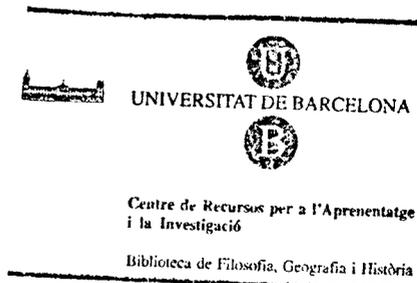


NEMROD CARRASCO NICOLA

**DEL *CÁRMIDES* AL *TEETETO*:
PERSPECTIVAS DE LA *DÓXA* EN PLATÓN**



EXCLOS

TESIS DOCTORAL EN FILOSOFIA
UNIVERSITAT DE BARCELONA
2006

✓

R. 346

4. El sentido global de la reminiscencia: La doctrina órfico-pitagórica del *Menón* y el *Fedón* platónicos

En términos modernos, la fatal debilidad de la *dóxa* tesalia reside precisamente en su carácter representacional: en el hecho de que permanezca bloqueada en el nivel de la *Vorstellung*, de la externa y finita representación que refiere el pensamiento a un contenido externo. Para decirlo en términos contemporáneos: es el medio –que se borra a sí mismo– para representar-transmitir un contenido que se considera externo a este medio: el medio en sí mismo funciona como transmisor de un contenido independiente. Lo crucial radica precisamente en esta interdependencia entre la excelencia tesalia y la externalidad de la memoria. Esta externalidad comienza precisamente en el punto en que la memoria, en lugar de estar presente en su propio movimiento, está colmada por la circularidad autorreferencial de su propio saber. Platón lo reconoce atribuyéndole la infinidad de una abundancia presente en sí misma: una memoria sin límites, repetida sobre el modo continuamente reiniciado del flujo. Paradójicamente, lo que le falta es un repetidor que no reproduzca meramente la totalidad del saber, sino que constituya una repetición a través de la cual esa totalidad se convierta en lo que es. Para decirlo brevemente, lo que le falta a la *dóxa* tesalia es recordar lo que ha olvidado, eso que precisamente es incapaz de traer a su propia repetición y que constituye precisamente su infracción. Es sólo entonces cuando emergería la verdadera y concreta negatividad de la repetición: para que esa negatividad emerja, la repetición debe obstruir la porosidad tesalia, de manera que pueda ser un verdadero comienzo, un intento de pensar verdaderamente de una vez.

Aquí reside la idea propiamente dialógica de Sócrates: el obstáculo a la porosidad infinita del pensamiento tesalio es lo único que abre la situación de anterioridad desde la cual el todo debe poder repetirse verdaderamente. De ahí que la *aporía* (lo único que se sustrae a la repetición tesalia) enlace el deseo y la reminiscencia (el deseo de recordar lo que se ha olvidado). Desde la perspectiva tesalia es inevitable que estos dos elementos se confundan en una relación de oposición: es la memoria y el

deseo de memorizar quienes se viven a sí mismos como ciclo, o como elementos de un ciclo, cuyo otro elemento opuesto no puede ser más que el olvido depositado en el fondo de la memoria, ambos combinándose como el amor y el odio empedócleos, la construcción y la destrucción, la atracción y la repulsión. El valor privativo del olvido expresado sarcásticamente por Menón (80d5-8) se comprende precisamente sobre este trasfondo. Es el reverso de la *epithýmia* tesalia. Pues no se deja inscribir en su interminable porosidad temporal. Pero, de hecho –y éste es el tema crucial del relato órfico-pitagórico del *Menón*- sólo cuando el deseo vuelve o refluye sobre el recuerdo del olvido, la temporalidad puede ser considerada en sí misma, abstraída de todo contenido y constituyendo en sí mismo el horizonte de aprendizaje posible. Lo que explica el deseo de reapropiación del todo (81c7-d5) no es la *hipermnesia* tesalia, sino más bien el olvido, tal como el mito la expone bajo el aspecto de la reminiscencia y del aprendizaje del alma.

Lafrance se extraña de la referencia mítica y que Sócrates no acuda a un argumento lógico para justificar la posibilidad de la reminiscencia, porque “*assez extrinsèque au processus de connaissance qui se trouve décrit dans l’interrogation de l’esclave...*”. Y añade poco después: “*On ne voit aucun lien entre le processus de recherche de l’esclave appliqué à un problème géométrique et le processus par lequel le pythagoricien essaie de se ressouvenir de ses vies antérieures...*”. De lo que acaba concluyendo que “*au stade d’évolution du Ménon, Platon n’utilise pas la théorie des Idées qui apportera dans le Phédon le fondement justificatif de la réminiscence*”²⁷⁴. Pero lo cierto es que lo único que queda claro con estas observaciones no es que haya verdaderamente esta doble contradicción apuntada –un proceso de conocimiento deductivo infiel a su doctrina de la reminiscencia en el *Fedón*, y la ausencia de una teoría de las ideas o de una concepción *a priori* del conocimiento en el *Menón*-, sino el prejuicio evolucionista del pensador canadiense. A qué se debe, sin embargo, la incomodidad de situar el carácter epistemológico del proceso cognoscitivo del joven esclavo bajo la presencia de un marco mítico que “*est loin de nous aider à comprendre la conception platonicienne du savoir*”²⁷⁵ nos parece evidentemente un interrogante con sentido. ¿No habría primero que buscar el origen de esa incomodidad en ciertas semánticas muy tradicionales en la interpretación de este pasaje, pero que le son

²⁷⁴ LAFRANCE (1981) 99

²⁷⁵ Ibid, 99

radicalmente ajenas y anacrónicas? ¿No será que tal prejuicio semántico consiste radicalmente en ver detrás de cada diálogo la presencia de un racionalismo o idealismo bastante ingenuo que limita el sentido del aprendizaje a la mutua exclusión o simple yuxtaposición de dos niveles de conocimiento, el apriorista o conceptual y el empirista? ¿Y no será que la determinación de la naturaleza del proceso cognoscitivo conduce en muchas ocasiones a trazar paralelismos que no acaban de dar con el sentido decisivo de la reminiscencia tal y como se expone ésta en el *Menón* y el *Fedón* platónicos?

Obviamente, es posible considerar si el tema de la reminiscencia debe ser interpretado como una respuesta al problema del origen del conocimiento. El eco de esta doctrina en el *Fedón* se limita a afirmar que el alma ha contemplado las ideas en una existencia prenatal y que su recuerdo está producido con ocasión de la percepción sensible²⁷⁶. Mientras que en el *Menón* la exposición órfico-pitagórica de la reminiscencia no es más que la formulación incipiente de esta doctrina, con su creencia en la preexistencia e inmortalidad del alma, pero fundamentada en el parentesco entre todas las cosas (81c7-d5), lo que impediría establecer una separación entre lo sensible y las formas o ideas inmanentes a lo que es sensible²⁷⁷. Las interpretaciones habituales de la reminiscencia observan, pues, que esta doctrina se caracteriza platónicamente de una manera contradictoria en el *Menón* y el *Fedón*; en el primero, el alma descrita en el mito órfico-pitagórico se moviliza desde el parentesco con alguna cosa que le induce a recordar todas las demás, confundiendo la experiencia sensible con la puramente racional; en el segundo, únicamente la trascendencia y la separación de las ideas producen un conocimiento independiente de la experiencia en esta vida. ¿Son compatibles las dos maneras de ejemplificar la reminiscencia? Probablemente lo sean en el contexto preteórico donde se formula esta polémica²⁷⁸.

²⁷⁶ BUCHMANN (1936); MUGLER (1948); ROSS (1951)

²⁷⁷ ALLEN (1959-60), 165-174; GULLEY (1954) 194-213; VLASTOS (1965)

²⁷⁸ Rechazando los términos de la polémica, hay aparentemente una tercera opción en la postura de GONZALEZ (1999), donde se intenta reubicar el meollo fáctico e inicial de la epistemología platónica en el concepto de *syngénesis*. La cuestión decisiva, según Gonzalez, es que el conocimiento en Platón siempre tiene un recuerdo que le permite recibirse como tal o cual conocimiento y, ciertamente, un recuerdo que va más allá de su formulación meramente proposicional, tal como parece sugerirse en el concepto platónico de *syngénesis*: si conocer es reconocer una afinidad con las cosas, el conocimiento es reconocimiento de lo afin en el todo. LURI (1998) 80-81 desarrolla esta dirección al considerar que “*lo esencial de la antropología platónica reside en la consideración del hombre como posibilidad de conciencia de la syngéneia*”. Gonzalez llega incluso a formular una doctrina unitaria de la reminiscencia desglosando su procedimiento cognoscitivo en tres fases: en la primera, la determinación de qué es “x” ya está contenida “dentro” del cognoscente, pero olvidada de tal manera que la investigación no puede comenzar más que con una vaga y oscura intuición de este conocimiento; pero en la segunda, esta

De momento baste decir que el relato órfico del *Menón* designa un movimiento del pensar (la búsqueda o el aprendizaje filosófico) que es el trasunto de un modelo cognoscitivo que se opone al de la nuda procurabilidad tesalia. En segundo lugar, el marco en el que se inscribe la reminiscencia en el *Fedón* es la restauración de dicho movimiento mediante la rememoración de la *psykhé*, el horizonte trascendental que abre la posibilidad de aprender: siguiendo el perfil de la *psykhé*, el *lógos* de Sócrates señala cómo la salvación, de haberla, se halla en la elección de la vida filosófica. Esta enseñanza seguramente es más difícil de entender que la expresada en el relato órfico del *Menón*. ¿Qué significa que el alma es inmortal? ¿Cómo actuar en consecuencia a esta idea? ¿En qué medida la salvación de la propia vida depende de la fuerza de esta convicción verdadera? ¿Qué modelo de reminiscencia se halla en juego? Lo primero, pues, que hay que hacer al considerar platónicamente la enseñanza global de la reminiscencia es dejar en suspenso cualquier contexto previamente determinado por una supuesta teoría de las ideas. Haremos una lectura conjunta del *Menón* (81a5-e1) y del *Fedón* (72e1-77a5), analizando: 1) La constelación de términos que sitúan la relación *dóxa/máthesis* en la oposición entre esterilidad (el deseo tesalio de la nuda procurabilidad) y fecundidad (el vínculo fértil del deseo de saber); 2) El contexto dramático en el que se ubica el motivo de la reminiscencia en el *Fedón*, que es la confrontación entre la memoria pitagórica de Sócrates (un modelo basado en el aprendizaje de su alma) y la rememoración platónica de la *psyché* (el aprendizaje como paradigma de la vida filosófica).

intuición capacita, bajo la interrogación socrática, para distinguir proposiciones verdaderas y falsas sobre la excelencia y, aún más relevante, para reconocer si la definición propuesta expresa adecuadamente la naturaleza de "x"; y, finalmente, en la tercera fase, a través de este proceso de examen y refutación de definiciones o percepciones propuestas se aclara aún más la primera intuición o se recuerda el conocimiento de "x", ofreciéndose un *lógos*: "*The process of examining definitions and showing their limitations both presupposes and helps recollect knowledge of what virtue is. This means that virtue does not have to be defined in order to be known. The goal of the inquiry is not to find a final definition of virtue (which the dialogue has so far suggested to be impossible), but to recover that nonpropositional knowledge of virtue as a whole which we already have. The definitions considered, the descriptions of how virtue is qualified, are only means toward this end*" (1998) 170.

1) *La función dramática del mito órfico-pitagórico en el Menón: la cuestión trascendental del aprendizaje.*

Sócrates responde al argumento erístico interpuesto por el joven tesalio de la única manera que sabe hacerlo: mediante un *lógos* que obligue a situar su *dóxa* frente a la totalidad. La paradoja crucial del mito es este movimiento reflexivo por el que la *dóxa* se ve obligada a imaginarse a sí misma en una situación imposible: aquella en la que todo lo que se rememora como saber se ha olvidado y, en consecuencia, todo lo que se rememora a partir del olvido es aprendizaje. La enseñanza socrática basada en el recuerdo órfico del olvido pretende introducir en el alma del joven tesalio un aprendizaje que bloquee su *dóxa*; como sugieren los versos de Teognis citados más adelante (95e), el reconocimiento de este aprendizaje hará que “la comprensión pueda ser producida e instalada en los hombres” (*poietòn kai éntheton andrì nóema*). La clave está en que la *dóxa* tesalia se limita a identificar el aprender con lo aprendido. Ésta es la manera en que la excelencia ha sido inculcada por Gorgias y otros sofistas; lo que Sócrates pretende ahora mismo es que el joven tesalio aprenda a través de la identidad órfica entre el aprendizaje y la reminiscencia o, mejor todavía, que esa identidad pase a ser aprendida para poder incorporarla a su memoria-hábito. Evidentemente, Sócrates no podrá enseñar al joven tesalio qué es el aprendizaje, pero sí que puede que se vea obligado a comprenderlo en una situación en la que el olvido impide tener el saber en su totalidad.

Lo primero que hay que tener en cuenta es que hay una gran diferencia entre el olvido que abre la interrogación y el olvido del *fluir* cognoscitivo. Lo olvidado en el sentido tesalio es lo que no se vuelve a captar con la memoria cuando se busca por segunda vez: es la impotencia que separa el pensamiento tesalio de sí mismo, situándolo en un todo siempre presupuesto (*póros*). La interrogación socrática, por el contrario, aprende desde el olvido, que es lo imposible de recordar en la situación tesalia y, sin embargo, la enésima posibilidad que relaciona la memoria consigo misma y le permite ser fructífera. Precisamente en esa referencia a lo fructífero es donde hay que situar el mito órfico-pitagórico del *Menón* y, en particular, la presencia de todo su arsenal metafórico, que sirve como disparadero de un repertorio en que lo genético y lo productivo laten con fuerza singular. Tanto es así que la demarcación entre aprendizaje y *dóxa* viene dada precisamente por la diferencia metafórica entre la fertilidad socrática

(la disposición generadora del *ergastikós*) y la esterilidad tesalia (la disposición diseminada del *malakós*).

La entrada en escena del *lógos* órfico, la referencia decisiva a Perséfone, el ataque socrático a la *arguía* cognoscitiva, la *syngéneia* del alma, todo eso no deja de aludir a la capacidad productiva del aprender, que no tiene lugar nunca sin alguna exhortación al deseo por la totalidad del saber. Desde esta perspectiva, el mito órfico-pitagórico sobre el alma (81a5-e1) se resume brevemente en tres puntos esenciales: a) la desexualización del saber; b) la confianza activa en la verdad del razonamiento mítico frente a la persuasión indolente de la erística; c) la capacidad de despertar la reminiscencia y la exhortación órfica al aprendizaje.

(a) *La desexualización del saber: de la génesis tesalia (la relación polar hombre-mujer) al alma como principio global de generación (la metáfora agrícola del ergastikós)*

Sócrates comienza el mito refiriéndose a las palabras que ha oído decir de “*hombres y mujeres sabios en asuntos divinos*” (81a5-6) La sabiduría órfica de los sacerdotes y las sacerdotisas es una fuerza que une a los dos sexos. A diferencia de la ciudad tesalia, que define la excelencia mediante la división de sexos y la oposición polar de sus funciones (71e3-5: la actividad del hombre *-práttein, poiein-* y la pasividad de la mujer *-mèden...páthein*), la referencia socrática tiene todo su sentido si consideramos que los dos sexos están a la vez presentes en el mismo saber: contiguos, pero no opuestos, en el misterio de un saber inicial. La ciudad tesalia, por el contrario, está imbuida completamente de la génesis sexualizada de la excelencia, y excluye cualquier posibilidad de replantearla a partir de las características del alma. Es aquí donde la cita de Píndaro, con la alusión decisiva a Perséfone, cobra todo su sentido:

*“Perséfone el pago de una antigua condena
haya recibido, hacia el alto sol en el noveno año
el alma de ellos les permita de nuevo remontar,
de la que ilustres reyes
y repletos de ímpetu por el saber grandes
hombres crecen [áuxont’]. Y para el resto de los tiempos héroes sin mácula
por la humanidad sean invocados*

Así, como el alma es inmortal y ha tenido muchos nacimientos, y como ha visto todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no es posible que haya algo que no haya podido aprender” (81c7-d8)

La excelencia tesalia está definida, según hemos visto, por las dos direcciones sexuales todavía estadísticas, en las que un individuo participa en la serie activa de la política si es hombre, y en la pasiva de la casa si es mujer. Esta definición concibe el dominio de la génesis sobre el modelo de la sexualidad. Pero el ámbito en que Sócrates sitúa la cita de Píndaro es agrícola, y destituye la reproducción polar de la excelencia por la posibilidad de una génesis desexualizada. La generalización de esta virtud, su extrapolación del dominio estrictamente sexual al dominio del alma, viene precedida de la referencia a *auxánein*, término que significa en el lenguaje corriente aumentar, pero que, al designar precisamente el nacimiento de los hombres ilustres a partir de las almas restituidas por Perséfone, hace referencia a todo “crecimiento”.

En otras palabras, el rasgo distintivo de la desexualización de la excelencia, en contraste con la polaridad sexual tesalia, es la posibilidad del alma de crecer más allá del proceso errático de la generación y la destrucción. Ocurre con ella lo que ocurre con las plantas jóvenes²⁷⁹: un hombre puede nacer con las aptitudes adecuadas, y quizás no desarrollarse bien; una planta o una tierra pueden tener unas propiedades formidables, y quizás no cultivarse con cuidado. Para crecer bien, el alma ha de obrar (81e1: *ergastikós*) y tener una aptitud para el examen (81e1: *zetetikós*); de lo contrario, puede disolverse en el ciclo errático del nacimiento (Perséfone) y la muerte (Hades)²⁸⁰, el

²⁷⁹ El símil de la planta es tradicional; véase, por ejemplo, *Himno Homérico a Deméter* 237-241, e *Iliada* XVIII, 54-60, 437-441 sobre el desarrollo del héroe. Una aparición posterior del símil se produce con Píndaro, *Nemea* VIII. 40-2. Para un interesante estudio sobre la idea de que la planta connota una excelencia específicamente mortal y vulnerable, véase NUSSBAUM (1986), 27-53

²⁸⁰ Esta posibilidad se expresa míticamente en la relación errática entre Perséfone y Hades. En el *Himno homérico a Deméter* y sus muchas revisiones, Perséfone se convierte en la diosa del inframundo cuando Hades la rapta y la lleva allí con él. La vida se queda paralizada mientras la deprimida Deméter (diosa de la Tierra) busca a su hija perdida, provocando la desaparición de todas las plantas. Para evitar esta terrible hambruna, Zeus envía a Hermes a por Perséfone pero antes de dejarla ir le obliga a comer una granada, alimento de los muertos, lo que la obliga a volver al submundo y pasar allí un tercio de cada año, lo que contenta a Hades. De este modo el regreso periódico de Perséfone personifica el renacimiento de la tierra cultivable en su doble condición de diosa de la fertilidad y reina de los muertos. En esta relación con Perséfone, Hades forma parte del ciclo de fertilidad de la tierra y del ocultamiento de sus riquezas. Cuando Deméter y su hija están juntas, la tierra florece de vegetación y se hace posible la realización de la labor agrícola. Pero durante seis meses al año, cuando Perséfone vuelve a los infiernos, la tierra se convierte de nuevo en un erial estéril. El rostro de la joven *Koré* encarnaría pues esta ambivalencia de su personalidad (hay que recordar que el término latino persona –máscara, rol- deriva del estrusco *Phersu* y que podría admitirse una equivalencia entre éste y el griego *Perséphone*): el rostro de lo vivo, con la

devenir propio de la tierra no cultivada, que crece a su aire, sin dedicación ni cuidado solícito. Éste es precisamente el sentido órfico de la analogía: la relación del alma con la excelencia (la excelencia en el alma de quien desea generar cognoscitivamente) es análoga a la de las plantas fuertes y las tierras fértiles con los *érgoi* necesarios, duraderos y nutritivos que crecen de su cultivo permanente, y se opone a la de las plantas débiles y las tierras pronto agotadas y superfluas, que dan nacimiento a productos efímeros y floríferos. Por un lado, el agricultor *zetetikós*; por el otro, el jardinero indolente (*malakós*: 81d7). Por un lado, el deseo de aprender; por el otro, lo aprendido en el gasto sin reservas de la *dóxa* tesalia.

La analogía iguala el cuidado de la tierra cultivable con la atención excelente del alma. El agricultor no se limita a cuidar de los procesos naturales para que se desarrollen en condiciones óptimas. No sólo trabaja con la naturaleza a favor de la naturaleza, sino que nutre su cuerpo y lo hace crecer con buenos alimentos. Del mismo modo, el alma *zetetikós* acoge los frutos de su actividad recibéndolos en su interioridad fecunda, a riesgo de diseminarlos estérilmente. Esto es precisamente lo implicado en el concepto órfico-pitagórico de *syngéneia* (81d1). El alma no sólo es principio de génesis, porque lo que define su aptitud para crecer es solo parentesco consigo misma, su connaturalidad con el todo. El alma es una instancia fértil, una simiente depositaria de saber y generadora de conocimiento desde su propio parentesco con el todo. De ahí el símil, en apariencia oscuro, en el que el *lógos* órfico opone a la génesis sexual de los contrarios esta *syngéneia* del todo. Éste es el fondo desexualizado de la excelencia y del conocimiento según el mito: no ya una erótica inspirada en la polaridad sexual de la excelencia, sino una erótica emparentada con el todo, en la que el alma busca lo que hay de conocer en ella misma y es generadora en su propio movimiento.

(b) *La confianza en la verdad del mito frente a la persuasión de la erística*

La descripción del mito está también muy de acuerdo con toda una tradición en la que Platón se inspira muy directamente. A ningún lector le extrañaría ver asociado al relato órfico-pitagórico la presencia de una memoria a la que le es esencial el ejercicio

luminosidad singular de sus riquezas y de su propia pasión; y el rostro de la muerte, que reduce Perséfone ("Privada de luz") a su propia máscara, una máscara intangible y despojada de fuerza, semejante a la sombra de un hombre o a su reflejo pálido en el espejo, rodeada de oscuridad y hundida en las tinieblas.

de una *áskesis*. Este esfuerzo, habitualmente ligado al culto de las Musas y al aprendizaje memorístico de la técnica poética en las comunidades pitagóricas, se sitúa en el marco de una oposición que preside la reinterpretación de Empédocles sobre los aspectos míticos de la memoria, la oposición *peítho-pístis*. En el lógos órfico, Sócrates reproduce esta oposición: “En consecuencia, no debemos dejarnos persuadir [peíthesai] por ese argumento capcioso. Nos volvería en efecto perezosos [argoùs] y es propio de los hombres blandos [malakoîs] escuchar lo agradable; mientras que este otro, por el contrario, nos hace labriegos [ergastikoûs] e indagadores [zetetikoûs]. Y porque confío [pisteúon] en la verdad de este argumento, estoy dispuesto a buscar contigo qué es la excelencia” (81d5-e1)

Vernant comenta la centralidad de esta oposición en el tratado de Empédocles *Sobre la Naturaleza* y la presencia de esta enseñanza como una revelación hecha a su discípulo Pausanias²⁸¹. El poema empieza justamente con el tema de la *pístis*: el entendimiento y el destino de los hombres están rigurosamente limitados, su vida es ignorancia y desdicha. Aunque no deberían “dejarse persuadir” (*peisthéntes*) según la medida de sus deseos, los hombres conceden su *pístis* a la ligera (contrariamente a Pausanias, que entrega su confianza como discípulo a las enseñanzas divinas de Empédocles). Esto divide a los hombres en dos clases: por un lado, los *peisthéntes*, zarandeados por doquier según la fuerza de sus pasiones; por otro lado, los que no delegan fácilmente su *pístis* y escuchan los *pistómata*, las pruebas fiables de la Musa, que buscan y retienen la verdad (que es superior y tiene sobre el hombre poder y autoridad, *Krátos*²⁸²). En Gorgias, el discípulo de Empédocles, la elocuencia persuasiva (*peítho*) es el nuevo poder de efracción que produce una *pístis* buena o mala según la conducción intencionada de los signos, modelados de acuerdo con la naturaleza del efecto buscado. El *peítho* de la oposición expresaría paradójicamente la delegación de la *pístis* a la fuerza retórica del discurso. La erística tesalia sería el último peldaño de esta secuencia, el gusto autocomplaciente por la palabra fluida, afectada sofisticadamente, capciosa.

²⁸¹ VERNANT (1966)/(1993) 128

²⁸² Ibid. (1993) 128 n.44 comenta que “según Clemente, Strom., V, 18, el hábito de los malvados es, para Empédocles, el de querer [krateîn tòn alethôn dià tou apisteîn] Desear gobernar a quien nos domina, rehusar su *pístis* a quien detenta la verdad, tal es, para el alma malvada, el retorno áno káto del Gorgias.”

Toda esta oposición se moviliza con el fin de ejemplificar una delegación de la *pístis*, paulatinamente degradada en las figuras que forman la secuencia *paidético-tesalia* (el *lógos* divino de las Musas de Empédocles, el poder mágico de la palabra ambivalente de Gorgias y la afección tesalia por el razonamiento erístico), que es también una renuncia a la persuasión socrática. Si consideramos la significación de las figuras Empédocles-Gorgias-Menón y su degradación desde la comprensión de la oposición *peitho-pístis*, esta polaridad se presenta en el mito completamente invertida. A la confianza depositada por los tesalios en los discursos de la retórica, Sócrates opone la convicción órfica de un quehacer dialógico-cognoscitivo en el todo. La confianza socrática se sitúa precisamente en el redimensionamiento cognoscitivo de esta oposición: la *pístis* en el *lógos* socrático representaría una confianza de otro tipo, una entrega a los posibles frutos del buen pensar en la movilización permanente del propio pensar (la búsqueda cognoscitiva del todo) y retomaría justamente la asociación de Empédocles de la *peitho* con la *hedoné* y el *Póthos* en la seducción tesalia por el *lógos* erístico.

c) *Posibilidad de conciencia de la syngéneia y exhortación a la máthesis*

“De manera que la naturaleza, siendo toda ella un solo pariente, y en la medida en que todo es aprendido por ella, nada impide que quien recuerde una sola cosa –lo que los hombres llaman aprender- reencuentre todas las demás, siempre y cuando sea valeroso y no se deje desalentar en la búsqueda. Porque buscar y aprender son, a fin de cuentas, una rememoración” (81c9-d5) Al presentar el conocimiento como la posibilidad de un reencuentro entre el alma y las cosas, se tiene normalmente la impresión de estar aquí ante una convicción genuinamente platónica. Pero se trata de una convicción ligada estructuralmente a la oposición dramática del *Menón*. Según el esquema que preside el *Menón*, el alma excelente (viva, sabia, inteligible, interior) se opone al alma tesalia (moribunda, ignorante, sensible, exterior). Lo que define al alma es, pues, la capacidad para recordar, su aptitud para situarse en una posición dialógica con el todo. En el *Menón*, sólo una posición dialógica puede recobrar el todo frente a la *dóxa*, puesto que su posibilidad rememorativa siempre está dada, siempre está presente desde la reapropiación problemática de su sentido. Ahora bien, esa posición sólo llegará ser verdaderamente comprensiva cuando se movilice a través de la búsqueda constante y

el aprendizaje permanente. Sólo en virtud de este deseo de aprender y esta aptitud para la búsqueda, el alma puede reproducirse enteramente y reapropiarse del todo.

El alma constituye así un principio que, al igual que el todo, es inmutable, pero a través del movimiento constante de su aprendizaje y del crecimiento cognoscitivo generado en él. Ésta es la señal decisiva sobre la que Sócrates reclama la delegación de toda confianza: el alma es el signo de una totalidad siempre poseída, pero apropiable siempre de nuevo²⁸³. El diálogo consistiría, así, en mantener abierto ese movimiento de autorreconocimiento que une el todo con el todo. La dimensión crucial de la reminiscencia platónica se basa precisamente en esto: en ser una *áskeis* en la que está en juego la salvación del alma (la de Platón y la del lector), un aprendizaje que debe mantener el diálogo como vehículo de formación de la excelencia²⁸⁴. Esta orientación

²⁸³ Es inútil complicar la cuestión con la presuposición o no de un conocimiento implícito o latente. Esta cuestión, que ha sido muy estudiada por VLASTOS (1965) 143-167, FINE (1992) 212, e IRWIN (1977) 132 nos parece poco importante. Se trata de un enfoque más obsesionado con determinar la epistemología platónica, que de inscribirla en la fenomenología dramática que la hace posible. Vlastos asegura que la respuesta a la pregunta “¿qué es la excelencia?” no puede estar “en nosotros” en el sentido de un conocimiento latente. Por lo tanto, debería estar “en nosotros” en el sentido en que implica la clarificación de una noción ya poseída. El problema es que esta opción no puede darse mientras Sócrates mantenga que no puede saberse nada sobre la excelencia si no se sabe previamente qué es en sí misma. Una manera de evitar este problema es considerar que la prenoción de excelencia está compuesta únicamente por pensamientos verdaderos. Pero, ¿por qué habría de identificarse el conocimiento con el proceso de clarificación de tales pensamientos si éstos no se saben aún si son verdaderos? Por otro lado, tal como han señalado BLACHOWICZ (1995) 425-26 nn11, 16, MORGAN (1989) 177 y SALLIS (1996) 91, la alternativa a la teoría de un conocimiento implícito o latente, tampoco es excesivamente satisfactoria. Si la teoría de la reminiscencia sólo puede significar que toda búsqueda debe comenzar con pensamientos verdaderos explícitos, resulta difícil compatibilizar esta interpretación con lo que Sócrates realmente dice. Esto explicaría la apertura de una tercera vía (GRENE (1966), ROSS (1987) y GONZALEZ (1998) 341 n43), que prefiere hablar de la posibilidad de un conocimiento no explícitamente afirmado o alcanzado. El problema de esta opción radica, sin embargo, en que desatiende la paradoja crucial de un todo que está presente y no está presente, la paradoja socrática según la cual el todo dado en su inmediatez inicial está siempre-ya “puesto” retroactivamente, de modo que su pre-suposición coincide con el olvido de su olvido. Aquí no se trata en absoluto de que lo que se “apropia” ya exista antes de ser “dejado atrás”, de pensar que alguna vez, antes del olvido del olvido, poseímos lo perdido por el olvido. En otras palabras, la clave radica en que nunca tuvimos lo que perdimos por el olvido. Esta paradoja es precisamente la que debe aprender el joven tesalio: la experiencia crucial de perder lo que nunca tuvo, la experiencia de que, en un cierto sentido, el olvido precede a lo perdido. El recuerdo del olvido consiste fundamentalmente en esto: en el comienzo del saber hay siempre-ya un olvido, y este olvido abre la posibilidad del conocimiento.

²⁸⁴ Desde luego es evidente que Platón funda la Academia no con un designio meramente contemplativo. Los intereses denominados prácticos podrían, en gran medida, considerarse orientados a la salvación de los hombres, sumidos espontáneamente en la ignorancia y las tinieblas. Aun así, no parece que la Academia pueda erigirse, como el epicureísmo, en prototipo puro de hetería soteriológica, aun reconociendo el cúmulo de semejanzas que podrían detallarse con los ejemplos de las comunidades pitagóricas (la figura central del maestro, el aprendizaje personalizado de los discípulos, unidos entre sí y con él por lazos de amistad, el crecimiento cognoscitivo a través de la convivencia y el diálogo vivo). La razón primordial probablemente se deba al ideal de reforma educativa que implica la fundación de la Academia y de preparación de los más excelentes para el ejercicio de una vida política. De ahí que la Academia, aunque participe ampliamente de las características soteriológicas de la comunidad pitagórica, tienda a desbordar ese paradigma convirtiéndolo en una institución política. Creemos que, a diferencia del

tiene una importancia doble decisiva: por un lado, relaciona la *meleté* filosófica con la regla de vida ensalzada en las comunidades pitagóricas²⁸⁵ y, por otro lado, con la posibilidad de concebir la movilización del recordar, la continuidad del aprendizaje, como vía generadora de una excelencia compartida dialógicamente. Sobre este doble carácter, el motivo exhortativo del relato órfico-pitagórico no sólo desarrolla la temática central del *Menón*, sino la forma dialógica fundamental sobre la que se despliega la reminiscencia conjunta de Platón y del lector.

Si el joven tesalio es figura de una virtud que se degrada en la *arguía*, Sócrates es figura de un *lógos* mediador que pretende restituir el todo desde el que la excelencia se genera realmente –y no solamente como una imagen degradada de ella misma: un todo que, si es imposible de recordar en la *dóxa* tesalia, se confía al diálogo porque el recuerdo conjunto de su olvido guía la posibilidad de todo aprendizaje. Que Sócrates posee esta capacidad mediadora queda establecido explícitamente en el episodio del esclavo. Si Menón (erística tesalia) es figura de (versiones degradadas) de la excelencia, el esclavo apunta hacia su totalidad como ámbito de problematización y de aprendizaje real del alma²⁸⁶. Vemos, pues, que la clave del mito, aquello que es modélico en el relato órfico de Sócrates, lo que tiene de contraplacado perfecto al sarcasmo tesalio –restituidor del *lógos* en que se debe confiar plenamente–, es precisamente la capacidad de aprender: el todo ya dado en la perspectiva integradora e infractora de la *dóxa* (la *aporía*), pero siempre teniéndose que dar en su propio movimiento de reapropiación (el *póros* dialógico).

Jardín Epicúreo, la Academia representa un proyecto de salvación transindividual que pretende redimensionar políticamente la búsqueda filosófica de la verdad. Sobre esto, véase BUENO (1982) 12-39.

²⁸⁵ Es Platón quien transforma cognoscitivamente la práctica del autoanálisis, característica de la Escuela pitagórica, a través de su crítica a la ciudad ideal de *La república*, donde se establece una correlación evidente entre la tectónica ternaria del alma y la ciudad; una tectónica precisamente isomorfa a la doctrina pitagórica de las tres vidas, que nos transmite Heráclides Póntico: el *bios apolaustikós* (la vida civil), el *bios politikós* (la vida de quienes organizan) y el *bios theoretikós* (la situación de aquellos que se elevan por el conocimiento a la salvación).

²⁸⁶ Obviamente, el *tópos* donde pueda tener lugar esta problematización del todo y la génesis de la excelencia es el alma del esclavo, este muchacho que aparentemente ya muestra una predisposición a aprender (así lo hace pensar su capacidad para resolver el problema geométrico), y cuya posible excelencia podría quedar abortada si su tutela *paidética* quedara delegada a la figura de un maestro, como ocurre en el caso del joven Cármenes.

2) *La reminiscencia en el Fedón: el alma memorante de Sócrates (72e1-77a5)*

Si en el *Menón* encontramos un *lógos* al que podemos vincular el paradigma órfico del filósofo, como puro deseo de saber (*zetetikós* y *ergastikós*), privado, de antemano o para siempre, de toda *arguía*, el análisis llevado hasta aquí invitaría a prolongar la fuerza de este modelo en el *Fedón*. La continuidad de esta operación es obvia y se efectúa en los mismos lugares en que la figura del filósofo se halla amenazada por falsas representaciones del saber –ya se deriven de la enseñanza sofística o se hayan heredado en el marco de escuelas tales como la pitagórica. Al modelo tesalio le corresponde la pasividad cognoscitiva de la memoria; a los aprendices del círculo de Fliunte, la incapacidad de comprender la reminiscencia. Si el *Menón* se sitúa en el horizonte del conocimiento, el *Fedón* se abre a la *psykhé* de Sócrates, asimilando el alma del filósofo a la rememoración vital de su *lógos*.

Al pronunciar el relato órfico-pitagórico, Sócrates no logra remontar el diálogo, por cuanto no es capaz de convencer al joven tesalio. Por el contrario, en el *Fedón* debería saber inculcar a sus discípulos la idea de que el alma es en verdad inmortal, porque todo el diálogo se presenta como la verdadera apología de la vida filosófica. Y sin embargo, abriendo y cerrando el diálogo, encontramos algo parecido a la oración fúnebre de un filósofo, la posibilidad dramatizada por Platón de que el círculo pitagórico reunido en torno a Sócrates será incapaz de reanimar su *lógos* filosófico. Es posible que el lector deba vincular el discurso fúnebre a la ineptitud pitagórica para rememorar la *psykhé* verdadera de Sócrates y que la forma dialogal del *Fedón* quizás consista en descifrar el antagonismo de ambos modelos. Puesto que este antagonismo, esta dirección errónea del socratismo, se presenta en una obra como el *Fedón*, las operaciones textuales revelarán, sin duda alguna, una estrategia compleja. Para abreviar, y dentro del marco restringido de este estudio, propongo inscribir esa estrategia en estos dos ejes paralelos, aunque resulten contiguos o se confundan entre sí, como son la inmortalidad del alma y su relación con la reminiscencia.

Destinado a entregarse a su alma –ese soporte irremplazable de la vida que, sin embargo, se debe a la memoria-, el discípulo pitagórico no tiene más que la reminiscencia de vidas anteriores como imitación de algún modelo paradigmático. La leyenda recogida por Empédocles sobre este modelo reminiscente es ampliamente

conocida y se refiere a la tradición pitagórica basada en la doctrina de la transmigración de las almas. Por el contrario, el alma filosófica padece un olvido. O más exactamente, dispone del olvido, aunque sólo sea para reapropiarse de la totalidad del saber. Esta necesidad de recordar el olvido le niega al discípulo cualquier identificación con un saber innato o privado de la necesidad de aprender. De ahí que el *Fedón* se dirija preferentemente a un círculo pitagórico concreto (el de Fliunte) y que el intercambio dialéctico entre Sócrates, Cebes y Simmias se aproveche en el argumento de la reminiscencia para continuar el despliegue persuasivo del *lógos* sobre la inmortalidad del alma (72e1-77a5). Sin embargo, el gran mérito de Platón hay que situarlo precisamente en su ruptura con el modelo pitagórico de reminiscencia, la conexión expresamente sobreentendida entre la representación innata de la memoria y la imitación de las leyendas heroicas de las vidas pasadas.

Una de las ideas cruciales del *Fedón* es que la *psykhé* de Sócrates ni está enfocada hacia el pasado (la doctrina pitagórica de la transmigración de las almas), ni la memoria del filósofo auténtico está sujeta al poder de la tragedia (su carácter agonístico está menos en la transformación del héroe en un ideal a imitar que en saber inculcar la vitalidad del pensamiento filosófico). Con ello, el lector debe mantener a distancia el filtro pitagórico del que Platón se sirve tan cómicamente para presentar la visión trágica de la muerte del héroe. O para ser más precisos: tratándose de la *psykhé* del filósofo y de su posibilidad de recordar (72e1-77a5), habrá que estar atento a los distintos momentos de este argumento en los que el lector se ve obligado a confirmar irrevocablemente esa distancia. Desde esta estrategia, una relectura del argumento de la reminiscencia del *Fedón* debería contar con: a) la problematización de este razonamiento por Simmias (72b1-73b10); b) la condición de posibilidad de la reminiscencia, determinada inicialmente según un modelo asociativo (73c1-74a8); c) la refuncionalización de este modelo y la posibilidad de pensar envuelta en la reminiscencia (74a9-75b8); d) la desatención pitagórica a la unificación de Sócrates de la reminiscencia y la inmortalidad del alma como capacidades de aprendizaje (75c7-77a5).

a) *Presentación de la reminiscencia por Cebes; el interrogante de Simmias (72b1-73b10)*

A diferencia del relato órfico-pitagórico del *Menón*, no es Sócrates sino Cebes quien introduce el *lógos* sobre la reminiscencia. Cebes lo emplea ligándolo al *lógos* más general sobre la inmortalidad del alma (73a2-3): el alma tiene capacidad para recordar de nuevo las cosas previas a su nacimiento, de lo que se sigue no sólo su preexistencia sino también la posibilidad de continuar viviendo después de la muerte. Este pasaje, que se lee habitualmente de manera conjunta con el *Menón*, introduce en el diálogo un examen de la doctrina de la reminiscencia y de su recepción en el círculo pitagórico de Fliunte. Cebes rememora la afirmación socrática de que aprender es el recuerdo de cosas conocidas con anterioridad (72e1-3) y como prueba de ello considera que si a la gente se le pregunta hábilmente sobre problemas geométricos, ésta podría dar con la respuesta acertada sin tener necesariamente conocimiento alguno sobre matemática (73a10-b2). Sobre la base de este modelo, Simmias expresa su práctico convencimiento (*skhetón*) de que el aprendizaje y la reminiscencia sean lo mismo, pero aún así desea recordar de nuevo y conocer el parecer de Sócrates sobre el tema (73b6-10). Este pasaje introductorio es relevante por tres cosas:

- a. Platón se sirve aquí de Cebes para presentar la tesis socrática sobre la reminiscencia, pero la conclusión de que el alma rememora lo que aprendió en un tiempo prenatal se establece sobre una interpretación de lo que significa la temporalidad de ese aprender²⁸⁷;
- b. La intervención de Simmias podría leerse en cierto modo como un examen del *Menón*. La lección geométrica del joven esclavo (82b9-85b7) encaja a la perfección con la mención que hace Cebes de las figuras geométricas. Pero no hay ningún motivo para establecer –al menos por el momento– un paralelismo

²⁸⁷ La *anámnesis* se presenta como algo bien conocido por los discípulos pitagóricos de Sócrates, pero el *katà toútōn* [el “según esto” referido al argumento de la reminiscencia: 72e4] empleado por Cebes podría no necesariamente formar parte de la tesis socrática. Además, Cebes se limita a formular la paradoja de la preexistencia completa (con todas las reservas implicadas en su empleo del condicional) sin aclarar en qué consiste la temporalidad que abre la capacidad real de aprender. Lo que no participa desde luego de la tesis socrática es la deducción de la inmortalidad del alma. En el *Menón*, esta fórmula se relaciona exclusivamente con la verdad que hace posible el conocimiento (85d12-86b3)

directo entre ambos textos, más que el que se deriva, obviamente, de la referencia geométrica empleada por Cebes²⁸⁸.

- c. Hay que estar atentos a cómo Platón opone a la intervención de Cebes el modo de Sócrates (73b4), reforzándolo poco después con el empleo de la primera persona singular (73c1: “Yo, del modo siguiente...”). El interrogante que le dirigirá a Simmias es igualmente decisivo: Sócrates no pregunta si el aprendizaje es volver a recordar lo que se sabía en un tiempo anterior, sino en qué sentido el aprendizaje se debe entender como una reminiscencia. De esta manera, se deja abierta la posibilidad de que la manera socrática de comprender el aprendizaje como reminiscencia se comprenda en un sentido del que Simmias pueda fiarse (análogamente a cómo se exhorta al joven tesalio del *Menón* a tener confianza en la verdad del *lógos* órfico). Otra cosa, son las expectativas de Simmias y que sólo espere de Sócrates una mera comprensión aclaratoria de su significado.

b) *Primer modelo: el mecanismo asociativo de la reminiscencia (73c1-74a8)*

Sócrates inicia su razonamiento sobre la reminiscencia con una premisa básica (73c1-3): siempre que uno recuerda algo debe haberlo conocido antes. La presencia de esta condición es necesaria para cualquier reminiscencia y el aprendizaje constituye un buen ejemplo de ello²⁸⁹. Sobre la base de esta premisa, se expone el siguiente argumento:

“Si *x*, que yo percibo, me hace recordar y, que no percibo, entonces hay que:

²⁸⁸ De hecho la teoría de la reminiscencia expuesta en el *Menón* no tiene por qué considerarse como una doctrina platónica. El sentido restrictivo de 86b6-c2 limita su motivación a una intención puramente correctora de la degradación del diálogo; esto se efectúa mediante una ejemplificación del conocimiento que contrarresta la memoria empedócleo-gorgiana de la sabiduría tesalia. Los dos momentos que dividen la lección geométrica dejan bien claro el sentido metafórico de esta contraposición: la continuidad entre la reconsideración de la *aporía* y la conciencia cognoscitiva de su función generadora.

²⁸⁹ Pero esta premisa es evidentemente insuficiente. El saber que la reminiscencia vuelve a traer sólo se hace efectivamente real si no está a su vez re-presentado en su propia condición. Lo ya sabido pero olvidado y el saber recordado no son como dos instantes sucesivos sobre la línea del tiempo: el saber reapropiado contiene necesariamente una dimensión más en la que se re-presenta o reflexiona sobre el propio saber. Platón no trata el saber como el objeto futuro de un recuerdo, sino como lo que se refleja cuando se vuelve a recordar. La reflexión implica, pues, algo más que la mera reproducción. Como asegura Souriau [Le Temps (Alcan, 1937), 55], cualquier estado cognoscitivo exige una dimensión adicional a la implicada en el mero recuerdo.

- (1) *diferenciar x de y*
- (2) *llegar a conocer x como x*
- (3) *considerar x e y como objetos de saberes distintos*" (73d6-11)

Ebert ha estudiado este argumento de Sócrates desentrañando sus elementos constitutivos²⁹⁰: (1) Que x deba diferenciarse de y es comprensible por sí mismo: Sócrates dice algo tan sencillo como que es imposible recordar a alguien cuando se le está viendo y oyendo y , en consecuencia, que es inútil recomponer el recuerdo de Simmias a partir de su presencia efectiva. Sobre la condición (2) Ackrill efectúa la siguiente observación²⁹¹: si se ve x pero no se le conoce (por ejemplo, se dispone únicamente de un retrato de x) es posible que el retrato de x permita recordar y . El carácter asociativo de la reminiscencia no requeriría del conocimiento de x para evocar y ²⁹²; (3) Por último, la posibilidad de que x e y estén determinados por una relación de semejanza pasa primeramente por reconocerlos como objetos de conocimiento distintos. Si x e y estuvieran implicados lógicamente no se podría hablar de una relación de asociación. Por ejemplo, el proceso por el que 16 se piensa como el cuadrado de 4 no comporta recordar que 4 es el cuadrado doble de 16. Una posible asociación entre x e y debe excluir la presencia de cualquier tipo de relación lógica entre ambos.

Sócrates establece de entrada estas condiciones necesarias. Pero se trata de condiciones referidas a un modelo específico de reminiscencia. En efecto, lejos de deducirse efectivamente de la reminiscencia, el saber se presupone en esta representación asociativa de la memoria²⁹³, lo que se explica mediante el siguiente ejemplo (73d6-11)²⁹⁴: el amante que ve una lira, un manto, o cualquier otro objeto que

²⁹⁰ EBERT (2004) 204

²⁹¹ ACKRILL (1973) 182

²⁹² Como reconoce Simmias, es obvio que mediante un proceso asociativo pueda mencionarse el objeto a ser recordado, como cuando recordamos a alguien mediante el retrato parecido de otra persona (73e5-8). Pero podría darse perfectamente el caso de que Cebes fuese incapaz de reconocer al propio Simmias mediante un retrato de Simmias. Hoy en día pocos pueden asegurar que teniendo ante sí la fotografía de una persona bien conocida, y en condiciones normales, pueden llegar a recordar a esta persona. Y ni aún teniendo en mente a la persona en cuestión resulta obvio que pueda obtenerse un recuerdo a partir del proceso asociativo suscitado por la visión de una fotografía. Pensemos en el caso de una persona a la que hayamos olvidado y de cuyo nombre ya no hemos vuelto a oír nada más. Si viéramos repentinamente una fotografía de esta persona es más que discutible que su sola imagen pudiera traernos de nuevo el recuerdo de quién era y su nombre.

²⁹³ ACKRILL (1973) 186

²⁹⁴ Tanto es así que, por más que la reminiscencia se fundamente específicamente en esta triple condición, la reapropiación de saber no se encuentra de momento fundamentada por aquélla. Lo cual tiene ciertamente su relevancia porque Sócrates no pretende establecer el saber como si se tratase de un objeto

pueda recordarle a su amado, lo recuerda efectivamente mediante el proceso asociativo por el que la memoria trae a su presencia lo que no es percibido en ese momento. Aunque el ejemplo insista sobremanera en la reminiscencia producida a partir de la asociación de dos objetos, hay que explicar sobre qué se fundamenta esta relación²⁹⁵. Si es cierto que la asociación es necesaria en el proceso reminiscente de x e y , es evidente también que en modo alguno proporciona a la relación su condición suficiente. Dicho brevemente: lo que la asociación no explica por sí misma es la relación de semejanza. Hay que definir en qué consiste.

c) *La función de la semejanza en la reminiscencia (74a9-75b8)*

Los ejemplos aportados por Sócrates muestran objetos recordados bajo un proceso asociativo. Pero la percepción de cosas semejantes necesita explicar qué es la semejanza. Cuando Sócrates muestra que la asociación sólo explica la percepción de dos objetos semejantes, quiere decir que sólo la semejanza en sí puede explicar qué significa que dos cosas semejantes caigan bajo el dominio de la percepción. Se trata entonces de aclarar si este saber en sí de la semejanza conlleva una diferenciación objetiva entre este conocimiento y el conocimiento perceptivo de cosas semejantes. Para valorar el alcance de este saber y su relación con la percepción, hay que tener en cuenta, en primer lugar, las siguientes determinaciones:

- 1) *“¿Y no estamos también de acuerdo en esto, que cuando un conocimiento [epistémē] se presenta del siguiente modo es una reminiscencia? Con “siguiente” quiero decir esto: si alguien al ver, oír, o al tener [labòn]*

cuyo recuerdo se ha olvidado, sino, más bien, del olvido del saber considerado como tal en su totalidad. Éste es el problema que nos permite trazar una línea de continuidad en el tratamiento de la reminiscencia en el *Menón* y el *Fedón* platónicos: si todo el saber es conservado en sí, ¿cómo adquirirlo para uno mismo, cómo penetrar en ese en-sí sin reducirlo al antiguo saber que ha sido, o al saber presente percibido mediante el recuerdo, con respecto al cual es necesariamente pasado? ¿Cómo adquirirlo para sí?

²⁹⁵ Sin embargo, parece excesivamente problemática la pretensión de que toda asociación deba participar de una relación de semejanza. La capacidad con la que tendemos a asociar ciertas melodías a determinadas personas, momentos o lugares, ¿en qué sentido se puede decir que son semejantes o desemejantes? Hay experiencias reminiscentes que tienen, a todas luces, una estructura completamente distinta de la semejanza visual ¿Se puede explicar cabalmente mediante una relación de semejanza que el sabor proustiano de la magdalena evoque irreductiblemente Combray tal como fue vivido? El poder del sabor no es aquí una cualidad meramente semejante sino que envuelve una ausencia que no se define ya por una identidad: envuelve Combray tal como es en sí, un pasado puro irreductible a un presente que fue (percepción) y al actual presente donde se lo podría volver a ver o volver a construir (memoria voluntaria). Hay que tener en cuenta que los ejemplos empleados por Sócrates son procesos asociativos fundamentados en una semejanza puramente óptica. El problema se presenta cuando Sócrates generaliza esos procesos y posible aplicación a cualquier dominio sensible (73c7-8).

cualquier otra percepción de algo determinado, no sólo conoce aquello mismo, sino, además, piensa [ennoése] en otra cosa que no es del mismo conocimiento, sino que se trata de otro, ¿no diremos con razón que ha llegado a recordar esa cosa de que ha tenido el pensamiento?” (73c5-d1)

- 2) *“¿De dónde hemos adquirido [labóntes] nuestro conocimiento [epistémén] de (lo igual)? ¿De las cosas a las que nos referíamos hace un momento, de ver leños o piedras u otras cosas iguales cualesquiera que sean? ¿A partir de todo esto pensaremos [ennoésamen] en lo igual, que es algo distinto a ellas? (74b4-6)*

- 3) *“¿Pero a partir de esas cosas, las iguales, que son una cosa distinta de lo igual, también has concebido y adquirido [ennenóekás te kai eílephas] el conocimiento [epistémén] de esto último?” (74c7-9)*

La primera diferencia significativa es el empleo del sustantivo saber (*epistéme*) en el contexto de las preguntas 1) y 2). En la primera pregunta, el acuerdo sobre la reminiscencia indica solamente el modo en que un saber determinado es conducido a la conciencia (73c4-5). La percepción de aquella lira que el amado emplea habitualmente explica mediante una relación de semejanza que el amante tenga conciencia de él. El verbo *ennoeîn* es empleado aquí para significar precisamente la presencia mental de este conocimiento (73c8-d1: *tén ennoián [tinos] lámbanein*). Pero el sentido que tiene *epistéme* en el segundo interrogante es distinto. Sócrates pregunta en esta ocasión: *“¿De dónde hemos adquirido nuestro conocimiento? (74b4: póthen labóntes autoû téen epistémén)*. Lo que se pretende significar aquí no es la presencia de algo en la conciencia, sino fundamentalmente el proceso por el que este saber es traído a la conciencia, es decir, la pregunta sobre cómo ha llegado este saber a nuestro conocimiento, como si toda la cuestión consistiera en saber en qué sentido un conocimiento es apropiable. Hay, pues, una gran diferencia en el tratamiento lógico de los dos saberes: el primero es saber de un saber traído efectivamente a la conciencia; el segundo es saber de un saber adquirido mediante un proceso cognoscitivo. Ésta es la razón por la que los dos saberes presentados por Sócrates mantienen una relación muy distinta con la problemática de la reminiscencia.

En el primer caso se describe la relación que tenemos ante un saber que se hace presente o que se ha recibido; en el segundo, en cambio, estamos ante un saber susceptible de ser adquirido, como si se tratase de comprender el proceso por el que efectivamente se hace saber. De manera que la diferencia entre ambos sentidos tiene que ver con dos maneras distintas de relacionar la reminiscencia y el saber, la del saber apropiado o meramente traído a la conciencia, la del saber apropiable o susceptible de ser pensado desde el proceso que lo hace posible. Es la misma diferencia que el *Teeteto* describe en el símil del palomar (197d-198d): en la primera pregunta (73c4-d1), la cuestión decisiva es la captura de la paloma en el palomar; en la segunda (74b4), se trata de comprender cómo la paloma llega a nuestro palomar. La diferencia entre ambos sentidos se expresa diferenciando el saber como *éxis epistémes* [saber apropiado] y *ktêsis epistémes* [saber apropiable].

El saber mismo se comprende, entonces, en forma muy distinta según se enfatice el sentido referido ya a la receptividad ya a la disposición. Este desplazamiento de sentido es clave para determinar el suelo sobre el que se erige la pregunta por la reminiscencia. Sobre este suelo, se puede visualizar una segunda diferencia entre las preguntas 1) y 2). Lo que se describe en el contexto de la primera (73c5-d1) es la adquisición de un conocimiento. Al reforzarse el sentido de su apropiación, tal como se expresa mediante la forma verbal del participio (*lambánein*), se pretende mostrar un resultado adquisitivo: se vuelve a traer a la memoria algo sabido pero olvidado. Pero, al igual que antes, no se explica de qué manera se produce esa adquisición. Esta alternativa se abre precisamente con el empleo del verbo *ennoeîn* en la segunda pregunta (74b4-6), que le confiere a *labóntes* un sentido distinto del que tenía en la primera (73c8), un significado de la apropiación diferenciado de la mera recepción consciente. Evidentemente, la búsqueda de este sentido parece una reformulación del falso problema planteado por Menón (80d5-8). La cuestión decisiva no son los mecanismos por los que se adquiere un saber previamente dado, sino cómo se adquiere el saber como tal, considerado globalmente; no la asociación de ideas mediante la cual se produce una idea como la igualdad, sino el proceso por el que esta idea se adquiere cognoscitivamente, lo que se muestra adecuadamente en la continuación de la pregunta 3) (74c7-9). Sócrates sabe, por tanto, que la dificultad de la reminiscencia como tal no es un estado de hecho, sino una estructura de derecho que concierne al propio saber; sabe que el problema no es aplicar metódicamente un proceso mental asociativo que

actualice en cada momento la igualdad como saber siempre ya adquirido, sino apropiarse de lo igual como saber en sí.

Al escoger la idea de igualdad, Sócrates inicia una nueva etapa en el *lógos* sobre la reminiscencia. Hay que explicar, en primer lugar, por qué lo igual no se contenta con resurgir tal como está presente en la percepción: “¿Y bien, estamos de acuerdo en que cuando uno al ver algo piensa: esto que ahora yo veo quiere ser como algún otro de la realidad, pero le falta [endeî] algo y no puede ser como aquél, sino que es inferior [phaulóteron], quien piensa esto mismo no debería llegar a ver con anterioridad [proeidóta] aquello a lo que dice que esto se asemeja, pero que le falta para poseerlo [endeestéros dè ékhein]?” (74d9-e4). Sócrates plantea la situación en que una cualidad sensible, al mismo tiempo que proporciona una visión insuficiente, transmite una especie de imperativo. En el desarrollo de este argumento, esto significa fundamentalmente cuatro cosas: a) Que esta cualidad deja de presentarse como una propiedad de la cosa que la posee para convertirse en algo que remite a una cosa distinta y, en cierto sentido, previa; b) Que esta cualidad le falta algo de lo que designa; c) Que buscar el sentido de esta cualidad puede requerir un esfuerzo de reapropiación cognoscitiva; d) Que la reapropiación de su significado ausente deba situarse en el horizonte temporal de la reminiscencia.

a) En primer lugar, Sócrates dice que si algo es copia de otra cosa, y la imitación cae bajo la percepción, entonces aquello que es imitado tiene que haberse *percibido* también de algún modo. Ésta es una consecuencia implícita en la relación de semejanza del modelo copia-original²⁹⁶; se exige en todo momento la presencia de ambos objetos, con la diferencia de que uno es visible (74d10) y el otro recordable²⁹⁷. ¿Esta

²⁹⁶ Sin embargo, parece que hay razones para pensar que esa relación tenga que darse en dominios u órdenes cognoscitivos diferenciados; aunque sea tan sólo por el hecho de que la relación expresada por Sócrates es una relación de imitación (el querer-ser-como-el-original). Respecto al dominio que el original ofrece como ser-modelo, la copia se ve obligada a limitarse siempre de la misma manera, se limita sin poder llegar a ser el modelo del que es copia y, en consecuencia, sin percibirse del mismo modo que el original. Otra cosa es que la representación histórico-filosófica de esta relación se haya estructurado jerárquicamente y se tienda a comprender desde una escala decreciente presidida por el modelo a imitar. En Platón, esta representación no sólo desvirtúa el sentido de la copia sino que vacía de contenido la función misma de la reminiscencia, que es subrayar la vinculación entre lo semejante y lo asemejado.

²⁹⁷ Es evidente que una persona fallecida que pueda ser evocada mediante una imagen también puede hacerse presente en este preciso sentido. Otra cuestión es determinar la presencia verdadera de una persona. En un párrafo evocador de las últimas páginas de *El fin de la aventura*, Graham Greene subraya la falsedad de la escena habitual en que el marido, que vuelve a casa después de la muerte de su mujer,

determinación no es el fundamento de la teoría platónica de las ideas²⁹⁸? No estaríamos tan seguros. Lo cierto es que las cosas iguales se manifiestan bajo el dominio de la percepción sensible; pero con lo igual en sí se muestra una ausencia que, en cierto sentido, es también lo que no percible (al menos desde la perspectiva de la visibilidad). De modo que la forma visible de la percepción se expresa en las cosas iguales²⁹⁹, mientras que lo no percible se expresa mediante una ausencia vinculada a la posibilidad de pensar lo igual³⁰⁰.

b) El término *endeî* (traducible como ausencia de algo) –lo mismo que *endeestéros* y *endeéstera*– es la noción clave de este razonamiento (74d6, d8, e1, e4, 75a3, b2). Cuando Sócrates se refiere a la igualdad percibida se refiere fundamentalmente a que las cosas iguales aspiran a ser como lo igual (75a11-b2; b7-8). Lo que es semejante siempre se halla privado de algo respecto de aquello a lo que se asemeja, lo que implica que la copia siempre esté rezagada (75a5-8: *elleipein*) respecto del original. Pero la lógica de esta relación subvierte el filosofema platónico: lejos de reducir la copia a una similitud degradada respecto de la igualdad-modelo, la ausencia

deambula nerviosamente por ella y experimenta la ausencia traumática de la esposa muerta, cuyos retratos, fotografías y objetos susceptibles de recuerdo permanecen intactos. Quizás la verdadera ausencia, como sugiere ZIZEK (2001), se produce cuando la esposa está todavía viva, pero no en casa, y al marido le asalta la duda de dónde se encuentra, de por qué tarda: “¿No es ésta la lógica de la identificación melancólica, en la que el objeto está sobrerepresente en su misma pérdida incondicional e irremediable?” (168)]

²⁹⁸ A este respecto, EBERT (2004) 225-28 plantea una cuestión clave: si el modelo original-copia es decisivo para explicar la relación entre lo igual y las cosas iguales sería de esperar que el argumento sobre la reminiscencia explicitase al máximo esta relación. El problema está en que esta explicitación se aplaza hasta el punto de tener que esperar al último argumento, el relativo a la inmortalidad del alma, para llegar a encontrarla (100d); en particular, cuando Sócrates explica que la relación de la idea de belleza y las cosas bellas puede llegar a pensarse como presencia (*parousía*) o como comunión (*koinonía*). Si este modelo no se expone hasta ese momento tardío del diálogo, ¿por qué se molestaría Platón en tratar de incluir una relación (la representación modélica copia-original) que como tal resulta incomprensible en el interior del argumento sobre la reminiscencia? ¿Acaso lo que los intérpretes tradicionales creían poder atribuir al Platón más tardío con el argumento del “tercer hombre” del *Parménides* se cumple ya de hecho en un diálogo tan paradigmático como el *Fedón*? ¿O es que para comprender por qué el propio Platón rechaza en el tramo final de su vida la teoría de las ideas como un duplicado real y separado físicamente del mundo sensible, hay que aclarar en qué sentido el *Fedón* anticipa de hecho esta posibilidad?

²⁹⁹ Es verdad que la percepción de cosas iguales se apoya en ejemplos ópticos (73e5, e9, 74b5, d9, 75a1), pero Sócrates no renuncia a su generalización sensible (75a7: para la visión y otros sentidos y 75b4-5: para la visión, el oír y demás percepciones).

³⁰⁰ Obviamente la igualdad en sí, el paradigma de lo igual, es imperceptible y la imperceptibilidad es, de hecho, el primer atributo con el que el *Fedón* (65d9-10) se refiere por vez primera a las ideas. En la relación de semejanza entre las ideas y las cosas referidas a ellas, incorporado aquí al argumento de la reminiscencia, se estaría diciendo que lo igual en sí se considera presupuesto en las cosas mismas, adjudicándosele, en consecuencia, el atributo de lo que sólo puede ser recordado y/o pensado (78d3 con 79a4, 80b1). Platón sabe naturalmente que la idea de igualdad no puede captarse con nuestro ojo corpóreo y él transmite su imperatividad al pensamiento, obligado a pensar lo igual en sí, como fundamento ausente de las cosas percibidas en su igualdad.

por la que las cosas iguales siempre se quedan atrás con respecto a la igualdad ideal es un índice de lo que da que pensar, de lo que es para pensar, y, sobre todo, de lo que queda por pensar que haya cosas iguales. La noción de lo igual muestra, pues, el dominio de la idea, un ámbito que no se obtiene mediante abstracción³⁰¹, sino captando en las cosas iguales lo que no se puede captar, una ausencia.

Este rol del fundamento ausente aparece con toda claridad en la concepción platónica de la idea (y es sin duda él quien proporciona a las cosas iguales la mediación que parecía faltarles, y que, al mismo tiempo, relaciona la percepción con lo igual en sí, pero de una forma particular y no abstracta). Porque las cosas perceptibles, las cosas denominadas “iguales”, sólo lo son aproximadamente; poseen la igualdad después, nunca en primer término. La igualdad, el fundamento mismo de las cosas iguales, es poseída en segundo término por las cosas percibidas (74b7-9). Sólo la igualdad es igual, dice Sócrates; en cuanto a las cosas que llamamos iguales, poseen lo igual en sí de una forma rezagada, siempre en un término que no es el fundamental. Que sólo la igualdad sea igual (y en consecuencia las cosas iguales sólo lo sean aproximadamente) no es desde luego una simple proposición analítica. La idea es lo que se posee como fundamento en primer término. Y lo propio del fundamento es que nunca llegue a poseerse plenamente en la percepción. Así, lo que no es igual en su totalidad, lo igual más o menos, en grados diversos, es necesariamente una imitación. Es la imitación la que apela a la suficiencia de lo imitado. La imitación no es, pues, un fenómeno perceptivo entre otros, sino la presencia insuficiente de toda percepción³⁰². Por

³⁰¹ La noción de lo igual no se obtiene cuantitativamente, en un proceso de abstracción de cosas iguales. Lo que la edad media tardía denomina *igual* es ya el fundamento del mercado y el cambio, y culmina en la aparición de ese objeto tan sublime llamado dinero. La abstracción filosófica y lingüística de la escolástica es de hecho el intento de comprender cómo un árbol se puede yuxtaponer con otro muy distinto para que emerjan así el “nombre” y el “concepto” árbol. En Marx, sin embargo, el misterio a desentrañar consiste en intentar comprender qué pueden tener en común una libra de sal y tres martillos, y cómo tiene sentido afirmar que son, en cierto sentido, “lo mismo”. Obviamente escoge este caso para situarse en la ley del valor, lo que le permite reubicar el problema más simple de los universales y los particulares desde la perspectiva del intercambio como la propia abstracción (o forma-pensamiento, según la expresión empleada por el hoy injustamente olvidado Alfred Sohn-Rethel).

³⁰² Es evidente, pues, que a las cosas iguales les sucede no ser iguales. En este sentido son inferiores (*phaulóteron*). El comparativo empleado por Sócrates (74e1, 75b9) es una indicación del sentido en que no pueden ser modélicas: lo igual es modélico porque posee esta cualidad sobre sí mismo, es simple (*phaulós*); las cosas iguales, por el contrario, son *phaulóteron* porque no son plenamente lo que les hace ser iguales, es decir, están enfrentadas consigo mismas, de manera que su igualdad es una negación permanente de lo igual. Lo que sucede es que la idea sólo llega a poseerse desde la problematización originaria de esta presencia. En páginas que se ocupan especialmente de invertir la relación modelo-copia, DERRIDA (1967), 302-03 escribe: “Sólo el retraso es, pues, lo originario. De lo contrario, la diferencia sería el plazo que se concede una conciencia, una presencia a sí del presente (...) Decir que la diferencia es originaria implica al mismo tiempo borrar el mito de un origen presente. Por eso hay que entender

consiguiente, hay que distinguir: la igualdad como fundamento, poseída en primer término como idea; la igualdad como cualidad presente en las cosas percibidas, pero inevitablemente rezagada respecto de su plena posesión.

c) Sócrates subraya la ausencia de un fundamento en la percepción de las cosas iguales que conduce a una igualdad necesariamente pensable. Pero también la necesidad de haber adquirido previamente (74a3: *proeidóta*) la idea misma de lo igual. ¿Se abre la posibilidad de que la igualdad se fundamente independientemente de la percepción de cosas iguales? Los ejemplos presentados por Sócrates lo desmienten tajantemente: Dos objetos tienen el mismo peso y volumen, las cuerdas de un instrumento dan el mismo tono, dos personas son exactamente igual de grandes. En todos estos casos siempre se ha de efectuar una aproximación sobre la cosa percibida. La suma de estas propiedades es perceptible en un sentido general y sólo pensable mediante la percepción. Pero esto tampoco significa que la inteligibilidad de lo igual agote su fundamentación en la percepción (74e9-75a3). Se trata de saber qué significa que dos cosas sean iguales³⁰³, pero no porque la igualdad sea un concepto que someta a las cosas iguales a las exigencias de una igualdad-modelo, sino más bien porque se trata de una ausencia que abre la posibilidad de la reminiscencia³⁰⁴.

"originario" bajo tachadura, sin lo cual se derivaría la diferencia de un origen pleno. Sólo el no-origen es originario" Cf. también BLANCHOT (1965): "La imagen debe cesar de ser segunda con respecto a este pretendido primer objeto y debe reivindicar cierta primacía, así como lo original, y después el origen, van a perder sus privilegios de potencias iniciales"

³⁰³ Imaginemos dos leños de longitud semejante. Una longitud que es la misma para los dos no puede ser ni más grande ni más pequeña, lo que supone negar las formas extremas mismas. Pues lo extremo parece definirse por lo indeterminado en lo pequeño y lo grande, el no-límite que impide toda comparación con arreglo a un máximo y un mínimo relativos. Es preciso, por tanto, decidir que esos sucesivos y alternantes "más" y "menos" definen su situación en algún modo y definirla, como es justo, por negación conjunta de "más" y "menos", que tiene que dar igual, y por consiguiente a "igual a sí mismo". De ahí que la noción de igualdad fije solamente los límites entre los cuales es posible la determinación de los leños iguales: lo que ya no es ni más ni menos, lo que es igual a sí. Así, lo que permite reconstruir la noción misma de igualdad es la negación de dos formulaciones comparativas basada en la indeterminación de los extremos. En el *Parménides*, por ejemplo, también se aplica la prueba de lo Grande y lo Pequeño a la igualdad misma, obtenida por negación de lo que subsiste indefinidamente en los comparativos "menos"/"más". "Lo que no puede ser menos" es la expresión del límite donde explícitamente está la negación de esa potencialidad; en el sentido expansivo, por el contrario, la idea de máximo, "lo que no puede ser más", se confunde con la de "todo" (de una manera que "mínimo" no parece confundirse con "no-ser"). Cuando Aristóteles rescate la identidad de las formas extremas y pretenda reformularla (*Met.* X 5, 1056a20-22), la delimitación tendrá un sentido que inutilizará virtualmente el comparativo grande/pequeño.

³⁰⁴ Platón jamás opta por relacionar la ausencia de lo igual con la identidad de un concepto en general. La clave está en poder encontrar una noción fundadora de esta ausencia, de tratar de pensar lo que no puede ser sino pensado en la percepción de la igualdad. Por esta razón, la pregunta sobre lo igual en sí se plantea propiamente desde el ámbito perceptible de las cosas iguales. Tomemos el ejemplo de la zanahoria: si una zanahoria, más o menos cónica, se corta de través, por más que aparezcan dos superficies en la realidad del corte, éstas tienen que ser iguales y desiguales al mismo tiempo, es decir, no iguales a sí mismas. Si solamente son desiguales, ¿en cuánto se diferencian y dónde transcurre el aumento

d) Sócrates quiere que el joven Simmias se interrogue sobre el sentido de un fundamento que hay que volver a pensar desde la percepción. Por un lado, cualquier persona debe tener una idea previa de lo igual para ver cosas iguales, o sea, el elemento puro de la igualdad ha de ser previo al presente de las cosas iguales; por otro lado, la idea de igualdad sólo se puede reapropiar a partir de la percepción de cosas iguales. Por un lado, lo igual deja de estar “en” ese segundo presente que es lo que está “después” del primero: requiere ser reconocido en sí. De ahí, la paradoja de que lo igual deba ser simultáneamente lo nunca percibido y, sin embargo, lo recordado siempre por primera vez, lo solamente recordable, pues sólo puede concebirse bajo la forma de lo no percibido en toda percepción. Por otro lado, la reminiscencia capta lo igual en sí, pero remite a la percepción como una condición necesaria de este conocimiento. No se dice que el saber de la igualdad deba adquirirse de la percepción de cosas iguales, sino en todo caso que ésta constituye el punto de partida de lo que debe ser necesariamente pensado. Esta advertencia se vuelve a reiterar con la reconsideración de la percepción como signo posible de la igualdad (75a11-b2) y la temporalidad en sí de lo igual:

“¿Y así, antes de que nosotros empezáramos a ver, a oír y a emplear el resto de percepciones, era necesario haber adquirido captando en algún lugar el conocimiento de lo igual en sí, qué es, si íbamos a considerar a este respecto las cosas iguales percibidas y que todas ellas se esfuerzan por ser tales como aquello, y sin embargo son inferiores?” (75b4-9)

Lo que implica que:

- La noción de igualdad no se piensa desde la temporalidad de las cosas que han sido percibidas (Que lo igual deba constituirse a raíz de la percepción no significa que deba captarse en este horizonte temporal; al contrario, precisamente porque constituye lo no percibido de la percepción debe captarse en el en-sí del tiempo, desde el fondo de un momento inteligible y dado, pero siempre teniéndose que dar en su necesaria reapropiación cognoscitiva)

o disminución que las distingue? y si solamente son iguales, ¿cómo pueden ser dos siquiera? Es en la percepción de dos zanahorias iguales donde lo igual debe pensarse como tal.

- La determinación de este horizonte temporal no coincide con algo así como la noción de una percepción originaria y, con ello, el pensamiento de lo igual no tiene por qué apoyarse en una primera percepción sensible de las cosas (74e9-75a3)
- De manera que el pensamiento de lo igual exige situarse en una temporalidad previa a la percepción, consiste en plantearse como ya-ahí, presupuesto en la percepción de las cosas iguales, es decir, como lo en sí que debe traerse finalmente a intelección como fundamento ausente de toda percepción (75a11-b3)

El rasgo básico de lo igual es, por lo tanto, su carácter diferencial: su significado visible se encuentra percibiendo lo ausente en las cosas iguales. Se puede entonces especificar la función de la reminiscencia de la siguiente manera: la percepción se sitúa entre las múltiples manifestaciones de la igualdad (según se muestra diferenciada y parcialmente en las cosas iguales) y la única igualdad real, por el solo hecho de hacerse presente en la interrogación de su singularidad, liga toda esa multiplicidad consigo misma. En otras palabras, no hay una igualdad noética anterior y superior a la sensible, sino una igualdad real, óptica, y verdaderamente única de aspectos diferenciados. Y la diferencia de grado –que las cosas iguales sean menos respecto a lo igual en sí- viene determinada por la exigencia de señalar aquello en lo que consiste que la cosa igual sea verdaderamente igual, lo que comporta ver lo que se halla ausente en las cosas iguales percibidas y les impide ser lo igual. Platón jamás considera la posibilidad de una separación óptica radical, aunque la noción de reminiscencia gire alrededor de la distinción entre el original y la imagen³⁰⁵. Incluso en este sentido se puede argumentar que la reminiscencia no aparece más que en tercer lugar, después de la identidad de lo igual en sí y la semejanza de las cosas iguales, y no puede ser pensada más que en su

³⁰⁵ EBERT (2004) 228-31 cree que el conjunto de esta conclusión no hace otra cosa que formular paradójicamente la doble presuposición de Simmias respecto al problema de lo igual. De hecho, no se manifiesta ninguna adhesión de Sócrates a las premisas problemáticas de esta deducción y esta conclusión se formula además condicionalmente, teniendo en cuenta las premisas del problema debatido). En particular: 1) La tesis de que la actualización del saber de la igualdad mediante la percepción de cosas iguales (74a9-b9) implica la presencia de un modelo original-copia; 2) Que el saber de la igualdad, presupuesto en el reconocimiento de cosas iguales (74d9-e4) se deba adquirir de una manera innata. De ahí que la interpretación del lector sobre el *lógos* socrático de la reminiscencia esté presidida por tres cuestiones rectoras: ¿La relación original-copia es un modelo apropiado para pensar lo igual en sí y su percepción en cosas iguales? ¿Qué sentido tiene la adquisición de un saber previo? ¿Y qué se debe entender por “previo”?

vínculo (como si, en el fondo, no pudiera pensarse más que en el juego comparado de dos semejanzas, la semejanza ejemplar de un original idéntico ausente y la similitud imitativa de una copia presente más o menos parecida).

De manera que la verdadera distinción efectuada por Sócrates no está entre el original y la imagen, sino entre dos tipos de saber. No está entre el modelo y la copia, sino entre dos tipos de reminiscencia, el que representan los discípulos socráticos del círculo pitagórico de Fliunte, y el que pretende restablecer la escritura platónica recuperando el *lógos* vivo de Sócrates con el lector. La distinción original-imagen no funda la identidad pitagórica de la idea en función de su semejanza con ese modelo ideal (la noción de modelo intervendría aquí para recordar las buenas imágenes, las vidas ejemplares salvadas en nombre del original inteligible). La distinción, en el fondo, no tiene otro sentido que éste: reconocer la ausencia perceptible de fundamento, es decir, percibir el fundamento como lo que hay que pensar para reapropiarse de lo igual ligando las cosas iguales con lo que debe pensarse propiamente en ellas³⁰⁶. La línea del aprendizaje pasa, pues, por estos dos momentos: el reconocimiento de la ausencia, un encuentro con algo que obliga a pensar lo igual desde su propia posibilidad (lo no percibido o lo que no puede dejar de pensarse), y su reapropiación con arreglo al despliegue cognoscitivo de su posibilidad. La consecuencia radical de todo esto para la relación entre el tiempo y la reminiscencia es que el tiempo del olvido no constituye un modo deficiente de la reminiscencia; por el contrario, es el reconocimiento del propio olvido, de lo que se sabía pero ha dejado de estar presente, lo que hace posible su

³⁰⁶ Desde esta perspectiva, el debate sobre el carácter epistemológico de este proceso carece de sentido por una razón decisiva: porque la semántica habitualmente empleada para explicar el reconocimiento de la igualdad suele llevar consigo la separación de dos niveles de conocimiento ontológicamente diferenciados (como si la actividad del pensar pudiera regir por sí misma la percepción de la realidad). Así, mientras GUTHRIE (1962) 335 fundamenta sobre un empleo adecuado de la experiencia sensible la recuperación de la forma de lo Igual, GULLEY (1954) y VLASTOS (1965) resaltan su incongruencia con la epistemología del *Menón* y la ausencia de una teoría de las ideas en él. CORNFORD (1952) 52 objeta que nosotros hacemos juicios que presuponen el conocimiento de la igualdad perfecta tan pronto como empezamos a emplear nuestros sentidos, es decir, en la infancia. HACKFORTH (1933) 75ss, por su parte, se extraña de que la recuperación del conocimiento después de nacer se deba confiar exclusivamente a un medio descrito como engañoso por el propio diálogo. Todo esto resultaría relevante si no fuera porque en Platón la dimensión extensional del *eidos* platónico jamás se separa de su *intentio*, de la misma manera que la realidad singular de lo igual no es separable del pensamiento que pretende hacerlo presente (lo igual jamás se piensa formalmente, como si el pensamiento se refiriera a las cosas iguales, externas y semejantes a la igualdad en sí, y determina su grado de ser por la mera extensión de la idea—, sino que, más bien, es la propia acción del pensar la que permite re-conocer lo igual en sus múltiples manifestaciones: el *eidos* es todo lo contrario de un resumen o una suma de la percepción; es el límite hacia el cual tiende ésta, en el cual se fundamenta, y donde el pensamiento se estabiliza. Luego, si el pensamiento es pensamiento del *eidos*, sólo puede haber conocimiento estable de aquello que conlleva un límite).

rememoración permanente. Esto significa que la reminiscencia verdadera no separa tajantemente lo olvidado de lo no olvidado, como si en el olvido se hallara implicada una pérdida irrecuperable; más bien, atraviesa lo olvidado en sí, como si en ese horizonte temporal recuperase efectivamente la pérdida en sí del saber.

d) *El dilema de Sócrates: de la reminiscencia a la preexistencia del alma (75c7-77a5)*

Contrariamente a lo que supone el estereotipo predominante del *Fedón*, el *lógos* socrático sobre la reminiscencia consiste en afirmar la posibilidad que se hace presente con la ausencia en sí del saber. De modo que el verdadero problema no consiste en tender un puente sobre la brecha que separa el olvido del saber en sí, sino en reconocer que esa brecha es inherente al saber, que, en un sentido, el olvido fundamenta y es anterior al propio saber, y esta misma prioridad la tiene el alma como horizonte trascendental³⁰⁷. La pregunta que se impone entonces es la siguiente: ¿Qué necesidad hay, pues, de demostrar la preexistencia del alma? Las interpretaciones específicas de los comentaristas sobre el alcance de la preexistencia del alma no son muy clarificadoras. Mientras Gallop critica la presencia de un argumento circular –la doctrina de la reminiscencia se derivaría de la tesis de la preexistencia (75c4-6) y ésta de aquélla (76c6-13)³⁰⁸–, Rowe considera que “*this strategy is intelligible, given that the original project was to demonstrate the pre-existence of the soul by way of the theory of learning as ἀνάμνησις. even if it has been established that our knowledge was originally acquired before birth (and Simmias himself will briefly raise an objection at 76c14-15),*

³⁰⁷ Esta perspectiva se encuentra radicalmente confirmada en la lectura que hace Kierkegaard del *Banquete* de Platón y, en particular, de la relación que los *Fragmentos Filosóficos* establecen entre el amor y el saber. El punto de partida de Kierkegaard es que toda la filosofía, de Platón a Hegel, es “pagana”, es decir, está incrustada en la lógica pagana (precristiana) del conocimiento y la reminiscencia: nuestra vida como individuos finitos tiene lugar, por definición, en una secuela, dado que todo lo que realmente importa ya ha sucedido siempre. Los sujetos alcanzan la verdad en algún momento determinado en el tiempo de sus vidas; sin embargo, una vez que ingresan en la verdad, el instante es revocado, abandonado como una escalera inútil. Razón por la cual Sócrates está del todo justificado cuando se compara con una partera: su tarea sólo es permitir que el sujeto dé a luz el conocimiento ya presente en él. Con Cristo, lo que vale es exactamente lo contrario: la verdad cristiana, no menos eterna que la socrática, está indeleblemente marcada por un suceso histórico, el momento de la encarnación de Dios. Por consiguiente, el objeto de la fe cristiana no es la enseñanza, sino el maestro: un cristiano rememora la verdad eterna sólo en la medida en que cree en la encarnación histórica de Dios; su divinidad no radica en la verdad de su discurso ya que el discurso sólo es verdadero por el mero hecho de haber sido pronunciado por él. De ahí que, dentro de la perspectiva socrática, la verdad de su discurso radique exclusivamente en su rememoración y, como tal, no se vea afectado en modo alguno por la posición de enunciación. La perspectiva cristiana, por otro lado, hace a la verdad de un discurso dependiente del hecho de su enunciación: la garantía última de su verdad es la autoridad de quien la profiere, esto es, el hecho de que es expresada por Cristo.

³⁰⁸ GALLOP (1982) 129

*the theory of anámnesis itself requires it to be shown that that knowledge is somehow lost (see 73e1-3, 74c13-d2)*³⁰⁹. La doctrina de la *anámnesis* presupone la pérdida de un saber representado bajo la figura del olvido. El punto decisivo ahora es que el examen de Sócrates no tomará como punto de partida el contenido de un saber particularizado como lo igual³¹⁰, sino la posible adquisición de saberes genéricamente distintos³¹¹.

El *lógos* sobre la identidad entre aprender y recordar se retoma mediante la interposición de un dilema que puede esquematizarse del siguiente modo³¹²:

$$(P \vee \neg P), \neg P \rightarrow R, P \rightarrow Q \vdash Q \vee R \text{ (=Dilema 75d7, 76a8)}$$

$$Q \vee R, \neg R \vdash Q \text{ (=Modus tollendo ponens 76a9-c5)}$$

En este esquema, P se aplica a “*nosotros hemos olvidado los saberes adquiridos antes del nacimiento*”, Q a “*nosotros recordamos, cuando aprendemos, los saberes adquiridos antes del nacimiento*”, R a “*nosotros siempre estamos en posesión de los saberes adquiridos antes del nacimiento*”. A primera vista, Sócrates desarrolla el argumento con arreglo a un esquema lógicamente válido. Pero esta impresión puede ser engañosa según el sentido que quiera dársele a la validez del dilema. En efecto, la base teórica de la solución puede cambiar sustancialmente dependiendo de la interpretación excluyente o no de la disyunción³¹³. De ahí que el sentido del dilema deba trascender a la corrección lógica de su validez y atender menos a su análisis analítico que al examen del efecto que este dilema ejerce sobre Simmias. En este sentido, hay que valorar en primer lugar el alcance de las premisas:

“Y si después de haberlos adquirido, no los olvidáramos en cada momento, naceríamos siempre sabiéndolos y siempre los sabríamos durante nuestra vida.”

³⁰⁹ ROWE (1991) 174

³¹⁰ El término *epistéme* se había empleado anteriormente en singular (74b4, c8, 75b5-6, c1, c4); pero a partir de ahora aparecerá en plural o dependiendo de un genitivo en idéntico número (75d4, e4, 76b1, c6, c15, d1, d2)

³¹¹ La fundamentación de lo igual en sí en la percepción de cosas iguales parece, en efecto, una tesis plausible. La cuestión que se deja en el aire es la viabilidad de esta tesis, el conocimiento de lo igual a partir de cosas iguales, aplicada al ejemplo de la justicia y otras nociones morales como lo bello, lo bueno y lo santo (75c7-d5).

³¹² EBERT (2004), 233-39

³¹³ Como se sabe, en lógica moderna la verdad de la disyunción se impone a pesar de la falsedad de uno de los dos términos, si bien en un sentido excluyente permite asignar valores de verdad distintos a cada uno de los términos

Pues el saber es esto: poseer un conocimiento adquiriéndolo y no perderlo [labónta tou epistémén ekhein kai mē apololekénai]. ¿O no es eso lo que llamamos olvido, Simmias, la pérdida de un conocimiento?”

“Pero si, como creo, después de haberlos adquirido antes de nacer llegáramos a perderlos al nacer, y luego al emplear nuestros sentidos respecto a esas mismas cosas acogiéramos nuevamente [analambánomen] los conocimientos como ya los poseíamos previamente, ¿acaso lo que llamamos aprender no sería volver a acoger un conocimiento que era propio [oikeían]? ¿Y si a esto lo denominamos recordar no le daríamos el nombre apropiado? Entonces ya se nos ha mostrado la posibilidad [dynatòn] de esto mismo, que al percibir algo, o viéndolo, oyéndolo o captándolo mediante cualquier otra percepción, pensamos a raíz de eso en algo distinto que habíamos olvidado, y con el cual está relacionado [eplesiádsen], sea o no semejante a él” (75d7-76a4)

Sócrates explica el complejo mecanismo de la reminiscencia sobre el motivo de la recuperación de los saberes olvidados. La reminiscencia plantea varios interrogantes que el simple mecanismo asociativo de los ejemplos iniciales desconocía. ¿Cómo acoger de nuevo el saber poseído antes del nacimiento? ¿Qué tipo de semejanza debe darse entre el saber perdido y el saber adquirido? ¿Qué relación posible está implícita en el reconocimiento de las cosas? Cada uno de estos interrogantes manifiesta su manera el sentido socrático de la reminiscencia, y es afín a la enseñanza decisiva del *Menón*, que los integra en el relato órfico-pitagórico de Sócrates. Las tres preguntas dibujan los términos del dilema de Sócrates (76a4-9): el horizonte trascendental del olvido, la familiaridad (*oikeían*) del saber adquirido y la posibilidad de conciencia de *syngénesis*:

a) El desdoblamiento del tiempo (el tiempo olvidado y el tiempo recuperado) tiene su horizonte trascendental en el olvido: sólo en la medida en que se reconoce el no-saber es posible la capacidad de adquirir globalmente el saber; b) A raíz de ello interviene una semejanza decisiva, la *syngéneia* del todo: si el saber no resulta enteramente extraño al alma es porque ésta tiene capacidad de recordar; c) Esta capacidad tiene su correspondencia con las cosas, con un tipo de percepción que se abre y se vincula (*eplesiádsen*) al todo: cualquiera que sea la forma en que se aprenda, siempre es por medio de una percepción, una señal que implica en sí una familiaridad, una relación

ausente que es lo único propiamente recordable, y es el recuerdo, y sólo el recuerdo el que es capaz de reconocer en sí lo evocado por el signo-percepción.

El aprendizaje y el signo-percepción que remite a este movimiento son la doble condición presentada de nuevo por Sócrates (76a1: *epháne*). ¿Qué sentido tiene entonces el dilema? “*De manera que, como digo, una de dos, o nacemos con el conocimiento de estas cosas y todos lo sabemos a lo largo de nuestras vidas, o los que decimos que aprenden no hacen nada más que recordar después [hýsteron], y el aprender sería reminiscencia. ¿Cuál de las dos explicaciones prefieres, Simmias?*” (76a4-9) ¿Qué posibilidades se juegan en la elección de Simmias? Considerémoslas: Hemos nacido sabiendo; recordar es algo propio de los que aprenden luego. La primera fórmula obedece al innatismo como condición cognoscitiva, exige la imposibilidad del olvido, la presencia continua del saber y un tiempo original que siempre es el mismo para todos los hombres. Según la otra fórmula, el saber es temporalmente posterior (76a6: *hýsteron*) y está limitado a los que aprenden, es decir, a quienes reconocen la pérdida del saber y la necesidad de su reapropiación sin otra mediación que la ausencia de saber y su búsqueda cognoscitiva. La cuestión decisiva es saber si, ante la falta de elección de Simmias, las dos fórmulas son dos maneras de hablar que pueden ser idénticamente plausibles, o si se aplican a representaciones completamente diferentes de la reminiscencia:

“¿Qué? ¿Puedes tomar partido por esto y decir cuál es tu opinión [dokeí] sobre esto? ¿El hombre [anèr] que conoce algo podría dar razón [didónai lógon] de aquello que sabe, o no? Entonces, ¿tú crees que todos pueden dar razón de las cosas de que hablábamos ahora mismo?

“Qué más desearía, dijo Simmias. Mucho me temo, al contrario, que mañana a estas horas ya no haya ningún hombre [anthrópon] capaz de hacerlo dignamente [axíos]”

“Luego, ¿no crees, Simmias, que todos tengan un conocimiento de ellas?

“De ningún modo” (76b4-c2)

Ebert cree que Sócrates tiene motivos más que suficientes para no estar de acuerdo con Simmias y, sobre todo, teniendo en cuenta las premisas sobre las que se ha reconstruido el argumento del alma preexistente, a saber: (i) lo igual en sí se presupone

en el reconocimiento de cosas iguales (74d9-e4); (ii) el conocimiento de la igualdad se deriva de nuestra percepción de cosas iguales (74a9-b9); (iii) lo igual en sí depende de un *lógon didónai*, pero sólo Sócrates se encuentra en posesión de semejante conocimiento (76b4-c3)

La tesis de Ebert es que Platón conduce deliberadamente el *lógos* de la reminiscencia a una paradoja que se expresa en el dilema de Sócrates (76c4: “¿Entonces recuerdan lo aprendieron alguna vez?”) y en la incapacidad de Simmias para comprenderlo³¹⁴: La conclusión es paradójica porque, según las premisas fijadas por el *lógos*, sólo hay verdadero conocimiento en la reminiscencia y únicamente Sócrates parece estar en posesión de él. Ahora bien, la respuesta a la cuestión “¿Sócrates es algo más que un hombre?” habría de buscarse, a mi entender, no en la contraposición entre Sócrates y el resto de hombres (que es el criterio de Simmias), sino en la línea de demarcación que separa efectivamente al filósofo del no-filósofo. Como sabemos por Simmias hay una distancia prácticamente insalvable entre el hombre digno (76b5: *anèr*) y la multitud pasiva de los humanos (76b11: *ánthropos*). *Anèr* es el nombre con el que Simmias se refiere a Sócrates, el que sabe dar razón de su conocimiento, y se opone al común de los mortales (*ánthropoi*). Pero si esta oposición es esencial es porque evoca en el lector una oposición crucial introducida en otro momento del diálogo: aquél en el que debe comprenderse la apuesta que supone concebir la vida filosófica como una apertura a la muerte y sobreponerse a la ignorancia de esa apertura en la *dóxa*, es decir, la oposición alma-cuerpo (64a-65a). La clave radica en que el dilema de Sócrates no difiere del significado decisivo de esta elección filosófica. Si el hombre que huye del cuerpo se caracteriza por el hecho de emprender los caminos de la muerte escogida, no resulta indiferente que ahora la elección filosófica exija entenderse consecuentemente como una aquiescencia de Simmias al aprendizaje, aquiescencia que debería suponer el reconocimiento de la verdadera reminiscencia y no la atribución de un saber inmortal siempre presente: el deseo provocado por la ausencia de saber y el aprendizaje continuo expresado por medio del verbo *analambánein* deberían bastar para sugerir la preferencia socrática por la figura verdadera del filósofo (66b2: *gnésioi philósophoi*).

³¹⁴ Para evitar la indeseable consecuencia de que nada en semejante discusión pueda ser atribuido a Sócrates (¿y por lo tanto a Platón?), Ebert distingue entre dos tipos de preguntas: (F2) preguntas que no comprometen al que pregunta con la respuesta y (F1) preguntas que sí lo hacen, del tipo “Estás tú/nosotros de acuerdo que *p*?” La lectura de Ebert pasa por demostrar que las falacias pitagóricas se establecen únicamente sobre las preguntas (F2).

Nuestra tesis se puede resumir así: *mientras Simmias se encuentra todavía instalado en el paradigma inhumano del anèr philósophos, Sócrates refuta el innatismo cognitivo de raigambre pitagórica sobre la base del lógon didónai y apuesta decididamente por el sentido paidético de la reminiscencia: todo hombre que comprenda los términos de este dilema y apueste por el aprendizaje filosófico³¹⁵ se ha de encontrar en condiciones de dar razón de su conocimiento.* En consecuencia, lo que deben comprender Simmias y Cebes es, pues, el sentido del verdadero riesgo filosófico, es decir, la decisión que se ve obligado asumir quien desea aprender, recordar y convencer a unos interlocutores rendidos ante la figura del maestro, cuya devoción puede acarrear en cualquier momento la “muerte” del *lógos* filosófico. El propósito crucial de la decisión es que lo que tenemos aquí es, precisamente, una rememoración, no una repetición; no hay modo alguno de trasponer la filosofía desde el punto de vista de una mirada externa, imitativa; el saber aparece en su “ruptura”, en su posibilidad, sólo entre aquéllos cuya situación presente está determinada por el mismo olvido. En este sentido, Platón concibe la actitud filosófica como la rememoración dialógica de esa posibilidad: es el acto de la rememoración por medio del cual el lector debe restituir la memoria de Sócrates, no identificando el propio *lógos* con el de Sócrates, sino haciéndolo visible en su misma “ruptura”. La dimensión específica de esta rememoración en la cual el saber aparece en su posibilidad es, por lo tanto, la del diálogo filosófico –tal vez sea un poco más fácil entender de este modo por qué la posición que debe rememorar es, para Platón, eminentemente dialógica. El propósito del *lógos* socrático no es otro, pues, que: a) reivindicar la dimensión verdadera de la reminiscencia y, sobre todo, b) apostar por el aprendizaje del alma y su recuperación reflexiva.

Sócrates resume así todo el argumento: “*¿Entonces, Simmias, nuestra posición es la siguiente? –dijo él-. Si a propósito de lo bello y lo bueno y toda la realidad de esa clase dijimos que siempre es, y a ella referimos todo lo relativo a nuestras*

³¹⁵ Independientemente de la confusión que supone referirse a un aprendizaje prenatal, el alcance del dilema se desarrolla claramente sobre el sentido que supone el reconocimiento de la ausencia en sí del saber (76d2-3). A esta confusión contribuye el que Sócrates se refiera siempre a la adquisición de saber mediante las distintas formas verbales de *lambánein* (74b4, 75b5, c2, c5, c7, d5, d7, e2, 76b2, 76c6, c13, d4), confusión que Platón disipa al subrayar la temporalidad segunda que introduce *analambánein* y la demarcación que establece la línea del aprendizaje entre el saber adquirido pero olvidado y el saber adquirible o susceptible de ser apropiado mediante la reminiscencia.

percepciones, porque descubrimos algo que estaba en nuestra realidad de antes, y éstas las imaginamos conforme a ella, es necesario que, de la misma manera que estas realidades son, también sea nuestra alma e incluso antes de nacer nosotros. Pero si éstas no son, ¿no habríamos dicho en vano este razonamiento? ¿No se presenta esto así y es necesario igualmente que estas realidades sean y sean nuestras almas antes incluso de nacer y que no siendo lo uno tampoco lo otro sea? (76d7-e7) Como antecedente de la hipótesis, Sócrates establece las siguientes condiciones: 1) Lo bello, lo bueno, etc. son realidades que siempre están antes, siempre presupuestas, e inevitablemente implicadas en todo signo-percepción; 2) En él hay siempre un aspecto, por oculto que esté, mediante el cual la totalidad de lo real ya está presente y permite reencontrar lo que en un principio ya está dado, y dado en pertenencia; 3) El aprendizaje significaría comportarse con lo percibido *como si* se tuviera memoria de él. Así, al conservar la memoria del todo, el filósofo, además de retener las realidades asociadas al pensamiento, porque resultan propias a su ser, le quedaría lo esencial: el alma nutrida por el pensamiento y lo que realmente le pertenece (las realidades de lo propiamente pensable). La determinación de la reminiscencia es así el reflejo del alma en sí misma: en tanto la reminiscencia es posible, también lo es recordar el retorno del alma sobre sí, esto es, la posibilidad de recordar todo. De ahí la necesidad de la preexistencia del alma, cuya distancia respecto a la representación pitagórica se hace evidente en la respuesta final de Simmias: *“Extraordinaria, Sócrates, me parece la necesidad de que ambos sean, y a buen puerto llega nuestro razonamiento respecto a que nuestra alma previa al nacimiento sea de igual modo que la realidad de la que tú hablas. No tengo, pues, nada que sea tan claro como eso: el que toda esa realidad, lo bello, lo bueno, y todo lo demás que tú mencionabas hace un momento, sea en el máximo sentido alcanzable; y en mi opinión, al menos, queda suficientemente demostrado” (76e8-77a5)*

Ebert ha observado que si 2) y 3) se deletreasen respectivamente Q y R, el condicional resultante se formularía del siguiente modo:

$$P \wedge Q \wedge R \rightarrow (P \leftrightarrow S)$$

La conclusión sería lógicamente incorrecta, por lo que no podría interpretarse como resultado del argumento. En efecto, parece muy claro que la coincidencia de P en el antecedente y el consecuente separa la verdad de S (la tesis de la preexistencia del

alma) de Q y R, y la omisión de ambas condiciones en la respuesta de Simmias confirmaría el énfasis de Sócrates sobre la fórmula bicondicional $P \leftrightarrow S$. De manera que Simmias aprobaría enfáticamente el consecuente del condicional empleado por Sócrates, pero también el propio condicional, aunque omitiendo las premisas Q y R del argumento. Lo que se puede observar en la respuesta de Simmias es, pues, la solidaridad entre la preexistencia del alma y la realidad de las ideas, enunciada a propósito del examen socrático. Ebert cree que Simmias desatiende finalmente la oportunidad de reconsiderar las premisas del razonamiento y evitar su conclusión paradójica. Pero lo que se deduce más bien es que la posibilidad de recordar no se identifica sin más con la inmortalidad de la *psykhé*. Tampoco es accidental que la respuesta de Simmias comience y finalice con su parecer (76e8: *dokeî moi*; 77a5: *émoige dokeî*), lo que deja abierta la posibilidad de pensar que Simmias, quien al final no hace alusión alguna a la reminiscencia, no haya comprendido nada acerca de la significación reminiscente de la *psykhé*. En otras palabras, la paradoja consiste en el hecho de que el recuerdo del *lógos* socrático está presente precisa y únicamente en el modo de su olvido; en el imaginario pitagórico, la *psykhé* de Sócrates está más vinculada con el original inteligible que a la reminiscencia (completamente omitida en la respuesta final de Simmias)³¹⁶.

Sin embargo, para quien se interese por la *psykhé* de Sócrates, que es el tema implícito del *Fedón*, no resulta indiferente el hecho de que la reminiscencia esté ligada a la inmortalidad del alma: este nudo marca el instante decisivo del dilema de Sócrates, el momento en el que se pone en juego el *bíos philosophikós*, la elección fundamental del diálogo. Y a esto es preciso añadir la rememoración del *lógos* de Sócrates sobre la inmortalidad del alma: el *lógos* no debe morir porque en él está contenido la posición filosófica. Sócrates es, por supuesto, su alma y la vitalidad de su discurso es la memoria dialógica de su alma, a la que se opone el estereotipo pitagórico de la reminiscencia³¹⁷.

³¹⁶ Puesto que Sócrates no está vinculado a una sola escuela ni asociado platónicamente al paradigma del filósofo, presta su figura a todas las reelaboraciones posibles. Platón lo sabe perfectamente y en sus diálogos siempre aparece más de un Sócrates. Aquí está, ciertamente, el de las genealogías pitagóricas, el Sócrates antepasado que el círculo de Fliunte pretende apropiarse en cuerpo y alma, en un intento del que Platón se burla, porque a sus ojos tiene que ver simplemente con su reivindicación como modelo, al igual que el recuerdo de algún original inteligible: este Sócrates pitagórico tendría su lugar en la raza inmortal de los héroes, identificada irónicamente con los sabios.

³¹⁷ En este sentido, no es en absoluto ajeno al *Fedón* que se presente como una memoria del maestro Sócrates ejercida por sus discípulos pitagóricos. La clave de lectura se encuentra, por tanto, en el vínculo entre el filtro pitagórico (las condiciones de posibilidad del diálogo en sí) y la doctrina platónica de la reminiscencia. Porque de la misma manera que la reconstrucción pitagórica es mediatizada por la memoria platónica de la memoria pitagórica, la reconstrucción platónica de la *anámnesis* debe obtenerse

Simmias, que no se ejercita en la resolución del dilema, es incapaz de afrontar la elección filosófica y de plantearse la posibilidad de recordar el *lógos* socrático. En él, se decide la inmortalidad del alma memorante, el alma que busca aprender.

El aprendizaje, como encarnación de la búsqueda filosófica, entra de hecho en competición con el recuerdo innato, pasivo, de las almas inmortales, lo que, en última instancia, supone excluir esta movilización rememorante del pensar que es el alma y que el *lógos* de Sócrates pretende hacer comprensible. El intento platónico de reconstruir el alma de Sócrates como contra-filtro de la representación pitagórica se entiende así vinculado al ejercicio vital y filosófico de la reminiscencia, lejos de la memoria característica del socratismo pitagórico, fijada ante todo en su original inteligible, que exige que se retenga de las almas excelentes la imitación moral de sus modelos. Menos hábiles que Platón en el juego de la retórica, o quizás menos socráticos que él, los pitagóricos de Fliunte prefieren finalmente la fuerza moral del maestro al poder dialéctico del aprendiz. En su reflexión, no queda ningún vestigio para comprender el alma de Sócrates, ningún resto que permita revitalizar su *lógos* desde una posición verdaderamente dialógica.

El problema de la *dóxa* en el *Menón* comienza con la obviedad de la ausencia de una escena que la visualice. En la mayoría de los diálogos de Platón, suele ocurrir que la escena está construida con sumo detalle, mientras que aquí aquello de lo que la *dóxa* es figura no está por lo menos identificado en la representación dramática. En efecto, en las situaciones dialógicas especialmente características de Platón, aquello de lo cual la *dóxa* es figura, aquello de lo que no se habla directamente sino para interponer una distancia en el lector, es ello mismo precisamente una topología de la *dóxa*. De esta manera, la ausencia de una situación dialógica en el *Menón*, ateniéndose a la topología misma de la *dóxa*, adquiere en este diálogo un sentido muy específico: es la manera de resaltar la ausencia de diálogo, es decir, de situar el lector en un diálogo que es la ausencia de todo diálogo; se habla de la *dóxa*, pero indicándola como incluida siempre ya en la cuestión inicial del joven tesalio. La ausencia de diálogo es entonces, por de

mediante el esfuerzo del lector por filtrar el filtro pitagórico de esa doctrina. La reminiscencia es, por lo tanto, la mediación platónica que brinda al lector la posibilidad de una posición dialógica..

pronto, una manera de sobredistanciar la *dóxa*, pues comporta la mención expresa de una distancia que el lector debe reconocer en el interrogante inicial y, especialmente, en el esfuerzo socrático por diluirlo en el diálogo. Desde esta perspectiva es cómo hay que entender las constantes referencias socráticas a la necesidad de que el joven tesalio se sitúe en una posición anterior a su propio interrogante.

La *dóxa* resulta así sobredistanciada por el juego que Platón establece entre estas dos tensiones: la de la cuestión tesalía, que tiene el nudo de su *dýnamis* en la repetición de la memoria-hábito, y la de Sócrates, que es un intento continuo por enervar la posibilidad reminiscente del diálogo. La primera está atrapada en la circularidad autorreferencial del saber, un puro devenir de pensamientos particulares no sujetos a aprendizaje alguno; la segunda es una posición dialógica que se gana bloqueando el aprendizaje estéril del saber tesalio. En este juego es donde el lector debe trazar la línea demarcatoria entre *dóxa* y *máthesis*: lo único que une los pensamientos tesalios es la cinta conectora de la Memoria-Hábito; lo único que une el pensamiento consigo mismo es el obstáculo socrático al puro flujo de la procurabilidad tesalía (*póros*), la *aporía* que comporta la posibilidad de comenzar a pensar de una vez por todas. De ahí que el ejemplo del esclavo no sea simplemente uno más en el transcurso del diálogo, sino uno especialmente marcado, porque en él la posibilidad del propio pensar se presenta expresamente contrapuesta a la imposibilidad de Menón, pues la *máthesis* del esclavo reproduce, pero en sentido inverso, el desarrollo del saber tesalio. Por más que el tiempo de la *dóxa* procure recorrer al revés el tiempo de la génesis, sólo por respecto a este último aparece el primero como su negación y, más aún, tal negación se produce ella misma dentro de un tiempo que no es sino el de la exclusión del olvido, es decir, excluye de él lo único que Menón debería propiamente recordar: la pérdida en sí del saber. El esclavo no sabía una cosa determinada, pero puede saber; estaba bajo una determinada creencia, pero puede desprenderse de ella y dar con la respuesta adecuada al problema. La aptitud del esclavo es, en este sentido, el reflejo problemático de un saber que, al saberse escindido en la *aporía*, busca reapropiarse en el examen compartido con Sócrates. El saber desprovisto de esa aptitud de-grada el diálogo reiterándose a sí mismo; el saber como nuda procurabilidad, y la nuda procurabilidad como voluntad de poder.

Si la *dóxa* está sobredistanciada por Platón es porque el lector debe reconocerla en la propia manera en que el joven tesalio formula su interrogante inicial. Al joven tesalio le falta lo que precisamente se halla presente en el esclavo: el reconocimiento del olvido y la propia disposición al aprendizaje compartido. Por tanto, la naturaleza de la excelencia que le falta al joven no es algo que en cierto modo pueda serle procurado. Precisamente porque la excelencia no puede ser aprendida en el sentido tesalio de esta *dýnamis*, no es algo que Sócrates pueda enseñar a Menón: lo único que puede hacer es mostrar lo que debería recordar, lo ya conocido por él pero siempre olvidado por su falta de perspectiva. La clave radica en que la *dóxa* rememore lo que la infringe, la posibilidad de un comienzo, de manera que el recuerdo de dicho comienzo sea la tarea previa de toda posición comprensiva. De ahí que la incapacidad del joven tesalio para desplazarse a esa posición sólo pueda diferir indefinidamente el comienzo del saber. Menón está, pues, rezagado respecto del saber. Mientras se niegue a reconocer la pérdida en sí de todo saber, difícilmente podrá considerar la distorsión entre la búsqueda y el saber como algo propio: en cuanto a su coincidencia, ha de alcanzarse mediante un examen compartido, que define el aprendizaje reminisciente en cuanto tal.

Así pues, el aprendizaje filosófico no nace de un impulso espontáneo del alma, sino de la presión misma de la *aporía*: el pensamiento se manifiesta verdaderamente suscitando dificultades; impulsa a investigar, incluso a pesar de la *dóxa*; no da tregua hasta que el recuerdo llegue a ser inverso: hasta recordar que hayamos podido conocer alguna vez el saber en su totalidad. Según Aristóteles, lo más asombroso para un geómetra sería que la diagonal fuese conmensurable. Por tanto, la filosofía describe una curva que va desde la *aporía* original hasta el recuerdo de esa primera *aporía*: y si el todo saca al alma de su *dóxa* satisfecha para convertirla en puro aprendizaje, obliga luego al propio aprendizaje a recordar el todo tal como es, en perspectiva. De manera que si el origen y el sentido de la reminiscencia socrática es determinada por la perspectiva, ésta debe animar y mantener también a la rememoración platónica en sus distintos momentos, es decir, ha de trazar el camino al lector y empujarlo adelante en su diálogo con Platón.

En el *Menón*, ésta es la profunda afinidad que vincula el diálogo y la reminiscencia: si el diálogo es la distancia y la ruptura respecto de la *dóxa*, la reminiscencia es su lugar. Ahí se manifiesta precisamente el alcance filosófico del

dilema de Sócrates en el *Fedón*: el *lógos* que debe restituir el lector rivaliza con la reminiscencia no dialógica del círculo socrático de Fliunte, combate lo que hay de esencial en una imagen del pensamiento (la *dóxa* pitagórica) que se opone al aprendizaje propiamente dicho. La vacilación de Simmias y su omisión de la reminiscencia son dos gestos inequívocos: ni la búsqueda de lo que se presupone como verdadero basta para aprender a pensar; ni la presencia de Sócrates es suficiente para aproximarse a la verdad. A la buena voluntad y al diálogo les es indispensable el alma, la capacidad de aprender, de movilizar el pensar acogiendo las señales que invitan al pensamiento. Lo esencial de la reminiscencia no está ni en la *syngénesis* ni en la teoría de las ideas, sino en remitir a una ausencia que no puede dejar de pensarse, la totalidad misma del saber, es decir, la búsqueda de su génesis. No hay aprendizaje que no movilice su pensamiento sobre las cosas y no trate de establecer una relación con su fundamento ausente. No se llega a ser filósofo más que haciéndose sensible a los signos del pensar: por una parte, acogiendo lo que da qué pensar en el tiempo del olvido; por otra parte, aguardando a que el todo, o al menos la dirección en que deba buscarse, se genere en el tiempo de su reapropiación permanente. Son los dos aspectos clave de la *máthesis*. Sólo el lector hábil en descifrar el contrafiltro platónico del *Fedón*, sabrá comprender que la reminiscencia, más poderosa que la fuerza ejemplar de los relatos míticos pitagóricos, es la fuerza misma del aprendizaje filosófico, el *lógos* que corresponde a un filosofar sin concesiones, la decisión que pone fin a toda decisión posible (*dóxa*).

III

LA ORIENTACIÓN DIALÓGICA

DE LA *PLEONEXÍA*:

CLAVES PARA ENTENDER LA *DÓXA*

DE GLAUCÓN

(Comentario de *La república*: 1ª parte)

CAPÍTULO III:

“Un estado totalitario realmente eficaz sería aquel en el cual los jefes políticos todopoderosos y su ejército de colaboradores pudieran gobernar una población de esclavos sobre los cuales no fuese necesario ejercer coerción alguna por cuanto amarían su servidumbre”

Prólogo de Aldous Huxley a *Un mundo feliz*

La república es una de las obras maestras de Platón. Quizá por ello se considera una obra de madurez, posterior a la fundación de la Academia (385 a.C), de la época del *Fedón* o del *Banquete*³¹⁸. Aunque sólo fuera por esto, *La república* debería exigir, por parte del lector, una perspectiva filosófica. Sólo en una lectura filosófica podría ser comprendida. Y, sin embargo, son posibles diversas perspectivas filosóficas y esta diversidad de perspectivas (cada una de las cuales a su vez se desdobra en una abundante multiplicidad de matices) justificaría que en el momento de disponerse a leer *La república* bajo la problemática platónica de la *dóxa*, tratásemos de fijar la perspectiva en la cual está situado este ensayo. También podría pensarse que toda

³¹⁸ Según Rohde y otros, el diálogo era una especie de amalgama de estratos cronológicos diferentes reelaborados frecuentemente por Platón. DÜMMLER (1895) introdujo la sugerencia de que el Libro primero es un diálogo temprano (el *Trasímaco*), que comprendería una primera versión que a Platón se le ocurrió usar veinte años más tarde, aproximadamente hacia el 370, como principio de su gran obra. FRIEDLÄNDER (1933) 63ss consideró esto como una suposición incuestionable de la filología platónica, mientras que TAYLOR (1960) 263 dudó de su plausibilidad. Aunque tales críticos no siempre prestaron atención a argumentos estilísticos que fueron de tanto peso para especialistas como RITTER y VON ARNIM (1904), lo cierto es que resolver esta cuestión es tan difícil como deslindar el Libro primero del plan general de la obra. Obviamente, el debate sobre el lugar cronológico de *La república* ni es accidental, ni es cuestión meramente erudita: tiene que ver con la significación que se le atribuye globalmente al diálogo y, en particular, a la función dramática que cumple el Libro I respecto a la obra. Quien perciba el *Trasímaco* como una obra –sin duda genial– desde el punto de vista literario, pero más bien “socrática”, sin problemas platónicos, se inclinará a considerarla como un diálogo aporético dentro de *La república*, a lo sumo en la línea de sus obras de juventud. Pero quien perciba en el *Trasímaco* un esbozo muy profundo del pensamiento platónico, se inclinará a integrar esta reelaboración en el marco general de *La república* como expresión también de sus problemas filosóficos más característicos.

reflexión hermenéutica es innecesaria y aún perturbadora, que es preferible lanzarse a la lectura confiando en que ella y sólo ella nos permita dibujar el escenario en que debe pensarse la *dóxa* platónica. Pero en este comentario no se pretende leer *La república*, sino re-leerla y examinarla a la luz de la *dóxa*. La releemos, en realidad, sobre la base de un organigrama lingüístico distinto, puesto que no somos griegos, y aunque sigamos el texto griego, no podríamos entenderlo ajustando el lenguaje de nuestro presente a sus referencias epocales.

Sólo así se puede advertir la terrible ingenuidad que supone pensar que un problema como la *dóxa* se “manifiesta por sí mismo” a un lector actual de *La república*. La misma palabra cobra sentidos diferentes, no ya al insertarse en unas coordenadas lingüísticas necesariamente distintas a la nuestra, sino en las referencias que se derivan de sus distintos usos por parte de los personajes del diálogo (*dóxa*, ¿tiene la misma referencia y sentido en Sócrates que en Glaucón? ¿Puede traducirse sencillamente por parecer? ¿Y en qué parecer o en qué significado de parecer estamos pensando cuando leemos *dóxa*?). Bastaría confrontar diferentes interpretaciones de *La república* para constatar que éstas se producen en función de los diferentes resonadores empleados y que en el fondo carece de sentido querer atenerse al “sonido en sí” de Platón³¹⁹. Pero la penetración en ese *en sí* por medio de la lectura o relectura de *La república* ni siquiera exige alguna perspectiva filosófica determinada. De hecho, no exige (paradójicamente) ninguna. Es perfectamente posible disponerse a leer *La república* y entender muy bien muchas cosas de ella (incluso, según algunos, todo ella) desde perspectivas no filosóficas.

³¹⁹ No podemos penetrar en la mente de Platón y aún en el supuesto de que pudiéramos hacerlo nada definitivo habríamos logrado. Porque esa mente estaría envuelta en nuevos círculos de diverso radio que ni siquiera tendrían por qué estarle presente. No hay, por tanto, algo así como el sentido original de un texto, ni siquiera la prístina intención del autor que lo escribió, algo que, por lo demás, requeriría un esfuerzo constante por conocer las condiciones en que Platón escribió, así como su contextualidad literaria, social, familiar, hasta llegar a gozar de aquel sentido primero y revivir las resonancias que comporta el *Welt* mismo del autor. Probablemente sea aquí donde se sitúa la problemática propia del círculo hermenéutico: el hecho de que el mundo histórico del intérprete sea ya una precondition de su experiencia y, en consecuencia, forme parte de cualquiera de sus interpretaciones textuales. Estaríamos, por tanto, ante la ambigüedad insalvable de cualquier texto considerado así, es decir, situado entre la intención original, esencialmente velada a cualquier intérprete, y sus apropiaciones inevitables a lo largo de la historia. La paradoja crucial es que al mismo tiempo que el texto en sí imposibilita la plena vivencia de un período histórico ajeno enriquece las lecturas y vivencias que se pueden hacer del mismo en la medida en que es vivido según las diversas subjetividades. Es así como el círculo hermenéutico le condena a ser siempre una *opera aperta*, sea o no sea ésta la intencionalidad consciente del autor, de manera que jamás se agoten las posibilidades interpretativas, situadas en esa tercera vivencia, fruto del encuentro del autor y del lector, en la que encuentran acomodo todo tipo de realismos, idealismos y materialismos (es decir, todo *-ismo* que se precie).

Es posible, desde luego, leer *La república*, por ejemplo, a la luz de las categorías religiosas del orfismo, comparando, pongamos por caso, el relato platónico de la ascensión al Bien con la ascensión órfica del Hades hacia los dioses³²⁰. Pero también se puede leer *La república* desde perspectivas más bien psicológicas, por ejemplo, interpretando la visión que Platón tiene sobre la diversidad de motivos del obrar humano y la posibilidad de formular el ascenso dialéctico desde la complejidad real en la que se da esta diversidad (es el caso del *Philosopher's King* de Reeve). Quien lea *La república* a la luz de las categorías sociológicas de los Libros VIII y IX quizás perciba la tensión dialéctica entre la ciudad ideal de Glaucón (construida a lo largo de los Libros III, IV y V) y la ciudad real de *La república* (escenificada globalmente en el diálogo), incluso una defensa compleja y cualificada de la democracia frente a los “demócratas progresistas” que los nuevos tiempos de la hegemonía comercial de la Atenas de Pericles han traído a la ciudad ¿Acaso no es en el Pireo, claro exponente del *poikilos* de la democracia ateniense, donde tiene lugar la construcción de la ciudad ideal, pero también su crítica inmanente, la posibilidad de generar un nuevo dinamismo cívico a través del reconocimiento político de la diversidad?³²¹

En tercer lugar, está siempre abierta la posibilidad de leer *La república* a la luz de categorías histórico-culturales. Porque *La república* nos ofrece, por ejemplo, el manifiesto programático de un nuevo y revolucionario modelo educativo, radicalmente

³²⁰ Según LURI (2002) 101 el mismo Olimpiodoro nos da pie a esta lectura, ya que el reencuentro del alma filosófica en el Bien podría ser la adaptación de una sentencia órfica que sostenía que cualquiera que llegase al Hades como profano debería permanecer hundido en el barro. En todo caso, es evidente que el propio intento de LURI (2002) por iluminar diversos pasajes del texto platónico con las luces del orfismo, o cualesquiera otras categorías religiosas, percibe aspectos esenciales que sólo de este modo pueden ser percibidos.

³²¹ Según ROOCHNIK (2003): “*The Republic, in which Kallipolis is both constructed und undermined, embodies this complex tension. Its dialectical development, in which an untenable –because excessively arithmetical– ideal is posited and then subverted, both expresses and mirrors it. The Republic, with its going up to Kallipolis and then back down again to tyranny, in its entirety and as dialogue is dependent on a democracy*” (93). La reivindicación de los Libros VIII y IX como una de las claves de acceso a la globalidad del diálogo y la defensa específicamente dialéctica de la democracia constituyen los dos ejes del comentario de ROOCHNIK (2003), apoyado igualmente en las lecturas de EUBEN (1996), MONOSON (2000) y SAXONHOUSE (1992). Tanto si coincidimos o no en la relevancia de estos dos ejes, hay que reconocer el intento de atender al diálogo como un ejemplo del método filosófico formulado en él. Su diagnóstico de fondo es que mientras el contenido dramático de *Kallipolis* adquiere la forma de un proyecto político criticable, de una ciudad fundada en la idealidad por Glaucón, la interpelación que nos hace el diálogo como un todo es fundamentalmente dialéctica y presupone la reconsideración filosófica de Eros. Es tanta la importancia concedida por Roochnik a la potencia erótica de Glaucón y, en particular, a la reformulación platónica de la teoría tripartita del alma en los Libros VIII y IX que su lectura debe ponerse inevitablemente en relación con la de STRAUSS (1964) y ROSEN (2005).

opuesto a las formas *paidéticas* derivadas de la oralidad poético-imitativa, la más antigua y también la más defendida en la Grecia de Platón, y la oralidad retórica, defendida e impuesta por la sofística³²². Sócrates podría ser percibido entonces como el prototipo ideal de filósofo, en el sentido puramente técnico de la palabra, el del pedagogo que ensaya métodos nuevos “activos”, “heurísticos”, en la enseñanza frente al uso de Homero como forma educativa válida y la sabiduría de la retórica sofística. Contemplada a esta luz, la impresión apolítica que la dialéctica socrática podría suscitar en algunos lectores de las primeras obras de Platón quedaría notablemente corregida y se volvería incluso contra esos mismos lectores que no habrían advertido su ideal de transformación política. También podría verse en la reconsideración platónica de la dialéctica el equivalente de una reforma educativa, implicada en la propia fundación de la Academia (una especie de ciudad platónica dentro de la ciudad), pero escenificada en *La república* mediante la explicitación de la ruptura del nuevo discurso filosófico respecto del discurso homérico como vehículo de formación moral y obstáculo primordial a cualquier reforma posible de la vida política³²³.

Pero nuestra perspectiva, la perspectiva de nuestra lectura o relectura de *La república* no quiere ser religiosa, ni tampoco psicológica o histórico-cultural, sino filosófica. Obviamente, no es nada fácil determinar las características de una perspectiva filosófica. Por un lado, no podrá ser una lectura precisa si se desea abordar independientemente de las perspectivas empleadas anteriormente. Aunque tampoco será filosófica si esta lectura se confunde con una simple yuxtaposición enciclopédica de perspectivas diversas. Quizás habría que ensayar el siguiente criterio: en la relación entre perspectivas plurales –religiosa, psicológica, sociológica, pedagógica...- la perspectiva filosófica se postula como tal; sólo ella puede reconocer un valor de sentido

³²² Lo que se pone en cuestión, según HAVELOCK (1963) y JAEGER (1933), es la tradición griega en sí, sin olvidar los cimientos sobre los que se levanta: “*Tan pronto como comprendemos que La república constituye un ataque contra el sistema educativo griego, la lógica de su organización total se nos manifiesta claramente. Luego, las sucesivas críticas a la poesía empiezan a encajar a la perfección, cuando nos percatamos de que los poetas son fundamentales dentro del sistema educativo*” HAVELOCK (1994) 26s. Para una reformulación de esta tesis, la aportación de REALE (1998) es fundamental.

³²³ DESJARDINS (1988):

“*Standing back now to reflect on the activity of interpretation as this is found in the dialogues, one is struck by an interesting parallel between what Socrates as protagonist is doing within the dialogues and what Plato as author is doing in writing the dialogues. For each in his own way is seeking to interpret what has been received –Socrates, the insights and values embodied in the tradition of his culture; Plato, the conversations of his mentor and the Socratic tradition. In this sense the dialogues might even be seen as dialogues with the tradition. Despite the disavowals of each, moreover, both Socrates as protagonist and Plato as author pursue this interrogation of their tradition in ardent commitment to educating any or all of us who will listen*” (122).

que permita articularlas en una comprensión global³²⁴. Se trata entonces de analizar *La república* filosóficamente, y no sólo para determinar perfectamente su semántica, sino para tratar de encuadrar significativamente el *diá-logos* platónico (y de encuadrarlo en un paradigma histórico tan determinante como el que se modela en Grecia en plena Guerra del Peloponeso). Sólo a partir de este meta-discurso que es todo *diá-logos*, podremos reconstruir con Platón la escenificación crítica de su propio *Lebenswelt*, así como los puntos débiles de los discursos que atraviesan su unidad cosmovisional³²⁵. En este sentido, es razonable esperar que la puesta en escena elegida por Platón sea la más apropiada para el despliegue de este meta-discurso, pero, por otro lado, que el significado que se le deba conferir difícilmente pueda deslindarse de la manera en que está presentado.

³²⁴ Para una reconsideración de la relación entre la filosofía y la pluralidad categorial de las diversas perspectivas será útil consultar GRANGER (1988), injustamente hoy olvidado. Su tesis fundamental se puede desglosar en cuatro puntos: 1) La filosofía no construye modelos abstractos de hechos, explicaciones e instrumentos de previsión de una experiencia efectiva o posible (estructuras en las que es posible desplegar una serie de operaciones definidas y regladas), sino que problematiza la pregunta por la totalidad lingüística de un grupo humano y el dominio reflexivo de lo que constituye su escala de valores; 2) La filosofía no se encuentra definida en un marco de operaciones, materiales o conceptuales, que la puedan poner a prueba: su validez resulta de la elección de una perspectiva sobre la que significar y comprender la unidad global de una experiencia histórica; 3) El ámbito de aplicación de la filosofía no es, pues, la organización de hechos, sino de la organización de significaciones; su intención encubierta es la reconstrucción del organigrama lingüístico presente mediante la expresión global de un valor de sentido y de significado; 4) La filosofía no se acompaña, por tanto, de resultados objetivos empíricos, sino que emplea conscientemente un meta-lenguaje que codifica las nociones que distingue en un análisis de significaciones y establece claramente las reglas de este código. Como se ve, la filosofía no puede ser un cálculo, ni contentarse con las realidades perceptibles de su mundo entorno, ni asimilarse a los discursos de cualquier paradigma histórico, ni girar la finalidad hacia el futuro y la previsión (lo cual pasa hoy en día por la ciencia positiva, tan bien acotada, y el parámetro del “problema-solución”, empleado igualmente por las ciencias humanas en general como la filología, la psicología, la sociología, la psiquiatría, la economía y el derecho). El discurso del filósofo es, pues, globalizador y metalingüístico, en vez de específico y parcial: este ámbito de los enfoques y recursos parciales con sus fuentes de información y sus técnicos específicos en las propias ciencias positivas, se articula en una totalidad dotada de sentido. Para el estudio de esta problemática, que rebasa ampliamente los objetivos de este ensayo, véanse ópticas tan dispares como las propuestas por BUENO (1980) 12-46 o FORTUNY (1998).

³²⁵ Los diálogos de Platón siempre son interpretativos sobre la pauta experiencial de su propio paradigma histórico. En *La república*, tiene su ámbito de actividad fundamental en la acción reconstructora que el discurso filosófico lleva a cabo sobre la justicia. *La república* podría reformularse como el intento por atribuir un sentido y una significación globales a la justicia, desde la reordenación interna de las diferentes posibilidades discursivas que atraviesan y conforman su recepción histórica. Esta perspectiva explica la enorme semejanza estructural entre los discursos de Platón, de Aristóteles y Epicuro sobre la justicia. Más allá de las aparentes diferencias que los contraponen, lo que está en juego en todos ellos es una opción global, significativa, desde la que se pretende llevar a cabo una reconstrucción reflexiva de la justicia. Otra cosa es que la base discursiva empleada por cada uno de ellos presente peculiaridades destacadas: en el caso de Platón, se trata de repensar la justicia desde una posición dialógica; en el de Aristóteles, de reconstruirla dialécticamente bajo la determinación de un fin común escindido en las diferentes constituciones políticas; en el de Epicuro, de constituirla fácticamente bajo la exigencia de un criterio mínimo discursivo como el reconocimiento mutuo. Sobre la relación entre la diferente estructuración discursiva de la justicia en Aristóteles y Epicuro, el paradigma histórico desde el que se reconstruye el problema aristotélico y epicúreo de la justicia y, en fin, la importancia de una historia de la filosofía que atienda a la comparativa entre discursos filosóficos (y procure obviar una historia de las ideas, los conceptos, las ideologías, etc.) véase CARRASCO/CANDEL (2005) 3-21.

Nuestra tesis es que la posibilidad del diálogo sólo se puede plantear como tal desde el encuentro directo con la escena platónica. Pero la peculiaridad de la situación inicial descrita por *La república* es que el encuentro dialógico es forzado por quienes son capaces de imponer su fuerza (327c9). Dada la presencia más numerosa del grupo de Adimanto, Polemarco amenaza a Sócrates y a Glaucón con la sola opción de tener que volverse más fuertes o permanecer en el lugar en el que están. La palabra que emplea para fuerza (327c9: *kreittous*) es una palabra que curiosamente recupera Trasímaco para definir la justicia como la utilidad del más fuerte. Sócrates sabe que ante la imposición de la fuerza la única alternativa viable del filósofo es la persuasión (327c10-11). Pero sólo después de que Glaucón asevere que el discurso es el único modo de persuasión posible, Polemarco, que había reivindicado el poder de la mayoría, admite la posibilidad de que ésta sea sorda: “¿Y podríais convencernos, si no os escuchamos?” (327c14). La cuestión que plantea Polemarco es cómo el filósofo debe hacer frente al obstáculo de la *pleonexía* (que podría traducirse sencillamente en este contexto como poder) que rechaza escuchar al *lógos* por no tener *lógos*. El punto decisivo que no se ha de perder de vista es que esta *pleonexía* es estrictamente interna a la *adikia* (injusticia) que denuncia el diálogo en su totalidad.

La discusión sobre la justicia sólo es posible entonces cuando logra alcanzarse un compromiso entre la amenaza de la fuerza y la alternativa de la persuasión. *Dikaiosýne* (diremos “justicia”) es el carácter o la condición de *dikaios* o de *dikaion* (diremos “justo”), y este adjetivo significa ensamble y trabazón, mientras que su contrario, *adikía*, es predominio. Desde la presentación misma de la escena, Platón adelanta, por tanto, una pretensión que directamente significa algo de un tipo de equilibrio o proporción entre *dýnameis* diversas, algo, pues, que implica una geometría en la distribución de poder. De acuerdo con esto, en *La república* se recuerda, ya de entrada, la necesidad del modelo básico del diálogo para alcanzar un acuerdo sobre qué es la justicia. La idea crucial de la escena dialógica es que la justicia sólo puede buscarse como tal en el *diá-logos*, no en una realidad en la que la *pleonexía* se manifiesta constantemente como una relación de poder. De ahí que en el mismo *lógos*, Sócrates tenga que habérselas con los Polemarcos de turno. De manera que en la pregunta de Polemarco está contenida implícitamente la respuesta de todo el diálogo; en ésta se justifica una opción previa sobre cuál de los dos términos, la acción persuasiva

del *lógos* filosófico o, por el contrario, el predominio de la fuerza desprovista de *lógos*, es aquél desde el que tiene sentido poner en marcha la defensa de la justicia. Además, el hecho mismo de que esa discusión esté ahí subraya la obviedad que caracteriza la adopción de la justicia, es decir, el hecho mismo de que el diálogo se sitúe sobre algo así como una relación entre distintos poderes (*dynámeis*).

Esta autocaracterización del diálogo se visualiza entonces desde la literalidad misma de la escena. Ante la perspectiva de una defensa socrática de la justicia, la *pleonexía* se formula como una condición que ya en la propia escena inicial aparece con las marcas de algo habitual y necesario. Se trata, pues, de una condición muy especial que el diálogo se autoimpone, a saber, la que el intento de persuadir la necesidad de la justicia se desarrolle presuponiendo que ha de haber *pleonexía*. Suponer que hay *pleonexía* significa partir del supuesto de que hay una pluralidad dinámica en permanente conflicto, es decir, significa suponer que el que haya justicia implica que haya diferentes *dynámeis* que participan del *arkhé*. En consecuencia, la justicia obliga a definir el espacio del *diá-logos*, el ámbito en que la filosofía se constituye dinámicamente transitando su *lógos* entre la diversidad conflictiva de la ciudad³²⁶.

La república de Platón se ocupa, por tanto, de Sócrates como filósofo, pero no en el sentido ideal que caracteriza el filósofo-rey de la ciudad ideal de Glaucón. Podría decirse que en *La república* se está examinando la posibilidad política del filósofo: una posibilidad que estudia encarnada en Sócrates, el sabio ignorante que no puede enseñar propiamente qué es la justicia, pero que puede generar la disposición necesaria para que sus conciudadanos lleguen a pensarla como lo que es y, llegado el caso, la hagan valer. En *La república*, Sócrates es el filósofo que rinde justicia a la pretensión de lo político, a la demanda planteada de hecho por la ciudad. Y esto significa dos cosas: 1) Que a Sócrates no le está permitida del todo la *anábasis*, es decir, está obligado a ejercer su sabiduría desde el conflicto político³²⁷; 2) Que las dificultades planteadas en el centro

³²⁶ En este sentido, la filosofía se puede caracterizar según Platón como una suerte de repliegue reflexivo en dirección a la justicia, que deja ver la ciudad propiamente dicha, aguantada y sostenida por el armazón de una trama *pleonética* en permanente conflicto. Ese armazón es dialéctico: ni puede negar el *lógos* bajo la imposición de la fuerza, ni puede resolverse en un *lógos* homogeneizador, al contrario, se fuga hacia un *lógos* articulador, exigiendo consecuentemente un diálogo que se proyecta desde la necesidad de alcanzar un acuerdo sobre aquello cuyo acuerdo ya está presupuesto.

³²⁷ LURI (1995) ha destacado el paralelismo entre la *katábasis* de Sócrates y las prácticas de los chamanes tracios. La posibilidad de este paralelismo se encuentra efectivamente testimoniada al principio mismo de *La república*. Sócrates no va de camino, sino en retirada para adorar a nueva deidad en Atenas,

de *La república* sobre el reconocimiento y la justificación del cometido global de la filosofía son dificultades que deben ser referidas a su función necesariamente política³²⁸.

La posibilidad que La república estaría considerando sería, pues, la función política de la filosofía. Esta posibilidad es la que el diálogo formula globalmente. Y esto en función de la propia naturaleza conflictiva de la pleonexía. Si la justicia no es una, sino múltiple, y de una multiplicidad heterogénea, y no homogénea, parece evidente que el lógos filosófico debe transitar necesariamente sobre la única realidad de las diferentes dóxai. Para Platón, se trata de que el filósofo reconstruya la ciudad y el alma sobre la base global de un discurso que permita una relación dialéctica entre dinámicas discursivas contradictorias. En esto consiste la defensa filosófica de la justicia: lo que se discute no es la pluralidad dinámica que representan los diferentes personajes de La república, sino la posibilidad dialógica de esta misma pluralidad, y ello en función de la implicación política que arrastra este reto³²⁹.

Bendis, cuando es retenido por aquellos que son capaces de imponer su fuerza (327a1-b8). El significado de esta retención es decisivo y se reproduce precisamente en otros momentos claves del diálogo. La idea fundamental es que a Sócrates no le está permitida la *anábasis* porque siempre es requerido desde y en la caverna (473c-d, 499b, 500e, 501e, 540d). Es posible que esta prohibición sorprenda, pero la *katábasis* es un método tracio de revelación de la verdad (y determina platónicamente la orientación del discurso filosófico) porque presenta similitudes esenciales con la entrada en una cueva. Podríamos decir entonces que, al no poder el filósofo vivir fuera de la caverna y tener que comprometerse con los que se encuentran en su interior, el primer rasgo característico de *La república* es la necesidad de que la filosofía se ejerza desde el conflicto. Para SZLEZAK (1989) 355-359, la justicia es presentada desde numerosos puntos de vista como una cuestión sobre la que emerge inevitablemente la *stásis* y es precisamente en este terreno problemático donde resulta decisiva la función política del filósofo, que supone el reconocimiento de una función crucial para la salvación de la ciudad, pero cuya posibilidad no está exclusivamente en manos del que sabe (y menos del que sólo sabe su ignorancia), sino en la relación que los ciudadanos puedan establecer entre sí, así como en su capacidad para retener al que es capaz de hacerles pensar en la necesidad de esa relación.

³²⁸ Al afirmar que con este diálogo la justicia hace su entrada oficial como virtud política en el pensamiento griego, no pretendemos olvidar todo cuanto debe a la reflexión elaborada, mucho antes de Platón, por la tradición jónica y pitagórica: el propio texto no se esconde de ello y recurre implícitamente a esa tradición en varias ocasiones. Pero tampoco se puede pasar por alto que, con *La república*, la justicia adquiere un componente reflexivo. En lugar de evocar las relaciones que los ciudadanos tienen los unos con los otros, Platón refiere la justicia a la relación que la ciudad tiene consigo misma, lo que implica que toda identidad –toda identidad política– debe pensarse con arreglo al alma de la ciudad, la ciudad como sujeto activo: la justicia platónica es la relación en la que la ciudad se ve reflejada globalmente. De modo que el objetivo que ha de orientar esta lectura de *La república* es comprender el sentido político de esta relación, así como su proyección en el alma.

³²⁹ Esta posibilidad valorativa, que configura el ámbito platónico del *lógos* filosófico, contiene la clave de comprensión de la filosofía política de Platón, a la que importa rescatar de todas las críticas que ha generado en el contexto de la filosofía contemporánea. Frente a la precomprensión popperiana que clausura el pensamiento platónico en la ciudad utópica de *La república*, Platón reivindica la justicia como el límite desde el que pensar la posibilidad misma de la política; al logo-falo-centrismo de la deconstrucción, Platón opone la construcción reflexivo-filosófica de una base discursiva común desde la que fundar toda *politeía*; a la caracterización heideggeriana del *lógos* platónico (opuesto a un presunto

El filósofo tendrá, pues, que proceder persuasivamente, hasta el punto de que nada del modelo básico del diálogo se anule³³⁰. Por otra parte, el filósofo necesitará de una superficie reflectante que amplifique la dinamicidad de su alma justa. El que Glaucón sea la superficie reflectante de Sócrates es sencillamente la otra cara del silencio de Sócrates a la pregunta de Polemarco. En la dinámica que es necesaria para que haya diálogo, es necesario que el filósofo sea retenido por la *pleonexia* de Glaucón, porque es Glaucón el primero en querer ser persuadido por el *lógos* del filósofo³³¹. Por lo demás, Glaucón representa la figura propiamente ideal de *La república*, la potencia que está dispuesta a movilizarse por un principio o por alguna convicción, que se niega a traicionar su impulso, que está preparado para arrastrar a la ciudad a lo que cree, debido a que lo cree. Platón seguramente admira la franqueza de Glaucón, su sinceridad, la pureza de su alma, así como su habilidad y su disposición por movilizar un ideal como la justicia. Es un hombre de resplandeciente poder porque representa todo lo que puede llegar a ser Atenas. De ahí que, situados en el plano determinado por esta relación entre la *pleonexia* de la ciudad (Glaucón como ciudadano ideal de Atenas) y la práctica

lógos pre-metafísico de carácter agonal y polémico), el *diá-logos* orienta el pensar al horizonte de la ciudad, que exige precisamente salir del paso de su encadenamiento a una razón metafísica: la ciudad de *La república* no es, como veremos, la ciudad ideal de Glaucón, sino la ciudad fronteriza escenificada en la totalidad del diálogo platónico y abierta a la reordenación permanente de su sentido.

³³⁰ No hay filósofo que no afronte esta prueba, y el *lógos* filosófico se basa en esta dura demostración que es defender la justicia. Creer en la justicia, actuar en consecuencia con esta idea, convencer a interlocutores reticentes cuyas objeciones puede acarrear en cualquier momento la privacidad *doxástica* del *lógos*, en esto consiste el verdadero quehacer del filósofo.

³³¹ Glaucón es el responsable de que Sócrates se quede en el Pireo para conversar con Polemarco y compañía (328b3). Él se anticipa a Sócrates y restablece el argumento de Trasímaco, forzándole a continuar la discusión después del Libro I (357a1-4). Es él quien fuerza a Sócrates a considerar la utilidad de la noble mentira (414c8-11) y quien exige no dilatar la tarea de identificar la justicia en el Libro IV (427d8-e5). Él se convierte en un "compañero de voto" de Sócrates (450a2-3) y, al principio del Libro V, le obliga a reconsiderar el papel de las mujeres y los niños en la ciudad ideal. Glaucón es el primero en insistir en que Sócrates no esquive la cuestión decisiva sobre la posibilidad de la ciudad justa. Él traza una distinción decisiva entre la necesidad geométrica y la necesidad erótica (458d5-7) para introducir el tipo de disposición que debería tener una relación erótica para ser justa o lo más útil posible. Él se encarga de subrayar que el filósofo debe distinguirse del amante de las visiones (475d1-e1) y le prohíbe a Sócrates cualquier posible evasión en la discusión sobre el bien (506d4). Es él quien experimenta el sentido filosófico de la admiración y quien se queja amargamente de la obligación que tiene el filósofo de regresar a la caverna para gobernar a los prisioneros. En resumidas cuentas, y explicitando lo sugerido por el propio Platón (474a6-b1), Glaucón es el responsable último de que el diálogo avance. Su fuerza expansiva, su pasión para la conversación, el impulso de su potencia y su propia perspicacia constituyen el motor de un diálogo conducido por un Sócrates sorprendentemente apático. Glaucón tiene coraje (357a3), está dotado de musicalidad (398e1) y sobresale por el carácter enérgico de su temperamento (548d8). Como sugiere BRUMBAUGH (1989): "*Glaucón, dear to Socrates, musical and like the timocratic man in ambitiousness, represents the "spirited" part of the soul. He is the best able to follow theoretical and abstract construction and discussion: thus the ethical implications of the forms of music, computation of the unhappiness of the tyrant, and the highly speculative account of the good find him as a respondent*" (19).

de la discusión dialéctica (Sócrates como paradigma del *lógos* filosófico), y en el sentido literal en que se formula el reto de Glaucón –la naturaleza de la justicia y su preeminencia como bien; la defensa de la justicia como *praxis* propia del filósofo- *La república* plantea la necesidad de trabar un encuentro dialógico entre ambos.

Aquí vamos a ensayar la tesis –por lo demás, nada extraordinaria- de que *La república* es la escenificación filosófica de un *lógos* que es el resultado de la defensa de la justicia exigida por Glaucón a Sócrates. Este *lógos* transcurre de manera difícil y esforzada, en una atmósfera cargada políticamente por la presencia de múltiples violencias: la de la ciudad complacida moral y religiosamente (Céfalo), la de la ciudad patriótica y rabiosamente militarizada (Polemárcos), la de la ciudad colérica consagrada al furor de la retórica (Trasímaco), la de la ciudad enferma de *pleonexía* (Glaucón)... Todo él tiene una apariencia confusa y contradictoria, en gran parte porque no se trata de un *lógos* que transite por una argumentación lineal, sino que más bien se da como un juego de errores y correcciones que avanza dialécticamente, procurando obtener en cada uno de sus estadios una superación no siempre alcanzada³³². Coherentemente con lo dicho, la *pleonexía* de Glaucón entra en el diálogo defendiendo una determinada respuesta de Sócrates a la cuestión de cuál es el bien en sí de la justicia; pero la marcha del diálogo no tarda en poner de manifiesto que esta exigencia es incapaz de desarrollarse sin presuponer una *dóxa* de la justicia. *Glaucón constituye ciertamente una*

³³² Es bien conocido que la dialéctica socrática presenta en el Libro I serias debilidades argumentales. Pero, sea o no efectivamente demostrativa, lo cierto es que toda su ejemplaridad se sustenta en la disposición socrática a problematizar el alcance de la justicia. En el Libro I, se refutan diferentes concepciones de la *dikaiosýne*: la justicia no es restituir deudas pendientes (331d2); ni hacer bien a los amigos y mal a los enemigos (332d4-6), ni tampoco servir al interés del más fuerte (340a7-8). La autosuficiencia moral de Céfalo, el patriotismo de Polemárcos y la cólera política de Trasímaco representan las tentativas no atenienses de restaurar la justicia en Atenas. Mientras Céfalo y Polemárcos determinan sus discursos desde la *eikasía* (suponen que haya justicia con referencia a actos y situaciones concretas), Trasímaco es la *pístis*, la imposición retórica de la *epithymía* (supone que el alcance de la justicia sólo puede prejuzgarse como obediencia al poder). Sólo la incapacidad de Sócrates para despertar la interrogación a lo largo del Libro I nos descubre las limitaciones de un proceder discursivo que, a partir de la entrada de los personajes propiamente *dianoéticos* del diálogo, Glaucón y Adimanto, buscará la analogía entre la *pólis* y la *psykhé*. La idea clave es que habiendo fracasado el intento de búsqueda compartida en la primera aproximación a la justicia (*eikasía-pístis*), el *lógos* sobre de la ciudad justa se plantea como un nuevo comienzo que permita subsanar por otro camino las limitaciones de la interrogación socrática en el Libro I. Se trata de construir en el *lógos* una figura *dianoética* (el alma y la ciudad), que se desplegará pormenorizadamente a lo largo de los Libros III, IV y V para poder abordar el reto de Glaucón en toda su complejidad. Los Libros VI y VII constituirán por su parte una amplia digresión sobre el *noûs* y se servirán de la triple metáfora de la luz para redefinir el papel de la filosofía en la ciudad y resituar la *pleonexía* ideal de Glaucón en la *dóxa*. Los Libros VIII y IX finalizarán la demostración de Sócrates volatizando la ciudad ideal mediante la reflexión del conflicto permanente entre la filosofía y la ciudad de Atenas. El mito conclusivo del Libro X será el epílogo de *La república* y se presentará como el complemento poético a la demostración de que la justicia es más benéfica que la injusticia.

fuerza elemental capaz de empeñarse en la justicia con todo su ser, pero también hay en él una precomprensión de la justicia que el lógos filosófico debe retomar dialécticamente. De modo que una de las tareas del lector en La república consiste en descifrar la purificación socrática de la dóxa de Glaucón. En última instancia, de lo que se trata es de entender por qué el discurso de Glaucón es un discurso doxástico y no filosófico, es decir, un lógos incapaz de transformar políticamente su propia fuerza discursiva, de sujetarla a un límite que visualice la relación que la ciudad establece consigo misma a través de una pluralidad doxástica conflictiva, en definitiva, de abrir su pensamiento a una posición dialógica (y se trata de mostrar, a la inversa, de qué manera la dóxa de Glaucón ilumina recíprocamente la orientación político-dialógica de Sócrates)

Es así cómo hay que tratar de demostrar en este ensayo las siguientes hipótesis:

(1) El hombre idealmente justo de Glaucón está situado en una dimensión básicamente pre-política, lo que supone un punto de partida insuficiente para la determinación de la justicia (358e2-362c8);

(2) Esta insuficiencia pone en marcha la construcción discursiva de la ciudad justa, que es, en cierta manera, una proyección aumentada del alma del propio Glaucón (368d8-374d6); se trata, por tanto, de tener muy presente en el *lógos* esa duplicidad del alma y la ciudad (y ampliar así la perspectiva del hombre idealmente justo de Glaucón), pero también una segunda duplicación que es inherente a la forma y al contenido del *lógos* sobre la ciudad justa: la dualidad entre la ciudad natural de Sócrates (una ciudad fundamentada en la génesis natural de la justicia), y en contraste con ella la ciudad enferma de Glaucón (una ciudad fundamentada en la manifestación expansiva del propio quehacer humano y, de acuerdo con ella, políticamente necesaria para la génesis real de la justicia).

(3-4) Precisamente sobre esta base ideal ha de concebirse la purificación de la ciudad enferma, desarrollada con arreglo a la doble figura del guardián-auxiliar y el guardián-*arkhónte*, que ofrece un marco posible desde el cual reconciliar la ciudad consigo misma; pero esta reconciliación sólo adquiere una significación y un sentido meramente cívicos en Glaucón: el aspecto crucial es que la ciudad ideal es la ciudad timocrática de Glaucón, lo que implica fundamentalmente dos cosas: a) La

reformulación necesaria del imaginario homérico como acceso a la condición cívica propia del guardián (374a8-412a8); y b) La elaboración de una mitología y un aparato institucional propios que permitan determinar la justicia como un bien natural (412a9-417b9)

(5) El problema es, por supuesto, que la figura socrática de la justicia sólo se puede formular desde una reflexión filosófico-política. De ahí que la reflexión incoada en torno a la ciudad y el alma justas exija en Glaucón un cambio de escala reflexivo: se trata de que Glaucón reconozca el límite discursivo de su propia figura y, en consecuencia, pueda desplazarse desde la escala cívico-*doxástica* de su *lógos* a la escala político-filosófica desde la que se reconstruye *dialogicamente* la ciudad y el alma.

1. El hombre idealmente justo de Glaucón: Anfiareo o la simplicidad pre-política del alma noble (358e2-362c8)

Glaucón quiere que Sócrates defienda la justicia pero también escuchar la verdad sobre ella³³³. Como Simmias y Cebes en el *Fedón*, Glaucón desea un encantamiento discursivo, desea que la belleza del *lógos* socrático hechice su alma³³⁴. Quiere escuchar de él qué es la justicia y poder comprenderla de un modo efectivo. Pero desde su primera gran intervención se impone la constatación de que el objetivo de Glaucón no es la definición de la justicia sino el deseo de reafirmar sus vacilantes convicciones sobre ella³³⁵. Glaucón da por supuesto que estas dos cosas sean correlativas –como si la definición de la justicia comportara necesariamente su presencia activa en el alma. Lo que Glaucón deduce de entrada es que la justicia se identifica con su *psykhé*, de modo que apela a la ayuda del *lógos* de Sócrates, con el fin de dinamizar su propia convicción. Lo que le une a Sócrates es, pues, su disposición a defender la justicia en torno al

³³³ Glaucón seguramente tendría que haber sido persuadido por Sócrates, pero la desmesura que éste admite haber proyectado sobre el *lógos* en su discusión con Trasímaco es lo que impide haberle persuadido de que la justicia es verdaderamente preferible a la injusticia (354a12-c3). En cierta medida, lo que el lector ha constatado al final del Libro I es la incapacidad de cuantos participan en el diálogo de establecer una relación dialéctica con sus propios discursos. Aunque cada uno se había comprometido a decir la verdad (especialmente Trasímaco, que pretendía mostrar qué es la justicia con total transparencia), en realidad no ha habido un acuerdo (*homología*). La ausencia de un punto de encuentro ha impedido proyectar discursivamente la verdad de la justicia. De modo que sólo una voluntad verdaderamente dialógica, es lo que hace posible desvelar su verdad, una verdad que a Glaucón le permita reconocer su propia *dóxa*.

³³⁴ Es lícito preguntarse, como lo hace BENARDETE (1989) 35, sobre el parecido secreto entre la disposición de Simmias y Cebes a dejarse seducir por el *lógos* de Sócrates y el deseo de Glaucón de ser igualmente convencido de un modo bello. En ambos casos, Sócrates es presentado por Platón como un filósofo y, en ambos casos, la nobleza de su *lógos* se basa en la propia ejemplaridad de Sócrates. Pero del *Fedón* a *La república* observamos una alteración dramática importante. El *Fedón* escenifica el efecto que produce el *anèr philósophos* en su gloria; en *La república*, por el contrario, se escenifica la sumisión del filósofo a las relaciones de poder establecidas en la ciudad. Bajo el encanto de la nobleza de Sócrates, en el *Fedón* todo se condensa en la fuerza de convicción verdadera que emana de la persona del filósofo, pero que nadie percibe. Desde Simmias y Cebes hasta el guardián de la cárcel, la admiración que sienten por él es tan inmensa que son incapaces de percibir la verdadera motivación de su *lógos*. En *La república*, Glaucón admira a Sócrates, pero mide en todo momento la distancia que separa la persuasión del *lógos* socrático de la credulidad fanática del discípulo.

³³⁵ Queda fuera de toda duda que, sin la presencia activa de Sócrates, el *lógos* de Glaucón correría un serio riesgo de difuminarse ante la fuerza persuasiva de Trasímaco (358c6-d2). Glaucón lo dice con absoluta claridad: “*Desearía escuchar un elogio de la justicia por sí misma y en sí misma, y creo que de ti, más que de cualquier otro, podría revelárseme [pythésthai]*” (358d1-3).

proceso dialógico que debe demostrar su bien en sí; lo que le separará radicalmente es la incapacidad de controlar plenamente su *pleonexía*.

El *lógos* de Glaucón tiene una estructura simple. Se divide en tres partes: “En primer lugar te diré lo que, según se dice, es la justicia y de dónde se ha originado; en segundo lugar, que todos los que se emplean en ser justos no lo hacen de buena gana, sino que les viene impuesto por necesidad, como quiera que no es ningún bien para ellos; y tercero, que es razonable que actúen así, pues, según dice la mayoría, el modo de vivir del injusto es mucho mejor que el del justo” (358c1-6). Estas tres partes son correlativas a las tres cuestiones que Sócrates había dejado sin resolver al final del Libro I: la definición de la justicia y su génesis, su determinación como virtud natural o legal, y el reconocimiento de su utilidad real respecto de la injusticia (354b4-8). En cada parte, Glaucón emplea una pareja de términos netamente diferenciada: *ousía-génesis*, *phýsis-nómos*; *eínai-dokeîn*. A primera vista, éste parece ser el juego de oposiciones que se encuentra en el trasfondo del discurso. Pero si se intenta captar la singularidad del discurso de Glaucón, habría que alejar al lector, en la medida de lo posible, del vocabulario con el que tradicionalmente se nos presenta (“esencia”, “origen”, “naturaleza”, “ley”, “ser”, “apariencia”, etc.), ofreciendo otro diferente (sin voluntad de sustitución, sino de complementación), aparentemente minimalista (*pleonexía*, *timé*, *gennaïon*, *tekhné*), pero que tiene la ventaja de establecer una continuidad con el *lógos* de Trasímaco, en un momento precisamente en que la ruptura del diálogo parece inminente³³⁶. Partiendo de este vocabulario, nuestra propuesta de lectura del discurso de Glaucón pretende redescubrir algunas claves hermenéuticas del texto platónico frecuentemente olvidadas.

Esta metodología obviará la principal dificultad de la mayoría de exégesis del *lógos* de Glaucón, consistente en la unilateral lectura del *lógos* desde una o dos líneas de fuerza, asimilables a una o dos de las citadas oposiciones. Así, es bastante común leer el *lógos* de Glaucón desde la doble oposición *ousía-génesis*, *phýsis-nómos*, lectura característica de los intérpretes analíticos de Platón, que sitúan el debate de *La república* alrededor de las interpretaciones consecuencialistas y las deontológicas del *lógos* de

³³⁶ Recuérdesse la situación global al final del Libro I: el silencio de Trasímaco, las limitaciones de la interrogación socrática y la opción de no pocos asistentes, como Clitofonte y Lisias, a favor de la exposición *makrológica* de Trasímaco.

Glaucón³³⁷; o bien leerla desde el cruce de la doble oposición citada y la oposición *ênai-dokeîn*, característica de las lecturas que privilegian la dimensión ontológica del argumento, en lo que implica la relación entre la verdad y la apariencia de la justicia. En cambio, dentro de las interpretaciones que gozan de mayor audiencia y predicamento, se echa a faltar la relación entre el *lógos* de Glaucón y el *lógos* de Trasímaco, lo cual o es desestimada o no es suficientemente destacada. La propuesta de Glaucón, oculta bajo la aparente renovación del *lógos* de Trasímaco, constituye uno de los puntos más atractivos y menos tratados en las exégesis tradicionales de *La república*.

A simple vista, diríamos que Glaucón renueva el discurso de Trasímaco situando su noción de justicia (y la condensación semántica que lleva consigo) en el marco del imaginario ateniense. La ventaja de presentar la justicia a través de Atenas (y Atenas a través de Glaucón) es, por lo demás, decisiva: el *lógos* de Glaucón no sólo muestra lo que cualquier ateniense piensa verdaderamente sobre la justicia, sino que expone su propia *dóxa* de la justicia. Este *lógos* se articula fundamentalmente en torno a tres líneas de fuerza: 1) la negación ateniense de la ciudad natural (358e2-359b5); 2) la configuración de la justicia como un ideal pre-político (361b6-d3); y 3) la figura de Anfiareo como paradigma heroico de la justicia idealizada por Glaucón (361b7-8).

1) *La génesis contractual de la justicia y el cinismo del technitês* (358e2-359b5)

El *lógos* de Glaucón invierte nada más empezar la tesis que Trasímaco había mantenido en el Libro I: si la justicia se identifica con el interés del más fuerte, en Glaucón la justicia se convierte en una ficción contractual destinada a enmascarar el poder real de los más débiles. La tesis de Trasímaco venía a ser como una especie de espejo no suficientemente pulido y, por tanto, con aspiraciones de reflejar verdaderamente la justicia. Pero su propio concepto implicaba la obediencia al poderoso. Glaucón, por el contrario, al justificar la génesis ateniense de la justicia en la utilidad del contrato social (359a3-7), transforma la tesis de Trasímaco en una posición verdaderamente cínica³³⁸.

³³⁷ Sobre el alcance de la insufrible controversia académica suscitada alrededor del posible utilitarismo de *La república* en general, las referencias más recurrentes son: KIRWAN (1965) 162-173; IRWIN (1977) 184-191; WHITE (1979) 74-82; ANNAS (1981) 59-71.

³³⁸ Trasímaco restituye el sentido común político de Protágoras a la figura del gobernante (340e3-341a4). Se obedece al que actúa con arreglo a su propio interés porque tiene un saber general sobre lo útil. Hasta

La tesis crucial de Glaucón es que el ciudadano ateniense, aunque conoce de antemano el carácter ficticio del contrato, aunque sólo él está al tanto de que hay una *pleonexía* particular oculta tras la instrumentalidad del mismo, aún así, no renuncia a él; sabe que su modelo encubre una forma particular de *pleonexía*, sabe que el *pleonektikós* ha de ser lo suficientemente hábil para mantener la apariencia legal (ha de saber cómo ser injusto pareciendo justamente lo contrario (360e6-361b5), pero aún así, continúa detrás de esta ficción y de esta *pleonexía* encubierta *tecnicamente* (359b6-c6)³³⁹. El ciudadano ateniense sabe muy bien, por un lado, la distancia que separa la ficción contractual de la realidad efectiva; pero, por otro lado, insiste pese a ello en la ficción³⁴⁰. En otras palabras, los atenienses proceden en el acto contractual como si esta relación no estuviera sometida al deseo natural; como si estuviera excluida de la *pleonexía*; aunque al nivel de sus “conciencias” “saben muy bien” que éste no es el caso. El modo más fácil de detectar la efectividad de este postulado es pensar cómo se comportarían un hombre justo y un injusto de no mediar la relación contractual: “Después de dar a cada uno de los dos el poder [exousían] de hacer lo que les viniera en gana, tanto al hombre justo como al injusto, les acompañaremos inmediatamente a fin de observar adónde conduce a cada uno su deseo [epithymía]. Entonces cogemos in fraganti al hombre justo, tomando el mismo camino que el injusto por su deseo de tener más [pleonexían], impulso [diókein] que es natural a todo ser que persigue como

el punto de que, al disponer de esa *tekhné*, el hombre injusto, el que busca su propio bien, tiene que reconocer por fuerza lo que constituye el bien ajeno. Por decirlo a la manera socrática: si la *tekhné politiké* permite distinguir lo que es útil en general, el legislador soberano de Trasímaco ha de transformarse necesariamente en un demiurgo involuntario de la justicia. La figura del gobernante infalible es la consecuencia obvia del que asegura saber lo que es bueno para los demás (341c4-342d7). Pero esta figura debe retirarse ante el utilitarismo general del contrato, que encubre cínicamente una nueva forma de *tekhné*.

³³⁹ Como señala LURI (1995) x, el concepto de *pleonexía* aparece por primera vez en el *Gorgias*, en el curso de la intervención *makrológica* de Calicles (en el Libro I ha aparecido, igualmente, por primera vez en la *makrología* de Trasímaco) mediante la cual éste intenta sostener su tesis (tan semejante a Trasímaco) de que la justicia es la ley suprema (en el sentido de la ley impuesta por el más fuerte). La verdad, para Calicles, es que el más fuerte se impone naturalmente al más débil (483e-484b). La respuesta de Sócrates finaliza precisamente con la mención de “*pléon éxhein*”. En *La república*, Sócrates arranca de Trasímaco su aceptación de que el más fuerte debe disponer de una *tekhné politiké* infalible y que, por tanto, es a él a quien le corresponde mandar y tener más. Quien manda puede ejercer su *pleonexía* porque posee un saber político perfecto. A éste será a quien le corresponde repartir, por disponer del saber que conviene a su interés. Esta premisa se invierte en el *lógos* de Glaucón: el interés del más débil asocia no solamente la *dikaíosýne* a la igualdad y la *adikía* a la *pleonexía*, emplea el respeto a la igualdad como una simple variante del respeto a la justicia (359c6) y la *pleonexía* como un equivalente de la *adikía* (359c6).

³⁴⁰ Como observa SOHN-RETHEL (1978) 190-204, su naturaleza es la de un postulado implícito en el acto efectivo del contrato: es la de un cierto *como si* [als ob].

un bien, pero que por ley es desviado violentamente hacia el respeto a la igualdad”
(359c1-6)

La *pleonexía*, el deseo de tener más que Trasímaco asocia al interés del más fuerte, se emprende así en el *lógos* de Glaucón por dos caminos, el de la ficción contractual (358e2-359b5) y el de un experimento imaginario (359b6-d1). El primero nos conduce al hombre en cuanto se contempla como pura *pleonexía* (en términos hobbesianos, al hombre en su estado natural, en cuanto estado afectivo anterior al contrato social). Mientras que el otro nos conduciría al hombre en el estado contractual, al hombre en cuanto se le otorga imaginariamente la dinámica de su impulso natural: a) La ficción contractual sitúa la primera aparición de la injusticia en los actos naturales en que los hombres cometen y padecen injusticias entre sí (358e2-359a1). La *pleonexía* es entonces la relación de agresión y contra-agresión mutuas que resulta naturalmente eficaz hasta que se incurre en una situación en la que se juzga este estado como desventajoso (359a2-b3); b) El experimento del Anillo de Giges muestra, por el contrario, que hay algo más poderoso que el contrato, a saber, la *pleonexía*. En efecto, cabría esperar de la relación contractual una vehiculación legal de la *pleonexía*, porque hay un momento en esa relación en que los hombres pasan a considerar la inconveniencia de padecer injusticias mutuamente. El acuerdo debería permitir la autolimitación recíproca de la *pleonexía*. El problema es que el contrato genera paradójicamente un nuevo tipo de *pleonexía* marcado por el cálculo de utilidad³⁴¹.

En consecuencia, la génesis contractual de la justicia, la *pleonexía* y su encubrimiento como especialidad del hombre injusto son los ejes sobre los que Glaucón reformula el discurso de Trasímaco. La *pleonexía* es, por tanto, un impulso natural violentamente reprimida por la ficción social del contrato, pero sabiamente encubierto

³⁴¹ En el *lógos* de Glaucón encontramos implícitamente el círculo vicioso que define el contrato. En cierto modo, lo que aquí está necesariamente reprimido es desde luego la *pleonexía* natural a partir de la cual surge la *politeía* ateniense. Esta dinámica naturalmente injusta debe reprimirse para que entre en vigencia el contrato social. Pero lo que resulta realmente reprimido es otra cosa: no la *pleonexía* como tal, sino la paradoja de un acto *pleonético* por medio de la cual la *pleonexía* pasa a fundamentarse contractualmente en un cálculo de utilidad. En efecto, el contrato configura un tercer dominio, en el que intersectan la *pleonexía* natural y el cálculo de utilidad, que es el del abismo de la utilidad *pleonética*: una *pleonexía* que ya no es natural (excede a la *pleonexía* natural precisamente por la racionalización pragmática de su impulso) y sólo es útil en su apariencia legal. En otras palabras, lo que el contrato tiene que reprimir no es la *pleonexía* natural sino la autosuperación racional de la *pleonexía* en un cálculo de interés de los ciudadanos atenienses. En esto, en el encubrimiento de esta indocilidad radical, consiste la meta fundamental del contrato social y de su reverso técnico.

por el *tekhnitês* idealmente injusto. De manera que hay ningún otro vínculo, salvo el del propio bien, que ligue los ciudadanos atenienses; ningún otro deseo, salvo la *pleonexía*; ningún otro fin, salvo respetar la apariencia legalmente instituida. Atenas es una comunidad de artesanos fundamentada en el intercambio legal que sólo comparte la justicia como un espacio de bienes distribuido equitativamente³⁴².

2) El hombre idealmente justo de Glaucón (361b6-d3)

El hombre idealmente justo de Glaucón, que desea la justicia como si se hallase presente, es como un extranjero –o, por lo menos, un ausente– respecto a la *pleonexía* naturalmente injusta³⁴³. Lo atestigua el propio Glaucón, que define el hombre verdadero como un hombre pre-político: “Pues el que tiene poder de hacerlo y es verdaderamente [alethôs] hombre jamás convendría con persona alguna [synthêsthai] cometer injusticias ni padecerlas” (359b1-3). El hombre idealmente justo se evade del contrato social y eleva la justicia a principio categórico: es un hombre verdadero –y es por este motivo por lo que puede renunciar al acuerdo, invirtiendo así la lógica contractual que racionaliza la *pleonexía*. Gana con ello una fuerza que nadie podría discutirle: es el más de los hombres porque ha sabido a renunciar al modo de vida del hombre ateniense. Glaucón lo piensa así a partir de la oposición entre la *pleonexía* y la falta de *pleonexía*, que contrapone correlativamente el modo de vida del hombre justo con el del injusto,

³⁴² La génesis de la democracia tiene precisamente lugar “cuando los pobres, tras lograr la victoria, matan a unos, destierran a otros, y se reparten con igualdad [ex ísou metadôsi] el gobierno y las magistraturas con los que restan, las cuales casi siempre se otorgan en este tipo de régimen por sorteo” (557a2-5). La definición de Sócrates supone una descripción incontrovertible de la democracia, que podría ser perfectamente aceptada tanto por demócratas como por sus oponentes: *ex ísoi metadidónai* (o *metékhein*) *tês politeías* es un modo *standard* de referirse a la distribución isonómica de los bienes. La igualdad fundada en el intercambio es precisamente la que inspira la representación contractual ateniense de la justicia; la que hace que Atenas tome conciencia de lo que significa su democracia frente a los bárbaros y a los lacedemonios. En la estructura global del diálogo, esa igualdad constitutiva del modelo contractual se posiciona internamente frente a las interpretaciones metecas de la justicia (Céfalo-Polemárcos), y externamente frente a su pre-comprensión imperialista y bárbara (Trasímaco). A la representación democrática de la justicia, sobre la cual se instituye contractualmente la igualdad legal, Glaucón opondrá el ideal timocrático de justicia, sobre el cual se edifica la nobleza como una virtud ético-natural.

³⁴³ El hombre idealmente injusto, que pretende tener más que los demás, sencillamente sabe encubrirlo. La justicia es, pues, externa a la *pleonexía*: la obediencia contractual no es obediencia justa porque ya está mediada naturalmente por este impulso –es decir, no se obedece a la justicia en sí, sino simplemente a los efectos que se derivan de su ficción social. Glaucón, sin embargo, quedará fijado en esta reflexión sin acertar a comprender una vía compatible entre la justicia y la *pleonexía*, entre la justicia y una potencia compatible con el propio desarrollo de su impulso.

considerados ambos idealmente e idealizados en el sentido preciso de un ideal³⁴⁴. El hombre idealmente injusto sabe cuidarse de no parecer nunca injusto; el hombre idealmente justo es lo que es y no hace otra cosa que la que se deriva de su única cualidad: la nobleza (361b7: *gennaïon*). Uno sabe realizar perfectamente su injusticia; el otro es justo respecto a la cualidad que lo define singularmente (361b6: *aploûn*). Hay que estar atentos al juego platónico de esta oposición porque ahí se juega la tesis crucial de Glaucón: la nobleza (*gennaïon*) es la cualidad que define previa y simplemente al hombre justo.

La clave está que en Glaucón considera la justicia como una cualidad natural y necesaria, porque ser justo, y serlo verdaderamente es la única posibilidad que se deriva del que es noble por naturaleza. De ahí que para todos los hombres que no son verdaderos, resulte difícil llegar a ser justo, puesto que no siendo justos por esencia, pueden dejar de serlo en cualquier momento. La conclusión que se impone es que en todo hombre siempre hay un componente de *pleonexía*, y la nobleza que puede alcanzarse no es algo que pueda brotar con facilidad, sino más bien al contrario, de manera ardua y repleta de dificultades, al tener que enfrentarse continuamente a su *pleonexía*. De modo que la única manera de negar toda forma *pleonéctica* y, en particular, toda aquella que haga depender la justicia de un simple “cálculo de placeres”, se encuentra en la nobleza. Sólo en el mantenimiento de esta posición se alcanza una negación que permite al alma elevarse a la justicia ideal. No será, pues, la vía política, sino la vía pre-política la que pondrá las premisas ideales de la justicia. Por emplear la terminología psicoanalítica al uso, Glaucón asumirá en realidad una posición “más allá del principio del placer”, así como más allá de su prolongación inherente, el principio de realidad.

³⁴⁴ Desde este juego de oposiciones, Glaucón completa el regreso a las posiciones de Trasímaco, pero redefinidas ahora de un modo completamente nuevo: Glaucón apela a la justicia prácticamente como un principio categórico, mientras que Trasímaco se contenta con la obediencia externa al poder; Glaucón concibe la justicia como una cualidad ideal, Trasímaco la desprecia de hecho como una necesidad. Pero en el planteamiento de ambas tesis hay una doble coincidencia de fondo: así como el hombre idealmente justo es un hombre pre-político, el hombre idealmente injusto es un demiurgo que actúa siempre en una ciudad basada en la igualdad. De ahí también la naturaleza aparentemente antitética de sus propuestas: mientras el hombre idealmente justo de Trasímaco se fundamenta en la desigualdad natural de la justicia (y la instituye legalmente en una *tekhné politiké*), el de Glaucón no tiene otra disposición que la ausencia de todo rasgo *pleonéctico* (y actúa independientemente de toda igualdad instituida legalmente).

Probablemente sea esto lo que Glaucón pone en juego en su distinción entre el ideal de vida del hombre injusto y el ideal de vida del hombre justo: mientras la injusticia ideal se basa en el “cálculo de los placeres”, en la economía de gastos y ganancias en el nivel del principio de realidad (la agencia que dictamina cuándo es provechoso renunciar al placer presente de cometer la injusticia en pro de una ganancia a largo plazo³⁴⁵), la justicia ideal se constituye en la sola posesión del honor, independientemente de la consideración “racional” de los propios intereses, es decir, de la utilidad disimulada del contrato establecido para el propio beneficio. La noción absolutamente ficticia del hombre justo de Glaucón apunta precisamente a una eliminación de este tipo de consideraciones: el hombre justo, o noble, actúa como si no tuviera una posición dentro de la sociedad, se constituye por medio de esta abstracción que es la singularidad de su atributo³⁴⁶.

Es en este sentido en que la referencia a la nobleza del hombre justo prefigura la suerte de la filosofía moral de Kant. El contrato ateniense presenta la estructura de una elección obligada: el hombre que escoge libremente su ciudad no es, por supuesto, previo a esta elección, sino que es constituido por medio de ella. La elección política es una elección paradójica en la que la libertad de elegir sólo se conserva si se realiza “la elección correcta”. En Glaucón, lo que se deja atrás en el acto electivo es, desde luego, la nobleza o el ideal de justicia. Por esa razón, la elección o es obligada (como privación de la libertad real según Kant) o es sencillamente injusta (por la ausencia de nobleza que conlleva todo cálculo de intereses). Éste es el punto que indica con claridad la posición específica de Glaucón: el hombre idealmente injusto concibe la justicia como un bien instrumental (como si se tratase de un acto de intercambio en el que, en última instancia, se obtiene algo retributivamente), el hombre idealmente justo como un bien

³⁴⁵ Con este contrato, la institución legal de la igualdad se convierte en su propia negación, en la forma misma de la tiranía. El punto crucial que Glaucón no pierde vista es que esta disposición tiránica es estrictamente interna al constreñimiento legal de la justicia y no su simple violación. En principio al menos, la justicia legalmente instituida se desarrolla como un bien instrumental, se instituye como una necesidad, pero no como un bien en sí. La trampa es que la coexistencia social posibilitada por el marco contractual presupone una ciudad que funciona en el fondo como la forma misma de la vida tiránica. La igualdad legal da origen, pues, a una nueva desigualdad, el surgimiento del hombre idealmente injusto como *tekhnités*.

³⁴⁶ La paradoja del hombre justo consiste, de ese modo, en que, por un lado, hace lo que tiene que hacer, lo que constituye su cualidad singular y, por otro lado, al haber rechazado el contrato, ha de entrar en conflicto con la comunidad (incluso tal vez se proyecte sobre él la culpa colectiva). El status de este contrato social —el pacto como hecho social fundamentado en cualquier “cálculo de intereses” utilitario—, pues, es el de una ficción simbólica; el hombre idealmente justo, autoexcluido de la comunidad mediante el rechazo electivo al contrato, sólo se puede juzgar a sí mismo desde la simplicidad de su nobleza.

irrenunciable (como un objeto ideal abstraído del espacio de las ganancias y las pérdidas posibles, es decir, donde no se consigue ningún bien y se puede perder todo: todo lo que es natural y necesariamente justo).

3) Anfiareo como paradigma heroico de la justicia (361b7-8)

El lector seguramente asocia el hombre idealmente justo a Sócrates, caso celeberrimo de hombre justo con fama de injusto. Pero Glaucón tiene en mente el espíritu combatiente de Anfiareo, el único guerrero argivo que se opuso a la guerra contra Tebas y que fue a la lucha manteniendo intacta su dignidad, su *dike*, su nobleza. La mención a Anfiareo es indirecta, pero tiene una importancia extraordinaria: “(...) el hombre justo, hombre sencillo [aploûn] y de noble estirpe [gennaïon], que, según Esquilo, no está dispuesto a ser un hombre de bien reputado [dokeîn], sino a serlo realmente [eînai]” (361b5-8)³⁴⁷. Para un lector atento a la tragedia de Esquilo, la contraposición entre Anfiareo y Etéocles resulta fácil y sin trampa: el dilema de Anfiareo es luchar en una guerra que considera injusta desde el fondo de su corazón justo; el dilema de Etéocles es, en cambio, la honra o la deshonra (no se habla propiamente de *aidós* sino de vergüenza, en su sentido primario y elemental³⁴⁸). Al contrario de Etéocles, que opone a la *Dike* invoca por su hermano, la justicia que también a él le asiste, Anfiareo es justo porque lucha oprimido por el peso de una guerra impuesta injustamente entre griegos. Pero Glaucón no explica en ningún momento en qué consiste el honor de Anfiareo. A lo sumo éste le proporciona el pretexto para un retazo estereotipado de la justicia.

Destinado por Esquilo a rememorar la nobleza del soldado de Salamina y Maratón (que nada tiene que ver con las *dikai* particulares asociadas a ate, como en los casos de Etéocles y Polinices), Anfiareo constituye en Glaucón, si no un valor interiorizado, por lo menos una manifestación eminentemente noble de la justicia: al

³⁴⁷ ESQUILO, Siete contra Tebas 592: “pues [Anfiareo] no quiere la reputación del hombre excelente, sino serlo”.

³⁴⁸ Lo dice el mismo Eteocles quien, dirigiéndose al coro, acepta finalmente su muerte, como Aquiles casi: “Si las desgracias, además, son causa de vergüenza, no irás a decirme que ello me traerá buena fama” [Traducción de Carles Miralles]. Esta vergüenza viene de su sentimiento de *dike* y se enfrenta a la evolución dictaminada por el dios. El héroe sólo puede aceptarla, o morir deshonrado. Por esto no hay alternativa. Para un héroe, se vive con honor o no se vive.

contrario del héroe trágico, que busca la muerte para su *dike* póstuma, Anfiareo acepta la muerte porque su vida presupone el honor o la justicia. Sólo a este precio la muerte es noble (y obviamente no es preciso entender este adjetivo en un sentido aristocrático, como en ciertas declaraciones recurrentes de la epopeya). En Glaucón, el honor conserva toda la resonancia ética que este adjetivo tiene en Esquilo, y la nobleza de los combatientes muertos en Maratón probablemente sea el trasfondo irónico de esta cita platónica.

Tanto si hemos de entender la nobleza en el sentido de un atributo natural como en el sentido más esquiléo de un *nómos* (ya sea como “costumbre” o en el sentido más técnico de “legislación”) el resultado es fundamentalmente el mismo: la exigencia de nobleza, ya sea interiorizada o rigurosamente codificada, se debe sentir en la vida del hombre justo. Al contrario de los héroes trágicos, el bien máspreciado para Glaucón es la vida, a condición de que sea noble. Incluso la afirmación podría hacerse más rotunda: la vida sólo puede ser pensada en su verdad como vida mediatizada por la nobleza. Para Glaucón resulta evidente que el valor de la justicia debe ejercerse más en la vida que en el discurso. Como señala su cita de Esquilo, Anfiareo es la prueba viva de la presencia de la justicia en el alma: “cosechando en su corazón los surcos profundos de donde brotan los nobles designios” (593-94)³⁴⁹. Entre la nobleza y la ausencia de *hýbris* que, en Esquilo, son los constituyentes de Anfiareo, la *dike* que Glaucón atribuye a su alma es fundamentalmente la elección de un modo de vida, más que una suerte de autoconciencia política. El hombre justo de Glaucón es, por tanto, un hombre de connotación evidentemente pre-política –no tiene otra cualidad que su nobleza y, muy particularmente, no tiene otra virtud que la siempre difícil decisión de renunciar a toda decisión política, es decir, de participar en el juego distributivo de los honores intercambiables³⁵⁰

³⁴⁹ Ahora bien, todo parece indicar que esta prueba no basta por sí misma, que es necesaria la asistencia de un *lógos* y que su despliegue requiere del coraje que efectivamente se le presupone a Glaucón (357a3). Para defender la justicia es preciso dirigirse siempre al *lógos* con *andreia*, porque en la vida propia de Glaucón los diferentes *lógoi* libran entre sí una guerra encarnizada (361e1-3). Y, en torno a esta apuesta última que es el autoconvencimiento de la superioridad de la justicia, el impulso del *lógos* no puede desfallecer. Ese impulso se localiza ciertamente en el *thymós* de Glaucón, la intrepidez o más bien el valor, el órgano del coraje, capaz de estar al acecho de lo más alto, y a la vez de arriesgar. De manera que, tanto en el *lógos* como en la vida, el hombre verdaderamente justo ha de ser *andreios*, y jamás ablandarse, aunque aparente ser injusto (361c3-d3).

³⁵⁰ La justicia de Glaucón es difícil precisamente porque se constituye sobre la base de una interioridad inexistente en el contrato social. Se trata de una cualidad ardua, alcanzable sólo en el alma, que se opone al contractualismo ateniense, basada en el intercambio de placer por placer, de dolor por dolor (y que, en

El hombre justo de Glaucón sólo tiene un honor, que ha de concebirse naturalmente emanado por la singularidad necesaria de su nobleza. Un hombre tal sería lo más parecido al hombre idealmente justo de Glaucón. Sin embargo, la representación ateniense de la justicia, que hace girar la relación de igualdad alrededor de una supuesta institución legal, es absolutamente indispensable para la fundamentación glauconiana de la justicia. El *lógos* de Glaucón desnaturaliza la ciudad para valorar al hombre idealmente justo. Mientras el contractualismo ateniense produce el juego de la apariencia a favor del cual se hace pasar por la verdad, la justicia imitada en el ejemplo de Anfiareo no puede valer más que como verdad y sólo bajo ese título debe ser defendida. Ahora bien, que el *lógos* de Sócrates problematice el modelo que le permite a Glaucón contraponer su ideal de justicia, que no haya ninguna referencia a la nobleza y, sobre todo, que se deba redefinir el sentido en que la justicia se hace efectivamente presente en el alma, constituyen tres señales en las que se apunta platónicamente el desplazamiento necesario de la posición glauconiana de la justicia a una consideración que tenga en cuenta su mediación política.

consecuencia, conduce a un estado del alma que es valiente mediante un tipo de cobardía, o es *pleonética* mediante un tipo de moderación, etc.) En fin, la democracia ateniense se considera aquí como un prototipo de aquel estado anímico que el *Fedón* describe como carente de sabiduría (67a2-b4) y el *Protágoras* representa como el almanaque del hedonismo (351b-360e). Desde este punto de vista, Platón seguramente considera hedonista a la democracia de Clístenes-Pericles, como el correlato político de una teoría de la justicia basada en la igualdad no proporcional y en la exigencia aritmética de que todos los deseos tengan una satisfacción equivalente (o sean meramente equilibrados con arreglo a la sola medida de su igualdad).

**2. La reconstrucción de la figura de la justicia (368d8-374d6):
El paso de la ciudad generada naturalmente
a la *pleonexía* destructiva de la ciudad enferma**

Glaucón le ha pedido a Sócrates que haga una defensa de la justicia. Pero con la peculiaridad de que su propuesta prejuzga en cierto sentido la relación entre la ciudad y el alma. El hombre idealmente justo no tiene necesidad de la ciudad para determinar la justicia, ya que esa determinación no le interesa más que en la medida en que se representa un modelo al que oponerse. El alma de Glaucón exige formarse solamente con arreglo a una vida verdaderamente noble. Para él, el problema de la justicia es el problema de un alma noble. Lo que quiere decir que Glaucón vive sin prestar atención a su propia ciudad. Es preciso, por tanto, que Glaucón haga como aquél que ha de leer unas letras pequeñas a distancia y percibe que las mismas letras están reproducidas en otro lugar con tipos más grandes: leer primero las letras más grandes y comprobar después si las más pequeñas son las mismas (368c3-d7). Se trata de examinar así la justicia en las ciudades, para después pasarla a examinar en cada hombre. Esta analogía propuesta por Sócrates señala, para empezar, la intrínseca vinculación de la justicia con la política; pero también anuncia la ampliación necesaria de la perspectiva pre-política de Glaucón. Es la atención a la posible función política de la justicia, o bien, su resuelta confrontación al aislamiento político del hombre idealmente justo, lo que nos da la clave para interpretar el cambio de estrategia empleado por Sócrates. Lo que Glaucón debería comprender es esta condición mediadora de la justicia y cómo se da esta relación entre la ciudad y el hombre.

Se ha de observar, en primer lugar, cómo está constituida la ciudad y cómo se forma, de manera que su composición permita mostrar en letras de aumento (como las de uso oftalmológico) lo que es y lo que no es la justicia, lo que es ella y lo que es su contrario. Al presentar la acción de la justicia en la ciudad, Sócrates pretende, por tanto, hacer una reflexión tanto más sutil sobre su manera de actuar sobre el alma de Glaucón.

Por otra parte, la analogía entre la ciudad y el alma sólo es posible en la medida en que ambas realidades son consideradas desde su posible inteligibilidad, es decir, desde la posibilidad de construir una *politeía*³⁵¹. Es esta exigencia la que pone en marcha la analogía: la construcción forma parte del intento socrático de prolongar la defensa de la justicia, y, por lo que hasta sabemos, la posibilidad del intento es necesaria precisamente para que su inteligibilidad pueda tener no como una determinación externa, sino como un movimiento dialógico que debe producirse tanto en el alma como en la ciudad. Pero aun asumiendo este diálogo, conviene que Glaucón piense a la vez que un alma que no se proyecte sobre la ciudad, y sobre la ciudad (real, realísima) tal como se le presenta a cualquier ateniense, se pierde y extravía en la pura idealidad; de la misma manera que, a la inversa, una ciudad desprovista de alma es una ciudad que excluye necesariamente cualquier posibilidad de alcanzar la excelencia.

Lo que está en juego entonces es, por un lado, la necesidad de que Glaucón se interrogue su propio emplazamiento dentro de la ciudad y, por el otro, las condiciones políticas que hacen posible la presencia de la justicia en sí. Lo primero corresponde a las letras pequeñas del hombre, que debe preguntarse de qué manera puede hacerse valer en la ciudad en la que vive. Lo segundo nos muestra las letras grandes de la ciudad, que permite desarrollar una actividad movilizadora hacia la génesis de la excelencia en tanto que ciudadano (*politès*). Por ahora, la tarea que se ha propuesto Sócrates es proceder sobre algo así como un constructo, sobre una figura producida en el decir. Lo que se construye efectivamente es una ciudad, pero una ciudad que sólo se hace presente desde

³⁵¹ La *politeía* es, por decirlo de algún modo, el espacio profundo en el que está contenido la realidad viviente de la ciudad y del individuo. Hay que tener bien presente que para los griegos en general la *politeía* es sinónimo de vida política. Así nos lo hace entender el *Menéxeno* (238c) mediante la equivalencia que, explícita y detalladamente, ofrece Platón entre la *politeía* y el nutriente de los ciudadanos; o teorías políticas tan distanciadas del espectro platónico como las de Protágoras y Gorgias, que se sirven precisamente de esta base dada la íntima relación existente entre *politeía* y *paideía*. Y lo confirma igualmente la *Política* de Aristóteles, donde se plantea la posibilidad de leer el alma del ciudadano desde la ciudad (*Pol.* 1295a40); o el mismo Isócrates (*Areopagita*, 14; *Panatenáicas*, 138), que identifica la *psykhé* de la ciudad. En la Grecia de Platón, esta duplicidad del alma y la ciudad forma parte, en todo caso, de una conciencia que ya es pos-sofística. Sin este componente anímico, la ciudad corre el riesgo de derrumbarse, y la posibilidad de reconstruirla pierde toda su relevancia en esta multiplicidad de sentidos que amenaza con fracturarla definitivamente. Lo que está en juego, por tanto, es la necesidad de sellar el hiato abierto entre las expectativas de la ciudad y las del individuo, pero desde la problematización platónica de ese hiato, desde la reorientación crítica de la mirada de los ciudadanos de Atenas, más allá de la idealidad que ellos mismos han ido creando y alimentando desde la reivindicación nostálgica de una *pátrios politeía*: un modelo heredado políticamente de Pericles, personificado en Nicías, Alcibiades y Cleo, y que pretende cubrir esta distancia entre la ciudad y el alma bajo la complicidad ideológica del imperialismo *thalasocrático* ateniense.

la reconstrucción dialógica de los dos modelos presentes en su génesis: la ciudad sana de Sócrates (369b5-372d3) y la ciudad enferma de Glaucón (372d4-374d6).

(1) El modelo que ofrece la ciudad sana es el de una pluralidad de individuos sumidos en el “para sí” de sus necesidades corpóreas más elementales, que se especializan sin saberlo en una actividad que, en virtud de la naturaleza, redonda en el bien común. Este modelo es la ciudad ajustada naturalmente a la justicia, pero sin conciencia de ella; (2) La ciudad enferma de Glaucón es, por el contrario, la ciudad encarnada en la *pleonexía*, el verdadero motor que hace que la ciudad acreciente ilimitadamente su poder de riqueza y que sólo puede maximizarse mediante la especialización obligatoria de las diferentes aptitudes, pero con posibilidades de establecer la justicia y la injusticia sobre ella. La justicia será el momento en el cual la ciudad se piense realmente en tanto que ciudad, por razón de que se muestre como límite a la tendencia a su tendencia compulsiva a crecer indeterminadamente. Dicho de otra manera, la ciudad justa sólo aparecerá como el resultado dialógico de las dos ciudades anteriores cuando recupere su unidad autolimitándose.

1) *La génesis natural de la ciudad y su ficción correctiva* (369b5-372d3)

En su defensa de la justicia Sócrates comienza definiendo la ciudad como una clase de convivencia (369c4: *synoikía*) que se origina en la falta de autarquía (369c2: *khreía*) que unos hombres tienen de otros: “Una multiplicidad de necesidades conduce a que se agrupe sobre el mismo lugar habitable una multiplicidad de hombres que viven en comunidad [*koinonoús*] y se ayudan [*boethoús*]” (369c2-3). El origen de la ciudad tal como es tratado por Sócrates radica en una asociación de gente fundamentada en la necesidad (369c10: *khreía*). Lo primero a destacar en la caracterización de esta ciudad es que ningún deseo es atribuido a sus habitantes más que el que tiene que ver estrictamente con lo necesario: “Comencemos por examinar, en primer lugar, de qué modo vivirán los que así se han organizado. ¿Producirán otra cosa que alimentos, vino, vestimenta y calzado? Después de construir sus casas, trabajarán en verano desnudos y descalzos. En invierno, en cambio, arropados y calzados suficientemente. Se alimentarán con harina de trigo o cebada, tras amasarla y cocerla para hacer ricas tortas y panes sobre juncos o sobre hojas limpias. Se recostarán en lechos formados por hojas desparramadas de nuerza y mirto; festejarán ellos y sus hijos, bebiendo vino

con las cabezas coronadas, cantando himnos a los dioses, y estando a gusto en compañía. No tendrán hijos por encima de sus recursos y se resguardarán así tanto de la pobreza como de la guerra” (372a5-c1).

Sócrates tiene una manera distinta de entender el contrato social. Éste no tiene por qué fundamentarse en la *pleonexía*, sino en el deseo de cosas necesarias para la vida. La génesis de esta protociudad obliga, de entrada, a replantear el modelo desde el que Glaucón fundamenta su visión ideal o pre-política de la justicia, la representación competitiva del pacto como búsqueda de un beneficio particular³⁵². La ciudad es previamente condición de supervivencia y sólo es plenamente autosuficiente en la cooperación necesaria con el otro. La ficción socrática antepone una ciudad en la que el bien global de sus contribuyentes depende del otro para producir cuanto es requerido para satisfacer las necesidades propias. Puesta la carencia en el origen de todo contrato, y la ciudad como un medio de paliarla, la justicia de ésta se reubica socráticamente en la capacidad de satisfacer las necesidades humanas, necesidades primarias como el alimento, la habitación, el vestido (369d1-5) y necesidades derivadas como el mercado, la moneda, el trabajo asalariado... (371a4-e7) Por tanto, la especialización natural de las distintas aptitudes se convertirá en la esencia misma de esta ciudad: “¿Y cómo se bastará la ciudad para proveer semejantes necesidades? ¿No habrá uno que sea labrador, otro albañil, y otro tejedor? ¿Y no añadiremos a éstos un zapatero o cualquier otro al servicio de los cuidados relacionados con el cuerpo [perì tò sôma]? (369d6-9).

Esta división estricta de las aptitudes en sectores y oficios está basada en una doble hipótesis: se dan, en efecto, diferencias innatas que hacen apta a cada persona

³⁵² El análisis de Glaucón planteaba la noción simbólica de comunidad en términos de *pleonexía* natural, mientras que Sócrates fundamenta el contrato social en la necesidad. En efecto, una cosa es el intercambio fundado en una estructura retributiva, sobre la cual se edifica la justicia como la suma de utilidades máxima alcanzable (la justicia exigiría una distribución de las retribuciones y de las tareas entre los miembros de la sociedad que maximice la suma de utilidades individuales), y otra cosa es el intercambio fundado en una cooperación eficiente, sobre la cual se edifica la justicia como una empresa basada en el beneficio mutuo (la justicia exigiría un principio de especialización natural de las funciones sociales que condujera al beneficio de todos sus miembros, en cualquier caso, y ninguna pérdida para nadie). Según este analogado económico, una sociedad en la que el intercambio estuviera ordenado por la retribución habría de constituir un espacio de ganancias y de pérdidas posibles, mientras que, ordenado por la necesidad, no podría “intercambiar” la retribución de un individuo por otra mayor; sencillamente, sólo permitiría a sus miembros escapar de la ineficiencia que supondría que tomaran caminos distintos. La ficción de Sócrates da a entender que se excluiría toda distribución de funciones que, de tolerarse, hiciese que uno o más miembros salieran perjudicados por pertenecer a esa sociedad.

para una ocupación y no hay dos personas exactamente iguales por naturaleza. En consecuencia: cada uno debe atender a una sola de las cosas de la ciudad; a aquello para que su naturaleza esté mejor dotado (370a7-b2). En la base de esta ciudad, por consiguiente, cada cual es lo que es, y esa identidad viene consignada por una actividad, papel u oficio que lo define esencialmente. Y es lo que es (zapatero, agricultor, navegante, artesano) de una vez y para siempre: lo es por naturaleza, por capacidad, y ese atributo que lo define y lo diferencia por su aptitud no lo abandona a lo largo de su vida (370b3-4)³⁵³. Al poder dedicarse cada cual a aquello para lo cual está más dotado (370b1), este principio de especialización natural es una condición de maximización del bien individual, al tiempo que de maximización de la producción en cantidad y calidad (370c7-371a5). Es, pues, la clave de la ciudad ficticia de Sócrates: en ella, se aúna a la perfección la máxima felicidad para el individuo con el máximo provecho para sus conciudadanos.

Sobre la base de este principio, Sócrates introduce el siguiente elemento: “*En consecuencia, cada cual producirá un mayor número de cosas y de mejor calidad y más fácilmente [rháon], siempre y cuando produzca de acuerdo a sus aptitudes naturales y en el momento oportuno, liberado de las otras ocupaciones*” (370c3-5). La ciudad presupone un bien común por cuanto los miembros de esta sociedad consideran la eficacia natural resultante de su cooperación (adviértase aquí el empleo crucial de *rháon* en 370a6 y c4). La idea fundamental es que de la especialización de las distintas funciones se deriva un bien común, pero un bien que es posible en la medida en que los miembros ficticios de esa ciudad no son desiguales en cuanto a su capacidad, sino sencillamente distintos. Según este modelo, un constructor actuaría en condiciones de igualdad porque las habilidades de las personas de diferente condición pueden intercambiarse según la condición equivalente de sus disposiciones naturales. La clave radica en que el ciudadano imaginario de Sócrates tendría un coste de oportunidad equivalente a cero, es decir, no habría manera de considerar la retribución perdida por no participar en este modelo ficticio. La retribución sería, pues, igualitaria y eficiente y, en cualquier caso, preferible a la posibilidad de trabajar cada cual por separado³⁵⁴.

³⁵³ 374a6, 374b6-c2, 394e2-6 y 397d10-e8.

³⁵⁴ Sin embargo, la cuestión de siempre consiste en determinar si esa concepción igualitaria de la sociedad sería compatible con los incentivos de sus miembros, que se suponen egoístas y, por lo tanto, si sería alcanzable o viable. La retribución es igual en la medida en que las diferentes aptitudes se ordenan naturalmente al bienestar compartido de todos sus miembros. En ese modelo hay, pues, un trueque

Tendríamos, por tanto, una ficción basada en la satisfacción conjunta de las necesidades básicas, un principio natural de especialización de las aptitudes y una distribución del bien fundamentada en el intercambio equivalente de las diferentes funciones sociales. Esto podría ilustrarse sencillamente con arreglo al siguiente esquema:

LA GÉNESIS NATURAL DE LA CIUDAD

SITUACIÓN CONTRACTUAL

CONDICIONES

SATISFACCIÓN MUTUA
DE LAS NECESIDADES
PRIMORDIALES
(369c2-3)

- 1) Los hombres desempeñan cualquier oficio que satisfaga sus necesidades (370a7-9)
- 2) El trabajo se distribuye con arreglo a la especialización natural de sus distintas aptitudes (370a9-b4)
- 3) Las tareas a realizar están presididas por un principio de eficiencia natural (370c3-5)

En este punto, hay que evitar prejuicios a la hora de valorar el papel intradiálogo del modelo empleado por Sócrates en la construcción dialógica de la ciudad justa³⁵⁵. En

armónico que no se da, por ejemplo, en el modelo económico descrito por Aristóteles, donde el intercambio entre las diferentes habilidades se produce con arreglo a una tasa proporcionada. No hay que olvidar que Aristóteles explica el intercambio como consecuencia de las necesidades de una “familia ampliada”, que había compartido en sus inicios determinados recursos, utilizándolos en común, pero que al aumentar de tamaño y verse obligada a dividirse, debe considerar la escasez de aquellos bienes que antes se utilizaban en común y a adquirir los artículos necesarios unos a otros (uno compartía su agua, otro su tierra, y la transacción establecida entre ellos era un intercambio no sincronizado de regalos, distinto del intercambio comercial ordinario).

El antropólogo económico Karl Polanyi (1968) resume de manera excelente el problema planteado por Aristóteles: “*La relación de intercambio debe ser tal que mantenga la comunidad...el principio rector no son los intereses del individuo sino los de la comunidad. El rendimiento del constructor debe intercambiarse por un múltiplo muy elevado del rendimiento del zapatero; en caso contrario, se infringiría la reciprocidad y no se mantendría la comunidad*”. La idea a retener es que un constructor estaría en condiciones de desigualdad cuando, debido a la escasez de sus habilidades, pudiera mejorar su bienestar en otra parte (en su propia sociedad o, más probablemente en otra). El zapatero tendría que reconocer, por tanto, que el constructor debe recibir una mayor retribución en sus transacciones ya que su coste de oportunidad es mayor. Parece entonces que el problema que piensa Aristóteles y que presupone la ciudad natural de Sócrates es éste: la dificultad de tratar por igual a los desiguales, de que el “más que igual”, ante la perspectiva de recibir una retribución igual, busque obtener una superior en otra parte, en otra ciudad de “más que iguales” semejantes o en la que éstos se remuneren con retribuciones “más que iguales”.

³⁵⁵ La presión de ciertas interpretaciones tradicionales obsesionadas con una primitiva versión de *La república* desgajada del *Trasimaco* ha inducido resistencias a la hora de calibrar la función intradiálogo

la ciudad ficticia de Sócrates la especialización de las diferentes aptitudes, la distribución electa de los bienes, no es una regla de organización política porque ya está dada naturalmente. La justicia es un principio de la naturaleza, no una determinación legal, que asegura eficazmente la concordancia armónica entre el bien común y el individual. Se trata de una concordancia limitada por la mecánica corpórea de la necesidad y los diferentes oficios encargados de satisfacerla. Además, aun cuando la ciudad crezca como consecuencia de la multiplicación de necesidades –no pudiendo satisfacerse por entero, necesitará igualmente mercaderes minoristas, intermediarios entre los distintos hombres de oficio, hombres que, incapaces de especialización, sean simples jornaleros, etc.- su modo de vida continúa adaptado a la necesidad natural (*khreía*)³⁵⁶. La condición básica de esta justicia elemental se resume entonces en no desequilibrar la relación natural entre los oficios y las necesidades. De lo que se extraen

de la ciudad sana de Sócrates. Es el caso de CROMBIE (1963) 89-90, que describe la ciudad natural como un *false start*, o de ANNAS (1981) 78, que llega a escribir cosas como éstas: “*We have to conclude, though reluctantly, that Plato has not given the first city a clear place in the Republic’s moral argument*”. Para REEVE (1988) 176-178, en cambio, lo que resulta decisivo del argumento son las consideraciones sobre la variedad de deseos que intervienen en las tres ciudades reconstruidas por Sócrates. Según el profesor americano, tener, ganar y saber mueven los hombres en cada una de las ciudades que el argumento de Sócrates va desplegando dialécticamente: “*Plato offers to us not as an autonomous polis, but as a constituent, of a larger whole that is being slowly revealed. It is a polis whose acropolis is obscured from view. In it we see money-lovers living in harmony and happiness with one another. What we do not see, but will shortly be shown, is the acropolis with its guardians and rulers who underwrite that harmony and happiness, and without them whom it would not be possible. In that larger polis the First Polis is –to resort once more to that convenient Hegelianism- overcome but preserved*” (178). La tesis de Reeve capta la dramática platónica, está reforzada por una clara percepción de la complejidad de las motivaciones humanas, y es lo suficientemente aguda para extrapolar esa complejidad al plano político. En este sentido, es más que probable que en la ciudad natural se den las condiciones ideales para los amantes del dinero. Pero la necesidad de llevar a cabo una distinción precisa entre la ciudad sana de Sócrates y la ciudad enferma de Glaucón constituye una evidencia textual que no puede ser desatendida. De ahí la conveniencia de desdoblarse la primera ciudad de Reeve: en la ciudad sana no hay amantes del dinero porque todo particularismo está totalizado necesariamente de un modo natural.

³⁵⁶ Pero suponiéndose que estamos ante el retrato de una ciudad basada en necesidades absolutamente fundamentales –necesidades básicas como alimentarse, tener una vivienda o vestirse- resulta especialmente llamativo el que esta comunidad produzca un excedente suficiente de bienes como para ser exportado. La afirmación de Sócrates a este respecto es contundente y no da lugar a dudas: “*Fundar esta ciudad en un lugar tal que no tenga necesidad de importaciones es prácticamente imposible*” (370e5-7). Para ROOCHNIK (2003) 46, la presencia del comercio es significativa por cuanto muestra la falsa estabilidad de la ciudad sana de Sócrates. Pero el texto platónico contrasta en este punto con *Las leyes*: “[*Refiriéndose a Magnesia*] *La ciudad no sería, por tanto, totalmente irrecuperable para la adquisición de la virtud. En efecto, si hubiera llegado a ser costera y con buenas radas y no hubiera producido todo, sino que hubiera carecido de muchos productos, habría precisado un gran salvador y legisladores realmente divinos, para no llegar a tener costumbres refinadamente soeces con unas condiciones naturales semejantes*” (704d4-8). Según el legislador Ateniense, la peor de las condiciones para adquirir la virtud sería una ciudad en la costa con un buen puerto y necesitada de muchas importaciones. Probablemente, la mención del Extranjero se refiera a Atenas, pero hay razones para pensar con BERNARDETE (2000) 127 que la descripción señala en verdad la ciudad sana de Sócrates, situada probablemente en la costa y con un volumen de importaciones y exportaciones ajustado a sus necesidades. Si esto es así, la imposibilidad de generar la justicia en la ciudad sana de Sócrates habría que atribuirlo menos a las sospechas de Rochnik que a la absoluta ausencia de *pleonexia*.

tres consecuencias decisivas: 1) la naturaleza combina armónicamente todas los oficios y actividades que forman parte necesaria de la ciudad³⁵⁷; 2) La identificación entre el bien de la ciudad y la satisfacción mutua de necesidades básicas garantiza el funcionamiento natural de la justicia; 3) el crecimiento de la ciudad es natural y se lleva a cabo sobre la base de la misma armonía en la que se integran y adicionan las distintas funciones de la vida social³⁵⁸.

Es precisamente aquí donde Sócrates, después de haber desplegado esta primera fase del origen y la formación de la ciudad, pregunta a Adimanto dónde se encuentra la justicia y la injusticia y cómo se relaciona con los distintos componentes sociales: *“Por mi parte, Sócrates, no soy capaz de verlo. A no ser que se origine en ellos mismos según el trato de los unos con los otros –Tal vez sea verdad lo que dices, y hay que examinarlo sin retroceder”* (371e12-372a2). Es importante comprender por qué Sócrates le pide a Adimanto que identifique la función que le sirve de origen a la justicia. La pregunta es confusa y el mismo Adimanto expresa inicialmente su propia perplejidad: la justicia, según Adimanto, es posible en la reciprocidad, en una cierta

³⁵⁷ La cuestión planteada aquí implícitamente -¿cuáles son las actividades realmente productivas y cuáles no lo son?- será retomada por Aristóteles y resurgirá más tarde en pleno siglo XVIII. Para los fisiócratas, por ejemplo, las únicas actividades verdaderamente productivas son las primarias, es decir, la agricultura y todas aquellas de las que algo es extraído de la naturaleza: las minas, las canteras. En cambio, en la gran tradición de la economía política inglesa, son productivas todas las actividades que tienen que ver con un objeto material, aunque lo transformen, es decir, tanto las industrias primarias (agricultura, extracción...) como la manufactura. Adam Smith hacía claramente la distinción y decía: *“Es indudable que la existencia de nuestro rey, o de nuestros poetas, o de nuestros jueves, es aún más esencial a la nación que la existencia de los campesinos o los fabricantes. De todos modos, por preciosas que sean esas actividades, no podemos considerar que incrementen la riqueza nacional”*. A la luz de las impresiones que la doctrina de Adam Smith debió dejar en Hegel puede entenderse la pertinencia de muchos de sus pasajes dialécticos, que no resultan obvios a primera vista, pero que formalizan, con verdadero rigor histórico, el paso de la comunidad primitiva (Grecia) a la economía del Estado moderno. Hasta qué punto Hegel se halla a la altura de los tiempos modernos, es decir, de una sociedad donde lo económico se ha vuelto determinante de todas las demás esferas sociales, es algo, por lo demás, que puede comprenderse fácilmente respecto de su rendimiento de las lecciones aprendidas de Adam Smith y, a su vez, por la deuda contraída por Marx en la elaboración de su teoría del valor respecto de las categorías con las que Hegel pensó la noción de Espíritu. Sobre las relaciones de Hegel con Adam Smith, léase *El joven Hegel* de G. Lukács, especialmente el capítulo sobre “El trabajo y el problema de la teleología”.

³⁵⁸ Este punto merece resaltarse porque es fuente de numerosos equívocos. Como admite LEE (1989) 125, es sencillamente erróneo afirmar que Platón defiende la presencia de desigualdades *de facto* en la naturaleza, o que, a raíz de éstas, se establezcan privilegios sociales *de iure*. Esta lectura, que tiende a ver una armonía preestablecida naturalmente entre los distintos privilegios sociales, desatiende el significado funcional que se encuentra detrás de la especialización de cada sector social: el principio de que la interrelación entre las distintas funciones sirve para resolver un problema esencial de supervivencia. Este aspecto es decisivo porque el intercambio recíproco de bienes y servicios se fundamenta sobre la base férreamente delimitada de sus necesidades básicas, y no sobre el carácter ilimitado de los deseos que desbordan este marco natural. En la ciudad sana de Sócrates, el respeto a este límite y la garantía de que las necesidades básicas de todos los miembros deben satisfacerse son los dos pilares que constituyen el carácter natural de la justicia.

manera de emplear las relaciones mutuas. Esto quiere decir que lo que lleva a que cada cual se reconozca es, ante todo, la imposibilidad de que cada cual se autosatisfaga desde el autismo natural de su propia actividad.

De manera que si hay algo que resulta evidente en la ciudad natural es el principio de necesidad y satisfacción recíprocas. Cada cual ve en el otro objetivada su propia necesidad, ve en la actividad del otro el espejo de su actividad en tanto que presente, en tanto que propiamente afirmada. En pocas palabras, es la presencia del otro lo que suscita el reconocimiento social de la propia actividad³⁵⁹. Pero la interrelación natural entre las distintas funciones sociales, aún siendo cierta, configura en el fondo una imagen simplificada de la justicia, un vínculo de unión o lazo que une y ata la ciudad de manera ciertamente armónica, pero que impide pensarla negativamente, es decir, de una manera que no sea natural o meramente corpórea. De ahí que la sugerencia apuntada por Adimanto no sea respondida por Sócrates y deba avanzarse en el examen: la ciudad sana perfila una antropología de lo humano que, al igual que el hombre idealmente justo de Glaucón, es incapaz de distanciarse respecto de la naturaleza.

La posibilidad de una vida fundamentada en la interrelación política se nos ofrece al mismo tiempo que se nos presenta limitada por el marco natural de las necesidades elementales. Si sólo se tiene en cuenta este marco, es la naturaleza la que produce espontáneamente los ciudadanos. Bajo la mecánica de la necesidad, la ciudad ficticia de Sócrates cierra el espacio de toda posible diferenciación, de tal manera que la justicia, generada naturalmente, se ve despojada del sentido constructivo de toda *politeia*, es decir, la ciudad sana deja a la política sin fundamento (o lo que es lo mismo, la reduce a una mera condición de supervivencia). La génesis natural de la ciudad nos ofrece así, por un lado, el reverso mítico del contrato ateniense, como un espacio social sumamente simple donde la justicia es posible como imitación de la justicia que la

³⁵⁹ STRAUSS (1964) 134 cree razonablemente que el modelo presentado por Sócrates responde, en realidad, a la exigencia de Adimanto. ¿Acaso no es ésta una ciudad gobernada por la moderación, el intercambio recíproco de las necesidades y la facilidad de la justicia? Aunque sin referirse explícitamente a ella, Sócrates describe, de hecho, una ciudad basada en la *sophrosýne*: los ciudadanos trabajan desnudos y descalzos en verano, se alimentan siguiendo una dieta que excluye la carne, beben con moderación, se recuestan en duros lechos, son piadosos, y limitan el crecimiento de la ciudad con arreglo a sus propias necesidades (372a5-c1). En definitiva, la ciudad sana probablemente sea la pura encarnación de una justicia *sophrónica*, pero, sobre todo, es la reafirmación natural de un modelo político fundamentado en la necesidad, capaz de mantener una relación de equidistancia entre la riqueza y la pobreza, y susceptible de ser transmitido: “De este modo, pasarán el resto de su vida en paz y con salud, y, como es natural, alcanzarán la vejez y transmitirán a sus hijos una manera de vivir como ésta” (372d1-3)

naturaleza procura continuamente. Pero, por otro lado, y de manera semejante al hombre idealmente justo de Glaucón, la justicia se manifiesta como una gracia natural, un don que despoja a cada individuo de la posibilidad de darle un sentido verdaderamente político. La gracia de la convivencia se recibe naturalmente como una armonía presente que impide cualquier posible desajuste (o sólo lo hace posible en un individuo que no tiene necesidad de saberse ajustado o de tener que reajustarse respecto de la ciudad).

b) *La pleonexía destructiva de la ciudad enferma de Glaucón (372d4-374d6)*

Ciertamente hay un sentido en que la ciudad sana puede considerarse como la ciudad justa (372e6-7, 374a5, 433a2-6). Es la ciudad verdadera porque muestra la justicia de un modo natural³⁶⁰. Como señala Adimanto, la justicia se puede determinar mediante la relación recíproca entre las partes individuales de una comunidad (371e12-372a2). Se trata de una definición a tener en cuenta. Por un lado, están los diferentes oficios que son necesarios para la vida de la ciudad, y se supone que la naturaleza sabe articularlas en un principio organizativo. Por otro lado, están los diferentes componentes de la vida social, que la naturaleza mezcla armónicamente orientándolos a la satisfacción de necesidades corpóreas, sin otro fin que su contribución recíproca a este bien. Ninguna mención se hace a la necesidad de una *tekhné politiké*, ninguna referencia

³⁶⁰ Frente a la ciudad enferma e hipertrofiada de Glaucón, Sócrates describe la ciudad sana como una "ciudad verdadera" (372e6: *alethinè pólis*) y "saludable" (372e7: *hygiés*). El contraste descriptivo entre salud y enfermedad es fácilmente comprensible, pero la descripción de la ciudad natural como la ciudad "verdadera" es llamativa. Lo primero sugiere la posible preferencia de Sócrates por la austeridad de la ciudad sana frente al modo de vida más sofisticado y rico de la ciudad de Glaucón. Lo segundo es lo que debe examinarse independientemente de la preferencia expresada por Sócrates. Lo que habitualmente suele pasarse por alto es que cualquier referencia a la ciudad "verdadera" no tiene por qué comportar una aprobación expresa y clara por parte de Sócrates. Contrariamente a GUTHRIE (1975) 446ss, no hay motivos textuales para considerar la ciudad natural de Sócrates como el ideal verdadero de la justicia y la ciudad enferma de Glaucón como el ideal corrompido por la expansión ilimitada de los deseos innecesarios. CROMBIE (1963) 90, por ejemplo, habla de un ideal implícito en la ciudad pacífica y saludable de Sócrates, pero reconoce que la ciudad enferma de Glaucón debe ser algo así como una precondition para la emergencia de la justicia, ya que ésta presupone necesariamente el conflicto de intereses. En una línea de interpretación distinta, PAGE (1991) 6 supone que el adjetivo en cuestión podría significar algo así como "verídico", "sincero", lo que, además, tiene la virtud de servir de contraste entre *alethinè* y *alethés*. Según la tesis de Page, la ciudad natural es "verdadera" en el sentido de que no necesita decir mentiras para ser veraz. La verdad es, pues, inherente a la naturaleza de esta ciudad y, en consecuencia, es preferible a la ciudad de Glaucón, que debe recurrir a la bella mentira. La interpretación es excelente, pero creemos que pasa por alto el sentido óntico de *alètheia*. La idea que pretende expresar Sócrates es que la ciudad natural se vive como tal en la simplicidad de una justicia que permanece oculta: podría decirse que la justicia está presente de un modo natural –verdad en griego es *alètheia*, manifestación, presencia de lo real en oposición a ausencia de realidad- pero ausente de un modo reflexivo.

a la guerra o la necesidad de recursos militares. La ciudad natural es autosuficiente porque deriva de necesidades a satisfacer en un intercambio recíproco; cuando se sobrepasa el límite natural de lo necesario se origina inevitablemente la pobreza o la guerra (372c1).

La ficción socrática de la ciudad natural finaliza con ese término y es ahí donde Glaucón interrumpe precisamente el discurso: “*Me parece que les montas banquetes desprovistos de carne [aneu ópson] -Es verdad; me olvidaba que ellos también tendrán condimentos [ópson]...*” (372c1-4). La ciudad saludable ha definido sus necesidades con total claridad, pero está desprovista de lujos y comodidades (372c2). Además de condimento, *ópson* significa “carne a la brasa”. Comer carne es el primer síntoma de una ciudad que se deja arrastrar por el lujo, como también la causa de su necesidad de expandirse³⁶¹. Hay que incorporar todos los condimentos que permitan igualar la descripción al ansia militarizada y a los festines a los que está acostumbrado Glaucón. Sócrates se ve obligado así a reexponer la justicia desde la perspectiva de una ciudad apasionada, pletórica, hipertrofiada, cuyos deseos no dejan de aumentar y de multiplicarse con camas, mesas y muebles de todo tipo, banquetes refinados, bálsamos, perfumes, cortesanas, pinturas y bordados, oro y marfil, etc (373a1-8); una ciudad en continua expansión y compuesta por individuos no forzados por la necesidad (*ananké*): cazadores, imitadores, poetas, rapsodas, actores, bailarines, cocineros, carniceros, etc.

³⁶¹ Además de la ausencia de una estructura político-militar, la cacería es una de las actividades fundamentales omitidas en el tejido social de la ciudad natural. En Grecia, la caza es, ante todo, una actividad social que se diferencia en función de las etapas de la vida. Según VIDAL-NAQUET (1968) 947-964, los griegos distinguían y oponían caza efébrica y caza hoplítica, caza artera y caza heroica. Al final de *Las leyes* (822d-824a), Platón contrapone, de hecho, una caza adulta, con utilización del venablo (caza considerada diurna, a veces colectiva y compatible con la moral hoplítica) a una caza de hombre muy joven que emplea esencialmente redes (caza considerada nocturna, solitaria y propia del que sólo emplea trampas). Del mismo modo, una costumbre de Macedonia de la que habla Hegesandro quería que nadie pudiera participar plenamente en los banquetes comunes sin haber cazado antes un jabalí sin redes. Este tipo de referencias no es aislado y muestra en qué medida la caza estaba perfectamente integrada en los festines a los que Glaucón estaría habituado. Pero la caza no es sólo esto; también en un gran número de textos trágicos, filosóficos o mitográficos, es una de las expresiones decisivas del paso de la naturaleza a la cultura, lo que explica probablemente por qué es un tipo de actividad perfectamente coincidente con la guerra. Bastará tan sólo con un ejemplo: en el mito que explica Protágoras en el diálogo homónimo de Platón, cuando el sofista describe el mundo humano antes de la invención de la política, se dice: “*Los hombres vivían al principio dispersos, porque no había ciudades. Asimismo eran destruidos por las bestias, en todas partes y siempre más fuertes que ellos, y su industria era sólo una ayuda suficiente para alimentarlos, pero deficiente en la lucha contra los animales salvajes. Porque no poseían todavía el oficio de la política, del cual la guerra es una parte*” (322b1-5). Como muestra el mito, la caza es el primer grado de ruptura con el mundo salvaje (y, de hecho, un rasgo característico de los “héroes culturales” de las leyendas griegas es que son cazadores y destructores de animales feroces); pero la caza también es la parte salvaje del hombre, como la guerra de la política. Sobre este tema véase COLE (1967) 34-36, 83-84, 92-93 y 123-126, cuyos estudios sobre la literatura griega de los orígenes de la civilización siguen vigentes.

(373b2-c7), y que al vivir de esta manera exige incorporar “más médicos que antes” (373d1-2).

Se puede suponer además que en esta ciudad los individuos ya no ejercen cada uno de los oficios designados naturalmente, sino cualquier oficio o combinación de oficios que les proporcione el máximo de riqueza (373d9-10). He ahí por qué la especialización de las distintas aptitudes se convierte ahora en un principio prescriptivo: *“Pero el caso es que al fabricante de calzado le hemos prohibido [diekolýomen] que intentara al mismo tiempo ser labrador o tejedor o constructor, sino sólo fabricante de calzado, a fin de que la tarea de fabricar calzado fuera bien hecha; y del mismo modo hemos asignado a cada uno de los demás una tarea única, respecto de la cual cada uno estaba dotado naturalmente, y en la cual debía trabajar a lo largo de su vida, liberado de las demás tareas, sin dejar pasar los momentos propicios para realizarla bien”* (374b6-c2). El efecto de este principio es el siguiente: la especialización de las aptitudes se vuelve prescriptiva porque de la necesidad saludable de la ciudad de Sócrates a la patología *pleonética* de la ciudad de Glaucón se produce una transición. De este modo se perfila una doble implicación:

- a) Por una parte, el ansia de maximizar la riqueza hace de la especialización una condición legalmente necesaria para que pueda ser satisfecha de una manera óptima. La ciudad enferma siempre requiere de más espacio para abastecerse y esto sólo puede hacerse a costa de los territorios vecinos (373d4-10). Para poder superar la frontera de estas puras necesidades elementales (373d10), hay que aumentar aun más la ciudad para dar cabida a todo un ejército que la proteja de ambiciones semejantes de otras ciudades y también le facilite la satisfacción de su ansia de riqueza (373e9-374a1). Los guardianes de la ciudad surgen en este contexto.
- b) Y por otra parte, la especialización supone la *pleonexia*: cuanto más intensa es, mayor debe ser la complejidad organizativa de la ciudad y mayor su desequilibrio, pues las condiciones para la satisfacción de la *pleonexia* generan necesariamente nuevas funciones y nuevos impulsos en un círculo ciego de difícil control. En efecto, si la ciudad sana es la ciudad ficticia de las necesidades mutuamente satisfechas y de la especialización natural de las

aptitudes, y la ciudad enferma es la ciudad real complicada en el afán de acumular de riqueza y en la especialización legal de las funciones, la ciudad con guardianes será un efecto necesario del ilimitado deseo de riquezas y de la especialización implicada en él, pero también supondrá la génesis de una nueva *pleonexía* (el honor o los premios de los guardianes-guerreros) que debe coordinarse con la anterior (el apego al dinero de los productores). De manera que la especialización es la *pleonexía* misma en la ciudad enferma, en tanto produce la complicación necesaria de su propia actividad expansiva³⁶².

En cierto sentido, pues, la *pleonexía* está a la vez condicionada y no condicionada. En efecto, está condicionada porque sólo se puede maximizar mediante la especialización legal de las diferentes aptitudes. Pero a su vez no está sujeta a condición alguna puesto que la especialización permite avanzar en esta primera fase desde su figura más simple (el poder de la riqueza encarnado en la ciudad enferma) hasta su complejidad necesaria en la ciudad purificada de los guardianes³⁶³. Todo el problema,

³⁶² En el punto en que ahora estamos vemos profundizarse mucho más la escisión abierta por el reconocimiento de la *pleonexía*. Ahora no es la presencia natural del otro lo que objetiva inmediatamente la actividad propia de cada cual. Ahora es la ley la que debe objetivar la propia actividad, puesto que cada cual vive la relación de desigualdad instituida entre la *pleonexía* y su posibilidad y sólo puede reconocer su *pleonexía* idealmente, a través de su relación prescrita con los otros. En la ciudad enferma todo debe organizarse para que cada cual desempeñe la función para la que es apropiado naturalmente. En consecuencia, la ciudad ha de crecer en la medida en que la *pleonexía* se complica con la aparición de una nueva función social. A la luz de este análisis, puede entenderse entonces por qué la *pleonexía* no reconducido dialógicamente puede degenerar en una pulsión destructiva; en razón de que, en una ciudad dónde el afán de riqueza es ilimitado y dónde el poder se fundamenta en la indeterminación de este impulso, la *pleonexía* sólo se basa en la actualización de ese poder y en reflejar sobre el otro la capacidad destructiva de uno mismo. De aquí a pensar, con el discurso cretense de Clinias en *Las leyes*, que la guerra es una determinación naturalmente inevitable, hay sólo un paso: el paso que va de la ciudad enferma de Glaucón a la ciudad militar de Clinias.

³⁶³ Uno de los puntos más interesantes y discutibles de *La república* lo constituye así la enseñanza platónica de la *pleonexía*. Para decirlo de una forma sencilla y contundente: Platón piensa la *pleonexía* desde su orientación dialógica. Esta perspectiva es tanto más explícita aquí cuanto que la construcción de la ciudad justa es el recorrido de la complejidad progresiva de la *pleonexía* hasta alcanzar la necesidad de una posición dialógica, que es precisamente la perspectiva que le permite satisfacerse en cada figura de su recorrido. El dinero se cruza en el camino de esta progresión como la primera preformación de la *pleonexía*, a la vez que como la figura en que la *pleonexía* se halla mayormente simplificada. Platón pone de manifiesto este carácter primerizo de la *pleonexía* en la extrañeza de Glaucón respecto de la necesidad de un ejército en la ciudad enferma: “Así pues, querido Glaucón, hay que engrandecer la ciudad, y no con algo pequeño, sino con un ejército completo, que pueda defender con las armas toda la riqueza y las gentes de las que hablábamos anteriormente, luchando firmemente contra los invasores. -¿Por qué? - preguntó Glaucón- ¿No se bastarán ellos mismos?” (373e9-374a3). La respuesta de Glaucón es interesante porque es Glaucón quien, a fin de cuentas, se rebela contra la ciudad sana, y el que parece autoabastecerse con la sola presencia de su *dýnamis* guerrera y destructiva. La guerra es el resultado de la desmesura de la ciudad enferma, de la *pleonexía* hipertrofiada de Glaucón, que anticipa de manera crucial la causa fundamental de toda enfermedad política, según recoge Sócrates en la discusión sobre la

desde el reinicio del itinerario que hace el *lógos* en su examen de la ciudad justa, reside precisamente en la ambivalencia de este estatuto. Contrariamente a la eficacia natural de la ciudad sana de Sócrates, lo que se pone en juego en el tránsito de la ciudad enferma a la ciudad con guardianes de Glaucón es la *pleonexia* y, en particular, una manera de configurar su crecimiento que impida la desfiguración de la ciudad.

Así las cosas, la ciudad enferma tendría las siguientes determinaciones fundamentales: un modelo basado en la necesidad conjunta de maximizar el deseo de riqueza, un principio prescriptivo de especialización y una distribución equitativa del bien fundamentada en la aparición necesaria del guardián-guerrero. Lo cual puede esquematizarse del siguiente modo:

LA CIUDAD ENFERMA DE GLAUCÓN

SITUACIÓN CONTRACTUAL

CONDICIONES

SATISFACCIÓN DE
LOS DESEOS NO
LIMITADA
NATURALMENTE,
SINO
LEGALMENTE
(*diakolýo*: 374b6)

- 1) Los hombres desempeñan cualquier oficio que satisfaga la potencia expansiva de su deseo y de guerra (372b2-4)
- 2) Las tareas a realizar se distribuyen con arreglo a la especialización prescrita de las distintas funciones (374b6-d6)
- 3) El guardián-guerrero surge como respuesta al crecimiento generado por el apego al dinero (373e9-374a2)

Sócrates ha presentado la génesis espontánea de la justicia como un contramodelo a la imagen contractual empleada por Glaucón. Pero este contramodelo es

degradación de los regímenes políticos del Libro VIII. La idea fundamental es que el ansia de riqueza sólo se puede generar óptimamente complicándose en la figura del guardián-guerrero. En pocas palabras, para que la *pleonexia* se oriente dialógicamente es necesaria la presencia de esta figura. Podría afirmarse entonces que la reflexión platónica sobre la *pleonexia* de Glaucón está determinada por esta conexión en cada estadio de su desarrollo. Es más, probablemente sea ésta la idea motriz del diálogo: la *pleonexia* se orienta dialógicamente para conducirla a su fin; y ese fin es la transparencia de la *pleonexia* consigo misma, su transformación reflexiva después de desplegar sus múltiples figuras co-implicadas.

excesivamente simple e impide cualquier posibilidad de crecimiento. Glaucón reintroduce en la conversación la *pleonexía*, porque aquello que determina las ciudades reales es lo que procura la satisfacción de su propia dinámica expansiva. Pero esta dinámica parece inacabable y no parece que haya nada que pueda detenerla. La ciudad sana sólo sería posible si los hombres pudieran seguir siendo cerdos; pero la indocilidad también forma parte de su naturaleza. Glaucón es, pues, totalmente inequívoco cuando opone directamente la indocilidad del hombre a la estabilidad instintiva de los cerdos. El hombre indócil es, por supuesto, Glaucón, el hombre que es incapaz de distinguir entre el deseo de comer carne y su deseo de virtud³⁶⁴. Su oposición a la ciudad natural se plantea en términos corpóreos; la ciudad natural es saludable, pero desprovista de festines y banquetes; la convivencia es amable, pero despojada de ardor guerrero; el tamaño de su territorio es modesto, pero privado de ambición política. A una ciudad que se mueve en el horizonte básico de sus necesidades, se contrapone otra que lo sobrepasa por el poder emancipador de sus deseos; una es verdadera porque presenta la justicia desde una sencillez elemental, pero imposible; la otra es falsa porque debe recurrir a la imitación, la mentira y la ilusión, pero puede hacerla posible. En resumen: la ciudad sana de Sócrates es una ciudad de cerdos porque no tiene necesidad de idealizar la justicia: es lo que es porque ya está ajustada naturalmente de antemano; la ciudad de Glaucón es una ciudad ideal porque mide la vida de los hombres, no con arreglo a sus necesidades, sino de acuerdo con el desajuste permanente de su *pleonexía*.

Platón ilustra esta idea mediante un golpe de efecto que habitualmente pasa desapercibido. Después de la réplica de Glaucón a la ciudad saludable, Sócrates comenta: “*Lo que nosotros investigamos no es únicamente la manera en que nace una ciudad, sino también la manera en que nace una ciudad lujosa (...) pues al investigar una ciudad semejante probablemente percibamos cómo echan raíces [emphýontai] en las ciudades la justicia y la injusticia*” (372e2-6). Sólo Diskin Clay parece haber advertido que Sócrates no interrumpe el discurso, como lo había hecho en cambio con Adimanto, para preguntarle a Glaucón cómo se originan la justicia y la injusticia en la ciudad enferma: “*The passage describing the origin of injustice in Socrates’ second city deserves quotation for it suggests that an initial act of injustice lies at the foundations of Kallipolis*”³⁶⁵. La ciudad justa deberá refundamentarse sobre la ciudad generada

³⁶⁴ STRAUSS (2000) 134

³⁶⁵ GRISWOLD (1988) 26

idealmente por la guerra³⁶⁶. Pero la cuestión crucial es otra: el *lógos* sobre la ciudad justa sólo puede avanzar desde una ciudad desajustada, que vive en la desproporción permanente entre la *pleonexía* y su propia posibilidad de ser satisfecha. De manera que la justicia y la injusticia sólo pueden tener sentido desde esta condición originariamente *pleonéctica* de la vida política. En efecto, los hombres pueden ser justos por la intermediación expansiva de la *pleonexía*, pero también pueden ser injustos por los efectos patológicos derivados de ella. En este sentido, la ciudad enferma se limita a escenificar en este sentido el reverso kantiano de Glaucón, muestra a escala política que cualquier crecimiento no es necesariamente armónico con la sociabilidad³⁶⁷. El

³⁶⁶ ¿Querría decir esto que la guerra es condición previa de la filosofía? Según Diskin Clay, el pasaje de la ciudad sana a la ciudad enferma se produce por medio de la guerra: tiene su preformación en el deseo incontrollable que debe ser orientado filosóficamente: “*Glaukon’s second city is the unhealthy city, and philosophy is to spiritual disease what medicine is to physical medicine. And here is the consolation, if it can be seen as that, of the viciousness of the foundations of Kallipolis; without the distemper, which is at the origin of the guardian class, the city would have no need for philosophy*” (1988) 28. La ciudad enferma emerge entonces como una potencia destructiva a través del afán ilimitado de riquezas; es la ciudad que, sin ningún género de dudas, se atiene a las costumbres positivas de Creta, de las que Clinias extrae en *Las leyes* la idea fundamental de que la guerra es la condición permanente del hombre: “*Al ver que todos, cuando están de campaña, están forzados por la propia situación a comer juntos durante ese tiempo para su propia protección, (el legislador que instituye los ejércitos como necesarios para toda ciudad) ha querido condenar la necesidad de la mayor parte de hombres que no ven que durante sus vidas siempre se da una guerra permanente en todos contra toda ciudad. Si durante la guerra deben comer en común para protegerse y sus guardias están organizados en jefes y subordinados, también hay que hacerlo en tiempo de paz, pues lo que la mayoría de los hombres llaman paz, lo es sólo de nombre, pero en realidad hay siempre por naturaleza una guerra no declarada de todas las ciudades contra todas*” [Traducción de Francisco Lisi] (625e-626a). Advuértase que Clinias deduce la inevitabilidad natural de la guerra, por un lado, de la necesidad de comer en común en tiempos de campaña y, por otro, de la práctica cretense de comer en común en cualquier tiempo. La conclusión no es que el comer en común en tiempos de paz facilite la convivencia durante la campaña militar, o que las relaciones de complicidad originadas a raíz de las *syssitai* incrementen la amistad entre los ciudadanos, sino que la paz no existe. La guerra es una condición natural que obliga a cada hombre a estar continuamente en guardia (941c4). De manera que la mayoría de los hombres deberían encontrarse en un estado de guerra permanente contra toda ciudad (incluida contra uno mismo), si las ciudades fuesen capaces de plasmar, a través de una forma positiva dada, la génesis natural de la política, como lo ha hecho Creta con sus leyes, a las que se opone de hecho la ilusión de la multitud.

³⁶⁷ De Platón a Rousseau, pasando por el joven Hegel, Marx, y Adorno, se ha visto en el aumento de la riqueza –y por consiguiente en el monto de lujos, comodidades y creación de necesidades “artificiales”- la razón de la disensión entre individuos y comunidades. Platón intenta pensarla desde un *diá-logos* que permita reconstruir políticamente las condiciones posibles para la justicia. Rousseau cree que esa disensión puede paliarse mediante la implantación de la única soberanía indivisible que es la voluntad general, la cual, desde su poder, distribuirá equitativamente las fortunas. Hegel, por el contrario, pretende liberarse de este punto de vista privilegiador de la esfera política sobre la económica y, en consecuencia, abandonar su visión juvenil crítica respecto al paso de la ciudad antigua democrática o republicana al imperio del hombre privado (Véase en este sentido *La diferencia entre la religión positiva cristiana y la religión llena de fantasía de los griegos*, Ripalda, 148ss). La tesis hegeliana fundamental es que la disensión entre el individuo y la comunidad tiene su raíz en la economía. Una vez lo económico se ha hecho preponderante y dependiente a la constitución del sujeto libre, aparece la guerra propiamente dicha; la que prepara y predispone al que se sabe sujeto, es decir, al que se sabe cosa en tanto satisface la demanda de otro (del mercado), al reino de la utilidad. Es precisamente ahí donde se pone al descubierto la herida trágica que Marx conceptuará, descubriendo la estructura de dominación que se produce en el capitalismo. La reflexión que entonces se produce, por parte de Marx, en torno al poder de la riqueza, y que culmina con *Das Kapital*, no hace más que reformular la dialéctica hegeliana de la conciencia pura y

problema de la ciudad arrastrada por su propia indocilidad ideal, el problema en sí mismo de la filosofía política, es la orientación dialógica de la *pleonexía*, incluida la del propio Glaucón.

Recordemos que en Glaucón la ficción del contrato social presupone de antemano la figura idealizada del hombre justo. Lo que en él se hallaba radicalmente negado era precisamente la *pleonexía* naturalmente injusta, el mediador que debía desaparecer, volverse invisible, para que se instituyera la igualdad legal (359c1-6). El hombre idealmente justo de Glaucón era, pues, pre-político (359b1-3): hacía lo que tenía que hacer, lo que constituía su sola cualidad natural, pero en buena lógica debía perecer en la comunidad. La ciudad natural, que simboliza la simplicidad verdadera de la justicia, seguramente es tan ficticia como el hombre idealmente justo de Glaucón, pero es necesaria en la reconstrucción de la ciudad justa para que el diálogo se resitúe a partir de ahora sobre la base de la *pleonexía* (desconocida en la ciudad natural y denigrada en el modelo idealizado de Anfiareo). El pasaje de la ciudad sana a la ciudad enferma (pasaje propiciado por Glaucón) es la condición de posibilidad de la justicia y de la injusticia. Y este tránsito es el que Platón revela como necesariamente dialógico: ni Sócrates puede erradicar la indocilidad que impide la génesis natural de la justicia; ni Glaucón puede permitirse recuperar la ciudad sana sin condenarla a una extinción repentina. La justicia no se genera pues frente a la *pleonexía* sino desde el exceso ideal por medio del cual la ciudad sana siempre se autosupera convirtiéndose en la ciudad enferma. El *lógos* sobre la ciudad justa es esta extraña escisión interior que divide la ciudad como determinación necesaria ya ajustada naturalmente y como indocilidad extraviada, destructiva, desequilibrada por la potencia ilimitada de la *pleonexía*. La clave de nuestra lectura es entonces ésta: ni espontaneidad natural ni espontaneidad

de la conciencia real (una versión moderna de la dualidad entre la ciudad ideal y la ciudad real platónica), pero enfatiza especialmente el extrañamiento y la enajenación de esa conciencia real en los dos poderes que parecen configurar la ciudad real, el poder del estado y el poder de la riqueza. En el siglo XX, Adorno hará lo mismo que Marx: hará crítica, pero no de la economía política, sino de la industria cultural, o de aquello que es el motor del círculo de manipulación y necesidad que refuerza la cultura como mercancía total. Además del poder del estado y del poder de la riqueza, en los cuales se determina y define la ciudad en su dimensión real, habrá de atenderse también a ese poder del deseo en que se descubre el inconsciente del capitalismo tardío. Si se mira, pues, desde esta óptica, la dialéctica platónica entre la ciudad natural y la ciudad enferma constituye efectivamente el punto de partida de un cierto trayecto, en el que podemos recorrer algunos escenarios que conforman históricamente la determinación de la *pleonexía* subyacente a todo espacio político (desde el reconocimiento platónico de esta pulsión a la imbrincación freudiana del deseo concebido en su radicalidad sexual, pasando por el poder de la riqueza en Hegel, su reflexión sociológica y socio-histórica bajo la teoría marxista del poder de dominación, y la versión adorniana de la industria cultural).

destructora. La justicia sólo se significa políticamente, desde la concurrencia de la *pleonexía* que dinamiza la ciudad problemáticamente. Ni *génesis*, ni *phorá*, sino autoconstitución de una ciudad justa. Sólo una ciudad desarrollada sobre la condición constitutivamente defectuosa de la *pleonexía* puede darse a sí misma su propio límite determinante³⁶⁸.

A nivel individual, esto quiere decir que sólo tiene sentido hablar de justicia en la medida en que el alma está dinamizada y vive conflictivamente en virtud de su *pleonexía*. Sin la presencia interior de esta *dýnamis*, la justicia no es deseable ni aborrecible, sino que es sencillamente lo que es, o pura naturaleza o pura pulsión enfermiza. La idea fundamental es que el alma está mediatizada por la indeterminación de su dinámica expansiva, pero también por la posibilidad generadora de su límite. Ese mundo ambivalente de la *pleonexía* es, al pensar de Platón, un mundo donde la justicia humana alcanza profundidad, pudiéndose decir que lo que pierde el alma en espontaneidad lo gana en inteligibilidad, o que el alma, en la medida en que se sabe desajustada, hace la experiencia de reconstruir sus propios límites, se hace justa. Platón seguramente piensa ese proceso como individualmente necesario, y “necesario” describe aquí el recorrido histórico-político que el *lógos* debe tratar de comprender³⁶⁹.

³⁶⁸ Las ciudades no se organizan naturalmente, sino en condiciones históricas determinadas que hacen que la justicia no se realice como tal sino en la capacidad autoorganizativa de los hombres. La gran idea de Platón probablemente sea que toda ciudad se explica históricamente, y que lo hace desde de un modelo convivencial primigenio que se ha desarrollado en exceso (SALES 1992, 152). La ciudad platónica es justa, pues, al precio de que toda ciudad se afirme radicalmente en la inteligibilidad de su *pleonexía*. La tesis que aquí defendemos es que esta reivindicación de la ciudad justa, de la ciudad emplazada en medio de la *génesis* natural y la *phorá* ideal, es el significado de cultura en Platón. Obviamente, este significado no es posible en el sentido crítico del enfrentamiento, de la objetivación o extrañamiento del todo colectivo que tiene lugar en la modernidad. Eso será la característica del espíritu desgarrado de sí, del espíritu cultural moderno que describirá Hegel. En Grecia no hay cultura, en lo que cultura implica enajenación, distancia, autodesgarramiento: enfrentamiento del yo respecto a la cosa común (el término *Bildung*, cultura, formación, aparece según Hegel en la dialéctica laboral ligada al individuo cristiano-moderno: “el trabajo forma”, *bildet*). Reconstruir la ciudad a través del reconocimiento de la *pleonexía* significa, por tanto, en Platón, afirmar el autodesarrollo de la ciudad frente a su unidad natural indiferenciada: significa que la ciudad se afirma en aquello que sólo puede ser ideado y que exige desarrollarse desde la asunción consciente de esta condición originariamente imperfecta.

³⁶⁹ Platón vuelve continuamente a esa especie de *politeigonia* (creación de los condiciones de una ciudadanía posible) que constituye, según la observación apuntada por GAISER (1991), su visión filosófico-política de la historicidad. A la luz de este principio se pueden releer la evolución histórica de las constituciones en el Libro III de *Las leyes* (676bss; 713bss), el mito del *Protágoras* (321ass.), la relación descrita en el *Timeo* entre la Atenas originaria y la Atlántida (20d-25d), la caída de la ciudad ideal en el Libro VIII de *La república*, y el *Critias* (109bss). Una pregunta interesante sería: ¿Por qué Platón vuelve continuamente sobre este tema? Recordemos que en Grecia hay una tradición retomada con mucha intensidad en el siglo V y contrarrestada por los grandes pensadores del mismo siglo. Contra el trasfondo de una vieja tradición, iniciada por Hesíodo (*Trabajos y Días* 116-121), que contenía el fantasma colectivo de una era de privación y desgracia, el siglo V opone una visión diferente, que tal vez podríamos denominar evolutiva, en el sentido, más o menos, de una autocreación de la humanidad

El *lógos* sobre la ciudad justa sólo podría concebirse entonces de manera inmanente a este proceso histórico. La justicia se debe fundar políticamente. Lo que la ciudad enferma tiene que domar y someter no es, por tanto, la *pleonexía* sino la ausencia de un límite que la dinamice políticamente (que sea capaz de vehicular esta indocilidad radical). Con este fin, se constituye la ciudad purificada de Glaucón. El guardián será la figura educativa que invierta el paso de la primera a la segunda ciudad, reequilibrando o delimitando el crecimiento expansivo e ilimitado de la ciudad enferma. También será, en cierto sentido, la *paideía* que reconduzca cívicamente la ambición de Glaucón. Entraremos en la ciudad bella, la ciudad espartana de Glaucón.

mediante una emancipación técnica de su estado natural de salvajismo. Según el excelente libro de COLE (1967), el primero a quien podemos atribuírsela es, desde luego, a Demócrito. Protágoras, que también es de Abdera y de quien se dice que escuchó hablar a aquél, enseña cosas análogas, y su tesis tampoco difiere en exceso de la expresada por Tucídides en el primer libro de Historia de la guerra del Peloponeso: el progreso humano concierne únicamente a la técnica y a la materialidad. Frente a esta visión, el siglo IV es fundamentalmente un período de problematización del *Aufklärung* alcanzado. Están presentes los cínicos que hablan de una suerte de estado de naturaleza, que reclaman el retorno a ese estado. Un discípulo conocido de Aristóteles, Dicearco, retoma el tópico de la Edad de Oro combinándolo con lo que se había encontrado en el siglo V. Pero no se vuelve simplemente a Hesíodo; hay una Edad de Oro, de ausencia de guerra, de ausencia de constitución política, que es al mismo tiempo una Edad austera, limitada a la satisfacción de las necesidades elementales. Sobre este material se plasma la ficción socrática de la ciudad sana: la ciudad sana no es ciertamente el paraíso terrestre en el sentido de la abundancia, pero los hombres son justos naturalmente, no hacen la guerra, no están corrompidos por el deseo, aunque viven al límite de sus necesidades... Ahora bien, todo este material es retomado platónicamente en una dirección significativamente distinta: la función esencial de la ficción socrática es comprender la *politogénesis* como un proceso relativo a la autoconstitución política del hombre justo. La idea fundamental es que el hombre al que se refiere Platón vive instalado en un período en que hay ciudades lujosas y donde la justicia se plantea como un valor problemático, porque este hombre pertenece inevitablemente a este período en el que la ciudad ya está abandonada a la expansión ideal de su *pleonexía*.

3. La fundación de la ciudad bella (374d8-412a8): La educación cívica del guardián-guerrero

El resto del Libro segundo y la mayor parte del Libro tercero de *La república* están dedicados a establecer las condiciones para la selección de un buen guardián y su proceso formativo. Las condiciones para la selección de un buen guardián es que sea amante del saber, fogoso, rápido en sus decisiones y fuerte por su constitución natural (376c4-5). Todo lo que aquí se plantea corresponde al problema de cómo educar los poseedores de la fuerza de manera que no la usen ni entre ellos ni contra aquellos que deben defender (375b9-11). De hecho, Sócrates habla de guardianes, denominación que por sí sola indican que estos hombres, más que atacar, defienden y protegen a la comunidad³⁷⁰. Estos guardianes-guerreros aparecen como el resultado del crecimiento de la ciudad enferma; los guardianes-educados serán los encargados de purificarla poniendo en peligro su propia vida. Serán hombres-perro (375d10-e4), cuya función consistirá en ser agresivos (hacia sus enemigos) y amables (hacia sus conciudadanos) al mismo tiempo (375b11-c2)³⁷¹. Sin embargo, la combinación armónica y fidedigna de

³⁷⁰ Pero lo realmente importante es reconocer que la función de los guardianes no es solamente defender la ciudad (ni siquiera contra otras ciudades hostiles), sino protegerla también del excesivo apego a la riqueza, que se encuentra en la raíz de la ciudad enfermiza de la ciudad de Glaucón. Mientras estos deseos actúen tanto en el interior como en el exterior de la ciudad, los guardianes tienen la función de resguardarla desde el primer momento. Esto explica que recaiga sobre ellos la misión de "*cuidar que los enemigos de afuera no puedan hacer mal ni los amigos de adentro deseen hacerlo*" (414b1-6; cf. 415d9-e3). Es verdad que Platón menciona reiteradamente la función protectora del guardián respecto de un posible conflicto externo. Pero la ciudad purificada de Glaucón nos recuerda que, incluso en el caso de una ciudad que podría creerse coaligada en bloque contra el enemigo exterior, la unidad nunca deja de estar amenazada por el peligro de *stásis*. Sólo en la medida en que la ciudad es naturalmente propensa a la indeterminación de la *pleonexia*, es precisa la intervención del guardián. Que la secesión sea consecuencia de la naturaleza destructiva de la *pleonexia* importa mucho en un ámbito de pensamiento como el griego, donde la secesión es un equivalente de la *stásis*.

³⁷¹ En *La república* Sócrates considera el perro como un animal filosófico porque es gentil con los amigos y agresivo con los enemigos (376b3-4). Sin embargo, subsiste el hecho de que en el imaginario de los griegos no cesa de reconducirse una distinción, implícita pero muy difundida, entre el mal perro (el *thós*, el canino salvaje o chacal) y el buen perro (aliado del hombre en la defensa del ganado y en lucha contra los animales salvajes). El hecho es significativo porque en Homero el perro propiamente dicho habita en el *ágrou ep' eschatién*, el espacio situado entre lo silvestre y lo cultivado. Que el perro asuma en la epopeya una función depredadora podría bastar para sugerirnos que el hombre, en la domesticación del perro, toma a su servicio a un animal depredador contra los animales depredadores, como si el hombre cogiera una pieza de su frontera con la naturaleza y la volviera efectivamente contra ésta (como si la

estos rasgos no está dada naturalmente, debe adquirirse mediante un proceso educativo que modere cívicamente la agresividad del guardián guerrero (375e6-7; 376b11-c1).

No es por cierto mera casualidad que el proceso que reglamenta la educación de los guardianes se inicie con los mitos que nodrizas y abuelas cuentan a sus niños pequeños (377c2-5). Los cuentos de nodrizas pertenecen a un género ambiguo. Son historias que no tienen ni pies ni cabeza, que no pueden interesar por sí mismas a los niños, pero que pueden servir a su ejemplaridad. Y precisamente debido a que los niños deben metamorfosearse en hombres-perro, hay que prestar la mayor atención a todo lo que las nodrizas y las ancianas susurran en sus oídos (378d7-e3). Por lo menos, así es como se presentan las cosas en la ciudad de Glaucón. La mitología es un lujo, cuyo goce no puede saborearse en la ciudad natural de Sócrates, sino entre gentes libres de necesidades y dispuestas a dejarse seducir por los encantamientos de los forjadores de mitos. La ciudad de Glaucón está invadida entonces por una nube de *mitoplastos* invisibles cuya única función, mitad teatral y mitad pictórica, es empujar irresistiblemente todas sus pasiones. Lo cual quiere decir que su purificación debe situarse desde el comienzo al nivel del mito, es decir, de las representaciones imaginarias de la ciudad: "*¿Y no sabes que el comienzo en toda obra es de suma importancia, sobre todo cuando se aplica a alguien joven y tierno? Pues sólo entonces es cuando se modela [plastheís] y se establece mejor la impronta [týpos] con la que se quiere marcar [enseménasthai] a cada cual. En estas condiciones, ¿permitiremos a los niños escuchar con tanta facilidad cualquier cuento que llegue, fabricado por el primer desconocido, y recibir en sus almas modos de ver [dóxas] opuestas a las que la mayoría, una vez desarrolladas plenamente, considera obligatorias para ella?*" (377a12-b9).

La idea crucial es que los oscuros mitólogos de la ciudad enferma despliegan una actividad que en realidad es de naturaleza técnica. La mitología combina en su

naturaleza depredadora se acabara convirtiendo en algo que tiene un lugar dentro del mundo del hombre). Ese lugar, que en la epopeya homérica está en la frontera, describe el ámbito de operatividad del guardián. En el símil de Sócrates, la figura del guardián-perro, intermediario entre el hombre y la bestia, defiende como es debido la frontera entre el rebaño de la ciudad y el animal salvaje: se comporta como un hombre respecto a sus conciudadanos y como una bestia respecto de los que no lo son. La pertinencia de esta asociación se puede verificar igualmente en el *Político* (266a4). Ahí el perro/filósofo está absolutamente desubicado en las divisiones lógicas del Extranjero (266a4), de manera que ni es un animal sociable ni un animal insociable: sencillamente, es un elemento de la naturaleza que puede estar cerca del rebaño de la ciudad si se le adiestra como un animal más, como un auxiliar indispensable del pastor.

dominio artesanal el arte de modelar y de imprimir, como si los fabricantes de relatos hicieran nacer de una matriz figurines utilizables *a posteriori* a modo de sellos. En su magnífico libro sobre la invención de la mitología en la Grecia de Platón, Detienne (1981) ha subrayado la constancia de esta complicidad entre *mythos* y *tekhne*. En Platón y antes de él, el mito es un relato inscrito en el espacio cívico que fundamenta un modelo de comportamiento repetido en la práctica cotidiana y en las decisiones más circunstanciales. La política griega del mito se define mediante un modelo a imitar, que establece así una suerte de ligazón inquebrantable entre la ciudad y su propio imaginario. De manera que la refundación de la ciudad de Glaucón en una ciudad bella debe someter su actividad *mitopoiética* a una política mitológica nueva. Sólo en la medida en que la ciudad vive del mito, la purificación de la ciudad de Glaucón pasa por sustituir inmediatamente los “malos” modelos por los “buenos”, la ideología bella que debe inscribirse en el cuerpo cívico³⁷². Es preciso, por lo tanto, que los refundadores de la ciudad modelen sus *týpoi* conforme a la belleza, según la cual los artesanos del Estado, los poetas oficiales, deberían fabricar los mitos destinados a imprimirse en el alma de los futuros guardianes (378e7-379a4). Y a fin de que cada una de estas historias ejemplares marque una impronta verdaderamente bella, también los ancianos y las ancianas están obligados a repetirlas a los niños. Desde los fundadores a las nodrizas, los mitologemas indispensables para la salud de la ciudad deben repetirse hasta la saciedad. Gracias a este proceso de especialización que reglamenta las relaciones entre los tres estadios de la producción mitológica, se invierte efectivamente toda la *demiurgia* que alienta de manera encubierta y enfermiza la ciudad de Glaucón por una

³⁷² El gesto lo podemos considerar como genuinamente platónico y no tanto porque la confrontación entre modelos encubra un proceso de transvaloración de ideas, sino porque propone la cancelación de un instrumento educativo que niega la naturaleza interpretativa de toda representación. Difícilmente puede advertirse la lección platónica que se extrae de la crítica general a la poesía si no nos esforzamos por buscar sus equivalencias con lo que Adorno denominó “la industria cultural”. La legitimación del propio comportamiento a partir de determinadas representaciones constituye precisamente el peligro a exorcizar, un peligro que trasciende obviamente el contexto histórico de Platón. Como advierte SANCHEZ FERLOSIO (1996): “Las representaciones no se plasman en la propia inventiva original de cada uno; antes por el contrario, tiendo a pensar que todas las figuras que, combinándose de un modo u de otro, acaban por conformar, a la manera de una alegoría, la representación –que es siempre, necesariamente, al mismo tiempo, la interpretación– de aquello que queremos o de lo que nos pasa han llegado a depositarse en nuestra mente viniendo desde fuera, para quedar coleccionadas, por así decirlo, en el álbum de nuestro repertorio disponible. Este origen exterior de las figuras, unido a la mayor o menor pasividad receptiva de cada cual, puede dar paso, en los sujetos débiles, a la aceptación, sin resistencia alguna, de los más execrables estereotipos públicos, y tanto más si les vienen impuestos por la imponente autoridad y con la más incomprensible credencial de garantía de la industria cultural”. En toda representación se configura, pues, una visión del mundo. En la ciudad enferma de Glaucón, la visión del mundo que refleja entonces la poesía es, no sólo falsa, sino incívica.

mitología renovada cívicamente, capaz de modelar sobre las almas de los guardianes el icono de la conducta bella:

“¿Y no deberíamos tratar de evitar que nuestros guardianes crezcan en medio de feas [kakías] imágenes como entre malas hierbas, que arrancaran [drepómenoí] todos los días y pacieran [nenómenoí] poco a poco pero repetidamente, sin darse cuenta del gran mal que están produciendo en sus propias almas? ¿No habría, por el contrario, que buscar a estos artesanos cuyas aptitudes bien crecidas [euphyôs] permiten seguir las huellas de la naturaleza [phýsin] bella y bien formada [euschrémonos], a fin de que, a semejanza de los habitantes de una tierra sana, los jóvenes saquen provecho de todo, y allí reciban, de las obras bellas, bellas impresiones a sus oídos y ojos, como una brisa fresca que trae salud a regiones favorecidas, y así, desde la más tierna infancia, los conduce sin apenas darse cuenta a asemejarse al bello discurso, a la amistad y a entablar una relación consonante [symphonían] con la belleza? (401b8-d1).

El imaginario político conforma al guardián desde la niñez, y hacerle crecer es tanto educarlo como cultivarlo³⁷³. En la ciudad purificada de Glaucón hay un régimen alimenticio, el de la banda de jóvenes apacentados en un prado exento de defecto alguno³⁷⁴. El guardián aparece aquí como la hierba producida espontáneamente por una excelente pradera: le basta un buen modelo al que poder imitar. A diferencia de *Las leyes*, el modelo se sabe ordenado en una maquinaria institucional perfecta, los responsables últimos de la purificación mitológica velan eficazmente la tarea de los

³⁷³ REEVE (1988) 188 destaca que en los Libros II y III Platón no sólo se habla de la educación de los niños destinados a convertirse en guardianes, aunque éste constituya el tema central, sino también de “jóvenes” y “hombres de bien”. Las referencias son numerosas e inequívocas: a) los relatos en que se representan la impiedad de los dioses respecto de sus antecesores “no deben explicarse en nuestra ciudad” (378b1-6); b) no podrá decirse en la ciudad bella que el dios es la fuente del mal, “ni el hombre más joven ni el más anciano narrarán tales mitos, estén en verso o en prosa” (380b6-c3); c) las madres jamás “deben asustar a sus hijos contándoles indebidamente mitos” (381e1-6); d) ciertos versos de Homero tampoco podrán ser escuchados por “niños o adultos [paisi kai andrásin]” (387b3). Pero, como señala atinadamente Reeve, hay que tomar con cautela todas estas referencias. Dado que la poesía constituye la base de la educación griega, y el imaginario colectivo se configura a través de los relatos poéticos, las fabulaciones de los poetas producen ciertamente un efecto negativo generalizado en los “jóvenes” y “hombres de bien” que las escuchan y las creen. Pero Sócrates pretende rescatar aquí el papel crucial que pueden desempeñar semejantes representaciones en el alma de los guardianes, y cómo las figuras que la moldean, en tanto se les atribuya un origen externo, pueden ser realmente más fuertes y peligrosas. No debe permitirse, por tanto, que se eduquen a los guardianes con obras poéticas que presenten una mala imagen de dioses y héroes. La tesis de fondo es elemental: cuanto más falso sea el modelo que refleja la poesía, tanto más poderosa ha de ser la educación primaria del guardián en un modelo bello.

³⁷⁴ DETIENNE (1985) 116

poetas oficiales (377b9-c1), y la mitología está de tal modo encerrada en la poesía de un Homero y en un Hesíodo que bastaría con borrar (*exaileiphein*) los versos censurados de la ciudad de Glaucón³⁷⁵. Al confiar a la mitología el cuidado de imprimir en las almas de los guardianes la estampa de lo bello, Glaucón redescubre en esta *tekhné* un modelo que decide soberanamente acerca del imaginario político (y reintegra así la función secreta y esencial que la producción mitológica no reglamentada desempeña respecto de los niños³⁷⁶).

En el momento en que la ciudad enferma la mitología ocupa, pues, todo el campo de lo político. No podrá purificarse la ciudad sin apuntalarse el andamiaje político de la mitología, andamiaje que apunta fundamentalmente a la educación del guardián-perro. La mitología opera aquí como un mecanismo de la ciudad que debe ejercer su propio encantamiento. Y es una mera ilusión buscarla en la epopeya de Homero o querer sorprenderla en las aventuras de los dioses y los héroes: se aloja en la reconstrucción de una tradición puesta al servicio de una educación eminentemente cívica. La creación de la mitología en la nueva ciudad de Glaucón obedece entonces a esto: a implantar en la figura del guardián-perro un paradigma cívico. Operación en la que Sócrates y Adimanto atribuyen a la política mitológica un sentido *paidético*, pero cuyas consecuencias, en lo que concierne a la purificación de la ciudad enferma,

³⁷⁵ En las plazas y calles de la ciudad de Glaucón no se prevé cuentista ambulante ni mitólogo vagabundo, no se percibe más policía que la que deba vigilar la tarea oficial de los *mitoplastos* (377b9-c1), y se pretende forjar nuevas historias según un mismo modelo, puesto que todas deben producir el mismo resultado (377c8-d1), siendo objeto de una atención particular las que cuentan relatos sobre el Hades (386b7-8). Probablemente queden por efectuar operaciones de censura, secuencias que borrar (386c4; 387b2), nombres que prohibir, como los que “*hacen estremecer a quienes lo oyen*” (387b8). Y, por último, si fuera necesario, se expulsarán físicamente los poetas indeseables. Como se ve, la maquinaria institucional es perfecta y todo el ejercicio de la tradición memorial converge hacia un poder monopolizador de la política mitológica. La exclusividad respecto a la producción mitológica cualifica ciertamente la habilidad de los refundadores de la ciudad de Glaucón como un oficio, arte o técnica omnipotentes, pero también constituye el fiel retrato de una sociedad infectada de “fabricantes de relatos”, de *mythopoiói*, que comienza por las madres y las nodrizas, para seguir con los ancianos y ancianas, y acaba con todo el sistema de comunicadores y animadores oficiales, centralizado aquí en la figura del rapsoda.

³⁷⁶ Pero es justamente esta política la que, lejos de apuntar a la rectitud cívica reservada al guardián-educado de *La república*, resulta indispensable para el funcionamiento armonioso de Megara, la ciudad ideal de *Las leyes*. Allí, el Extranjero ateniense cuenta que el anciano nomoteta debe poner en práctica todos los recursos disponibles para que Megara, en lo posible, exprese siempre sobre lo útil “*una sola y misma voz, a lo largo de toda su vida, a través de cantos [oidaí], relatos [mûthoi] y sus discursos [lógoi]*” (663e8-664a6). Con este fin se instituirán tres coros, que han de dirigir sus encantamientos a las almas de los ciudadanos cuando son jóvenes y tiernos. Se trata, en fin, de generar una única y misma voz, y tres coros al unísono, a fin de que los buenos *nómoi* irrigen profundamente todos los miembros del cuerpo social. Los niños, consagrados a las musas, cantarán en público las grandes máximas; los que tienen menos de 30 años invocarán a Apolo Peán para tomarlo como testimonio de su verdad; los terceros coristas, hombres entre los 30 y los 60 años, convocarán su fuerza persuasiva (664c4-d2); los ancianos serán los mitólogos de la ciudad, inspirados por el buen rumor que viene de los dioses (664d2-4).

corresponde extraer a Glaucón: es él quien, de hecho, debe reconvertirse en un ciudadano ejemplar. De manera que la conducta bella ha de constituir, si no un criterio educativo, sí una manifestación de la función cívica que debe desempeñar el guardián-perro. Sócrates reivindicará, de hecho, esta función en dos ocasiones cuando acuse directamente a los poetas en general, y Hesíodo en particular, de explicar falsedades pero de no hacerlo bellamente (377d8-e2). Y es precisamente en este contexto donde debe situarse la crítica de Sócrates a los poetas en los Libros II y III de *La república*³⁷⁷.

³⁷⁷ En la crítica de Sócrates a la poesía en el Libro X de *La república* se ha visto generalmente una referencia a la discusión sobre la *mimesis* poética de los Libros II y III (ADAM (1965) 464-466, SHOREY (1935/1968) 81-82, CORNFORD (1941), URMSON (1982) 125-136 y HAVELOCK (1963) 10. En cambio, para NEHAMAS (1982) 47-78, la remisión al Libro III, en que se somete a la poesía a una estricta censura, pero no se la condena a la expulsión, no está clara en absoluto. A su entender, Sócrates se refiere a que en los libros precedentes dedicados a la organización de la ciudad, no se ha dejado papel alguno a la poesía. Efectivamente, salvo una referencia de pasada (568a-b: los poetas trágicos han de ser expulsados de la ciudad porque “alaban la tiranía”), no se contempla la función que el arte poético ha de desempeñar en la educación de los habitantes de *Kallipolis*. Para numerosos comentaristas, la vuelta al tema de la poesía sería una especie de reconsideración tardía (ADAM (1965), 464, CROMBIE (1962) 143, NETTLESHIP (1964) 340, ELSE (1972) y CORNFORD (1941) 321). No es ésta, sin embargo, una opinión unánime. GRISWOLD (1981) 139 sugiere razonablemente que el argumento platónico que atribuye a la poesía el estatuto ontológico de una *mimesis* de la *mimesis* es *intentionally ironic*. Los puntos decisivos de su razonamiento son los siguientes: (1) El argumento del Libro X parece referirse a las Formas del Libro VI de *La república*, aunque en la discusión desarrollada en los Libros V-VII se haya omitido toda referencia a las formas de cosas (135); (2) Dios aparece como creador de formas, pero en todo el diálogo no se encuentra ninguna mención de este estilo; (3) Los artesanos “ven” las formas tal como producen sus artefactos, cuando poco antes parecía que únicamente podían hacerlo los filósofos, con lo cual “*it seems that now anyone (except) imitators can simply see the Ideas with no difficulty*” (145). Para Griswold, todo este esquema no es solamente extraño sino completamente *unintelligible* (146). Como botón de muestra se puede considerar la relación entre el artesano y las Formas. ¿Qué tipo de forma –se pregunta Griswold– tendría que ver un artesano cuando hiciese una cama particular? “*Perhaps he would see a blueprint for a bed*”. Este aspecto del esquema tripartito (Dios-Formas, Artesanos-Artefactos, Imitadores-Imitaciones) difícilmente puede ser tomado en serio, a no ser que, lejos de reflejar el punto de vista de Platón, deba entenderse como una caricatura heraclíteica de la concepción poética del todo: “*Idea, artifact, imitation, are all made, and so have all become at one time or another. God, artisan, artist, themselves change at one time or another, and have no stable paradigms for their activity*” (146). En consecuencia: “*The poetic conception of Whole cannot internally sustain itself, because it is unreflexive*” (149). El problema, sin embargo, es explicar por qué Platón presenta en el libro X esta *reductio ad absurdum*. NEHAMAS (1999) parece apuntar la dirección adecuada. Una vez examinadas en el Libro IV las partes constitutivas que componen la *psykhé*, se hace necesaria una nueva indagación acerca de los peligros que la poesía representa para una buena organización y equilibrio anímicos. Obviamente, Nehamas tiene en cuenta que en el Libro X los elementos del alma han quedado reducidos a dos: el racional y el irracional. De manera que “*we can take Plato to be distinguishing between two aspects of reasoning, both belonging to the rational part of the soul; the uncritical acceptance of the senses’ reports on the one hand, and reflective judgements about them on the other. In book IV, Socrates only “very roughly” distinguishes parts of the soul, while in book 10 he is making a finer distinction within our rational motives*” (1999, 265). ROOCHNIK (2003) 111-131 considera que el argumento retoma claramente la división tripartita del alma del libro IV, pero a diferencia de Nehamas no cree que se limite a reproducirlo, sino a reformularlo exageradamente con el único fin de mostrar nuevamente su carácter inadecuado (118). El planteamiento de Roochnik es interesante porque al desligar la ciudad ideal de Glaucón de la ciudad dialógica de *La república* enlaza el empleo que Sócrates hace de los relatos y de la imitación en los Libros VIII y IX con la crítica psicológica que él mismo interpone al intrusismo de la poesía. La idea fundamental es que cuando Sócrates critica en el Libro X a los poetas los está criticando en aquello en lo que él mismo los había constituido, en lo que él los había convertido a lo largo de la purificación de la ciudad enferma en los

Es una crítica dirigida fundamentalmente contra: a) la representación del cosmos en la teogonía de Hesíodo (377ess.); b) los ejemplos de injusticia e impiedad de los dioses en la epopeya homérica (378b1-5); c) y, en general, el sistema de valores establecidos en el conjunto de relatos sobre batallas e intrigas entre los dioses (378b8-d2):

- a) Para Sócrates, lo grave y sintomático de la Teogonía consiste en presentar la inestabilidad de los poderes fundamentales del universo, la violencia inherente a ellos, y su indiferencia a los patrones de la justicia y la piedad humanas. Hesíodo construye implícitamente la realidad del hombre sobre la indiferencia moral del cosmos, es decir, no concibe su experiencia desde y a partir de la imitación de un modelo significado moralmente. Que esta premisa bloquee (o no) la posibilidad de pensar la propia realidad humana es algo que aquí Sócrates se limita a insinuar: “*En cuanto a las acciones de Cronos y los padecimientos que sufrió a manos de su hijo, incluso si fueran ciertas, no me parece que deban contarse con tanta ligereza a los niños aún irreflexivos [áphronas]*” (378a1-3). He aquí la primera crítica: para comprender plenamente la fuerza destructiva de la venganza es preciso haber adquirido *phrónesis*, en una palabra, ser adulto. Se podría decir heideggerianamente: los niños “aún irreflexivos [áphron]” (378a2) no han adquirido esta virtud propia de las almas maduras y han de ser protegidos antes de ser arrojados al mundo. La crítica a Hesíodo podría formularse, por tanto, como un cuestionamiento de la capacidad reflexiva del niño; éste debe ganarse una posibilidad de orientarse por sí mismo que no lo reduzca a los modelos de comportamiento que las almas débiles afirman de manera inmediata. Ello significa que el hombre debe poder distanciarse del mundo en que vive, de las representaciones que recibe de este mundo, y examinarlas de forma crítica, como si esas representaciones estuvieran separadas de uno mismo.
- b) En su crítica al imaginario configurado por la epopeya homérica, Sócrates construye su reflexión apoyándose igualmente en los crímenes acaecidos dentro de la esfera familiar de los dioses: “*Y no deben ser narrados en*

Libros II y III de *La república*, ya que allí los sometió a la ciudad idealizada de Glaucón y su orden, encubriendo la función verdadera de la poesía.

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 los más importantes” (378b1-5). Aunque Sócrates se refiere a los “crímenes más terribles”, como el ejemplo del hijo que persigue los actos injustos de su padre, la crítica se apoya menos en la ejemplaridad impía de este tipo de relatos, que en la ausencia de una responsabilidad derivada del respeto a las obligaciones familiares. En el fondo, es la apología de la *hybris* lo que parece bloquear cualquier lazo comunicante entre la familia y la ciudad. El sentido fundamental de esta crítica es que la admiración encubierta por la *hybris* transgrede las obligaciones de asociación que constituyen el componente necesariamente responsable de toda vida bella.

El problema específicamente *paidético* es, por supuesto, que los niños destinados a convertirse en guardianes no siempre están en condiciones de establecer una relación equilibrada entre la percepción de su propio bien y el bien de la comunidad; lo que explica la necesidad de preservarles de relatos que alienten el despliegue natural de los propios deseos al margen de los demás (un tipo de *hybris* muy próxima a la visión moral que Platón tiene, por ejemplo, de un Trasímaco o de un Calicles). Podría decirse entonces que la mitología ha de disciplinar el egoísmo radical de los niños destinados a convertirse en futuros guardianes, conjurando así la fascinación inherente a la representación de unos dioses que viven de manera autárquica su desobediencia radical. No se trata de suprimir este egoísmo audaz, tan propio de las transgresiones divinas relatadas por los mitos, como de reconducirlo hacia un principio autodeterminado cívicamente. En la ciudad bella de Glaucón, la mitología miente para crear una segunda naturaleza, una forma particular de egoísmo derivada de una correcta apreciación del bien común³⁷⁸.

³⁷⁸ El mismo problema afronta Agustín de Hipona en el Libro I de las *Confesiones*. No basta con afirmar que los niños siempre quieren más; es necesario añadir que quieren cualquier cosa para sí mismos (cap. 7). O, incluso, que el querer tan sólo para sí es un atributo natural propio de cada niño. De modo que el hombre es egoísta, como es egoísta el niño, a quien tan sólo la educación y la participación en el bien común, según el modelo prolijamente detallado en los siguientes ocho Libros, puede mantenerlo a

- c) Sócrates recoge en último lugar los relatos sobre las batallas entre los dioses: *“Ni admitamos en absoluto que los dioses hagan la guerra a dioses, se confabulen o combatan unos contra otros; pues nada de eso es cierto: al menos si exigimos que los que van a guardar el Estado consideren como lo más vergonzoso [aískhiston] enemistarse [apekhthánesthai] entre sí. Y con menor razón aún han de narrarse –o representarse en bordados– gigantomaquias y muchos otros enfrentamientos de toda clase de dioses y héroes con sus parientes y prójimos. Antes bien, si queremos persuadirlos de que ningún ciudadano se ha enemistado jamás con otro y de que eso habría sido un sacrilegio, tales cosas son las que, tanto los ancianos como las ancianas, deberán contar a los niños desde la infancia; y aún llegados a adultos, hay que forzar a los poetas a componer, para éstos, mitos de índole afin a aquélla”* (378b8-d2). Contrariamente a lo que se suele pensar, la crítica de Sócrates no se dirige aquí contra la guerra, cuya valoración se ha dejado en suspenso (373e4-7), sino a la presencia regular del odio dentro del círculo de los llamados a ser parientes y próximos (378c6: *sygganeís kai oikeíous*). Se trata de persuadir a los guardianes de lo vergonzoso que es luchar entre sí (378c2), pues es en la lucha entre miembros de una misma familia por el reconocimiento como se disuelve la unidad de la ciudad. A diferencia del guerrero homérico, cuya *areté* se alimenta de estímulos inmediatos –la agresividad, la cólera, el odio–, el guardián educado debe comprometerse de manera consciente con la ciudad³⁷⁹. Ciertamente es preciso

cubierto de ese instinto. Agustín de Hipona todavía exige al hombre la vida social, como si todavía estuviese en la Roma de Cicerón o en la ciudad ideal de Glaucón. Como señala FORTUNY (1992): *“No cal estranyar-se: l'autor del Civitate Dei és un polític i ho són els destinataris de l'obra. Agustí escriu per a polítics cristians, per a l'aristocràcia culta que, a conseqüència del desastre del 410 i de les acusacions dels pagans, poden sentir de manera irreprímible l'anhel comú a tots els funcionaris imperials que tan vivament exposava Simmac, el pagà cosí d'Ambròs de Milà: abandonar el feixuc treball de càrrecs i retirar-se a la pau de les seves còmodes vil·les rurals... Cal tancar files, cal evitar escampadisses enervants, cal urgir el seu deure als savis i ja se sap que els savis per a Ciceró i per a Agustí són els “justos” (150).*

³⁷⁹ Se trata, en última instancia, de atraer al guardián guerrero hacia el pudor cívico (*aidós*), confirmando así la lógica del mito en Hesíodo, donde el hombre de la edad de bronce, el guerrero *stásico* abstraído de su función social, todavía es reconducible cívicamente. Esta posibilidad está apuntada en la *Teogonía* con la figura del Hecatonqueiro, un guerrero semejante al gigante que contribuyó a la victoria de los Olímpicos sobre los Titanes. En Hesíodo, los Hecatonqueiros se sitúan aquí a las antípodas de la *hybris* guerrera. Sometidos a Zeus, ya no aparecen como seres de puro orgullo porque el valor militar de estos fieles guardianes, como los llama Hesíodo (735), se integra en la soberanía olímpica en lugar de enfrentarse a ella. La *Teogonía* les confiere una inmortalidad de la que estaban privados, al igual que los

odiar al enemigo, pero el mitologema bello prohíbe al guardián la fascinación de la aniquilación y la locura desatada del guerrero en estado de cólera. Es necesario avergonzarse del poder de este tipo de emociones y no buscarlas, como sugieren las gigantomaquias, entre los dioses.

En efecto, la ciudad enferma de Glaucón recuerda más el frenesí guerrero de un Tideo³⁸⁰ que la *sophrosýne* propia del hoplita. Indiferente ya a todo cuanto no sea la guerra, es evidente que se halla en estado de *hýbris*, y esta *hýbris* es la que debe purificarse mitológicamente en la educación primaria del guardián. De hecho, Platón no toma prestado del vocabulario homérico el término *aidós* por casualidad: en la nueva educación, de la misma manera que el honor difícilmente puede justificar ya el frenesí guerrero³⁸¹, a partir de ahora no habrá más vergüenza que la que se derive patológicamente de la disputa cívica (378c1-3): “*En lo tocante a los dioses, me parece que esta índole de cosas es la que debemos permitir o prohibir que, ya desde niños, oigan quienes (...) no vayan a tener en poco la amistad entre sí*” (386a1-4). Es destacable que *aidós* se refiera aquí, fundamentalmente, a toda disimetría, a la disputa de la ciudad que se piensa en el elemento de la guerra, es decir, a la disolución de la totalidad cívica. El guardián-perro ha de tener lugar entre ciudadanos, esto es, entre conciudadanos; su reverso negativo no es, por tanto, quien vive bajo la

Gigantes: algo a lo que debe adaptarse el propio Zeus, que les invita a aceptar su ofrecimiento, puesto que no existe otra solución que desterrar del orden divino la dolorosa discordia de los titanes.

³⁸⁰ Tideo es, tanto en la epopeya como en la tragedia, el paradigma de guerrero terrible: cf. VIAN (1968) 65ss, así como la descripción de Tideo en los *Siete contra Tebas* de Esquilo (377-394).

³⁸¹ En el nivel de generalidad que supone el pensamiento griego de la categoría de lo heroico, podemos ver en él algo parecido a un arquetipo, ya que, como señala VERNANT (1971) 91, “*la fuente y origen de la acción no se hallan en el héroe, sino fuera de él*”: desde esta perspectiva (que, por convención, se ha dado en llamar de psicología histórica), no resulta indiferente que, de Homero a Diodoro, los griegos hayan sentido el mismo rechazo a la hora de conferir a la acción humana una fuente que sea su agente. Esto se explica especialmente cuando los actos individuales son de tal índole que producen vergüenza. DODDS (1951) describe magistralmente el *aidós* por medio de un sencillo mecanismo psicológico por el que los individuos logran desembarazarse de los sentimientos de culpabilidad que les resultan insoportables a cambio de “proyectarlos” *fantasmáticamente* sobre algún otro: “*Podemos suponer que la noción de ate [y derivados del carácter impulsivo del individualismo heroico] sirvió a un fin semejante para el hombre homérico, capacitándole para proyectar, con completa buena fe, sobre un poder externo los sentimientos de vergüenza para él insoportables*” (30). A otro nivel, y bajo el supuesto de que los actos heroicos no revelen otra lógica que la de la mera coacción, se debe subrayar que el esfuerzo del hombre homérico no aparece tan asociado a una retribución como a una recompensa. La situación a que responde el carácter impulsivo del héroe homérico surge, precisamente, de la posibilidad de someterlo a esta presión exterior. En cambio, cuando su esfuerzo, ligado a la recompensa pública (la *timé*), se convierte en el resultado de una libre elección, pasamos a la figura sofisticada del noble esfuerzo o *pónos*: el Heracles de Pródico.

tensión antagónica de las distintas facciones sino bajo el signo de la disensión y la insurrección cívicas³⁸². No es la *stásis*, sino la *diástasis*, lo que alienta decisivamente la gigantomaquia divina. La enfermedad más grave de la ciudad no es pues la contraposición, sino la división; lo que está en juego en la educación primaria de los guardianes es precisamente la restitución imaginaria de la ciudad como un todo³⁸³.

El precepto esencial que rige la crítica de Sócrates a los poetas es, pues, el comportamiento bello. Como corolarios de este precepto, se impone al futuro guardián un triple aprendizaje: a) la necesidad de *phrónesis*; b) la subordinación del bien propio al bien común; c) la exigencia cívica de autodominio, rigurosamente interiorizada por medio del *aidós* o la *aiskhýne*, como un valor de cohesión. La conducta bella del futuro guardián se inscribe, por tanto, en un marco educativo concreto que pretende preservar la inteligencia del poder inmediato de la representación, e instruir su función por medio de una mitología rigurosa que proteja el fundamento cívico de toda asociación frente a los impulsos destructivos de la *hýbris* (378b1-5) y la *apékhtheia* (378b8-d2). La educación de los guardianes-guerreros ve entonces en la belleza un antídoto contra la ciudad hipertrofiada de Glaucón, convertida aquí en la proyección imaginaria de una especie de *psykhé* mítica, imbuida del egocentrismo divino del héroe homérico y desprovista de todo componente cívico. Y la razón de esta inversión mimética hay que buscarla —el propio Platón nos invita a ello— no ya en la sustitución de unos modelos por otros, sino en el objeto mismo del modelo: lo que debe percibir Glaucón es el abismo

³⁸² Sólo un término como *dia-* (en el uso de *diástasis*) puede presentar el dos de la división. Por el contrario, la relación de *stásis*, la relación de oposición entre facciones antagonistas, sólo puede tener lugar en el marco indivisible de la ciudad. La presencia del conflicto cívico es lo que nos permite pensar la ciudad como un todo: la ciudad sólo se puede reconciliar mediante el reconocimiento de sus diferencias abruptas, que, desde una perspectiva más abarcadora, son percibidas platónicamente como elementos contribuyentes a una armonía mayor.

³⁸³ Como indica LORAU (1997), el pasaje decisivo se encuentra en el Libro V de *Las leyes* (744d4): “En una ciudad, decimos, que no ha de participar de la mayor enfermedad, que sería más correcto llamar *desintegración* [diástasis] que *sedición* [stásis]...” [Traducción de Francisco Lisi] Al conferirle a *dia-* todo su valor discriminante, se comprende por qué el mensaje que transmiten las gigantomaquias se considera peligroso para la educación. Independientemente de las explicaciones alegóricas de los mitos homéricos, ampliamente divulgadas a partir del siglo VI, la fuerza de su representación se basa en la creación de un imaginario que excluye la presencia de la ciudad. A mi entender, éste es el tema decisivo de la educación primaria de los guardianes. Platón no considera de un modo explícito la *diástasis* como un peligro de la representación poética, pero asocia inconfundiblemente la guerra civil con el imaginario inmediato de toda teomaquia. La *diástasis* pervierte así la noción de *aidós*, fundamental en la representación de la ciudad bella, donde la vergüenza se confunde con el compromiso cívico. Si lo esencial de *aidós* se desarrolla, de una manera muy descriptiva, entre amigos, la amistad, como ideal, no es más que la imagen representativa de la ciudad indivisible de Glaucón.

que se abre entre la ciudad y su representación poética, abismo que será a partir de este momento irreversible y que sólo puede sellarse en la ciudad purificada mediante la fundación de una nueva mitología.

Lo que surge de esta escisión es la necesidad de que la ciudad disuelva las representaciones de un imaginario que proyecta su propia división real, moldeándose a sí misma como una ciudad bella, que tiende a restaurar su propia unidad, sólo recuperable a partir de la diada *aidós-philía* –precisamente aquella diada que caracteriza la belleza y que Sócrates convertirá, a lo largo de los Libros II y III, en el móvil principal de la educación de los guardianes. En la ciudad purificada de Glaucón, los caracteres valerosos (386a6), templados (387c5), y moderados (389d9) constituyen ciertamente otros tantos modelos dignos de ser imitados, pero la finalidad *paidética* del futuro guardián pasa fundamentalmente por ser amigo de la ciudad (*philópolis*): en materia de *philía*, el guardián sólo conoce esta amistad y debe servirse de la vergüenza (*aidós*) como un valor cívico que evite a toda costa la *diástasis*³⁸⁴.

³⁸⁴ En la ciudad purificada de Glaucón, el guardián desempeña una función mediadora, que contrasta llamativamente con la concepción soloniana del *mesotés*. Tenemos noticia de esta figura por Aristóteles: “El que, como resultado de una *stásis* en la ciudad, no haya cogido las armas por una de las dos facciones, será privado de sus derechos y quien no formará parte de la ciudad” (*Constitución de Atenas* 8,5). La prescripción, cuya paternidad es indiscutible, parece confundir gravemente todo lo que el pensamiento político de la Grecia de Pericles insiste en separar, e incluso oponer: los combates gloriosos de la guerra exterior y los muertos a los que se reduce la guerra civil. Si nos fijamos bien, el hecho de que para Solón la facultad de tomar las armas sea un criterio absolutamente pertinente de ciudadanía iguala automáticamente en la ciudad clásica el gesto del ciudadano con la *stásis*. Sólo cuando la discordia amenaza con arruinar el equilibrio entre iguales, el ciudadano está obligado a no permanecer neutral, a comprometerse, a tomar partido, como un medio para rehacer globalmente la ciudad dividida. En el lenguaje de Solón, a diferencia de Platón, el modelo implícito de *stasiótes* se encuentra, de hecho, en el *stratiótes*, el soldado. La guerra civil, convertida por Solón en un mediador que restituye la función cívica de los iguales, es precisamente la *diástasis* que debe erradicarse del comportamiento bello de Glaucón. Lo que determina la ciudadanía soloniana es, pues, la reconstrucción interna de la totalidad política mediante la *stásis*, y no su reconversión militar hacia el exterior, es decir, mediante la exigencia hoplítica y cívica de la bella muerte, que en los discursos fúnebres atenienses concede la gloria inmortal al guerrero-soldado caído en el campo de batalla.

4. El mitologema fenicio de la ciudad bella (412a9-417b9): El paradigma cívico de la cofradía frente a la *pleonexía* del guardián-*arkhónte*

Hemos visto que el rechazo de las representaciones que conforman el imaginario poético es la primera operación educativa de los guardianes, pero no es la única ni, por lo menos, la última. Para los guardianes elegidos como *arkhóntes* (412b9, 414b5-6), la ciudad ha de estar bien fundada. Como cualquier comunidad griega, la ciudad ideal de Glaucón inscribe su origen en una bella mentira, que ha de transmitirse de generación en generación. Esta noble mentira por medio de la cual la ciudad se construye explicando –a sí misma, a los otros– su propia historia ejemplar es el mito de autoctonía³⁸⁵. Desde la perspectiva de la noble mentira, desde el punto de vista de los relatos que organizan una retórica de la transmisión, la autoctonía es la figura central del imaginario purificado de la ciudad ideal de Glaucón.

Efectivamente, sólo en la medida en que la mentira es explícitamente equiparada a la categoría de un *phármakon*, se entiende que su función no sea otra que la implantación de una impronta cívica (377b1 y 379a2: *týpos*) en el alma del guardián-*arkhónte*: “Habrà que persuadirles de que toda educación e instrucción que han recibido de nosotros es en cierta manera un sueño, como si toda esa disciplina que se imaginan haber padecido y sufrido se instituyera sobre ellos, pues la verdad es que entonces eran formados y cuidados en las profundidades de la tierra, ellos mismos, sus

³⁸⁵ Como señala la etimología, autóctono designa al primer ancestro nacido de la tierra, cuya aparición funda la vida en la ciudad y legitima la relación de la ciudad con su tierra, habitualmente transmitida a sus descendientes. Esta transmisión es recogida por la historiografía, que subordina el empleo del término a dos criterios. El primero se encuentra explícitamente formulado por Heródoto (VIII, 73) y caracteriza la autoctonía según la estrecha relación que, desde el origen y sin discontinuidad, une la ciudad a la tierra: los Arcadios se denominan “autóctonos” por la sencilla razón de que, fieles a su ancestro, “*permanecen en el lugar*”. El segundo criterio, implícito pero imperativo, privilegia la memoria al lugar; más que ocupar la tierra, la autoctonía se basa ahí en la conservación de una tradición que vincula a cada generación a un origen (VII, 161) (lo que explica que Heródoto caracterice los Cinurios como “*si se hubieran transformado realmente en Dorios*” –según expresa LORAUX (1996): “*c’est là façon discrète de récuser l’autochtonie cynurienne, dont la valeur est pour le moins relativisée par l’assimilation à l’envahisseur dorien*” (30)

armas y todo su equipamiento; que después de haberlos formado por completo, la tierra, que es una madre, los ha sacado a la superficie; que ahora es su deber considerarla como si ella fuese la madre y la nodriza del lugar que habitan, defenderla vosotros mismos si fuese atacada y tener la idea respecto de los ciudadanos de que ellos son hermanos e hijos de la misma tierra” (414d1-e6)

La primera ocupación del fundador de la ciudad de Glaucón es forjar un mito de autoctonía. Pero no se puede olvidar que el mito de autoctonía lo “ha elegido” Platón. Cuando se trata de entender el motivo por el cual Sócrates parte de este mito, no es gratuito pensar que no es únicamente por los motivos genéricos que parece exponer Sócrates (la refundación de la ciudad de Glaucón) sino además por los motivos específicos ligados con la defensa de la justicia. Por consiguiente, si Platón elige este mito es porque cree ver en él no sólo un modelo para convencer al guardián-*arkhónte* de la naturaleza de su función cívica, sino un material idóneo para proseguir la defensa de la justicia y delimitar al mismo tiempo la posición propia de Glaucón. Sólo así se puede explicar la presencia significativa de los siguientes hechos: a) Que el mito de autoctonía, del que se esperaría que fuera ateniense (precisamente por ser naturales de esta ciudad Sócrates y Glaucón), se presente enmascarado bajo una forma tebana (un proyecto de autoctonía que la tragedia caracteriza como genuinamente anti-ateniense³⁸⁶); b) Que la apelación a la noble mentira se presente en la ciudad de Glaucón como un asunto fenicio (414c4) (cuando es sobradamente conocido que para Platón los fenicios no tienen ninguna referencia positiva –al contrario, véase como botón de muestra 436a2 y *Leyes* 747c4, donde se les caracteriza por su avidez de riqueza y su marrullería profesional); c) Que el mito de los metales (415a1-c7) se considere en la ciudad bella de Glaucón como un complemento indispensable al mito de autoctonía (que sería tanto como admitir que la implantación de un paradigma cívico es una condición necesaria pero insuficiente para determinar el régimen de vida de los guardianes-*arkhóntes*)

a) En la refundación de la ciudad bella de Glaucón, Sócrates recurre al modelo tebano y no al de Atenas (desarrollado ampliamente en el *Menéxeno*). Cadmo es el extranjero que podría tener la clave de este enigma. Al caracterizar el mito de autoctonía

³⁸⁶ No habría que olvidar que para el género trágico la ciudad referencial es Atenas. De ahí que Tebas pueda entenderse, en un cierto sentido, como la figura misma de la anti-ciudad. Así lo ha mostrado convincentemente ZEITLIN (1996) 341-374.

como una historia fenicia, Sócrates evoca implícitamente la figura del fundador extranjero de Tebas³⁸⁷. Cadmo es el héroe fenicio del mito nacional tebano³⁸⁸ y pertenece a la categoría de los grandes héroes fundadores de ciudades, como Pélope el Lidio, donde los griegos tienen a su vez ancestros primordiales y extranjeros (los mismos que el *Menéxeno* acusa de haber reducido a sus descendientes a la condición de semi-bárbaros³⁸⁹). Sócrates vincula así la autoctonía y la procedencia extranjera del fundador, reunificando los dos aspectos que los modelos de autoctonía más representativos presentan de manera dissociada: frente al modelo de ocupación vertical de la tierra (la relación de autoctonía expresada en el modelo espartano), el mito de Sócrates presenta una fundación extranjera; frente al modelo de ocupación horizontal (la relación de autoctonía expresada en el modelo ateniense), una *physis* autóctona³⁹⁰. La refundación de la ciudad bella supone una alternativa a la oposición de estos dos modelos, precisamente en la medida en que se vuelca en las operaciones que la Tierra cumple para formar en su seno a los ciudadanos de *Kallipolis*: Gea les alimenta como lo hace una madre, pero también los modela plásticamente (*pláttesthai*), tal como los

³⁸⁷ GUTHRIE (1975) 462; ADAM (1963) 195

³⁸⁸ Eurípides, *Fenicias* (638-644). Sobre el mito nacional tebano en su conjunto, el estudio indispensable al que hay que seguir remitiendo es el de VIAN (1963).

³⁸⁹ Huelga decir que en la época clásica, desde el punto de vista de la autoctonía, los ciudadanos de Tebas y en general los pueblos del Peloponeso no pueden más que enorgullecerse del origen extranjero de su ancestro. De ahí que, para evocar el reino de Cadmo y las relaciones con sus descendientes de los *Spartoi* autóctonos, se perfilen dos discursos, según se sea tebano –se exaltará entonces, como Píndaro, “*Cadmo es la raza santa de los guerreros spartoi*” (Himnos, frag. 1, 2)- o ateniense –en el *Menéxeno* (245b), Cadmo será un simple “asociado”, alguien que habita con unos griegos de pura cepa.

³⁹⁰ Si la historia de las ciudades está ligada a los mitos de autoctonía, no es precisamente del lado de estos relatos histórico-legendarios, sino de la retórica de la historiografía griega, donde se pueden encontrar los dos modelos fundamentales de ocupación en el imaginario griego. Por lo menos, en Heródoto y cuando se trata de detectar la presencia de estos modelos, basta con atender la enumeración que el libro VIII de sus *Historias* hace de las siete etnias que habitan el Peloponeso (VIII, 73): a) Dos de ellas, autóctonas, se encuentran ya establecidas (*hidrutai*): los Arcadios y los Cinerenses. De los Arcadios en particular, Heródoto comenta en el Libro II que “*permanecen en su lugar y no emigran*”. Se podría decir entonces que este primer modelo se define negativamente, o sea, por la ausencia de emigración: la autoctonía se expresa ahí de la manera más sencilla, mediante la negación de todo movimiento. En justa correspondencia, encontramos en el otro extremo de la lista las cuatro etnias “extranjeras” (*epéludas*): Dorios, Etolios, Driopes y Lemnienses; b) Y, entre las dos, la etnia aquea que no se desplaza, al menos más allá del Peloponeso, ya que en el interior de estos límites abandona su tierra para habitar otra distinta. De hecho, tratándose del Peloponeso, parece que, en su expresión, el movimiento resulta ser una categoría definitoria decisiva: de los Aqueos se dice efectivamente que “no permanecen sobre el mismo lugar”, pero también que no se han movido. En este caso, y en franca oposición a los pueblos que se mueven errantes sobre la superficie de unas tierras que no les pertenecen, la relación de autoctonía con la tierra se expresa sobre el modo de la verticalidad: el pueblo aqueo no está enraizado como los Arcadios, pero echa raíces en cada lugar habitado por él. Tenemos, por tanto, dos modelos antagónicos de ocupación de la tierra. De hecho, esta polaridad ya se plantea en la obra de Heródoto desde el Libro I, en el momento en que, tratando de buscar a los pueblos más poderosos de los Griegos para concitar su amistad, el rey Creseo descubre que se trata efectivamente de los Lacedemonios y de los Atenienses y que de ambos pueblos se puede indicar que “uno jamás ha cambiado de lugar mientras que el otro ha sido perfectamente errático”. Sobre la importancia de estos dos modelos rivales en la obra de Heródoto, léase NAGY (1990) y LORAUX (1996) 75-102.

dioses fabrican las razas de los hombres en Hesíodo, o sea, como lo hace un demiurgo. La tierra es designada, de hecho, como si obrara “artesanalmente” (414e1: *demiourgouméne*) en el desempeño de esta función.

He aquí la frase clave con que Sócrates define la esfera autóctona de la ciudad de Glaucón: *Méter kai trophós khóra*, la *khóra*, madre y formadora de los ciudadanos (414e2)³⁹¹. A este aspecto se añade otro no menos esencial: nacidos todos de la misma madre, los ciudadanos de *Kallípolis* deben “defenderla si fuese atacada y tener la idea respecto a los demás de que ellos son hermanos e hijos de la misma tierra” (414e3-6). Platón emplea deliberadamente las palabras *adelphôn* y *gegenôn* para referirse a los ciudadanos de la misma matriz, lo que remite la autoctonía a una filiación materna (que es la afectividad con la que Atenas caracterizaba las uniones de un hermano y una hermana de padres diferentes, pero de la misma madre). La representación de una fraternidad eficaz contra la discordia constituye así el fundamento sobre el que se erige la educación de los guardianes: una fraternidad eminentemente cívica, pero reinventada ahora sobre la base imaginaria de un mito autóctono. La operación, como vemos, se efectúa en dos tiempos: a) en primer lugar, se procede a la identificación mitológica de la ciudad bella con la unidad natural de un *génos*; b) luego se construye un parentesco organizado cívicamente en el que los ciudadanos se consideran hermanos. La retórica del *génos* se configura entonces como una bella operación mitológica que contribuye a marcar la ciudad ideal con una determinación ético-natural (la *eugéneia* o buen nacimiento).

Para defender a la madre, el hermano debe unirse al hermano³⁹². Este imperativo se resume en un proverbio que cita Demóstenes (*Sobre la embajada*, 238), pero que Platón recupera poco después en *La república* a propósito del vínculo fraternal (427d), trasponiendo una máxima de la condición heroica y fraternal del guerrero homérico: en

³⁹¹ La idea de hombres nacidos de la tierra es, sin embargo, corriente en la mitología griega, especialmente en conexión con los mitos de fundación de las ciudades. Ya en las exposiciones griegas más antiguas, tanto mitológicas como racionales, sobre el origen de la vida, se encuentra a menudo la concepción de la tierra como madre de la raza humana. Platón menciona de nuevo “los nacidos de la tierra” en el *Protágoras* (320d), en el *Sofista* (247c), en el *Timeo* (23b-d), en el *Critias* (190c-d) y en el *Menéxeno* (237b-238b). Una variante aparece en el *Banquete* (190b-191c), donde los hombres engendran los niños de la tierra y no de las mujeres, una reminiscencia de la leyenda del nacimiento de Erictonio.

³⁹² En la formulación aristotélica de este ideal se dice en la *Ética a Nicómaco* 1160a 5-6 que “no ayudar” es, refiriéndose al hermano, tan grave como golpear a un padre. “Golpear” se emplea frecuentemente como un eufemismo de “asesinar” —como en *patraloías*, nombre “prohibido” del parricida—, lo que permite medir la fuerza de la prohibición que pesa sobre el abandono del hermano.

el campo de batalla el hermano se une al hermano, es un aliado natural, y, en consecuencia, muere con él en el combate o se sirve de él para vengarlo. En la ciudad bella, como el *adelphós* no es un hermano aislado en su singularidad, sino que forma parte de una *phretería*, los *phréteres*, hijos de una sola madre y nodriza, pueden combatir conjuntamente frente al enemigo (414e3-6)³⁹³. Y aquí, al igual que la epopeya homérica, la amenaza de sedición sólo se origina entre *a-phréteres*. La cofradía, como modelo que mejor sintetiza la comunidad ético-natural de Glaucón, constituye así el retrato mitológico de una fraternidad indefectiblemente solidaria, fundamentada en un imaginario donde la secesión es un equivalente a la lucha entre hermanos³⁹⁴.

Aquello en lo que la ciudad no puede verse ni pensarse –y que se encuentra verdaderamente en el corazón del imaginario griego– es la división en dos, sin resto, entre el grupo de los hermanos y el de los no-hermanos. *Aidós* y *adelphoi* son, pues, los dos términos claves de la ideología cívica (que es el paradigma de Glaucón, en tanto produce la ciudad como idealidad³⁹⁵). En la Grecia de las ciudades, en el nuevo espacio político configurado después de la Guerra del Peloponeso, harán falta estos dos memorables: un valor centrado en la cohesión del cuerpo cívico, el *aidós*, pero unificado alrededor de la atribución colectiva de una autoctonía privilegiada. Y todo

³⁹³ Probablemente, se trate de un agudo diagnóstico de lo que pasa efectivamente: en Atenas, nadie es ciudadano si no es *phréter* y, como todo ciudadano en cualquier régimen democrático, todas las cofradías valen lo mismo, son perfectamente intercambiables. Dotadas de una alianza indefectible, por esencia preservadas de toda tensión, son necesarias, pero desde la reforma de Clístenes desprovistas en Atenas de poder real y efectivo.

³⁹⁴ Existe, obviamente, otro modelo de fraternidad en el que, lejos de implicar en sí mismo la concordia, el estatuto del hermano está indisolublemente asociado a una *éris* sin concesión. Si en el mitologema fenicio la cofradía se conjura contra la *diástasis*, en este otro modelo la expresión *stásis adelphón* se emplea como un sólo sintagma. A primer rango de hermanos enemigos se encuentran las parejas irreconciliables de *adelphoi* que la tragedia ateniense toma prestado de los mitos de otras ciudades: el paradigma sería, sin duda, el tebano, con los hijos de Edipo, pero tampoco debería olvidarse Tieste y Atreo, entre otros. LORAUX (1997) 205 llama la atención sobre la naturaleza inequívocamente “privada” de este conflicto y, en consecuencia, la animosidad pre-política de los hermanos. Se trata de invertir este supuesto y que el amor a la ciudad se pueda reconocer fraternalmente para que la *diástasis* ceda su lugar a la unidad política.

³⁹⁵ Conviene ver bien que la ciudad ideal de Glaucón no es una propuesta de lo que debería pasar, sino un síntoma revelador del discurso ideológico de la ciudad y de sus negaciones reales: primero, negación por parte de la democracia ateniense de su historicidad, anclada más cómodamente en un origen inmemorialmente noble en tanto que natural; segundo, negación del papel de las mujeres en la reproducción de Atenas, tal como se vehicula en el mito del origen autóctono; y tercero, negación de todo conflicto, tal como se constituye la unidad ideal de la ciudad: en lugar de evocar la lucha de los ciudadanos entre sí, Sócrates proyecta un mitologema que es la ideologización de toda identidad cívica: dependientes de la *pólis* a la cual pertenecen totalmente, los ciudadanos no tienen ningún tipo de autonomía para establecer entre ellos relaciones de reciprocidad (de ciudadano a ciudadano), es decir, una relación que pueda ser verdaderamente dialógica (de la ciudad consigo misma). La ciudad de Glaucón es la ciudad ideal de los hermanos, pero lo que deja de lado es precisamente el carácter constitutivo de la política.

ello por medio de un doble artificio pedagógico: a) En la educación del guardián-guerrero, el icono de la conducta bella delimita el territorio del “buen mito”, a lo largo de toda la frontera que lo une a la salvaguarda de un paradigma cívica; b) En la educación del guardián-*arkhonte*, la autoctonía generalizada de los *adelphoi* implanta este paradigma en los orígenes, y al mismo tiempo lo convierte en una pieza decisiva de la ideología timocrática de la ciudad de Glaucón.

En efecto, la ciudad de Glaucón reencuentra su fundamento en la naturaleza y la hace acreedora de un título de nobleza: dotados colectivamente de un buen nacimiento (*eugéneia*), los guardianes de la ciudad ideal son todos iguales porque todos son nobles. Toda la nobleza refugiada en el hombre idealmente justo de Glaucón se encuentra generalizada ahora en su ciudad. Al exaltar la pureza inmaculada del *génos*, los beneficios derivados de la autoctonía son dos: a) la atribución de un origen fundacional timocrático; b) la implantación de un paradigma que excluye toda división. El mito de autoctonía entrega pues a la ciudad de Glaucón una admirable solución sobre el terreno del imaginario. Como los primeros guardianes descienden de una misma madre, la tierra, los ciudadanos de *Kallipolis* son *adelphoi* y han de comportarse entre sí como amigos. Las relaciones de reciprocidad se sitúan así en una gradación que, partiendo de la familia, conduce a la ciudad de un modo directo, que es al mismo tiempo la premisa y la conclusión del mitologema fenicio: un sólo *génos*, pero de estirpe pura; un *génos* recortado bajo el patrón de la ciudad, donde todos los miembros heredan a la vez el título de nobleza propio de las familias aristocráticas. En fin, una ciudad bella que no recibe su nobleza más allá de sí misma, sino en el espacio indiferenciado de la naturaleza.

b-c) La mentira explicada por Sócrates no es, por tanto, “noble” (*kalón*) sino bien-nacida (*gennaíon*: 414b9). Algo bien nacido tiene un origen impecable, pero no garantiza el cumplimiento de los fines más elevados. La mentira cumple la función que debería esperarse de un *phármakon*: hacer del ciudadano un modelo. Supone además un momento dialécticamente necesario en la determinación de la justicia: precisamente porque todo se sitúa al nivel del *lógos*, “la mentira bien nacida” constituye una solución imaginaria, el modelo político de una cofradía contrapuesto al mundo sub-lunar de la

ciudad dividida, donde los hermanos se enfrentan y la realidad entera se revela conflictiva. El régimen purificado de Glaucón es la viva imagen de la unidad cívica³⁹⁶.

Ahora bien, en la ciudad ideal de Glaucón, que distingue la mala imitación de la buena *mimesis*, la mentira útil (414b9: *phármakon khrésimon*) es presentada por Sócrates como una mentira fenicia (414c4). La afirmación es tanto más sorprendente cuanto que, según se desprende de la descripción socrática del alma tripartita (435e1-436a3), la naturaleza del carácter fenicio está confinada a la esfera anímica más baja, más ligada al apego a la riqueza: la esfera de la *epithymía*. En este pasaje se correlaciona la fogosidad con las regiones de Tracia y Escitia, el deseo de aprender con el dominio territorial del Ática, y el apego al dinero con Egipto y la región fenicia: “*En efecto, sería ridículo pensar que el temperamento ardoroso que se da en ciudades como las de Tracia y Escitia y, en general, a los pueblos que habitan las regiones norteñas – así como el deseo de aprender que caracteriza a nuestro país, o el amor a la riqueza [philokhrématon] propio de los fenicios y de los que habitan en Egipto no tuviese otro origen que la presencia de estas disposiciones en los individuos que hay en ellos*” (435e1-436a3).

De acuerdo con la geografía trazada en el alma, la mentira fenicia presenta, cuanto menos, un reverso inquietante: a pesar de su propiedad farmacéutica, está relacionada con el componente apetitivo del alma. El amor a la ciudad del guardián-*arkhónte*, ampliamente legitimado bajo la nobleza indiferenciada de su *génos*, podría ser inequívoco de no mediar el apego al dinero, que es precisamente la posibilidad entreabierta por la naturaleza fenicia del mito de autoctonía. Por un lado, el guardián-*arkhónte* cree ciegamente en el valor eminentemente cívico del mitologema. Pero, por

³⁹⁶ Para ser la mejor posible, la ciudad de Glaucón ha de ser una o unificada y, por tanto, el individuo ha de ser uno, tanto como sea posible. Esta obsesión por la unidad (y por situar la reflexión sobre la ciudad ideal de Glaucón a una escala meramente cívica) se refleja y estructura alrededor de cuatro polaridades básicas: a) Frente a la *polypragmosýne*, *Kallipolis* legitima un orden social fundado en la especialización de aptitudes y en la identidad de cada actividad y oficio (394e2-6; 397d10-e8); b) Frente al carácter escurridizo y cambiante de Proteo y Tetis, la divinidad debe ser concebida como “un ser simple, más que ninguno incapaz de abandonar la forma que le es propia” (380d1-6); c) Frente al carácter múltiple y heterogéneo de los modelos inscribibles en el alma de los guardianes, Sócrates reivindica su permanencia e identidad (379a5; 382a2); d) Frente a la *stásis*, los ciudadanos han de enorgullecerse de estar unificados naturalmente alrededor de un solo *génos* (414d1-e6). Esta ciudad, por consiguiente, estructurada según una estricta especialización de las aptitudes que fija en cada individuo una actividad que lo define de modo permanente, esta ciudad legitimada gnoseológica y teológicamente por la doctrina de la divinidad simple, y fundada autóctonamente en la nobleza de un único *génos* compartido, se halla tallada precisamente a partir de la identidad: la diferencia es, pues, una figura ausente en el imaginario timocrático de Glaucón.

otro lado, la presencia fenicia de este reverso fenicio nos advierte que el mito es insuficiente para evitar que los guardianes pasen de ser “camaradas bien dispuestos” (416b2: *symmákhon eumenôn*) a “déspotas salvajes” (416b2: *despótais agríois*): “Si ellos poseyeran tierras particulares [idían], casas, piezas de moneda, en lugar de guardianes serían administradores de bienes [oikonómoi] y terratenientes [georgós], en lugar de tener como aliados al resto de ciudadanos se volverán unos amos despreciables, odiarán y serán odiados, conspirarán y serán víctimas de complots y así transcurrirá toda su vida, temiendo mucho más a los enemigos de adentro que a los de afuera, con lo que acabarán precipitando ellos mismos y el resto de la ciudad a la ruina” (417a6-b6)

El peligro personificado para la ciudad bella de Glaucón es precisamente éste: un gobierno apegado a la riqueza y, en general, a todo tipo de posesión privada (417a6: *idían*). Si los guardianes han de obviar el poder de la riqueza resultan inevitables estas dos valoraciones: una, que la ciudad de Glaucón debe procurarles un modo de vida que conjure el peligro de la *pleonexía* por la posesión privada; otra, que el mito de autoctonía debe ser complementado y corregido por el mito de los metales, pieza decisiva en el diseño ideológico del status social de los guardianes: 1) Lo primero define para Glaucón el principio de toda filosofía política: la verdadera justicia no consiste en cambiar la naturaleza del guardián, sino en crear las condiciones artificiales necesarias para que los aspectos *pleonéticos* de su naturaleza no puedan triunfar; 2) Lo segundo es el operador ideológico que define la posición del guardián-*arkhónte* y la articula en el conjunto de una ciudad estratificada socialmente³⁹⁷.

De hecho, todo el mito de los metales parte de esa premisa que decide las condiciones de vida necesarias para que el guardián-*arkhónte* se sienta impulsado hacia la ciudad. En la medida en que se reflexiona desde y a partir del apego a la riqueza, la

³⁹⁷ Según este conocido mito, hay tres tipos de hombres y tres clases de ciudadanos: oro, plata y hierro mezclado al bronce. Al guardián-*arkhónte* es menester persuadirlo de que gracias a los dioses, cuentan siempre en el alma con oro y plata divina, y que sería sacrílego manchar la posesión de aquel oro divino con la del oro mortal, mezclándolas (416e4-417a1) En efecto, el oro es la materia de los guardianes seleccionados, pero puede suceder que de un hombre de oro nazca que no se le parezca, un retoño de plata, o incluso de hierro y bronce. De manera que en cada generación habrá que realizar esta selección, promover a unos y enviar a los otros a la clase inferior, pues hay un oráculo según el cual el Estado perecerá el día en que sea gobernado por el hierro y el bronce. Sólo los dirigentes que, tras ser probados (413e1), logren acreditar la incorruptibilidad de su metal (415c5: *diaphtharènai*), permanecerán en el poder.

pleonexía se piensa negativamente porque es la causa degenerativa de cualquier *politeía*³⁹⁸. En este sentido, el símil empleado por Sócrates es claro: la naturaleza metálica del guardián-*arkhónte*, el dirigente bien acuñado, será el que no se corrompa, como el cuño contrastado de una moneda de oro. Sólo un metal así podrá conservarse frente al carácter fenicio de las posesiones. De ahí que la *pleonexía* del guardián-*arkhónte* aparezca referida a la ciudad, en tanto que, indiferente respecto de la posesión privada, es la forma inmediata de manifestarse la justicia. De hecho, ya la identificación de la *pleonexía* del guardián-*arkhónte* con la *pleonexía* misma de la ciudad permite una presencia inmediata de la justicia. Sólo que la ciudad la recibe de afuera, de la intervención del dios que la ha puesto³⁹⁹. La ciudad ideal es como un vasto depósito de metales importados del exterior que sólo puede hacerse valer mientras siga escogiendo para su acuñamiento los mejores, los necesariamente incorruptibles. La ciudad ideal no puede crear más que las condiciones sociales necesarias para preservar la bella naturaleza del guardián del apego a la riqueza y, a partir de ahí, seleccionarla, si bien en función de su solo acomodamiento a la ciudad.

De manera que si en el mito nacional tebano, Cadmo es el responsable de instaurar un orden cívico, el protector fenicio de la ciudad contra la *stásis* de los

³⁹⁸ En el discurso sobre los regímenes degenerados (Libro VIII), Glaucón apunta esta misma posibilidad cuando considera que el disentimiento entre las distintas clases de la ciudad puede desatar el impulso lucrativo de las razas de bronce y de hierro (547b), con el resultado inmediato de crear un régimen bastardo, medio aristocrático y medio oligárquico, cuya estructura política estaría marcada por la relación amo-esclavo. Sócrates, de hecho, no se está refiriendo a otra cosa.

³⁹⁹ Un dios se supone que ha mezclado oro en la tierra de aquellos que son competentes para gobernar, plata en los que son aptos para la función guerrera, y bronce y hierro para los que se ocupan de la agricultura y la artesanía. El dios, sin embargo, se vuelve cada vez menos omnipotente y pierde el control de la reproducción de las clases que ha alumbrado: "*Puede pasar que de un hombre de oro nazca un retoño de plata, o que de uno de plata nazca otro que sea de oro, y de modo análogo en el resto de casos*" (415a7-b3). A raíz de la desconfianza generada por la reproducción posterior de la clase dirigente, el dios dictamina que los gobernantes presten mayor atención a la composición metálica de los niños nacidos en la ciudad y que les asignen el status que les corresponda según el valor de su naturaleza y no de su linaje. La articulación del mito en dos momentos diferentes, producidos por la presencia y la ausencia del dios, nos muestra lo siguiente: el paradigma que Platón está definiendo sólo es posible en el orden intermedio que se establece entre la génesis natural del metal dorado del guardián-*arkhónte*, asimilada al momento divino originario, y el momento de su corrupción (414c5: *diaphkheiro*), asimilado implícitamente a la enfermedad del particularismo fenicio. Situada en esa zona intermedia la dimensión cívica no puede ser ni la herencia divina de la composición metálica originaria (la cofradía dorada de los primeros guardianes) ni la prevalencia animal del interés propio (la posibilidad de una ciudad custodiada por guardianes de hierro o bronce): el valor del metal es la manera por la que la ciudad reafirma su identidad mediante la institucionalización permanente de la naturaleza de los guardianes. La función ideológica del mito resulta, pues, la de evitar a toda costa la degradación del guardián-perro en un guardián-lobo, indiferente al bien de la ciudad.

gigantes⁴⁰⁰, en el imaginario mitológico de la ciudad de Glaucón, la situación se presenta invertida completamente: para evitar la disensión fenicia que corrompe las ciudades, el guardián-*arkhónte* ha de disponer de un modo de vida capaz de neutralizar el ansia de posesiones. Contrariamente a Glaucón, que confía en la autosuficiencia del programa educativo para que los guardianes no parezcan “amos despreciables, en lugar de aliados políticos” (416b2; 417b1), es necesario recurrir a determinaciones externas, es decir, medidas estructurales que garanticen la más completa y perfecta satisfacción de sus necesidades. La ciudad ideal se ve forzada así a confiar más en las condiciones sociales de la vida del guardián-*arkhónte* que en su proceso educativo en sentido estricto⁴⁰¹. Y se verá obligada a diseñar un status social en el que el gobernante se encuentre satisfecho, como única garantía contra la necesidad fenicia de satisfacer su propia *pleonexía* por otras vías, las de la dominación injusta⁴⁰².

⁴⁰⁰ Conviene insistir en la importancia simbólica del origen mítico de los tebanos: al considerar este mito como paradigma de restauración cívica, sin duda la ciudad ideal se autoproclama bellamente fundada, pero esto difícilmente encubre la profunda complejidad de la propia operación fundadora de los tebanos. Cuenta Apolodoro (III, 4, 1) que una vez llegado a los lugares donde le es necesario fundar Tebas, Cadmo envió unos compañeros a buscar agua a la fuente de Ares, fuente guardada por una serpiente. Este monstruo mató a los hombres hasta perecer en manos del héroe. Poco después, Cadmo sembró por consejo de Atenea sus dientes de un extremo al otro de una llanura y, en un instante, unos hombres adultos, completamente armados, germinaron y brotaron de ese campo, entablando entre ellos un combate a muerte; todos, a excepción de cinco supervivientes, antepasados de la aristocracia tebana, perecieron bajo sus propias armas (Sobre el relato de Teognis, 17-18, véase NAGY (1994) 345-46). La clave está en que el mismo esquema ritual se reproduce en el mito de Jasón en Colquida. La prueba que allí el rey Aetos impone al héroe consiste en una labranza de carácter muy particular: se trata de dirigirse a un campo no lejos de la ciudad y sembrar los dientes del dragón donde nacerán enseguida una cohorte de Gigantes que luchan con las armas. Merced a una estratagema de Jasón, que arroja una enorme piedra en medio de ellos, los Gigantes se precipitan unos contra otros y se dan muerte mutuamente. Según VERNANT (1993) 36-37, lo que se contrapone en el mito de Jasón es fundamentalmente disciplina heroica y frenesí guerrero. De ahí que al guerrero de Hesíodo, consagrado por su naturaleza a la *hybris* militar y al anonimato de la muerte negra (la muerte anónima de los hombres de bronce: *Trabajos y días* 154-55), la ciudad ideal de Glaucón oponga el metal plateado del guardián-guerrero. En el mito tebano, por el contrario, asistimos a la síntesis de sus tres momentos constitutivos: la fundación extranjera de la ciudad (Cadmo), la división interna de Tebas (la batalla de los Gigantes) y la salvaguarda final de la unidad autóctona (la selección de los Gigantes supervivientes). El punto decisivo es que sólo en la ciudad de Cadmo, el modelo cívico de reunificación, los Gigantes aceptan someterse al orden político de la ciudad. A diferencia de la ciudad ideal, que excluye toda oposición en la unidad indiferenciada del *génos*, la autoctonía tebana sintetiza el *syn-* y el *diá*.

⁴⁰¹ BERMUDO (1992) 158

⁴⁰² “La cosa más terrible [deinótaton] y vergonzosa [aíschiston] de todas para un pastor sería alimentar a perros guardianes de rebaño de modo tal que, por obra de la falta de disciplina [akolasías], del hambre o de cualquier otro mal hábito [kakoû éthous], atacaran y dañaran a las ovejas y, de perros que eran, se asemejaran a lobos” (416a1-6). La imagen empleada por Sócrates es relevante, al menos, en dos sentidos: a) la agresividad del guardián-lobo hay que entenderla referida a su egoísmo indiferente al bien del ganado; b) La estabilidad de la ciudad purificada de Glaucón depende de la institucionalización de la *pleonexía*. El problema no es que el guardián-*arkhónte* desatienda su naturaleza cívica, sino que, como perro mal entrenado, olvide su fin y sucumbe a la *pleonexía* fenicia. Esta concepción subvierte, efectivamente, el problema: lo que debe estar fuera de lo social es el ansia de posesiones. En cuanto a lo social, el sistema de medios que representa la institución (los medios por los que el pastor prolonga la buena naturaleza del guardián-perro) es un sistema indirecto, oblicuo (no está determinado por la naturaleza misma del guardián-perro, ni siquiera depende de su proceso educativo, sino por los caracteres

La primera medida propuesta al respecto es que “*dispongan de viviendas y posean bienes tales que no les impidan ser todo lo excelentes que puedan ser ni los impulse a actuar de manera malintencionada respecto al resto de ciudadanos*” (416c5-d1). En la ciudad bella de Glaucón, la institución es un modelo prefigurado de satisfacción posible. En la propiedad se satisface la avidez. En consecuencia, “*nadie poseerá en propiedad ningún bien, salvo que sea absolutamente necesario. En segundo lugar, en lo relativo a la vivienda y a la despensa, tampoco tendrán nada, de manera que sea vedado el acceso a todo deseo. En cuanto a los víveres que puedan necesitar los guerreros sabios y valerosos, recibirán de los demás ciudadanos una remuneración por su actividad de guardián, fijada con exactitud su cuantía, de manera que no les sobre nada para el año siguiente, pero que tampoco les resulte insuficiente*” (416d4-e2). La idea fundamental de Platón es que el aparato institucional no tiene por qué representar el bien de la ciudad (la queja de Adimanto sobre la hipotética infelicidad de los gobernantes sería razonable en este sentido), sino que debe hacer del bien de la ciudad un objeto de creencia, al darle esa naturalidad que para el resto de los ciudadanos sólo tiene el bien particular. Si el gobernante, en lugar de adquirir un bien inmediato en el ejercicio de la justicia, somete el ejercicio de una justicia falsificada a su propia *pleonexía*, que sigue siendo inmediata, entonces, y sólo entonces, tiene lugar la *diástasis*.

En el punto que se encuentra el *lógos*, nos encontramos entonces con que la posesión de “viviendas y enseres” estabiliza la posesión de los bienes y, de paso, fija las condiciones favorables para la formación de una propiedad común. Pero los obstáculos que tienen que superar los guardianes no se deben únicamente a la inestabilidad de los bienes, el carácter fenicio de la posesión privada, sino también al régimen de vida que se le supone: “*Al acudir diariamente a las comidas colectivas, vivirán en común como si fuesen soldados en campaña (...); serán, pues, los únicos en la ciudad a los que no se*

y los hábitos específicos instituidos bajo la conducción del pastor). Socialmente, la ley no es, pues, primera: para el guardián-*arkhónte* siempre supone una institución que la recorte, de la misma manera que para el perro siempre supone una buena alimentación por parte del pastor que haga posible el cuidado de su rebaño. Por sí misma, la ley deja de ser una fuente de obligaciones, porque la obligación de la ley se confunde inmediatamente con la *pleonexía* verdadera del guardián. Es la fuerza misma del hábito, pues, la que debe asimilar el bien propio del guardián con el bien de la ciudad –y es por este motivo que la institucionalización de la *pleonexía* sirve de contrapeso a la enfermedad fenicia por lo particular (cuyos detalles son examinados precisamente a lo largo del Libro VII). En pocas palabras, los guardianes están dispuestos a obedecer la ley siempre que estén habituados a no distinguir su propio bien del de la ciudad.

les permitirá manejar oro o plata, ni siquiera tocarlos, ni tratar de cobijarse bajo el mismo techo que el resto de ciudadanos, ni mucho menos engalanarse con joyas, ni beber en recipientes de oro y plata” (416e3-417a5). La ciudad bella de Glaucón es una ciudad que deposita la afirmación posible de su poder en el modo de vida de la *syssítia* espartana⁴⁰³. En este sentido, el comunismo de la *syssítia* no es menos ficticio que la ficción mítica de la cofradía política. Sólo en la medida en que el guardián-*arkhónte* vive de la propiedad de los otros, puede hacer de la defensa de la propiedad ajena su posible actuación política.

El principio de semejante concepción hay que buscarlo en una idea que aparecerá tras la queja de Adimanto: el guardián defiende la propiedad de los otros, porque de la felicidad de la ciudad depende la suya propia. La identificación política de su bien es, pues, ficticia, pero en el sentido en que la ciudad suprime en el guardián-*arkhónte* los obstáculos naturales a la identificación natural de ese mismo bien. En otras palabras, la significación de la justicia en la ciudad ideal de Glaucón es exclusivamente cívica: “*En cuanto a nosotros, después de haber armado a estos hijos de la tierra,*

⁴⁰³ Platón tiene en mente la Constitución espartana y ciertos de sus rasgos característicos, como las comidas en común y la prohibición de usar metales preciosos como el oro y el plata (prohibición que en el juego platónico alude veladamente a los Gigantes, guerreros cuyas armas y casas eran de bronce según Hesíodo –*Trabajos y Días* 150-51). Como consecuencia de las llamadas guerras de Mesenia (740-720, 660-640), Esparta era el resultado de una fusión de cinco poblaciones dorias, que constituían la Asamblea popular-militar de la que surge el ejército. Todos los mayores de 30 años de esas cinco poblaciones constituían la Asamblea. Eran llamados *Espartiatá* y se les denomina *hómoioi*. Los jóvenes entre 14 y 20 años eran educados por el Estado, entre los 20 y los 30 vivían organizadamente constituyendo la “comunidad de los guerreros” y, a partir de los 30, pertenecían a las *syssítiai*, una agrupación de banquetes a las que todos los ciudadanos espartanos, por el hecho de serlo, pertenecían. FINLEY (1984) 248-272 destaca tres razones que habrían conducido a la desestimación platónica del modelo espartano: 1) las tensiones producidas en el ejército por la inclusión de desiguales (periecos e ilotas en tiempos de necesidad); 2) la corrupción financiera atestigüada por Heródoto (3.148, 5.51, 6.50, 6.72, 6.82, 8.5) y 3) las tensiones derivadas de la ambición política y de los métodos empleados. Es cierto que en el siglo V el modo de vida descrito por Sócrates todavía se halla probablemente integrado en el imaginario militar de Esparta, pero no es menos cierto que lo que tradicionalmente se ha venido a denominar la camaradería guerrera espartana (LORAUX (2004) 137-169) sólo adquiere su sentido cuando se confronta con el tiempo heroico-legendario de los *hippeís* o elegidos, guerreros de élite que estaban unidos entre sí por la estrecha solidaridad de las cofradías de guerrera de antaño. Tanto si se trata de un cuerpo de élite excepcional como si se trata de la guardia real, DETIENNE (1968) 134ss ha recordado que los *hippeís* debían morir con el rey y que no podían sustraerse del cumplimiento de este deber, un imperativo riguroso que en el imaginario espartano todavía conservaba la huella de un pasado caballeresco (cuando toda disciplina se reducía a la lealtad incondicional de los *koúrai* hacia el *ánax*. Sea como fuere, Platón parece tener en cuenta este modelo en su descripción de las condiciones sociales de vida del guardián-*arkhónte*. De este modo, se entiende la curiosa yuxtaposición que asocia la nobleza pragmática de raíz espartana y la vocación de esta élite militar por la ciudad: rodeada por guerreros de élite, la ciudad purificada de Glaucón es la versión maximalista de la bella nobleza (el reverso mismo de Atenas, una ciudad marcada precisamente por la corrupción financiera de los magistrados y el arribismo de un ejército que comienza a profesionalizarse), que revive heroicamente un modelo timocrático al que los preceptos *hoplíticos* no se pueden adaptar más que cuando se ponen al servicio de la ciudad.

hagámoslos avanzar bajo la conducción de sus jefes; cuando hayan llegado, que examinen aquel lugar de la ciudad que les resulte más apropiado para acampar, a fin de contener [katékhoien] mejor a los de dentro, si es que rechazaran obedecer las leyes, y defenderse de los de afuera, si es que se trata de algún enemigo, como el lobo al abalanzarse sobre el rebaño” (415d7-e4). El guardián-*arkhónte* no atañe tanto a la segunda de las funciones, que corresponde propiamente al guardián auxiliar⁴⁰⁴, como a la obediencia de la ley, puesto que el comportamiento deseable consiste en vivir de acuerdo con la ciudad. De ahí que la sabiduría marcada por el cuño de la ciudad ideal no pueda ser política, sino solamente cívica. La imagen dorada del metal (*khrýsos*) expresa la servidumbre a la ley (*nómos*) de una ciudad que acuña (tasa el valor de) una naturaleza concebida no políticamente; ella no selecciona a sus dirigentes por su aptitud para comprender lo que la problematiza, sino porque son plenamente conformes a las exigencias propias de la ciudad.

La ficción del aparato institucional no reproduce entonces algo distinto, otro principio que la cofradía reconducida cívicamente por el mito de los metales, y lo único que asegura a los guardianes es un ámbito en el que poder ejercer, desplegar naturalmente, su propia *pleonexía* liberada de sus excesos naturales. En puridad, la *pleonexía* no es limitada por las instituciones, sino preservada al servicio de su identificación inmediata con la justicia. En este sentido, la preservación es, por sí misma, una especie de torsión de la *pleonexía* que pasa a reconocerse como una segunda naturaleza. Sólo así se comprende que la naturaleza del guardián alcance su bien por medio de la ciudad bella, y que la naturaleza verdadera de su *pleonexía* sólo se satisfaga a través del aparato de sus instituciones. He ahí, entonces, el significado político de la cofradía. Ahí es donde se puede captar el sentido de la filosofía política para Glaucón: concretamente, la ciudad sólo puede designar ciertos medios organizados

⁴⁰⁴ Hemos visto que la necesidad de protegerse contra amigos en estado de *lyssa*, esa *lyssa* del guerrero terrible que la ciudad no puede admitir y que justifica el *khresimon pharmakon* en el Libro II, constituye verdaderamente la función educativa aplicada sobre el guardián auxiliar: “¿No se volverá útil, tal como un remedio que se emplea preventivamente no sólo respecto de los enemigos sino también respecto de los que llamamos amigos cuando intentan llevar a cabo, bajo un arranque de locura o de algún tipo de delirio, alguna acción malvada?” (382c6-10). Ahora bien, tanto la posibilidad que tienen los gobernantes de emplear la bella mentira “respecto a sus enemigos o respecto a sus ciudadanos, para el bien de la ciudad”, como la obligación de los gobernantes de cuidar de que “los enemigos de afuera no puedan hacer mal ni los amigos de adentro deseen hacerlo” (414b3-4), remiten seguramente a la doble función del guardián “perfecto” que, a la vez de actuar como modelo del guardián-guerrero, estaría preparado no solamente para defender la ciudad contra posibles ataques enemigos, sino también para salvaguardarla respecto de la enfermedad fenicia de sus propios guardianes hermanos (PAGE (1995) 23).

para satisfacer su *pleonexia*, en franca oposición a otros medios que alientan sus excesos fenicios. En Glaucón, la justicia nunca se abstrae de los medios que se organizan para satisfacerla. La sabiduría que la conforma siempre tiene necesidad de un signo que la muestre. La sabiduría socrática, por el contrario, abstrae esos medios mediante una visión global que posibilite el tránsito de un imaginario cívico a uno político. Obviamente, la comprensión de este desplazamiento será fundamental para entender por qué el concepto de justicia de Glaucón es un concepto anclado en la *dóxa*.