

Formas del conocimiento de sí mismo en la *República* Platónica

Raúl Gutiérrez

Pontificia Universidad Católica del Perú

Investigaciones recientes sobre la *República* han puesto sobre la mesa un tema que hasta ahora no se había considerado como parte de la variedad de los examinados en ese diálogo. Obviamente me refiero al tema del conocimiento de sí mismo. Y ello se ha dado en dos direcciones complementarias. Por un lado, con base en la consideración de un pasaje ampliamente descuidado de la alegoría de la caverna¹, y, por otro, en la medida en que se ve en la relación del alma racional con la Idea del Bien la posibilidad de solución a las aporías del *Cármides* sobre el conocimiento reflexivo². En todo caso, una de las conclusiones de estos estudios es que el tema del conocimiento o desconocimiento de sí mismo aludido en la alegoría de la caverna no constituye un motivo aislado y no es dejado de lado, sino que precisamente ese conocimiento alcanza su plena realización en el conocimiento de la Idea del Bien. Ahora bien, el propósito del presente trabajo es confirmar esta conclusión mostrando que el tema en cuestión no solo no es abandonado sino que está presente a través de toda la *República* y, en cierta

1 Cf. V. Tsouna «Socrate et la connaissance de soi: Quelques interprétations», en *Philosophia Antiqua* 1, 2001 pp. 37-63, ha puesto énfasis en la importancia de ese pasaje. Coincido plenamente con su resultado: «...le thème de la connaissance de soi dans la métaphore de la caverne n'est pas une remarque isolée, et il n'est jamais abandonnée. La montée hors de la caverne représente à la fois la connaissance qui prend progressivement le prisonnier de la réalité et sa croissante conscience de soi. Le problème de la réflexivité est écarté et la connaissance de soi du prisonnier est maintenant décrite en termes purement objectifs: c'est la connaissance de la structure rationnelle de l'univers, qui culmine dans la Forme du Bien», p. 61. Como veremos, nuestra propuesta asume estos resultados del análisis de Tsouna, pero se distingue de ella en la medida en que precisamos las diversas fases y sentidos que va adquiriendo el conocimiento de sí mismo en el ascenso hasta el conocimiento del Bien y sus consecuencias. Tsouna se refiere a algunos autores que han resaltado la importancia del conocimiento de sí mismo en ese pasaje: J. Brunschwig, «Un détail négligé dans la caverne de Platon», en *La Recta Ratio. Mélanges en l'honneur de Bernard Rousset*, París, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, pp. 77-93. 1999, pp. 65-76; P. Carrive, «Encore la Caverne, ou 4=8», en *Les Études philosophiques*, 1975, pp. 387-397; M. Dixsaut, *République, Livres VI et VII de Platon*, Traduction et commentaire, París 1989.

2 Cf. R. F. Stalley, «Sôphrosunê in the Charmides», en T. M. Robinson, L. Brisson (eds.) *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin Academia Verlag, 2000, pp. 265-277; V. Politis «The Aporia in the Charmides about Reflexive Knowledge and the Contribution to its Solution in the Sun Analogy of the Republic», en D. Cairns, F.G. Herrmann y T. Pender (eds.) *Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007, pp. 231-250.

manera, coincide con los diversos momentos en el ascenso del prisionero hasta la contemplación de la Idea del Bien.

I

En primer lugar veamos el pasaje de la alegoría de la caverna. Allí, una vez descrita la caverna y la condición de los prisioneros, dice Sócrates: «—¡Extraña imagen la que describes y extraños prisioneros! Son semejantes a nosotros. Pues, de un lado (πρῶτον μὲν), ¿crees que tales hombres han visto algo más de sí mismos (ε(αυτω=ν) y unos de los otros (α)λλήλων) aparte de las sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que tienen en frente suyo? —¿Cómo, dijo Glaucón, si a lo largo de su vida han sido obligados a mantener las cabezas inmóviles? —Y, de otro lado (δεῖ), ¿qué ven de los objetos transportados? ¿No ven lo mismo? —¿Qué sino?» (515a). Los prisioneros no ven entonces sino sombras de sí mismos y sus compañeros de prisión, así como de los objetos transportados tras del tabique en el interior de la caverna. Ahora bien, el uso de las partículas μεῖν ... δε ? expresa aquí una correlación entre ambos aspectos de esta condición inicial³. Así pues, la superación de la condición del prisionero con la ayuda de la paideia requiere de una mirada más recta (ορθοῦτερον βλέηποι) que significa no solamente una transformación del que mira, sino que va de la mano con una mayor verdad y claridad de los objetos a los cuales está dirigida: «ahora está más cerca de lo que es (εγγυτεῖρω του= οἴητος) y vuelto hacia lo que es en mayor grado (προᾶς μα=λλον οἴηντα, 515 d)». Teniendo en cuenta la correspondencia entre la alegoría de la caverna y el símil de la línea, la cada vez mayor rectitud de la mirada correspondería a las afecciones del alma (παθηήματα εν τς= ψυξς=) que, según se dice, participan más de la claridad cuanto más participan de la verdad de aquello a lo que está dirigida (511 e). Ello implica, a mi parecer, una visión cada vez más clara de sí mismo. Es verdad que Platón no desarrolla este punto en las alegorías, pero hay que tener en cuenta también que estas tienen más bien el carácter de un esbozo que el de una exposición detallada y completa. Lo que quiero decir es que la afirmación de que los prisioneros solo ven sombras de sí mismos y de los objetos transportados detrás del muro en la caverna, es una afirmación suficientemente fuerte como para entender todo el proceso de ascenso hacia la contemplación del Bien

3 Según Brunschwig, *op. cit.* y en contraste con otros comentaristas, el prisionero está en condiciones de distinguir entre las sombras de los objetos transportados y las sombras de sí mismo y sus congéneres, pues, si se tiene en cuenta la posición del muro y de los prisioneros, las sombras de los objetos deben aparecer en la parte superior y las otras sombras sobre la parte inferior del fondo de la caverna; pero, además, las sombras de los objetos se mueven, y las de los prisioneros se mueven. Citado siguiendo a Tsouna, *op. cit.*

no exclusivamente como un proceso de ascenso hacia el ser verdadero, sino simultáneamente como un proceso de progresivo conocimiento de sí mismo, entendiendo este conocimiento como un descubrimiento y realización de la verdadera naturaleza humana. Es obvio, por lo demás, que quien no se conoce a sí mismo, desconoce lo que es realmente bueno para él y, en última instancia, ignora lo que es el Bien mismo en relación al cual alcanza el hombre su areté. Consecuentemente, conocerse a sí mismo significa también conocer lo que uno realmente quiere, es decir, el Bien. Esta estrecha relación entre el conocimiento de sí mismo como conocimiento de su propia naturaleza, la realización plena de esta naturaleza como areté y la Idea del Bien, me parece estar sugerida en otro pasaje que no ha sido tomado en cuenta en este sentido.

II

En *República* III 409 d7-e1 dice Sócrates: «La maldad jamás se conocerá a sí misma ni a la excelencia; la excelencia de una naturaleza bien formada, en cambio, con el tiempo alcanzará el conocimiento simultáneo de sí misma y de la maldad. Por consiguiente, sabio llegará a ser este, me parece, y no el malvado»⁴. En primer lugar, se dice que la maldad (πονηριήα) se desconoce a sí misma y a su opuesto, la areté. Pareciera, entonces, que se refiere exclusivamente a términos abstractos y su relación. Pero al hablar de la areté de una naturaleza bien formada (α)ρετηά φυήσει παιδευομεήνης) y del conocimiento (ε)πιστηήμη) que esta adquiere a través del tiempo (ξροήνθ) se ve claramente que está pensando en el hombre, específicamente en el hombre sabio (σοφοής)⁵. Este es contrapuesto al malo (κακοής). El hombre sabio es, por consiguiente, sabio y bueno, y dispone del conocimiento de la areté y su opuesto, la maldad. El malo, en cambio, no conoce ni una ni la otra, puesto que el conocimiento del mal es derivado y solo se define por contraposición –negación o privación– de la areté y del bien. En consecuencia, el sabio es perfectamente consciente de su areté, y, por eso mismo, de su condición de sabio. Propio de su sabiduría es, por tanto, la autoconciencia y el conocimiento del bien y el mal⁶. Así queda precisado cuál es

4 πονηριήα μεάν γαάρ α)ρετηάν τε καιά αυ(τηάν ουήποτ) α,ν γνοιήη, α)ρετηά δεά φυήσεως παιδυομεήνης ξροήνθ αήμα αυ(τη=ς τε καιά πονηριήας ε)πιστηήμην ληήψηται. σοφοής ουήν ουήτος, ω(ς μοι δοκει=, α)λλ) ου)ξ ο(κακοάς γιήγνεται.

5 Nótese el contraste con el reparo de Sócrates en llamar σοφοής a un hombre en *Phdr.* 278d y la restricción del uso del término solo para los dioses. Esta no se debe entonces a la supuesta incapacidad del hombre de alcanzar la sabiduría, sino, como veremos, en la imposibilidad de que permanezca para siempre avocado a la contemplación.

6 Todo ello es conforme con la idea de que la ciencia del bien y del mal es una y la misma, idea que, por lo demás, es determinante de la estructura de la *República*. Cf. R. Gutiérrez, «La dialéctica del bien y el mal en *República* y *Parménides*», en *Hypnos* 11, 2, 2003, pp. 20-33; *Ibid.*, «La lógica de la decadencia. En

el télos del proceso de la paideia. Por el contrario, la condición del prisionero es caracterizada como α)φροσυήνη (515 c5).

III

Si se toma en cuenta a la areté y la filosofía como criterio y medida, podríamos decir que un ejemplo de la condición de α)φροσυήνη atribuida por Sócrates a los prisioneros es la de sus interlocutores en *República* I. Pues, en realidad, Céfalo se presenta a sí mismo como un hombre discreto (ε)πεικοής) e inteligente (νου=ς ε)ήξειν) que aprovecha de sus riquezas para no verse obligado a engañar o mentir ni siquiera involuntariamente, poder cumplir con los sacrificios a los dioses y honrar sus deudas con los hombres (331b). Todo ello no lo hace, sin embargo, en virtud del valor intrínseco de la justicia, sino solamente por el temor que tiene al castigo en el Hades. Es, pues, el temor a la muerte lo que rige su vida, no la areté, ni siquiera, como se vuelve evidente más adelante, la valentía⁷. Incluso se presenta como un hombre ordenado y bien dispuesto (κοήσμιος και ευ)ήκολος, 329 d) para quien, por eso mismo, la vejez no es más que una molestia moderada (*ibíd.*) y, más bien, ha hecho posible que los placeres del cuerpo cedan ante los deseos y placeres de la conversación (328 d). Sin embargo, una vez iniciada la conversación con Sócrates se retira rápidamente con el pretexto de que tiene que ocuparse de los asuntos sagrados con los que, en realidad, acaba de cumplir. Ello quiere decir que ni siquiera dice la verdad y que al imperio de los apetitos durante su juventud le ha seguido, en su vejez, el del temor a la muerte. En consecuencia, podría decirse que se engaña a sí mismo. Polemarco, en cambio, puesto que al final de su participación reconoce que la regla que defiende, «hacer bien a los amigos y daño a los enemigos», es en verdad propia de los tiranos o «de algún otro hombre rico que se creía con gran poder» (336a), constituye un primer ejemplo de conocimiento de sí mismo. Pues, si bien inicialmente no era consciente de la posición que estaba defendiendo, posteriormente reconoce que se encuentra en aporía (334b), acepta que «en ningún caso parece justo hacer daño a alguien» (335e) y, por último, decide aunarse a Sócrates en la «batalla» en defensa de la justicia. Polemarco reconoce su propia ignorancia y, por ende, representa una primera forma del conocimiento de sí mismo, la del saber del no-saber, que es condición de la posibilidad de toda búsqueda de la verdad y de todo aprendizaje. Trasímaco, por último, es presentado como una

torno a las formas deficientes de gobierno en la *República* de Platón», en *Estudios de Filosofía* 26, 2002, pp. 43-60.

7 Cf. 386 b1-2: «¿O consideras que alguien que dé cabida dentro de sí a ese temor [a la muerte, R.G.] alguna vez llegará a ser valiente?».

figura cuyo carácter refleja claramente su concepción de la justicia como «lo que conviene al más fuerte» (338c1-2). Por eso se dice que se lanza como una fiera sobre los presentes (336b), dándose a entender de esta manera que en él rige la lógica de los apetitos y del poder basado en la fuerza (cf. 516c-d). El mismo ejemplar perfecto del hombre injusto que nos ofrece Trasímaco corresponde indudablemente al tirano (cf. 344b5-c2). Visto así, resulta sumamente significativo que en *República X* se asocien directamente la «más grande tiranía» y la ἀφροσύνη (619 b), que, como hemos visto, es precisamente la condición propia de los prisioneros, es decir, aquella condición en la que los hombres solo ven sombras de sí mismos y de los objetos transportados tras de ellos.

Ahora bien, en el pasaje final de *República I*, Platón pareciera querer mostrarles a los prisioneros lo que sucede con ellos y cuál es el tipo de conocimiento de sí mismos que requieren. En ese sentido hace que Sócrates se ponga al nivel de aquellos. Pues al hacerlo comparar su proceder con el de los glotones que no dejan de lanzarse vorazmente sobre cada manjar que se les presenta sin saborear el anterior adecuadamente (μετριῶως), sugiere que ha actuado dominado por los apetitos: «así me parece que yo —dice Sócrates— antes de encontrar lo que examinamos en primer lugar, qué es lo justo, lo he dejado de lado y me lancé a examinar si lo justo es vicio e ignorancia, o sabiduría y excelencia, y después, al ofrecerse otra cuestión, si la injusticia es más provechosa que la justicia, no he podido abstenerme de pasar de aquél a éste». A esta comparación le sigue como consecuencia del diálogo el decisivo reconocimiento de la propia ignorancia⁸. Es, pues, el intento desordenado de examinar las cualidades de lo justo y del justo antes que la naturaleza de lo justo mismo, lo que tiene como consecuencia esta primera forma del conocimiento de sí mismo como conocimiento del saber y del no-saber. Ahora no solo se sabe lo que no se sabe, sino que además se sabe que la investigación debe proceder conforme a un orden determinado.

IV

Ahora bien, la posición de Trasímaco recibe en *República II* una expresión más acabada en una teoría claramente sofística del «estado natural» en el cual prevalecía la φύσις sobre el νόμος (359c5), la tendencia natural del hombre

8 R. 354 b9-c1: ὡῆ(στε μοι νυνιάγεῆγονεν ἐκ του= διαλοῆγου μηδεάν εἰδεῆναι)) (354b-c). «de modo que ahora me sucede como resultado del diálogo que no sé nada» (ὡῆ(στε μοι νυνιάγεῆγονεν ἐκ του= διαλοῆγου μηδεάν εἰδεῆναι)) (354b-c).

a cometer injusticia sobre la ley resultante del contrato social (359b-c) y la *pleonexia*⁹, que, como sabemos por uno de los argumentos centrales en *República* I, nunca se adecúa a la norma y por definición tiende a transgredir los límites. La contrapropuesta de Sócrates ofrece lo que podríamos considerar un segundo momento en el proceso de la construcción y del conocimiento de sí mismo. Examinando en y con el *logos* la cuestión acerca del modo en que nace la polis, Sócrates responde: «La ciudad nace, a mi parecer, porque sucede que cada uno de nosotros no es autosuficiente (*αυ)ταήρκης*), sino que carece de muchas cosas (*πολλω=ν ε)νδεηής*)» (369b). Es, pues, la consciencia de la propia carencia de autosuficiencia y, consecuentemente, la necesidad recíproca la causa del nacimiento de la polis. La «verdadera» naturaleza no consiste, por tanto, en la *pleonexia*, sino en la *chreía*. La polis no se contrapone a la *physis*, sino que se funda en ella. En razón de ello, son las necesidades inherentes a la *physis* las que explican las diferencias entre los individuos, su variedad de talentos y aptitudes, en las que se basa el principio de la Idiopragía (370 a-b) en virtud del cual se construyen las diversas fases del desarrollo de la polis justa. Esa variedad es, por tanto, obra de la misma *physis*. En última instancia, la naturaleza misma de cada uno reclama su integración en la comunidad política. Es por eso que la dinámica de intercambio entre sus miembros redundará en el beneficio de cada uno de ellos (369c). Es verdad, sin embargo, que inicialmente la falta de autarquía es entendida en un sentido exclusivamente económico, pero, a la larga, todas las fases en el proceso de construcción de la polis están condicionadas por ella. Así pues, no creo exagerar si recurriendo a la fórmula aristotélica digo que esta es la manera en que Platón expresa la idea de que el hombre es un *zoon politikon*. Y la consciencia de ser tal constituye un segundo momento en el proceso de la *paideia* y, por ende, una segunda forma del conocimiento de sí mismo. Hasta podría pensarse que en contraposición con la postura de Trasímaco y la teoría del estado natural expuesta por Glaucón constituye una forma de conversión, una toma de consciencia de los límites inherentes a la naturaleza humana en general y a cada individuo en particular, que, por lo demás, como veremos, tiene importantes consecuencias para la concepción de la filosofía platónica. Es más, si tenemos en cuenta, de una parte, que, como quiere ilustrar el mito de Gyges, es opinión común que los hombres, si pudieran pasar inadvertidos, optarían por obrar como un dios (*ι)σοθεοήν*) entre los hombres (360c), y, de otra, que el tirano llega al extremo de querer dominar sobre dioses y hombres (573 c3-6), no cabe duda que esta consciencia de la propia indigencia es equiparable, conforme a la tradición de la inscripción delfica, al reconocimiento de los propios límites.

9 *Pleonexia*, *pleonektein* y *pleion e)ixein* aparecen en 343 d5-6, 344 a1, 349 b3, 349 b8, 349 c1, 349 c4, 349 c6, 349 c8, 349 c12, 349 e 12, 349 e12-13, 350 a2, 350 b1, 350 b8, 350 b14, 350 c1, 359 c5, 362 h 7, 356 d6, 574 a 8-9, 586 b1.

V

Un nuevo momento en el conocimiento de sí mismo se da con la propuesta de trasladar al individuo lo que se ha establecido sobre la estructura de la polis¹⁰. La cuestión es examinar si en «cada uno de nosotros se dan las mismas especies y modos de ser que en la polis» (435 e). Sin embargo, dado que la transposición de la polis al alma implica un cambio de nivel, Sócrates sugiere examinar con cuidado si efectivamente lo visto respecto de la polis se debe aplicar literalmente o no al alma. Y precisamente por ello sugiere un cambio de método, ya que el aplicado hasta ese momento no permitirá alcanzar «exactitud». A fin de cuentas, el examen de la naturaleza del alma parece requerir del método dialéctico, el cual, sin embargo, constituye un camino más largo y complejo que tanto Glaucón como Sócrates descartan por el momento (435d)¹¹. Como se da a entender más tarde, en *República X*, en esta obra solo se examinan las afecciones y especies del alma en su condición humana, esto es, en la medida en que habita en un cuerpo y es afectada por él, mas no en su verdadera y primordial naturaleza (611b-612 a). En todo caso, si bien el examen dialéctico del alma es dejado de lado en el presente contexto y Sócrates asiente a la suficiencia cuando menos momentánea del método hasta entonces aplicado (435d), de todos modos, en lo que sigue no deja de darse un significativo cambio de orientación. Como veremos a continuación, ese cambio se introduce con la formulación del principio de no contradicción. Veamos más de cerca el pasaje en que esto ocurre.

A la rápida y casi banal mención de que el carácter de una polis procede de los individuos que la conforman, le sigue el reconocimiento de la dificultad para establecer si en todos los casos actuamos por medio del mismo aspecto o si, por ser tres las especies del alma, en cada caso lo hacemos por uno diferente, o, por último, si en todos los casos actuamos con el alma entera. La instancia decisoria de esta cuestión es el principio de no contradicción: «Es claro (δη=λον) –dice Sócrates– que lo mismo no admite hacer y padecer contrarios a la vez, conforme a lo mismo y en relación a lo mismo» –hasta allí la primera formulación del principio de no contradicción– «de modo que si hallamos que esto sucede en el alma (αυ)τοι=ς), sabremos que no es una misma cosa sino más de una» (436b8-c1)¹². En primer lugar hay aquí el problema varias veces reconocido del sentido

10 434 e3: οἱ οὐκ ἐκεῖ ἐφανηῖ, ἐπαναφεῖρωμεν εἰς τὸν εἶνα. Cf. 434d3: εἰς αὐτὸν μετὰ ἡμῶν καὶ εἰς εἶνα εἰκαστοῦ τῶν ἀνθρώπων ἰοῖν τοῦ εἶδος. Cf. 434d

11 A la dialéctica parece referirse ya en 435a, cuando señala que si en el individuo aparece algo distinto que en la polis, hay que volver a la polis, «y mirando al uno junto a la otra, y poniéndolos en contacto y roce, quizá conseguiremos que brille la justicia como fuego de enjutos, y al hacerse manifiesta, podremos afirmarla en nosotros mismos». Cf. Carta VII.

12 Sobre la formulación del principio de no contradicción cf. R.F. Stalley «Plato's Argument for the Division of the Reasoning and Appetitive Elements within the Soul», en *Phronesis* 20, 1975, pp.

del $\kappa\alpha\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\eta\nu$. Probablemente condicionados por la analogía con la estructura de la polis y por el hecho de que Platón emplea más adelante la palabra «partes» ($\mu\epsilon\eta\eta\rho\eta$, 442b-c) para referirse a lo que por lo demás denomina especies ($\epsilon\iota\upsilon\delta\eta$) o géneros ($\gamma\epsilon\eta\nu\eta$) del alma, en castellano, como en otros idiomas, se ha traducido esa expresión como «en la misma parte»¹³. Que no se trata de partes *strictu sensu*, lo demuestra el contraste entre los ejemplos que Sócrates propone como posibles objeciones al principio mencionado. El primero de ellos es el de un hombre que está parado en un sitio, pero que mueve la cabeza y las manos. En este caso Platón responde distinguiendo efectivamente partes: «algo suyo (sus piernas, R.G.) está quieto, lo otro (la cabeza y las manos, R.G.) se mueve» (436d1). Aquí tenemos claramente dos partes o entidades. No ocurre lo mismo con el segundo caso, el del trompo, pues no es que algo en él está quieto y lo otro se mueve, ya que todo él se mueve, pero $\kappa\alpha\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\epsilon\upsilon\theta\upsilon\eta$, «conforme al eje», está quieto, y $\kappa\alpha\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\pi\epsilon\rho\iota\phi\epsilon\rho\epsilon\eta\varsigma$, «conforme a la circunferencia», se mueve. En consecuencia, el trompo no está quieto y se mueve «conforme a lo mismo» o, mejor aún, «en el mismo sentido»: $\kappa\alpha\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\eta\nu$. Es, entonces, evidente que no estamos tratando con distintas partes del trompo sino con aspectos diferentes del mismo, en última instancia, con abstracciones. Pues, a decir verdad, estas no constituyen partes separadas como los pies y la cabeza, ya que, en realidad, la circunferencia no sería posible sin el eje central del trompo. Así pues, a diferencia de lo que sucede entre los tres estratos sociales, entre una y otra «parte» del alma se admiten instancias intermedias ($\mu\epsilon\tau\alpha\chi\upsilon\eta$, 443 d7) que más bien parecen indicar una continuidad y no una separación entre ellas¹⁴. De ahí que en 458d8 se hable del alma como de una corriente o flujo ($\rho(\epsilon\upsilon=\mu\alpha)$) que va hacia donde es arrastrada por sus deseos. Solo de esta manera se hace justicia a la analogía entre polis y alma en tanto analogía, es decir, en cuanto relaciona dos niveles ontológicos no solo semejantes sino, por eso mismo, también diferentes. Hasta podría pensarse que ese cambio de niveles es sugerido por la diferencia entre los ejemplos aducidos como objeciones al principio de no contradicción. Pues en el primer ejemplo se habla efectivamente de las partes de un cuerpo, y en el otro se introducen relaciones matemáticas. Más aún, al cambio de nivel ontológico le corresponde un cambio del nivel de reflexión. Y ese cambio está marcado por la expresa formulación del principio de no contradicción. Es en conformidad con él que se decidirá si el alma es una o múltiple. Aunque lo decisivo es que este principio no solo está a la base de la reflexión del alma sobre

110-128, p. 115. En realidad, $\epsilon\upsilon\upsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\eta\varsigma$ debería traducirse: «... en las cosas que suceden o hay en el alma ...». J.M. Pabón y M. Fernández Galiano, Platón, *La República*, edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar. J.M:P y M.F.G, t. II, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981, traducen «... en dichos elementos...».

13 Véase la traducción de Pabón y Fernández Galiano.

14 Cf. K. Dorter, *The Transformation of Plato's Republic*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2006, p. 115.

su propia estructura, sino que precisamente en y por esta reflexión alcanza su primera formulación. Podría, por tanto, decirse que constituye el aspecto formal del movimiento autorreflexivo del alma. En ese sentido, autorreflexión y principio de no contradicción parecen implicarse mutuamente.

Pues bien, a continuación sugiere Sócrates que procedamos conforme al método hipotético-deductivo, no a la dialéctica. En consecuencia, el principio de contradicción, que ya en su formulación ha sido presentado como evidente ($\delta\eta\lambda\omicron\nu$), es asumido como una hipótesis ($\nu\pi\omicron\theta\epsilon\eta\mu\epsilon\nu\omicron\iota$) «en conformidad con la cual nos pondremos de acuerdo ($\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\eta\eta\sigma\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma$) en que, si las cosas se mostraran de otra manera, todas las consecuencias que de allí saquemos dejarán de ser válidas» (437a6-9). Conforme a ello, Sócrates procede a distinguir entre dos tipos de movimientos contrarios en el alma, uno de asentimiento y otro de disentimiento, uno de deseo y otro de repudio, uno de atracción y otro de rechazo, etc. En última instancia, esta distinción lleva a pensar en algo que, por ejemplo, impulsa al hombre a beber y algo que más bien lo inhibe, siendo lo primero lo irracional y la apetitiva, y lo segundo lo racional en el alma, entendidos respectivamente como los principios, agentes o, si se prefiere, motivaciones, de esos movimientos contrarios. Sin embargo, Sócrates introduce una tercera instancia mediadora, el *thymoeidés* o la irascible, puesto que como muestra el comportamiento de Céfalo a pesar de lo que él mismo afirma, el adormecimiento de los apetitos carnales, no necesariamente implica el despertar de los deseos y placeres intelectuales¹⁵. Antes bien, para poder reorientar y transformar la energía de los apetitos que ejercen violencia en el hombre (440a-b), la razón requiere de la colaboración del *thymoeidés*, pues resulta prácticamente impensable que los apetitos se sometan directamente a los argumentos de la razón. La irascible, en cambio, es susceptible de ser formada por la razón (411d-e; 441a), de manera que actúe como su aliado –al igual que Polemarco dice querer luchar al lado de Sócrates– y «combata con los apetitos como algo distinto de ellos» (440a-441a). Ahora bien, como hemos visto, estas tres especies del alma no deben ser concebidas como partes separadas. Ello es nuevamente puesto sobre la mesa cuando se examina el ejemplo de apetitos como la sed y el hambre. El uso del lenguaje es sumamente significativo. Pues, allí se habla, de un lado, de la sed en cuanto sed ($\kappa\alpha\theta$) o ($\eta\sigma\omicron\nu\ \delta\iota\eta\psi\alpha$), la sed en sí ($\alpha\nu\tau\omicron\acute{\alpha}\ \tau\omicron\acute{\alpha}\ \delta\iota\psi\alpha$) que, como tal, está dirigida solo a la bebida en sí. O, a un nivel más general, se dice que cada apetito en sí no es apetito más que de lo que le conviene por naturaleza. Y, más general aún, aquello que está orientado hacia algo, considerado en sí mismo, está orientado exclusivamente al objeto que le es propio. Como ilustración de esta escala de abstracciones cada vez más generales pero en sentido inverso,

15 Un ejemplo de esto tomado de otro diálogo: «No sé cómo me parece que tienes razón –le dice Calicles a Gorgias–, pero me pasa lo que a la mayoría: de ninguna manera te creo», Grg. 513c).

menciona Sócrates la relación entre la ciencia en sí y su objeto de estudio, y una ciencia determinada, por ejemplo, la medicina, y su objeto determinado de estudio, la salud. Lo mismo podríamos decir de las diversas especies del alma consideradas en sí mismas, como abstracciones, cada una completamente separada de las demás, que están exclusivamente referidas a la satisfacción de los apetitos corpóreos, a alcanzar los honores y el prestigio, y, por último, al conocimiento¹⁶.

Sin embargo, Platón no quiere solamente distinguir estas tres especies del alma, sino que le interesa además aclarar la naturaleza de la praxis, si en cada caso actuamos por una sola especie o con el alma toda entera (438a-b). Entonces la sed no será la sed en sí de la bebida en sí, sino la sed de una bebida caliente o fría dependiendo de la temperatura del ambiente, de mucha o poca bebida según la intensidad de la sed, es decir, según las circunstancias será siempre sed de una determinada bebida (437d-e). De esta manera Sócrates parece sugerir que cuando actuamos lo hacemos con el alma entera. Pues esas distinciones requieren de la intervención no solo de la apetitiva sino también de la racional. No debe, pues, llamar la atención que para explicarlo, Sócrates introduzca como ejemplo relaciones cuantitativas tales como lo más grande y lo más pequeño y «todos los casos semejantes» (438b-c), con las que parece querer sugerir que en la praxis las especies del alma actúan conjuntamente solo que participando en mayor o menor grado, según la que domine sobre las otras. Precisamente en ese sentido se dice que la apetitiva puede ocupar la mayor parte del alma y volverse «más grande y fuerte» (442 a-b). Solo así se puede entender la secuencia de los regímenes políticos en *República* X. Asimismo, solo así sería posible un alma moderada, ya que la apetitiva y la irascible tienen en ella que compartir la opinión de que gobierne la racional y no se subleven en contra de ello (442c-d).

Sin embargo, el reconocimiento de la interacción o mutua implicación de las especies del alma en la acción, no va en desmedro del análisis de las «partes» del alma *in abstracto*. Este es indispensable para el examen de las virtudes. Pues es este análisis que permite reconocer la función propia de cada parte del alma, una de las formas fundamentales del conocimiento de sí mismo. Así pues, es la racional en cuanto tal la que dispone del conocimiento (ἐπιστημῆ) de lo conveniente para cada cual y para la comunidad de las tres partes (442c). Es decir, ella dispone del conocimiento de la naturaleza y funciones de las especies o partes del alma y del alma en su conjunto. Es por la racional, por tanto, que el alma dispone del conocimiento de sí misma. Y en virtud de ello es a ella a la que le compete por naturaleza gobernar. A la irascible, en cambio, le corresponde luchar en seguimiento de la razón gobernante y ejecutar en base a su valentía lo determinado por ella (442 b) para impedir que la apetitiva, que, por naturaleza, es insaciable (442 a),

16 Este es un procedimiento al que Platón recurre una y otra vez; por ejemplo, cuando Glaucón presenta ejemplares perfectos del hombre justo y del injusto separándolos completamente uno de otro (361c), o también en el análisis de las formas deficientes de gobierno y de almas en *República* VIII-IX.

transgreda los límites e invierta el orden en el cual, en la medida en que cada parte hace lo suyo, cumple su función en conformidad con su naturaleza y alcanza su areté. Ello requiere por parte de la apetitiva su asentimiento a la idea de que es mejor ser gobernado por la racional. Solo así, con base en este conocimiento, se puede instaurar la justicia en el alma, esto es, una buena disposición de las tareas realmente propias, un dominio de sí mismo y una armonía y unidad de los tres principios, instancias o motivaciones del alma. Esta misma armonía, vista desde la perspectiva del conjunto, es la *sophrosyne*. Justicia, moderación y valentía dependen, pues, de la *episteme* antes mencionada como de su fundamento. Por eso se dice que toda acción justa y bella que resulta de un alma virtuosa, es presidida por esta *episteme* que bien merece el nombre de *sophía* (443e-444 a).

VI

De esta manera volvemos a uno de nuestros pasajes iniciales: el sabio dispone del conocimiento no solo de su areté sino también de la maldad. En razón de ello, Sócrates propone examinar las formas deficientes de gobierno y de almas¹⁷. Ese examen, como sabemos, es postergado hasta los libros VIII y IX. Y la razón de esta postergación es la carencia de fundamento: *loigou δει=ται*, le dice Adimanto a Sócrates (449c7-8). Lo dicho hasta aquí es correcto, se reconoce, pero no se ha examinado suficientemente (*ικανω=ς*, 449d7) porque no se ha expuesto el fundamento que lleva a Sócrates a introducir la teoría de las Ideas y, en última instancia, la Idea del Bien. Precisamente el examen postergado de las formas deficientes mencionadas muestra que ellas resultan de la sustitución del Bien universal por los bienes particulares. En ese sentido el fundamento buscado es la Idea del Bien. Y por eso al inicio de *República* VIII se dice que «la contemplación y el juicio será *κατα λοηγον*» (545c5), esto es, conforme al fundamento expuesto en los libros centrales. Es, pues, el Bien lo que define a la *episteme* mencionada como *sophia*. Y es el conocimiento del Bien el que hace posible que el sabio disponga a la vez del conocimiento de su propia areté y, su opuesto, la maldad. El conocimiento de sí mismo en tanto conocimiento de la areté es, por tanto, como ha señalado Stalley, conocimiento de lo que uno realmente quiere, el Bien¹⁸. Pero, al mismo tiempo, es conocimiento de su opuesto, el mal, y, por eso mismo, conocimiento de lo que uno no quiere.

Ahora bien, como hemos señalado con referencia al pasaje 611e1-612a5, la *República* se concentra en el análisis del alma en su condición actual, en sus afecciones y sus especies en la vida humana, y no en su verdadera naturaleza, razón por la cual cabría pensar que este punto no es tratado en ella. Pero allí se

17 Sobre lo que sigue véase R. Gutiérrez «la lógica de la decadencia...», *op. cit.*

18 R.F. Stalley, «Sôphrosunê in the Charmides», *op. cit.*

dice que para examinar la «naturaleza originaria» del alma hay que mirar «a su filosofía y pensar en aquello a lo que se abraza y en las compañías que desea» —y esto es lo decisivo— «dado su parentesco con lo divino e inmortal, con lo que siempre es (ὡς συγγενῆς οὐδὲσα τῷ τε θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τοῖς ἀειάοις)» ¿Quiere decir esto que la consideración del alma en toda su pureza queda completamente excluida de la *República*? Me atrevo a decir que no, si bien probablemente lo que se diga en ella no sea considerado suficientemente por el raciocinio (ἰκανῶς λογισμῶς, 611e). Y lo digo porque la cuestión de la factibilidad del modelo de polis justa, lleva a Sócrates necesariamente a examinar precisamente la naturaleza no solo del filósofo, sino también de aquello que define su saber. Precisamente el antedicho parentesco de la racional en el alma había sido afirmado ya en 490a, podría decirse que como condición de la posibilidad de su acceso, contacto y unión (ἀψασθαι, ἐφαπτεσθαι ψυχῆς) con lo que realmente es (cf. 519a-b conjuntamente con 611 e). Ahora bien, este parentesco y semejanza, como lo sugiere el símil del sol, están fundados en la misma Idea del Bien (509a2-3). Pues, así como el ojo es lo más semejante al sol y recibe su capacidad de ver mediante una especie de emanación (508b6), el Nous —en realidad lo dice de la *episteme* y la *gnosis*— es lo más semejante al Bien y recibe su *dynamis* de la Idea del Bien (508 e). La misma imagen de la emanación, tanto como la de la luz y el sol, sugieren que el vínculo del nous con el Bien es constante, de manera que se dice de él que es «lo más divino que jamás pierde su poder» (518e). Sin embargo, su plena realización —su *areté*— solamente la alcanza en el conocimiento de las Formas inteligibles y del Bien, un conocimiento que Platón compara, como acabamos de ver, con una unión mediante la cual engendra inteligencia y verdad (γεννησάμενον καὶ ἀληθείαν), es decir, «conoce, vive y se nutre realmente» (490 a). Así pues, el Nous no solo recibe su *dynamis* del Bien y alcanza su plenitud en el conocimiento del Bien, sino que, además, es precisamente este conocimiento el que hace «útiles y beneficiosas» a todas las virtudes (505^a), incluyendo evidentemente al conocimiento de sí mismo. Como lo señala el *Alcibíades Mayor*, el conocimiento de sí mismo es, pues, para Platón, un conocimiento que se constituye en y por la relación con el otro, con lo mejor o más divino de ese otro, según la *República*, la Idea del Bien que, demás está decirlo, es «el mejor entre los seres» (τοῦ ἀριστοῦ ἐν τοῖς οὐσι, 532c6). La conclusión es, por tanto, clara. El conocimiento de sí mismo se constituye en y por la relación con la Idea del Bien. Quien la conoce, sabe que conoce, lo que conoce y por qué lo conoce.

VII

A manera de conclusión quisiera señalar que estas formas de conocimiento no constituyen momentos aislados que conforme se avanza en el proceso de su desa-

rollo y en el ascenso hacia el conocimiento del Bien sean superadas y abandonadas, sino que aparecen perfectamente articuladas en la *República*. Pues, como hemos visto, el hombre es un ser por naturaleza indigente, en virtud de lo cual, aun cuando alcance el mayor grado posible de autarquía mediante el conocimiento del Bien, jamás podrá llegar a prescindir completamente de los otros (cf. 387e)¹⁹. Por esa razón es que se dice que es necesario que «ni los hombres sin formación ni experiencia de la verdad puedan jamás gobernar adecuadamente la polis, ni tampoco aquellos a los que se permita pasar todo su tiempo en el estudio, los primeros por no tener a la vista en la vida la única meta a que es necesario apuntar al hacer cuanto se hace privada o públicamente, los segundos por no querer actuar, considerándose como si ya en vida estuvieran residiendo en la Isla de los Bienaventurados» (519 b-c)²⁰. Ambos extremos, uno por defecto y el otro por exceso, constituyen dos formas de desconocimiento de sí mismos. El primero es el de los prisioneros en la caverna. Su desconocimiento de sí mismos está vinculado con la ignorancia del Bien. Por eso mismo, desconocen lo que es bueno para ellos y, por consiguiente, para los demás. Desconocen su propia naturaleza y, consecuentemente, la función y la areté de los seres humanos. Este es el extremo por defecto. El otro es de los que aquí y ahora pretenden permanecer constantemente en la contemplación. También es esta una forma de desconocimiento de sí mismo, esta vez por exceso, es decir, una forma de desmesura. Si bien, el alma tiene afinidad con las Formas inteligibles y el Bien, es también un ser eminentemente social. En realidad, al igual que estas, el hombre también forma parte de una comunidad. Y no se debe olvidar, por tanto, que al imperativo platónico de hacerse semejante a lo divino, Platón mismo le añade «en la medida que esto es posible al hombre» (500d). El hombre debe «saber elegir siempre una vida media entre los extremos y evitar en lo posible los excesos en uno u otro sentido... porque así es como el hombre llega al mayor florecimiento» (619a). Esa vida media requiere del reconocimiento de que aún siendo afín a las Ideas y al Bien, a lo divino en general, y que en su contemplación se alcanza la mayor forma posible de autarquía para el hombre, este no deja de ser un ser con muchas necesidades; como dijimos, la *ξρειῆα*, no la pleonecía es constitutiva de su *φυῆσις*. Así se explica la necesidad de volver a la caverna a ocuparse del cuidado de los otros (520 a). Así se cumple con la determinación del filósofo, y con ello, de la areté humana: en base al conocimiento de sí mismo y del Bien, buscar siempre alcanzar «la totalidad y la plenitud de lo divino y lo humano» (τοῦ οὐρανοῦ καὶ πανθροπιῆνου, 486 a).

19 Cf. R. 387d11-e1: ὡς οὐ (τοιοῦτος μαῆλιστα αὐ)τοῦς αὐ(τῶν αὐ)ταῆρκης προῶς τοῦ εὐῆ ζῆν καὶ διαφεροῆντως τῶν ἀλλῶν ἡκιστα εἰτεῆρου προσδεῖται.

20 Sobre este punto véase R. Gutiérrez, «El Retorno a la caverna, el Justo Medio y el Conocimiento de las Imágenes. *República* 519b7-520c3» (en prensa); una versión abreviada aparece en M. Giusti y E. Mejía, *¿Por qué leer Filosofía hoy?* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 2007, 13-28.