

El sol,
la línea
y la caverna

Platon nace en el 427 (S.-V) Durante
 su juventud se desarrollan los grandes
 acontecim. políticos y militares:
 Guerra del Peloponeso (Esp. Atenas) →
 Caída de la hegemonía de Atenas →
 Hegemonía de Esparta
 Crisis de los valores de la polis.
 • injusticias
 • mezquindades
 • codicia.

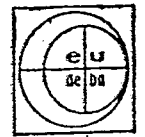
Comienza en -431
 el primer conflicto
 entre Atenas y
 Esparta

- 404

Esparta → estado + ciudades.
 → sistema de casta
 la tiranía de los 30.
 ↓ se dice que se

Conrado Eggers Lan

Consideración de Pericles - Atenas Guerra
 Caída de Cleon - Esparta



ser de variados órdenes,⁸ recurre en ambos casos a lo que en la *República* III, 378b llama *hypónoia*⁹ o "significado encubierto" (diccionario Lidell-Scott). El hecho de que recurra en un caso a elementos que provienen de tradiciones diversas, y se apoye en la autoridad de algunos poetas conocidos o anónimos, y en el otro asuma por entero la responsabilidad del relato significativo, no cambia fundamentalmente las cosas.

Otra respuesta posible tendría en cuenta más bien la intención de Platón, no por supuesto la que subyace en los relatos mencionados, sino en el diverso uso de los mismos. En ese sentido cabe señalar que la mayor parte de los principales mitos (propriadamente dichos) son ubicados al final de los diálogos, cuando ya se dan por acabados los argumentos; no es éste por supuesto el caso del relato de la caverna, insertado en medio de la obra, y en cuya interpretación entran argumentos en juego. Vale decir que, estilísticamente, y aún más que desde el punto de vista meramente estilístico, desde la perspectiva de la cual enfoca Platón la estructura de su obra, son dos funciones distintas las que desempeñan en un caso el mito escatológico del *Fedón*, en el otro la alegoría de la caverna.

Hechas estas aclaraciones dejaremos hablar a los textos.

⁸ Como los que citamos en la nota anterior.

⁹ Palabra que Plutarco usa como sinónimo de *allegoría* en el único pasaje clásico en que aparece este segundo vocablo (*Moralia* 19c), referido al sentido de los *mythoi*. Es en esa acepción que W. Nestle habla de "allegorische Mythendeutung" o "explicación alegórica de los mitos" (*Vom Mythos zum Logos*, Kröner, Stuttgart, 1941, p. 128).

CAPÍTULO II

TEXTO INTRODUCTORIO A LAS ALEGORIAS

VI. Llegados a este punto,¹ queda por decir de qué modo tendremos quienes preserven el régimen de gobierno [que hemos proyectado], por medio de qué estudios y prácticas [se formarán], y a qué edad se aplicarán a cada una de ellas.

—Digámoslo, entonces, dijo.

¹ El punto a que se ha arribado es básicamente el mejor concebible de *politeia*, o sea, de régimen sociopolítico (*República* no es una traducción afortunada de *Politeia* —aunque por razones obvias conservamos el uso para el título de la obra—, ya que el régimen que propone Platón no es republicano en ningún sentido). La obra comienza con una conversación trivial acerca de las desventajas de la vejez y el paliativo de una buena fortuna, hasta desembocar en una discusión sobre la justicia, cuyos protagonistas en el libro I son primeramente Polemarco y luego el sofista Trasímaco, ambos interlocutores de Sócrates, personaje que aparece como narrador de todo el diálogo, y por eso se menciona en primera persona ("dije yo"). A veces se ha pensado que este libro I era un escrito juvenil separado, al cual algunos helenistas modernos como Friedländer han bautizado "Trasímaco". Naturalmente, esto es artificial, ya que Platón ni ningún otro filósofo o escritor antiguo hace referencia jamás a un diálogo de tal nombre; por lo demás, el tema prosigue en el libro II, incluso con Trasímaco, aunque Clauco y Adimanto (en realidad hermanos de Platón) desplazan poco a poco al sofista del papel de interlocutor principal. Lo que es seguro es que Platón ha ido escribiendo la obra a lo largo de los años, pero en ese sentido quizá hay más distancia en el tiempo entre los libros II y VI que entre los dos primeros entre sí; con interrupciones en la redacción la

gozarán de una educación perfecta ni se les dará el gobierno y el mando?

—Ciertamente.

—¿Y no crees que esa [participación en ambos tipos de cualidades] será rara?

—Claro que sí.

e —Hay que probarlos entonces en la forma en que decíamos en su oportunidad,¹⁰ o sea, a través de trabajos, peligros y placeres, y algo más que entonces pasamos por alto pero ahora decimos: es necesario que se ejerciten en muchos estudios (*mathémata*), para examinar si son capaces de llegar a los estudios supremos, o bien si se acobardan, como los que se acobardan en las competencias atléticas.¹¹

—Ciertamente conviene ese examen, dijo. Pero ¿cuáles son los estudios superiores a que te refieres?

—Sin duda recuerdas que tras haber dividido el alma en tres aspectos¹² examinamos qué es la justicia y la templanza (*sophrosyne*) tanto como la valentía y la sabiduría (*sophía*).

—Si no me acordase de eso, no sería justo que escuchara el resto.

—¿Y lo dicho antes de eso?

b —¿Qué cosa?

—Decíamos que para contemplarlas lo mejor posible tendríamos [que recorrer] un circuito (*períodos*) más largo, tras recorrer el cual se nos aparecerían claras, no obstante lo cual se podría aplicar demostraciones como

¹⁰ IV, 413c-d.

¹¹ Jowett-Campbell prefieren la lectura de los manuscritos en *tois állois*, que traducen "en otras clases de esfuerzo", con la aclaración "esto es, en otras que las intelectuales". Sigo por mi parte con Adam la enmienda de Orelli en *tois áthlois*, con la traducción de Cornford y la de Chambry.

¹² IV, 436a y ss.: por medio de uno "aprendemos", por otro "nos enardecemos" y por el tercero "apetecemos".

las que acompañan a las ya dichas,¹³ y ustedes han dicho que bastaba, y las cosas que dije entonces carecerían de rigor, según me pareció, pero si a ustedes les agradó, les toca decirlo a ustedes.

—A mí me pareció mesurado, respondió, pero también a los otros.

o —Pero, mi amigo, una medida de estas cosas que carece de algo de verdad no puede llegar a ser mesurada; pues nada imperfecto es medida de algo. Sin embargo, a veces a algunos les parece que han alcanzado lo suficiente y no necesitan indagar más allá.

—Sí, con frecuencia les pasa eso a muchos por indolencia.

—Pues precisamente eso es lo que menos conviene que pase a un guardián de la Polis y de las leyes.

—Naturalmente.

—Entonces, mi amigo, es el [circuito] más largo el que debe recorrer, y no debe trabajar menos estudiando que practicando gimnasia.

O sea, como acabamos de decirlo, jamás alcanzarán le meta del estudio superior y que es el que más le conviene.

—Pero, ¿acaso no son la justicia y las otras [virtudes] que hemos descrito las superiores, sin que haya algo mayor?

—Mayor ciertamente; y de esas [virtudes] mismas no debemos contemplar como hasta ahora un bosquejo, sino no pararnos hasta [tener] un cuadro acabado.¹⁴

¹³ Cf. IV, 435d, donde se satisface con lo dicho, en lugar de buscar un "camino más largo". Jowett-Campbell: "Es decir, la argumentación que fue dada en el libro IV sobre la justicia, templanza, coraje y sabiduría era inexacta y popular. La verdadera naturaleza de éstas sólo se revelará por la deducción dialéctica en su relación con el Bien".

¹⁴ O sea, no sólo hay un objeto de estudio más importante que la justicia, la templanza, la valentía y la sabiduría, sino que éstas deben ser exhibidas en su forma más perfecta. Según se

¿No sería ridículo que pusiésemos todos nuestros esfuerzos en otras cosas de escaso valor, de modo que alcancen la mayor perfección y pureza posibles, y que no considerásemos dignas de la máxima perfección precisamente a las cosas supremas?

—Efectivamente,¹⁵ pero en cuanto a lo que llamas el “estudio supremo” y lo que trata, ¿te parece que podemos dejar pasar sin preguntarte qué es?

—Por cierto que no, pero también tú puedes preguntar. Por lo demás me has oído¹⁶ hablar de eso no pocas veces, y ahora, o bien no te acuerdas, o bien te propones traer cuestiones para perturbarme. Es esto ⁵⁰⁵ más bien lo que creo, porque con frecuencia me has oído ^a [decir] que la Idea del Bien (*he tou agathou idéa*) es el [objeto del] estudio supremo,¹⁷ a partir de la cual [las cosas] justas y todas las demás que prestan utilidad se vuelven útiles y valiosas.

Y tal vez sabes que ahora voy a decir esto, y además que no lo conocemos suficientemente. Pero bien sabes que, si no lo conocemos, por más que conociéramos todas ^b las demás cosas, sin aquél nada nos sería de valor, así

verá en la alegoría del Sol, lo que se dijo de ellas en su oportunidad ha sido meramente como virtudes del alma, mientras que luego aparecerán en su esencia, en su Idea.

¹⁵ Mi traducción sigue el texto de Adam, que omite *áxion tò diánoia* (“[la tuya es] una consideración valiosa”; Jowett-Campbell lo vierten más libremente: “tu sentimiento es realmente noble”), por entender que tales palabras no responden estrictamente a la pregunta “¿no sería ridículo...?”.

¹⁶ No se refiere a nada dicho en algún pasaje anterior de la obra, de modo que, o bien es una ficción puramente literaria, o alude a exposiciones y discusiones en la Academia; acaso una combinación de ambas posibilidades resulte la más probable.

¹⁷ La palabra que traducimos por “estudio” es *máthema* (plural *mathémata*) cuyas otras acepciones son “aprendizaje”, “lección”, “conocimiento”. La frase dice que “la Idea del Bien es el supremo *máthema*”, pero hemos preferido intercalar “es objeto de” (el estudio supremo), para mantener la palabra “estudio” de un modo que resulte comprensible fácilmente al lector.

como si poseemos algo sin el bien.¹⁸ ¿O crees que es ventajoso poseer cualquier cosa, si no es buena, comprender todas las demás cosas sin el Bien y no comprender nada bello y bueno?

—Por Zeus, me parece que no.

—Pero en todo caso sabes que a la mayoría le parece que el Bien es el placer, mientras a los más exquisitos la inteligencia (*phrónesis*).

—Sin duda.

—Y además, mi amigo, los que piensan esto último no pueden mostrar qué es la inteligencia, y se ven forzados a concluir diciendo que es la [inteligencia] del bien.

—Cierto, dijo, y resulta ridículo.

—Claro, sobre todo si nos reprochan que no conocemos el Bien y hablan a su vez como si lo supiesen; pues dicen que es la inteligencia del Bien, como si comprendiésemos qué quieren decir cuando pronuncian la palabra “el Bien”.

—Es verdad.

—¿Y los que definen el Bien como el placer? ¿Acaso están menos incurso en error que los otros? ¿No están forzados a convenir que hay placeres malos?

—Necesariamente.

—Pero entonces, creo, les sucede que deben convenir que las mismas cosas son buenas y malas, ¿no es así?

—Así es.

—También es manifiesto que hay grandes e importantes disputas en torno a esto.

—Claro.

—Ahora bien, es manifiesto que respecto a las cosas

¹⁸ Aquí debe tratarse del beneficio o cualidad buena de algo, como se ve por lo que sigue en el contexto. Además, no cabría hablar de poseer la Idea del Bien. En cambio, en el pasaje anterior, el conocimiento cuya ausencia anula el valor de los otros conocimientos es el de la Idea del Bien.

EL SOL, LA LINEA Y LA CAVERNA

justas y bellas, muchos se atienen a las apariencias, y, aunque no sean [justas y bellas], obran y poseen como si lo fueran; pero respecto de las cosas buenas, nadie se conforma con poseer apariencias; sino que buscan cosas reales (*tá ónta*) y rechazan las apariencias (*dóxa*).

—Es frecuente.

e —Veamos: lo que toda alma persigue y en vista de lo cual hace todo, adivinando que existe (*ti éinai*) manejándose con dificultad y sin poder captar exactamente lo que es, sin recurrir a una sólida creencia (*pístis*) como respecto de otras cosas, a causa de lo cual pierde en las demás lo que haya de valioso: algo de esta índole y 506 magnitud, ¿diremos que debe quedar cubierto de tinieblas para aquellos que son los mejores en la Polis, con los cuales hemos de realizar nuestros intentos?

—De ningún modo.

—Me parece, en todo caso, que, si se desconoce en qué sentido las cosas justas y bellas [de la Polis]¹⁹ son buenas, no sirve de mucho tener un guardián que ignore esto en ellas;²⁰ y presiento que nadie conocerá adecuadamente [las cosas justas y bellas] antes [de conocer en qué sentido son buenas].

—Presientes bien.

b —Pues entonces, nuestra Polis estará perfectamente organizada, si el guardián que sobrevigila es alguien que posee el conocimiento de estas cosas.

—Forzosamente, dijo Adimanto. Pero tú, Sócrates, ¿qué dices que es el bien? ¿Ciencia (*epistéme*), placer o alguna otra cosa?

—¡Hombrel, dije, yo veo bien claro que no te contentarás con lo que opinen otros acerca de este caso.

—Es que no me parece correcto, Sócrates, que haya que atenerse a las opiniones de los otros y no a las de uno, tras haberse ocupado tanto siempre de esos asuntos.

c —Per... ¿es que acaso te parece correcto decir acerca de ellas algo que no se sabe como si se supiera?

—Como si se supiera, de ningún modo, pero sí como quien está dispuesto a hablar conociendo aquellas cosas que conoce.

—¿Y no percibes que las opiniones (*dóxai*) sin ciencia (*epistéme*) son todas lamentables? En el mejor de los casos son ciega. ¿O te parece que se diferencian en algo los ciegos que hacen correctamente su camino que los que conjeturan correctamente sin comprensión (*noús*)?²¹

—En nada.

d —¿Quieres entonces contemplar cosas lamentables, d ciegas y tortuosas, en lugar de oír de otras cosas claras y bellas?

—Por Zeus, exclamó Glaucón, no te vayas como si ya estuvieras al final.

Nosotros, en efecto, estaremos satisfechos si, del modo que discurriste acerca de la justicia, la templanza, así también discurretes acerca del bien.

¹⁹ Añado "de la Polis" porque de eso se trata, sea de leyes y costumbres, como dice Adam, o de instituciones y costumbres, como traduce Cornford.

²⁰ O sea, que ignora en qué sentido son buenas las cosas justas y bellas. O en otras palabras, *cual es la relación del Bien con todo lo justo y bello.*

²¹ En el *Menón* 97c-98a se valora la "opinión correcta" (*orthé dóxa*) pero se diferencia los momentos en que "por medio de un razonamiento causal" se convierte en "ciencia" de los casos en que dichas opiniones correctas son meramente aciertos casuales y circunstanciales.

generan en el alma: inteligencia (*nóesis*) a la suprema, pensamiento discursivo (*diánoia*) a la segunda; a la tercera asigna la creencia (*pístis*) y a la cuarta la conjetura (*eikasía*), y ordénalas proporcionadamente, considerando que cuanto más participen de la verdad, tanto más participan de la claridad.

—Entiendo, y estoy de acuerdo en ordenarlas como dices.

CAPÍTULO V

TEXTO DE LA ALEGORÍA DE LA CAVERNA

1 — RELATO ALEGÓRICO

VII. —Después de esto, dije imagínate (*apeikason*) nuestra naturaleza en esta condición, en lo que respecta a [su] educación (*paideía*) y falta de educación. Representate hombres en una morada subterránea en forma de caverna,¹ que tiene la entrada abierta, en toda su exten-

¹ Cornford (*The Republic of Plato*, p. 222) asocia la imaginería de la caverna a misterios órficos, en los cuales un primer paso de la iniciación consistiría en conducir al catecúmeno a cavernas o cámaras oscuras que representarían el mundo subterráneo o "infierno" para que le fueran revelados objetos sagrados a la luz de una hoguera. Cornford no cita sus fuentes, pero hay muchos libros plagados de este tipo de fantasía, que hallan su inspiración a veces en textos provenientes de los primeros tiempos del cristianismo y de los ritos de los cristianos en las catacumbas de Roma. Lo cierto es que "en tiempos primitivos se podía aproximar a las divinidades entrando en cavernas", según informa H. W. Parke (*Greek Oracles*, Londres, 1967, p. 26), a propósito del hallazgo de grutas en santuarios que han servido para oráculos apolíneos. Pero Apolo y Zeus sólo se han apropiado de santuarios que, al parecer, correspondían a la madre-Tierra, sin perder por eso su carácter oracular (ver cap. 3, "The cavern and the Apolline Medium" y 4, "Primitive Delphi"). Como comprenderá el lector del texto platónico, éste no guarda relación con ninguna de estas posibilidades. A lo sumo, si el hombre griego pre-homérico buscaba la verdad de boca de la Diosa Tierra en grutas subterráneas, la caverna de esta alegoría se presenta como una