



Los diálogos de la torre del Virrey

La República

ἰδὲ γὰρ ἄνθρωπος οἶον ἐν καταγείῳ οἰκῆσει σπηλαιώδει

de Platón

Miércoles 10 de abril de 2024
17h CET

LIBRO VII

Ponente: Profª. Carmen Rabadán Puchades

Presencial: Sala de Reuniones de la Facultad de Filosofía (UV)

Online: <https://us06web.zoom.us/j/5549038216>

Los diálogos de la torre del Virrey 22
la torre del Virrey. Instituto de estudios culturales avanzados
Webinar 10 de abril de 2024
Curso 2023-2024
Ponente: Prof^a. Carmen Rabadán Puchades

República VII

**ἄνδρ' εἶδον κλέπτοντα καὶ ἐξαπατῶντα βιαίως,
καὶ τὸ βίᾳ ῥέξει τοῦτο δικαιοτάτον.**

*Vi a un hombre que ocultaba y engañaba por obligación,
y el hacerlo por obligación: eso era lo más justo.*

Εύμητις – Κλεοβουλίνη τοῦ Λίνδου (s. VI a.C.)

Eumetis – Cleobulina de Lindos (s.VI a.C.)

We work in the dark.

Trabajamos en lo oscuro.

George R. L. Palmer

انسان طومار طولانی انتظار است

El ser humano es un largo pergamino de espera.

سهراب سپهری

Sohrab Sepehrí

1. La ciudad del ayer (que puede ser siempre)

La interpretación bajo la cual voy a presentar el libro séptimo de la *República* es, claro está, subsidiaria de la de Altman, de la de Antonio y de la Torre. Quizá peque de sobreinterpretación o de proyección en ciertos momentos (o en muchos), que -creo- suelen ser mis errores más habituales.

Pienso en cuando Altman dice que Platón no describió un proyecto utópico en la ciudad que construye, sino que dicha ciudad es un pretexto para educar a Glaucón y Adimanto. Quiero llevar a otro punto (no sé si osada o desmesuradamente) esta interpretación: la ciudad de discursos (τῶν λόγων) que Sócrates construye con Glaucón y Adimanto **no** es, de ningún modo, una ciudad nueva ni una ciudad para el futuro. Nunca aparece el adjetivo *νέα* (“nueva”) en las numerosas ocasiones en que aparece la palabra *πόλις*. Tampoco el adverbio *αὔριον*, “mañana” (el cual, por cierto, *parece que no aparece* en toda la *República*; sí lo hará en el *Fedón*, el último de los diálogos en el orden de lectura de Altman). Si mis búsquedas en *Perseus* han sido correctas, un sintagma como *ἡ νέα πόλις* o *ἡ αὔριον πόλις* no aparece nunca en la *República*.

Ahora bien, que es una ciudad nueva, emplazada en un tiempo futuro, esto es lo que nos induce a pensar el ilusionista consumado de Platón haciendo hablar a Sócrates en futuro. El tiempo verbal es, aquí, la trampa inicial. No vamos a salir del *χθές* que enmarca toda la *República*. La enternecedora ingenuidad con la que Glaucón y Adimanto confían en el *futuro basanístico* de Sócrates refleja un error igual de enternecedor muy habitual en la juventud humana: creer que es fácil transformar algo recibido, algo *heredado*.

La *πόλις* de Glaucón y Adimanto, la *καλλίπολις*, *bellaciudad*, tal como la llama Sócrates insidiosamente en el libro VII, no es más que un compendio de todos los experimentos educativos y políticos que Grecia había llevado a cabo hasta ese momento. En esa *πόλις* está contenido el pasado y el presente de la Grecia en la que Platón estaba escribiendo. *Parece* utópica porque Platón, además de hacer hablar a Sócrates en futuro, refina algunas cosas y pone nombres nuevos o distintos a realidades viejas.

En este juego, Platón mostrará cuál era la situación de Grecia (y, por su maestría, cuál puede ser y suele ser la situación de cualquier ciudad o estado), nunca en equilibrio, siempre inclinada hacia alguno de los polos de las siguientes tensiones:

- *quienes quieren negar todo tipo de misterio y quienes, no siendo auténticos místicos, recurren al misticismo como una forma de escapismo iluminado*
- *quienes abrazan una posición pesimista-nihilista (Trasímaco) y quienes abrazan un fraudulento optimismo delirante; o quienes encubren su injusticia de ateísmo y quienes la encubren de cualquier tipo de pensamiento religioso (siendo lo común que en ninguno de los polos el hambre de poder cede a la observación atenta de la realidad)*

- *quienes plantean una solución política totalitaria y quienes abandonan su contexto a un laissez-faire descomprometido y narcisista (hipster, podríamos decir, aunque sea un término ya algo demodé)*

Platón representa de forma abrumadora la transición sutil de un polo a otro entre todas esas tensiones y muestra al lector lo complicado (si bien no imposible) que es detectar el punto de inflexión de una tendencia a otra. En una metáfora preciosa, no sé si tomada o propia, Marx decía que el revolucionario tenía que ser capaz de ver la hierba crecer: Platón veía crecer la hierba. Muestra, asimismo, lo complicado que es encontrar un equilibrio entre esa tensión (para lo cual ofrece la herramienta de la dialéctica, cuya descripción no está nada exenta de grandes pasajes basanísticos).

Por otra parte, además de la conversación entre Sócrates, Glaucón y Adimanto, de la conversación maravillosa con la tradición filosófica y literaria en general, y de la conversación de Platón con nosotros, está la conversación de Platón con sus propios *ἐταῖροι* de estudio y coetáneos. En la *República* hay, al menos, una conversación fuerte con Tucídides y una conversación fuerte con Jenofonte.

También hay una *vendetta* exquisita (y que, en el fondo, supera toda mezquindad propia de la venganza) y de plato frío a Aristófanes: no porque se burle de él, sino porque la *comedia* que escribe Platón es superior en muchos aspectos a la de Aristófanes. Aristófanes introduce en sus obras equivocaciones deliberadas, como cualquier cómico, pero él mismo está equivocado en muchas cosas (y se nota). La manera de burlarse de Sócrates es la más evidente. Platón introduce equivocaciones deliberadas habiendo superado como maestro las equivocaciones a las que, como ciudadano ateniense de su época, estuvo expuesto tanto como Aristófanes. La risa platónica siempre dura más (y es menos –y mejor– hiriente). Mi escaso bagaje aquí me limita para continuar este párrafo, pero, aunque parezca una patochada, me veo en la necesidad de recordarme que Altman tiene gran razón cuando dice, en resumen, que para leer a Platón hay que leer *todo* lo que antecede y coincide temporalmente con Platón (porque Platón era el más ávido lector y la polifonía de su texto es complicada de desenmarañar). Hay que decir también que hubo un Platón cómico del que no se sabe absolutamente nada, al que se le atribuyen unas treinta comedias (una con el sugerente título de *Sofistas*) y que pareció mantener cierta rivalidad con Aristófanes. Se da por sentado que fueron dos *Platones* diferentes, y quizá fuera así (aunque también se dice que algunos gramáticos antiguos “los confunden”), pero en ese caso es probable que Platón hallara en la existencia de *su doble* un motivo más para firmar con el nombre de *Platón* y no con el de *Aristocles*. Por lo demás, no siempre es fácil captar el tono cómico en algunos pasajes de la *República*, y hay que advertir que, evidentemente, no es el único tono que planea sobre el texto.

2. La ciudad como pretexto educativo (Platón, inventor del aprendizaje por proyectos)

Podría probarse con muchas otras cosas que los **antiguos griegos vivían de manera análoga a la de los actuales bárbaros.**

Muchas otras cosas, incluso de hoy en día, y que por tanto no se han podido olvidar porque haya pasado tiempo, **las creen equivocadamente los demás griegos;** por ejemplo, que los reyes lacedemonios cuentan cada uno con dos votos en vez de con uno, y que disponen de un batallón “Pitanato”, que, por cierto, jamás ha existido. **Tan carente de interés es para la mayoría el esforzarse por la búsqueda de la verdad, y tan fácilmente se vuelven a lo que se les da hecho.**

TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, I 6 y 20

La descripción de la primera fase de la ciudad (la llamada ciudad sana por Sócrates y ciudad de los cerdos por Glaucón) recuerda a la arqueología de Tucídides en el libro I de la *Historia de la guerra del Peloponeso* y al discurso de Protágoras (en el diálogo platónico con ese mismo nombre) sobre el origen del ser humano, dentro del *mito de Prometeo*. Hay una idea común a los tres textos que es, de hecho, uno de los puntos de partida a los que hay que volver una y otra vez: la unión entre seres humanos suele traer consigo, a la larga, una abundancia material que resulta problemática porque el alma de los seres humanos parece que no está *ab initio* bien preparada para administrar tal abundancia, la cual acaba derivando la mayoría de las veces (si no siempre, insinúa un Tucídides entristecido) en el ejercicio del poder por parte de unos sobre otros (entendiendo *poder* como sometimiento de la voluntad ajena sin ningún fin bueno o justo). En este sentido, la *República* puede leerse como la respuesta de Platón, cautelosa pero optimista, a las dudas sombrías de Tucídides (por otra parte, no del todo desesperanzado, pues su propia obra es su esperanza tácita, su κτήμα εἰς ἅει) y de su época sobre si la humanidad puede ser educada. La respuesta de Platón es: “sí, podemos salir de la tragedia”, pero, **ojo: es necesario, por tanto, que, si eso es cierto** [la alegoría de la caverna y sus consecuencias], **nosotros consideremos lo siguiente acerca de ello: que la educación no es tal como proclaman algunos que es (Rep. VII, 518bc).**

La πολις de Glaucón y Adimanto contendrá, en sus siguientes fases, todas las *malas educaciones* que se habían intentado en Grecia y en el mundo conocido por Platón (pues, como lector ávido y explorador intrépido, hubo de leer todo lo que pudo sobre las civilizaciones que le rodeaban: Egipto, Persia...). Pero, además, el Sócrates que los conduce a esa es la representación deliberada (deliberada por sí mismo y por Platón, claro) de un mal educador. En la realidad, el mayor peligro de los malos educadores es que no saben que lo son y hasta qué punto sus malas enseñanzas pueden dañar a los demás. Igual que, como dice George R. L. Palmer en *El maestro ideal*, uno nunca sabe qué de sus enseñanzas va a adoptar el alumno para bien suyo, podríamos decir que un mal maestro no se imagina adónde pueden llegar sus malas enseñanzas, sino que suele

menospreciar el alcance que tienen porque proyecta su mediocridad sobre la realidad (a Platón le robaron la patente del efecto *Dunning-Kruger*), y dicha proyección le impide ver que los discursos pueden ser más poderosos que uno mismo: por decirlo con una metáfora no del todo exacta pero que me apetece introducir (Altman abre la veda con *Star Trek*), son como el anillo de poder de *El señor de los anillos*, tienen vida propia y no obedecen nunca (aunque pueda parecerlo) a los propósitos de quienes se encuentran con ellos. El Sócrates genial, el Platón genial aparecen en la maravillosa cautela de la siguiente paradoja, clave para lo que aquí estamos diciendo: *considero menos grave matar involuntariamente a una persona que engañarla en lo relativo a la nobleza, bondad y justicia de las instituciones (Rep. V, 451a)*. La paradoja es una falsa paradoja: Platón sabía perfectamente que, si la guerra que él había visto con sus ojos o la Guerra en general se sostiene sobre discursos falaces sobre la nobleza, la bondad y la justicia, si los guerreros de la antigüedad *consumían discursos* (en vez de recorrerlos dialécticamente) igual que los soldados modernos recurren a las drogas para soportar la loca idea de la autodestrucción (y, de igual modo que Altman dice que si los atenienses hubieran tenido bomba nuclear para los melios, la habrían tirado, asimismo si hubieran tenido heroína, coca o cualquier sustancia refinada, la habrían consumido antes del combate), entonces **engañar en lo relativo a la nobleza, bondad y justicia = matar** y **estar engañado en lo relativo a la nobleza, bondad y justicia = matar involuntariamente a una persona**. La paradoja una de las muchas maneras cautelosas de Platón de esconder símiles (podríamos decir que es un símil con gabardina). Se puede “disculpar” parcialmente a los malos maestros porque *engañan estando ellos engañados*, pero Platón nos advierte: alguien así es un homicida involuntario y la única forma de que no lo sea es que no pierda de vista nunca la percepción de su propia carencia, lo cual no siempre es fácil y, de hecho, puede ser cada vez más difícil cuanto más patrimonio intelectual y más reconocimiento externo tienes y cuanto más te invita todo lo que te rodea a alejarte de esa exposición a la carencia.

La paradoja del *asesinato involuntario del engañado* del libro V se completa con el *asesinato “voluntario” del prisionero* de la caverna en el **libro VII**. Repasemos: Sócrates nos dice que *le parece menos grave matar involuntariamente a alguien que engañarla*. Nos está confesando que él **teme estar engañado** y ser uno de esos *homicidas involuntarios*. Ahora bien: si *estar engañado* es la condición del prisionero de la caverna, ¿es su asesinato realmente *voluntario* o es, entonces, otro *homicida involuntario* -porque se entrega al impulso de matar, pero no sabe a quién ni por qué está matando, igual que el maestro puede no querer matar, pero no sabe qué discurso asesino está dejando suelto por ahí-. El mal maestro no sabe que mata, es decir, no intuye ni conoce la relación causa-efecto entre sus malas enseñanzas y la realidad exterior; el prisionero intenta matar sin saber que está bajo el efecto de una mala enseñanza. El mal maestro menosprecia su propia influencia en el

exterior, el prisionero menosprecia la influencia del exterior en él mismo. Esto nos tiene que hacer reparar en que Platón no se pensó a sí mismo únicamente como el prisionero que, habiendo sido liberado, bajaba a la caverna para liberar a los demás: se pensó también, o se **pensaba** más bien (en aspecto *durativo* e *iterativo*, *una y otra vez*), **como el prisionero no liberado y expuesto a la posibilidad del error fatal** de *no reconocer a quien te podría liberar*. Así, la paradoja del libro V protege la alegoría del libro VII contra cualquier mala lectura, formando un bucle genial, un ἀδύνατον δύνατον (un *imposible potente*, por jugar con la palabra) contra cualquier tentación de dogmatismo: *el prisionero liberado no deja de ser nunca el prisionero atado*, y de esta forma cada uno se convierte en guardián de sí mismo (αὐτὸς αὐτοῦ ἕκαστος φύλαξ, en palabras de Adimanto en el libro II). Por eso Sócrates siempre dice, en innumerables ocasiones, que *dan rodeos*: la caverna, como bucle, es un κύκλος. Si la Idea del Bien es el Sol, no deberíamos olvidar que la caverna está en la Tierra, una σφαῖρα (esfera) que no solo gira alrededor del Sol, sino también sobre sí misma. La paradoja previene también de que el buen filósofo (especialmente los varones a quienes está educando, Glaucón y Adimanto) se piense absolutamente como un héroe, un benefactor, un salvador, un civilizador del mundo: en tanto que nunca dejas de ser el prisionero atado, nunca estás en condiciones de considerarte completamente aquello. Platón, como un lúcido analista de todo lo que tenía que ver con la guerra y sus discursos, dismantela con toda su obra el culto al héroe en Grecia, la *noble mentira* con la que los varones griegos se conducían y eran conducidos a la guerra. Desligar justicia de heroísmo era una operación que “habría salvado” a Grecia. Quizá porque el heroísmo sigue operativo en nuestros días, sea mejor guardar una prudente distancia con otra palabra que parece tener voluntad propia. El filósofo no es héroe: es justo.

En relación con todo esto, el artificio literario de Platón de mantener engañados a Glaucón y a Adimanto al menos seis libros, si no más (no cuento el primero y confieso que no he leído todavía los que siguen al séptimo), con la construcción de una ciudad que en realidad es una buenísima lección de historia encubierta, es necesario para entender varias cosas:

(μὲν): Si Platón nos hubiera transmitido simplemente un aforismo, por ejemplo: “el ser humano puede estar seis años permaneciendo en el mismo error”, el mensaje nos llegaría, desde luego, pero con una contradicción entre forma y contenido. La frase “el ser humano puede estar seis años permaneciendo en el mismo error” tarda poco en decirse y en escucharse (unos 10 segundos a un ritmo pausado). Después de esa frase ¿cuántos segundos dedicaremos a imaginar a alguien equivocándose? Ahora bien: que nos haga leer seis libros llenos de errores, además no fáciles de leer, nos pone mejor en la piel del drama (pues, como buena comedia, la comedia de Platón trata problemas serios) que nos rodea. A los antiguos les fascinaba la iconicidad entre forma y contenido (la mimesis) y Platón comprendió que era una de las

herramientas más potentes que tenía para afilar nuestros sesgos cognitivos. Sócrates pregunta en el libro II si es *difícil hallar que una educación mejor que la encontrada por el largo tiempo* (ἡ χαλεπὸν εὐρεῖν [παιδεία] βελτίω τῆς ὑπὸ τοῦ πολλοῦ χρόνου ἠύρημένης;). Esta frase es deliberadamente ambigua y, el pasaje en el que se halla, basanístico. Es basanístico porque la interrogación está planteada de forma que invita a dar una respuesta positiva cerrada: “sí, es difícil”. Es ambigua porque “por el largo tiempo” podría entenderse como “por la larga tradición” o “por el largo proceso de tiempo”. Sócrates da a entender basanísticamente el sintagma en el sentido de “por la larga tradición”, pues justo después de la pregunta dice que tal educación es la gimnasia y la música (disciplinas propias de la educación tradicional griega). Glaucón podría haberle preguntado/objetado dos cosas. Por un lado, es difícil ¿no será esa opción descartada mejor, en la idea que tantas veces se repite de χαλεπὰ τὰ καλὰ, “lo bello/bueno es difícil”? Esto nos indica que todo lo que se va a decir a continuación sobre educación será *el camino corto*, el camino insuficiente. Por otro lado ¿qué quieres decir, Sócrates, con “por el largo tiempo”? Si interpretamos χρόνος como “tiempo” y no como “tradición”, y recaemos en que el verbo (repetido dos veces) es εὐρίσκω (encontrar, hallar) y no λαμβάνω ο δέχομαι (tomar, recibir) hallamos otra manera de leer esta declaración: es difícil que encontrar una educación [verdadera] que se encuentre tras mucho tiempo.

(δὲ): Se dice del prisionero que vuelve a la caverna que le llevaría acostumbrarse al desfase de luz un tiempo no corto. El desfase entre las pupilas del prisionero liberado y las del prisionero no liberado, metáfora del desfase de madurez entre uno y otro -madurez: cantidad de *conocimiento o verdad* que puedes asumir-, obliga a la lentitud. La lentitud es siempre la lentitud del que ve menos. Todos los libros en que Sócrates está con Glaucón y Adimanto son una metáfora de los tiempos del ritmo educativo de Glaucón y Adimanto y de cualquier persona: *ni con los alumnos más dispuestos* el resultado se obtiene de forma rápida. El tiempo no es un mejorador educativo en sí mismo: es la condición de posibilidad (la dialéctica se desarrolla en el tiempo) y la ἀναγκή (la dialéctica *necesita* tiempo). La alegoría de la caverna nos previene del prisionero que nos quiere matar. Pero ¿qué hay del que nos quiere seguir? ¿Qué haremos cuando convenzamos a un prisionero y quiera seguirnos? El problema que Glaucón y Adimanto plantean es ese: *habrá prisioneros dispuestos a seguirte*. Otra advertencia a quienes quieran enseñar: si te siguen, tienes que acompañarlos hasta la superficie. Eso requiere tiempo, esfuerzo y paciencia (hay verdad inmediata en la suposición de Sócrates de educar a los guardianes *en el discurso como si tuviéramos tiempo disponible para contar cuentos* ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές τε καὶ σχολὴν ἄγοντες λόγῳ παιδεύωμεν, **Rep. II 376de**). Lo que hace que nos planteemos lo siguiente: la ciudad que están construyendo está abocada al fracaso, puesto que hay muchos procesos en ella que *niegan* la paciencia y el tiempo mínimo que requeriría más de una escalada de caverna (aunque

en algunos momentos se nos despista diciendo que los guardianes tendrán una especie de educación a largo plazo).

(δε): Además, el hecho de que Glaucón se pase unos cuantos libros sin palpar las paredes de su particular *show de Truman* nos hace pensar que no es, realmente, un alumno precoz, o, al menos, no es el más capaz de los capaces. Y esto nos debería llevar a leer con lupa, buscando todos los basanismos posibles, aquellos pasajes en los que se habla de seleccionar a *los mejores* y descartar a los demás para ser guardianes. Platón no niega nunca la realidad del desigual “reparto” de capacidades en los seres humanos. Pero sí corrige a todos los actores educativos de su época, incluyendo las creencias elitistas de la clase alta de la que él mismo procedía. Sócrates está pasando tiempo no con los alumnos que su sociedad habría considerado *más capaces*, sino con los que están dispuestos, con los que están en el *καίρος*, en el momento oportuno, quizá los que la *ἀνάγκη* le ha puesto por delante, sin que sea determinante cuál sea su capacidad; de la misma forma que Platón puede reconocer, tras varias vueltas de caverna, que *no era el mejor* cuando era alumno de Sócrates, que era *otro prisionero*. Platón pudo reconocerse como el *no-mejor* de los alumnos de Sócrates, o más bien, como **un** no-mejor de sus alumnos (independientemente de que nosotros lo consideremos el mejor), y eso lo salvó como maestro, porque pudo mirar, con la mínima vanidad necesaria, el contraste entre lo que era y lo que llegó a ser gracias a Sócrates, y pudo aprender a ver eso en sus alumnos (y pudo, por tanto, encontrar un motivo por el cual escribir la *República* y todos sus diálogos). En todos los pasajes donde se habla de la selección de los guardianes hay una descripción sutilmente irónica del “sistema educativo griego”, del que Platón pudo distanciarse. Cuando no hay ironía, hay alguna otra trampa.

3. Ciudad inicial: la ciudad “sana”

La segunda trampa de Platón para hacernos pensar que estamos ante un proyecto nuevo es el esquema siguiente: ciudad “sana” → surge un problema → ciudad enferma → purificamos → ciudad purificada → nos ponemos a diseñar esta ciudad ya como la ciudad definitiva, futura, proyectada. Vayamos de una en una.

La ciudad inicial, calificada de *ὕγιης* (*Rep.* II, 372e), sana, por Sócrates, pese a ser llamada “ciudad de cerdos” por Glaucón por su falta de *sofisticación*. La trampa aquí es ese *sana*. Por contraste con la valoración negativa de Glaucón, parece que la valoración de Sócrates es *positiva*. Pero ¿qué quiere decir *ὕγιης* para una ciudad? Si nos atenemos a lo que se dice en otro momento, de que la salud de una ciudad es la salud de sus ciudadanos, esta ciudad parece no estar realmente sana, puesto que se convierte en una ciudad inflamada debido a la inconformidad de algunos de sus ciudadanos con su sencillez. Platón acaba de marcarse un “*todo tiempo pasado fue mejor*”, una “edad de oro” hesiódica, “la pureza de la austeridad” que oculta que el problema está ahí desde el principio (*ἐξ ἀρχῆς*). O bien la ciudad no estaba sana desde un principio (porque el

alma de esos ciudadanos no está sana si no se conforma, hablando en los propios términos que se utilizarán después) o bien se estaba hablando estrictamente de la salud corporal, pero no de la salud del alma.

4. La ciudad inflamada (Atenas) y su purificación (conversión en Esparta)

Pasamos a la ciudad inflamada (*Rep.* II, 373a). Las personas inconformes de la fase anterior inician una demanda de muchas cosas “fuera de lo que inicialmente se consideraba necesario”.

Entre las cosas que menciona destaco dos que necesitaremos recordar después: heteras (ἑταῖραι, mujeres prostitutas “de lujo”, *scorts*, *sugar babies*: la palabra está envuelta de objetos porque las ἑταῖραι son consideradas un objeto más; sutilmente acabamos de incorporar la trata de personas, aunque en su versión más blanqueada) y oro (χρυσὸν). Las necesidades (*inter nos*: la *sensación* de necesidad, las falsas necesidades) y demandas de cosas se multiplican sin límite, lo que genera una expansión territorial y aparece, por fin, **la guerra**. Pero Sócrates no se detiene ahora en si la guerra “produce males o bienes” (μήτ’ εἴ τι κακὸν μήτ’ εἰ ἀγαθὸν ὁ πόλεμος ἐργάζεται, II. 373e), simplemente la da “descubre” y la deja ahí. Aparece, pues, el ejército y la necesidad de los guardianes, que en un principio se conciben como guerreros especializados. A la sombra de esta guerra, todo lo que aparece en el resto del libro “puede parecer una educación nueva”, pero no es más que la educación aristocrática griega, enfocada a la educación de élites guerreras. El símil clave es el del perro **de raza** con el muchacho de **noble cuna**, de nuevo en un pasaje trampa: *¿Crees, pues -pregunté yo- que difieren en algo por su naturaleza, en lo tocante a la custodia, un can de raza y un muchacho de noble cuna?* (οἶει οὖν τι, ἦν δ’ ἐγώ, διαφέρειν φύσιν γενναίου σκύλακος εἰς φυλακὴν νεανίσκου εὐγενοῦς; *Rep.* II. 375a). Parece que Glaucón sospecha algo, pero cuando Sócrates amplía su pregunta inicial y dice que, igual que el perro, tal muchacho ha de tener ciertas cualidades: *viveza para darse cuenta de las cosas, velocidad para perseguir lo que hayan visto, y también vigor...* Glaucón responde que sí. La ironía es máxima: Sócrates está dando por sentado que, *por ser de noble cuna, de linaje* (γενναῖος, εὐγενής) tanto el perro como el muchacho tendrán tales cualidades, la primera de las cuales es “agudeza para la percepción”, ὄξύνητος πρὸς αἴσθησιν y la segunda “velocidad para perseguir lo percibido” ἔλαφρον πρὸς τὸ αἰσθανόμενον διωκόμενον. Glaucón, un muchacho sin duda γενναῖος, εὐγενής, no tiene (ahora) ninguna de estas dos cosas. Platón pone en cuestión, de una forma amablemente cómica, toda la creencia de la clase aristocrática acerca del *linaje* (no sé decirlo mejor, pero creo que se entiende). La “educación” aristocrática griega, vista desde las claves de este libro, no puede llamarse tal (recordemos lo que encontramos en el libro VII: *la educación no es como lo que algunos dicen que es*), sino que es un proceso de selección-descarte y domesticación de lo seleccionado

mediante la gimnasia y la música. El símil con el perro es totalmente intencionado.

Se entiende así mejor todo el pasaje de la censura de la tradición literaria, que está lleno de trampas por todas partes. Lo que podría ser una interesante discusión sobre qué canon literario ofrecer a la infancia y a la juventud y sobre la naturaleza de la divinidad *acaba concluyendo* en dos ejes o tendencias de esa “educación tradicional griega”: una actitud de censura (no sabría dar ejemplos concretos, pero esto no era algo novedoso, desde luego) y el desprecio a lo desconocido y al cambio. Conduce también al reforzamiento de la religión olímpica-délfica tradicional (la mayor de las cavernas griegas, sin duda). Sin embargo, como hay por medio pensamientos interesantes, ideas buenas, induce a confusión. En todos los λόγοι de cada libro hay cosas buenas, pero están pervertidas por el uso que se hace de ellas (imagino que esto es lo que pensaba Platón de las escuelas y corrientes educativas que observó). Toda la *República* puede leerse como un instrumento eficaz contra la perversión, porque es una descripción magistral de la misma. La trampa sofística, de nuevo, está en el símil del perro: igual que el perro ha de odiar al desconocido para ser un buen guardián, así el guardián-filósofo odiará lo desconocido. Pero el filósofo no puede odiar lo desconocido, en todo caso puede odiar el desconocimiento; ni puede ser mejor cuanto menos se deje afectar por lo externo. Salir de la caverna es precisamente esto. Con estas dos flechas que en realidad son la misma (censura - impedimos que entre lo extraño- + odio a lo extraño) comenzamos el camino a la progresiva cerrazón de la ciudad y preparamos el camino a la *noble mentira* con la *mentira expresada en palabras no totalmente verdadera* del final del libro (II.382 cd). Platón, evidentemente, pensaba en Esparta.

A este proceso de cerrazón de la ciudad inflamada se le llamará *purificación*, *limpieza*, καθαρός, κάθαρσις, términos queridos de la religión olímpica-délfica (para denominar la “expiación” de cualquier mancha del alma): *lo desconocido*, la *posibilidad de cambio*, son las posibles manchas de las que habrá que prevenirse. El pasaje clave está en el libro IV, 399e: ***iPor el can!*** -exclamé a mi vez-. *Sin darnos cuenta de ello estamos purificando de nuevo la ciudad que hace poco llamábamos ciudad lujosa* (Καὶ νῆ τὸν κύνα, εἶπον, λελήθαμέν γε διακαθαίροντες πάλιν ἦν ἄρτι τρυφᾶν ἔφαμεν πόλιν). El juramento por el perro cobra sentido si lo ponemos en relación con lo anterior. Estamos jurando por el perro de la domesticación. Traducir “πάλιν” por “de nuevo” induce a confusión: lo que quiere decir es que estamos *desinflamando* la ciudad, estamos *devolviéndola a su estado de pureza inicial*, a esa salud de la que hablaba Sócrates al principio y que ya hemos dicho que es más que cuestionable. A esta intervención de Sócrates, que pone cierre a unas “reformas educativas” oscurísimas, Glaucón responde afirmando que han sido σωφρόνες, *sensatos* al hacerlo (lo dice con el participio: σωφρονοῦντες γε ἡμεῖς). El entusiasmo de la siguiente intervención de Sócrates nos hace

ver que ahí hay de todo menos σωφροσύνη: *¡Ea, pues! ¡Purifiquemos también lo que nos queda!* (Ἴθι δὴ, καὶ τὰ λοιπὰ καθαίρωμεν).

En el contexto político de Platón, eran muchos los que miraban a Esparta como una solución a los males de Atenas. Pensarían, seguramente, en Atenas como una ciudad *inflamada* o enferma, y en Esparta como una ciudad *sana, vigorosa*, cuyas costumbres se habían mantenido *puras*, razón por la cual habrían ganado la guerra. Hemos dicho que la *República* es una respuesta a la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides. Pero también lo es a Jenofonte y su tendencia filoespartana. Como hemos dicho, la ciudad del principio no está realmente sana. Pero nuestros compañeros de viaje van a emprender el camino de *purificar-espartanizar* esta ciudad inflamada, que continuará con la *helenización*.

- a) Para que los guerreros-guardianes sean valientes, vamos a eliminar toda caracterización negativa del Hades y lo vamos a convertir **solo** en algo bueno y agradable, para lo cual censuraremos de la tradición literaria todo lo que no nos convenga y potenciaremos lo que sí.

Los griegos tenían su propio *Valhalla*: las islas de los Bienaventurados. A los guerreros, para que puedan enfrentar la muerte y el asesinato, solo les hablaremos de esta parte. “Creamos”, además, una educación represiva de la expresión de las emociones (el llanto por la pérdida y la risa): allí donde la literatura griega había “innovado” haciendo llorar a los varones excelentes, metemos tijera y *devolvemos* (ἀποδοῖμεν, 387e) el llanto a las mujeres y a los varones malos. Hay que decir que el término para “valentía” es ἀνδρεία y el uso de este término y no de cualquier otro sinónimo parcial (θυμός, μένος, θράσος θρασύτης, τόλμα...) es deliberado. Platón tiene que desarmar al héroe, pero en una sociedad tan fuertemente patriarcal como la griega, desarmar al héroe es desarmar al varón. Es muy interesante buscar las diferencias de uso, dentro de la *República*, entre ἀνὴρ y ἄνθρωπος, pero no nos detendremos ahora en eso. La cuestión es la siguiente: ¿cómo justificar el hecho de desechar una parte de los textos literarios diciendo que son mentiras y, después, utilizar otra parte de los textos literarios que parecen mentiras también pero que nos convienen? Con la idea de la mentira útil-medicamento, solamente reservada al médico-guardián (*Lea las instrucciones de este medicamento y consulte a su φύλαξ*, podríamos bromear).

- b) La discusión sobre la mimesis (III.392 cd – 398b) es **fun-da-men-tal** para cazar al Platón que se está riendo de todo el mundo todo el rato y que al mismo tiempo está reflexionando, abrumado, sobre cuán perversa y profunda es la caverna de su tiempo (el libro III tiene una dimensión terrorífica: ilustra cuán de verdadero es el castigo para el justo de que le gobierne alguien que lee profundamente mal y que, de hecho, no le interesa lo que lee, sino que usa los textos para el ejercicio del poder).

Es tragicómico a más no poder. Es grandioso, es maravilloso, es Platón como el poeta magistral que fue y requiere leerlo con cuidado. No nos

detendremos aquí, pero intentaremos resumir lo que aquí nos interesa. Parte de la παιδεία griega se basa en el aprendizaje oral -memorización y recitación- de textos clásicos (Homero, el primero). Hay una preocupación, como la hay en todas las épocas, en cuanto a qué efectos puede tener en una persona interiorizar o familiarizarse con textos en los que hay representadas conductas extrañas o reprochables según cualquier moral. Una persona puede aprender, a través de los textos, a imitar conductas que no le son apropiadas. Siguiendo esta idea, los guardianes, si tienen que aprender textos, serán solo *de y sobre* guerreros, y de ningún otro rol (no sea que desarrollen imaginación moral o empatía...). El pasaje en el que se aparta a los guardianes de toda imitación los define como “artesanos totalmente precisos de la libertad de la ciudad” (δημιουργοὺς ἐλευθερίας τῆς πόλεως πάνυ ἀκριβεῖς, III. 395c), una metáfora terrorífica donde ἀκριβής “exacto”, “riguroso”, “severo”, lejos de apuntar a la búsqueda amorosa de la precisión de los conceptos, allana el camino del totalitarismo que estamos empezando a recorrer. Siguiendo esta idea, eliminamos también de la educación musical toda música que no tenga que ver con la guerra y ponemos al dios Apolo como guía (el jefe en la sombra de toda la religión olímpicodélfica).

c) Parece que pasa a prohibir la pederastia, pero tal como lo formula, deja vacíos legales que la permiten (de nuevo, nos proporciona la ilusión de que estamos cambiando algo con respecto a la Atenas y Esparta reales, pero no).

d) *Eugenesia* y “*eutanasia*”: la idea de que el médico debe dejar de atender y dejar morir al que es enfermo crónico sobrevolaba la mitificación de Esparta ¿Bebés con deformidades? No soportarán la vida de la guerra, *nuestra única vida*. ¡Al Taigeto!

A su vez, vuelve a recordarnos que, en esta ciudad, no hay educación, sino domesticación. Platón el maestro consideraba la educación como la medicina del alma. Toda la crítica que el Sócrates basanístico hace a Heródico es, desinvirtiendo la ilusión, la vida filosófica, que busca sin descanso la medicina para un mal, la ignorancia, que es difícil que se cure en una sola vida. Pero introduciendo la confusión entre *cuidado* e *hipocondría* vuelve a mezclarlo todo y a cubrirlo todo con velos. La descripción del juez ideal es igualmente basanística: el juez propuesto como ideal es el juez real; el juez descartado es el que empezaría a parecerse a un buen juez.

e) En esta ciudad cada vez más asfixiante, *creer que las cosas son como son es poseer la verdad* (ἢ οὐ τὸ τὰ ὄντα δοξάζειν ἀληθεύειν δοκεῖ σοι εἶναι), III.413b.

f) El gobierno se le tiene que confiar a los ancianos, una idea también muy arraigada, quizá más en Esparta con su γεροῦσία que en Atenas.

g) El guardián parece ir adquiriendo nuevas funciones según avanza el discurso: primero es más bien un στρατιώτης (un soldado), después se le va imaginando como ἄρχων... En cualquier caso se llega a un

cargo de poder tras una militarización muy fuerte (como en Esparta).

- h) Fin del libro III en una magistral *ringkomposition*: para forjar a nuestros ya ἄριστοι φύλακες τοῦ δόγματος “mejores guardianes de la convicción” (III. 413b) en la ἀνδρεία inicial, utilizaremos una mentira-medicamento-útil de las que habíamos hablado antes: la γενναῖον ψεῦδος, la noble mentira o la *mentira de la nobleza* podríamos decir, o la *mentira del linaje*.

De nuevo, parece que nos está contando un cuento fenicio, algo *nuevo*, pero el mito de la autoctonía está disperso por toda Grecia. El hecho de que mencione la procedencia fenicia evoca al personaje fenicio Cadmo que acampa por el Peloponeso (y, con ello, Esparta de nuevo). Tras matar a la serpiente Pitón de Delfos, echa sus dientes en la tierra y salen los σπαρτοὶ, los “hombres sembrados”. La evocación a Esparta (Σπάρτη, la tierra sembrada de hombres sembrados) es clara. La profecía final de la noble mentira: *la ciudad perecerá cuando la guarde el guardián de hierro o el de bronce* (ὅταν αὐτὴν ὁ σιδηροῦς φύλαξ ἢ ὁ χαλκοῦς φυλάξῃ) es el muro de titanio para el filósofo: si nos atenemos a la alegoría de la caverna, según la cual el prisionero asciende y mejora su visión de las cosas y cambia de estado y abandona las opiniones por el conocimiento (estoy simplificando), el verdadero filósofo *es*, desde el punto de vista de esta ciudad horrenda, el guardián de hierro o de bronce, si recordamos que el guardián de oro era el que no se dejaba influir por nada externo, el impenetrable. Al poeta que es capaz de imitar muchas cosas lo aplaudimos primero y lo invitamos amablemente a que se vaya: al filósofo ni lo dejamos entrar, pues ello sería la ruina.

- i) (Inicio del libro IV): desarrollo de la idea de abolición de propiedad privada y con ello el binomio riqueza-pobreza (IV. 421cd-423)

Pero, si es así, ¿cómo sostendremos la guerra? Con acumulación de capital no, porque lo hemos prohibido, pero con mano de obra sí: pues nuestro ejército de *guardianes de la convicción* será tan potente que será invencible ante cualquier otro ejército de *hombres que se dedican a otros oficios* (recordemos que nuestra ciudad es un hombre, un oficio; hiperespecialización), y no digamos contra los que viven ahogados en la molicie y el lujo (léase *persas*). Hay que evocar la famosa escena de la película de 300, basada seguramente en alguna anécdota de Plutarco o Heródoto:

LEÓNIDAS: *Tú, el de ahí, ¿cuál es tu oficio?*

ΤΙΣ: *Soy alfarero, señor.*

LEÓNIDAS: *Y tú, arcadio, ¿cuál es tu oficio?*

ΤΙΣ: *¡Escultor, señor!*

LEÓNIDAS: *Escultor, ya... ¿Y tú?*

ΤΙΣ: *Soy herrero, señor.*

LEÓNIDAS (tras mirada de compasiva ironía, girándose hacia los suyos): *¡Espartanos! ¿Cuál es vuestro oficio?* (Golpe abrumador de escudos y lanzas, oleada de grito de guerra)

La noble mentira que sedujo a toda Grecia: quitamos los nombres conocidos, todo lo que huele a fama, le quitamos los muebles, la pintamos de blanco y ¡voilà!

- j) 423a: idealización de esta ciudad cerrada que, frente al resto de ciudades, es una sola ciudad impenetrable, por pequeño que sea su tamaño, mientras que las grandes “son más de una ciudad”, por estar divididas.

De nuevo, la idealización de Esparta vs. el resto de ciudades. Platón no se priva aquí de poner de relieve la hipocresía del comportamiento totalitario que está teniendo Esparta en la guerra del Peloponeso, cuya cohesión se nutre de sembrar discordia en terreno ajeno: *si te aprovechas de su diversidad, entregando a los unos los bienes, las fuerzas y aun las personas de los otros, te hallarás siempre con muchos aliados y pocos enemigos.*

- k) “Educación” en manos del estado, bajo vigilancia 24-7-365 y protegida de cualquier innovación o cosa extraña + reducción del “estado de derecho” a su mínima expresión (IV. 423e-427b). Con un sistema educativo *tan* bueno (*irony mode on*), la legislación es mínimamente necesaria, pues la “educación” es más poderosa que la ley.

Bah ¿qué hombre bien educado y autónomo necesita leyes? Suena bonito (y en otro contexto lo sería), pero el contexto, de nuevo, es perverso: en esta ciudad, como hemos dicho, no hay “educación”. Hay domesticación y ley. No hace falta más ley porque solo hay ley. Tampoco hay una gran división de poderes porque una misma clase militar lo controla todo. Seguimos en Esparta... Al contrario, las ciudades que necesitan muchas leyes (léase: Atenas con su afición desmedida por los juicios y llena de psicofantas) realmente no las necesitan, sino que sus ciudadanos están enfermos y buscan la solución en las leyes, aunque están “cortando las cabezas de la hidra” (IV. 426e), es decir, buscando la causa en el lugar equivocado. La crítica a Atenas no es menos cierta, pero de nuevo, el contexto es perverso.

- l) Religión basada en el oráculo de Delfos (¡qué novedad!): Esparta otra vez. La relación de corrupción entre Delfos y Esparta llegó a niveles vergonzosos en la Guerra del Peloponeso. Hemos dicho en el apartado anterior que ¡bah! ¡Para qué legislar! Pero algo tendremos que tener, alguna constitución, algo para ser serios, así que ¿a quién le confiaremos “los más grandes, hermosos y primeros de los estatutos”? *a Apolo, el dios de Delfos [...] Como nosotros no entendemos de estas cosas, al fundar la ciudad no obedeceremos a ningún otro, si es que tenemos seso, ni nos serviremos de otro guía que el propio de nuestros padres; y sin duda, este dios, guía patrio acerca de ello para todos los hombres, los rige sentado sobre el ombligo de la tierra en el centro del mundo* (IV. 427bc).

Da, pues, ya por fundada la ciudad, ioh hijo de Aristón! (427d). En esta ciudad infernal iremprendamos la búsqueda de la justicia! Sigue un catecismo barato (y cómico en ocasiones) de las cuatro virtudes y una nueva metáfora para la “educación” de los guardianes de esta ciudad: el teñido de un manto blanco con púrpura. El símil no es inocente: hemos dicho que hemos *purificado* la ciudad (manto blanco) y ahora vamos a teñirla con lo mejor: el poder basado en el dominio militar. La púrpura es el color del poder en el Mediterráneo antiguo en general (porque era uno de los tintes más costosos de conseguir) y, antes de que fuera el color de las togas romanas, fue el color de las capas espartanas. Y la broma despiadada sigue y sigue: de las cuatro virtudes, la primera que “salta a la vista” es la σοφία, la “sabiduría”, a la que se le une la εὐβουλία, “buen consejo” que es una forma de ἐπιστήμη. Hay muchos ἐπιστήμαι, pero solo uno hace que la ciudad sea σοφή y εὐβουλος: el *guardianismo*, la φυλακική... Cuando las tres virtudes (excepto la justicia) son ejercidas por todos los ciudadanos, tenemos ὁμόνοιαν y συμφωνίαν: mismo pensamiento y misma voz. Todos al unísono: cero fisuras en la ciudad perfecta (los espartanos se hacían llamar los ὅμοιοι, los semejantes; lo de συμφωνία ya es Platón rizando el chiste). Está claro que la justicia *tiene que estar ausente*... Y así las cosas, el pasaje de 432bcde, la prefiguración de la caverna, es antes que nada una gran risotada:

-Así pues, Glaucón, nosotros tenemos que rodear la mata, como unos cazadores, y aplicar la atención, no sea que se nos escape la justicia y que, desapareciendo de nuestros ojos, no podamos verla más. Porque es manifiesto que está aquí; por tanto, mira y esfuérgate en observar por sí la ves antes que yo y puedes enseñármela.

-¡Ojalá! -dijo él-, pero mejor te serviré si te sigo y alcanzo a ver lo que tú me muestres.

-Haz, pues, conmigo la invocación y sígueme -dije.

-Y en verdad -dije yo- que estamos en un lugar difícil y sombrío, porque es oscuro y poco penetrable a la vista. Pero, con todo, habrá que ir.

-Vayamos, pues -exclamó.

Entonces yo, fijando la vista, dije:

-¡Ay, ay, Glaucón! Parece que tenemos un rastro y creo que no se nos va a escapar la presa.

-¡Noticia feliz! – dijo él. [Graciosísimo que lo que diga sea Εὐ ἀγγέλλεις: das la buena nueva, evangelio...]

-En verdad -dije- que lo que me ha pasado es algo estúpido.

-¿Y qué es ello?

-A mi parecer, bendito amigo, hace tiempo que está la cosa rodando ante nuestros pies y no la veíamos, incurriendo en el mayor de los ridículos. Como aquellos que, teniendo algo en la mano, buscan a veces lo mismo que tienen, así nosotros no mirábamos a ello, **sino que dirigíamos la vista a lo lejos, y por eso quizá no lo veíamos.**

Llegamos así a otra *ringkomposition*: la justicia en esta ciudad cerrada y oscura es un hombre para cada cosa, la especialización. Pero ya sabemos que esto es el discurso de la guerra, la especialización en la guerra, en el poder. Un hombre a cada cosa, cada uno a lo suyo, no es la justicia, sino la injusticia. El filósofo está pendiente de todo, no solo de lo “suyo”, ni de “lo

que se le da mejor”, ni de su “interés”. Siguiendo la idea de la ciudad como el hombre, el filósofo no puede ser esta ciudad cerrada que acabamos de construir. Esta ciudad en la que, sencillamente, no hay σοφός porque no hay φίλος. La Justicia es bajar a la caverna porque la Justicia es salir de uno mismo. Salir de la propia caverna a la de los demás...

Por eso, la prueba de contrastar al hombre con la ciudad, *poniéndolos en contacto y roce* (435a), no salvará a esta ciudad. La teoría del alma tripartita es una sombra. Los guardianes no lloran, no ríen: si recordamos, se lo hemos prohibido en nuestra educación. ¿Qué tiene que gobernar la razón si no hay sentimientos que puedan expresarse más que el deseo de matar y triunfar en la guerra? Y si la guerra es solo para acumular riquezas materiales y poder, y eso es *lo único que tenemos* porque hemos eliminado todo lo demás (el llanto, la risa, el misterio, lo nuevo, lo otro, el poeta que puede imitarlo todo, el guardián de cobre y de plata), ¿qué sentido tiene ponerle tanto coto a los deseos? ¿No es una hipocresía decir que hay que estar constantemente gobernándolos para que no invadan todo lo demás cuando, *de facto*, ya lo han invadido todo, puesto que la guerra es la consecuencia de la invasión desmedida de los deseos propios arrasando las emociones y las mentes de los demás? Es una hipocresía: y Platón nos deja una prueba clara. En el tostón soporífero e hipócrita del dominio de los deseos, Glaucón no para de jurar por Zeus. Lo hace, al menos, cinco veces. Jura por Zeus: el dios más incontrolable en cualquiera de sus apetitos, el violador desenfrenado, el tirano por antonomasia, capaz de devorar a su amante embarazada (Metis) para que no naciera un hijo más poderoso que él que pudiera derrocarlo. El nunca saciado de poder. Por si alguien no sabe quien es Zeus, Platón, que está en todo, ha dejado una pista en uno de los pasajes sobre la censura del inicio del libro III (390c):

¿O el espectáculo de Zeus, a quien la pasión amorosa le hace olvidar súbitamente cuantos proyectos ha tramado, velando él solo mientras dormían todos los demás dioses y hombres, y se excita de tal modo al contemplar a Hera, que no tiene ni paciencia para entrar en su aposento sino que quiere yacer con ella allí mismo, en tierra, diciéndole que jamás se ha hallado poseído por un tal deseo, ni cuando se unieron la primera vez a espaldas de sus padres?

Al menos en esta parte, cada juramento por Zeus es la pista de la trampa. Así pues, esta es la ciudad de la injusticia. La definición de injusticia que sigue es lo que le viene como un guante (444b):

¿No será necesariamente una escisión de aquellos tres elementos, su empleo en actividades diversas y ajenas y la sublevación de una parte contra el alma toda para gobernar en ella sin pertenecerle el mando [...]?

Por si no tuviéramos suficiente, la correlación que se establece después entre justicia y salud e injusticia y enfermedad nos ha de plantear la siguiente pregunta: ¿realmente hemos *desinflamado* la ciudad? ¿Realmente la ciudad estaba *sana* ἐξ ἀρχῆς?

5. Las mujeres, los esclavos, los niños. La guerra, la expropiación de la maternidad, la granja de seres humanos y la trata de personas. El otro: el enemigo.

Por si no había bastante *ὁμόνοια*, el Ministerio de Igualdad aterriza en la ciudad para acabar de coronarla. *Que todo cambie para que todo siga igual, o todo para las mujeres, pero sin las mujeres.* ¿Hubo en Grecia una tensión fuerte entre una sociedad fuertemente guerrera y patriarcal y los restos de una sociedad previa, no denominable matriarcal, pero no-patriarcal y no-guerrera, o al menos *menos* patriarcal y *menos* guerrera que la aquea, en donde las mujeres habrían tenido una menor constricción y de la cual Creta habría sido el faro? Algo parece insinuar la tradición. En cualquier caso, es evidente que en la Grecia clásica hay ciudades con focos de discusión fuerte en torno a la división de roles por sexos y a la situación de la mujer (la primera víctima necesaria de la sumisión al poder en una cultura guerrera).

Había, además, una tradición literaria femenina apabullante, de la que Safo es una de muchas, aunque casi la única en cuanto a volumen de texto conservado (y el volumen de texto de Safo puede leerse en menos de una hora). Platón las leía y las homenaja en más de una ocasión (o al menos en una). El símbolo de la poetisa griega, el símbolo de la literatura griega compuesta por mujeres es, como no podía ser de otra forma, el telar. Penélope teje y desteje su telar igual que Odiseo teje y desteje su relato, igual que Homero va *hacia delante* y *hacia atrás*, hacia arriba y hacia abajo (como en un telar) en la narración. Así, un Sócrates basanístico pregunta:

¿Y conoces algún oficio ejercido por seres humanos en el cual no aventaje en todos esos aspectos el sexo de los hombres al de las mujeres? ¿O vamos a extendernos hablando del **tejido** [ὑφαντικὴν] y del cuidado de los pasteles y guisos, menesteres para los cuales parece valer algo el sexo femenino y en los que la derrota de este sería cosa ridícula cual ninguna otra? [V. 455d]

A lo que Glaucón responde:

Verdaderamente -dijo-; **dices que** un sexo es ampliamente aventajado en todas las cosas por el otro, por así decir. Sin embargo muchas mujeres son mejores que muchos hombres en muchas cosas; aunque en lo general **es como tú dices.**

Lo gracioso de la respuesta de Glaucón (el elegantísimo homenaje de Platón) es que no especifica qué sexo aventaja a cuál y que la frase que cierra su intervención, la que parece admitir lo que ha dicho Sócrates (por otro lado, basanísticamente), dice “es como tú dices”, ὡς σὺ λέγεις, pero ese ὡς σὺ λέγεις no hace referencia a lo que ha dicho Sócrates antes, sino al *dices que* con el que el propio Glaucón empieza su intervención. Es un juego de palabras magistral en el que, como en un telar, hay que volver a subir al principio para entender lo que está diciendo.

Platón admiraba a las mujeres y empatizó con su situación con toda la sensibilidad e inteligencia de su alma. El signo que hace patente que la ciudad “sana” en realidad está enferma es el momento en que se empiezan a importar cosas, entre las cuales están las *ἐταῖραι*, que no son cosas, sino mujeres convertidas en cosas. No las puso ahí por casualidad. No pone a los esclavos primero (*δοῦλοι*): la esclavitud de las mujeres es más antigua. El peor lado de la guerra no es la acumulación injusta de riquezas: es la trata de personas (y, desde un punto de vista personal, la apropiación de la maternidad de las mujeres). Ninguna mujer querría parir y criar a un hijo para sacrificarlo en el altar de un Zeus. Esta es una de las verdades más terribles de las sociedades guerreras: hay que obligar a que las mujeres *produzcan* guerreros. Augusto necesitaba soldados después de una sangrienta guerra civil y no dudó en promulgar la *Lex Iulia de maritandis ordinibus* y la *Lex Papia Poppaea*, que favorecía los matrimonios y gravaba con impuestos a las personas solteras. Esto, en comparación con lo que aparece en el libro V, es suave.

Se dice de la mujer espartana que tenía una mejor situación que la ateniense. Platón huele la chamusquina de lejos. La hipocresía o perversión del discurso de esta πόλις insana, que sigue siendo Esparta, se extiende al papel de las mujeres: se dice de ellas que harán lo mismo que los guardianes, que ellas también pueden ser guardianas, pero en los pasajes determinantes el punto de vista es androcéntrico y ellas aparecen como una posesión de ellos, pues aparecen siempre aparecen vinculadas a los guardianes, o bien a los sustantivos κτήσιν (“posesión”) o κοινῶνία (“comunidad” entendida como “propiedad común”):

κοινωνίαν γυναικῶν τε καὶ παιδῶν (V. 449d)
 κοινωνία τοῖς φύλαξιν ἡμῖν παιδῶν τε πέρι καὶ γυναικῶν (V. 450c)
 τοὺς τε φύλακας ἡμῖν καὶ τὰς γυναικὰς αὐτῶν (V. 454e)
 τὰς γυναικὰς ταύτας τῶν ἀνδρῶν τούτων πάντων πάσας εἶναι κοινὰς

Son las mujeres las que son entregadas por **el legislador** (una aposición a un “tú” que está puesta a conciencia) a los varones:

Entonces **tú, el legislador** -dije-, del mismo modo que elegiste a los varones, así también tras elegir a las mujeres se las **entregarás** [a ellos]

Σὺ μὲν τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, ὁ νομοθέτης αὐτοῖς, ὡσπερ τοὺς ἄνδρας ἐξέλεξας, οὕτω καὶ τὰς γυναικὰς ἐκλέξας παραδώσεις (V. 458d)

Justo después se dice que harán *comidas en común*. El término es σισσίτια, con el que se denominaban las cenas comunitarias a que estaban obligados a participar los espartanos (no es exclusivo de Esparta, pero era donde mejor asentado estaba).

En Esparta no había exactamente una propiedad común de mujeres “libres”, pero Platón, como siempre, desplaza un poco la correspondencia. Las mujeres libres tenían maridos. Los hijos eran del matrimonio. Pero... ¿y si no hablamos de *los libres*? Platón sabía perfectamente que la tan orgullosa como hipócrita sociedad espartana, con sus banquetes

comunitarios, su vida entregada exclusivamente a la milicia y los más altos valores de servicio a la ciudad, se sostenía únicamente por el sometimiento de un pueblo entero: los ilotas, esclavos públicos propiedad de la polis. Del mismo modo (siguiendo a Altman) que los atenienses no tiraron la bomba nuclear sobre los melios porque no la tenían, la esclavitud de la población mesenia prefigura cualquier campo de concentración. En general, en Grecia, cualquier varón griego podía tener una esclava como pareja sexual (independientemente de que estuviera casado) y tener hijos con ella. Desconozco si los espartanos tenían esclavos en casa, pero Platón está pensando, a partir de los ilotas, en el fenómeno en general de la esclavitud. En cualquier caso, el hijo de una mujer esclava es también un esclavo. Dicho de otra forma: tener esclavas que tengan hijos *sale a cuenta*: es mucho más barato hacer nacer a un esclavo de una esclava que ya tienes que comprar uno de fuera. Por otro lado, siendo esclavos públicos, podrían ser obligados a casarse entre ellos (esclavos con esclavos) para que tuvieran hijos entre sí, que a su vez serían esclavos. Atenas compraba sus esclavos en el Pireo y en Delos (el centro comercial de esclavos más importante del Mediterráneo). Esparta tenía un monopolio propio en casa.

A partir de ahí, toda la conversación sobre la selección, cría y mejora de la especie humana, comparándosela con plantas y animales domésticos, es espeluznante. La ligereza con la que se conversa está puesta ahí de forma deliberada: el contraste entre forma y contenido es horroroso. Hablamos de una cría de guardianes, pero el experimento ya estaba hecho con esclavos:

De lo convenido se desprende la necesidad de que los mejores cohabiten con las mejores tantas veces como sea posible, y los peores con las peores al contrario; y si se quiere que el rebaño sea lo más excelente posible, habrá que criar la prole de los primeros, pero no la de los segundos. Todo esto ha de ocurrir sin que nadie lo sepa, excepto los gobernantes, si se desea también que el rebaño de los guardianes permanezca lo más apartado posible de toda discordia. [V. 459e]

Por supuesto, la ironía nunca deja de sobrevolar, como cuando Sócrates sugiere que, al igual que si no elegimos a los mejores animales para aparearlos, no criaremos buenos ejemplares, del mismo modo si no elegimos personas adecuadas para que se apareen, nos hallaremos en una carencia de buenos gobernantes [V. 459b]. Esta idea de mejora controlada (como el agricultor que selecciona las mejores semillas de cada cosecha) lleva incluso a la prohibición de cualquier “apareamiento” no asignado por la ciudad o fuera de la edad permitida [V 461a]. Es significativo que un niño nacido de una relación prohibida se describa como nacido bajo la oscuridad ὑπο σκότου tras una terrible falta de control μετὰ δεινῆς ἀκρατείας. Esta ciudad injusta **niega** que la caverna sea nuestra condición natural y pretende implantar el decorado de una superficie terrestre en la que ya se puede contemplar la idea del Bien desde el momento en el que un ser humano nace. **Negar el punto de partida real** es negar la

condición de ser liberados, claro. El cartón piedra no elimina la caverna: la multiplica.

El control de la población como un frío cálculo numérico, totalmente deshumanizado, delisgado de la voluntad de las personas está ahí, con un escabroso eufemismo:

En cuanto al número de los matrimonios, lo dejaremos al arbitrio de los gobernantes que, teniendo en cuenta las guerras, epidemias y todos los accidentes similares, harán lo que puedan por mantener constante el número de los ciudadanos, de modo que nuestra ciudad crezca o mengüe lo menos posible.

τὸ δὲ πλῆθος τῶν γάμων ἐπὶ τοῖς ἄρχουσι ποιήσομεν, ἵν' ὡς μάλιστα **διασώζωσι τὸν αὐτὸν ἀριθμὸν τῶν ἀνδρῶν**, πρὸς πολέμους τε καὶ νόσους καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα ἀποσκοποῦντες, καὶ μήτε μεγάλη ἡμῖν ἢ πόλις κατὰ τὸ δυνατὸν μήτε μικρὰ γίγνηται.

La traducción citada dice “mantener constante el número de los ciudadanos”, pero el texto dice más bien “mantener a salvo el mismo número/la misma cantidad de varones”. Mantener a salvo el mismo número de varones quiere decir que, realmente, los varones son los que importan (son los guerreros; lo de “las chicas son guerreras” tenía trampa). Por lo demás, el eufemismo sigue siendo terrorífico. Bajo este párrafo se ocultan: embarazos y abortos forzosos, abandonos de bebés, separación de madres y criaturas.... Siguiendo esto, no hace falta haber visto la lóbrega serie de *El cuento de la criada* para sentir lo macabro de los amamantamientos controlados y de bebés ajenos y de una apreciación como la siguiente:

Mencionas mucha **facilidad/gentileza** en la crianza para estas mujeres **de** los guardianes

πολλὴν **ῥαστώνην**, ἔφη, λέγεις τῆς παιδοποιίας ταῖς τῶν φυλάκων φυναιξίν, (V. 460d)

Con todo este sistema, se pretende conseguir una *pureza* de linaje o raza (con el mismo término con el que habíamos *purificado* la ciudad) para los guardianes:

εἴπερ μέλλει **καθαρὸν** τὸ γένος τῶν φυλάκων ἔσεσθαι
*si precisamente se busca que el linaje de los guardianes sea **puro***

Facilitado, además por el hecho de que a los mejores guardianes se les ofrecerá más matrimonios, como recompensa por su labor (¿dónde queda el ejercicio desinteresado de la justicia?) y para *sembrar* el mundo de descendientes de buena estirpe:

y a aquellos de los jóvenes que se distinguen en la guerra o en otra cosa, habrá que darles, supongo, entre otras recompensas y premios, el de una mayor libertad para yacer con las mujeres; lo cual será a la vez un buen pretexto para que de esta clase de hombres nazca la mayor cantidad posible de hijos.

La idea se repetirá más adelante (V. 468c). La creencia griega es que es el hombre quien “siembra en una tierra vacía”. La mujer es, simplemente, un recipiente hueco, totalmente pasivo. Por eso en el pasaje anterior las mujeres no están: los hijos nacen “de los hombres”. Son los hombres quienes dan la totalidad del contenido genético. Por otra parte, esta idea de que es deseable que los hombres de buen linaje llenen el mundo de hijos para que dicho linaje se esparza como una buena semilla está arraigada en el culto al héroe griego. Todos los pueblos dicen ser descendientes del héroe que pasó por su territorio, que va dejando hijos por doquier. No podríamos contar con una mano los hijos de Hércules, ni los de otros tantos héroes famosos. Su misión de civilizar el mundo no se cumple únicamente *limpiándolo* de todo lo *diferente* a ellos (dígase monstruos -especialmente femeninos: Medusa, Pitón, Hidra, Escila, Caribdis, sirenas etc.-, dígase filósofos) sino poblarlo de lo que es *igual* a ellos mismos.

La eliminación de la filiación materna y paterna, que pretende instalar una especie de amor universal salvador, pone la totalidad de la existencia en manos del gobierno de la ciudad. Niega toda posibilidad de negación, de *privación* a la polis. La guerra, así, ha encontrado su pozo de petróleo infinito. Hemos destruido la familia particular y hemos convertido a la polis en una gran familia ineludible. Por eso los cargos políticos se renombran con términos que remiten al cuidado: los ἀρχόντες son σωτήραι, ἐπικοῦροι salvadores y protectores, el pueblo es μισθοδότης y τροφεύς, proveedor de sueldo y sustentador, y los gobernantes entre sí se llaman συμφύλακες, compañeros de guardia y, a diferencia de lo que ocurre en las otras ciudades, no habrá ninguno que sea ἀλλότριος, extraño, desconocido, para el otro. Para colmo, la ciudad no se conformará con que esta nomenclatura familiar sea un convencionalismo, sino que obligará a cada individuo a desarrollar un vínculo familiar con cada persona a la que se obligue (V. 463de). La gran familia del estado es un enjambre de relaciones de parentesco. No deja de tener un siniestro punto cómico: si esperabas una liberación de las cargas familiares, con sus frustraciones, sus tensiones... *forget it*: de nuevo, queriendo eliminar lo que no deja de ser una realidad problemática, la hemos puesto en las manos equivocadas y la hemos multiplicado. Si no fuera porque su escenario plantea un mundo sin sol y gobernado por máquinas algo más eficientes que el gobernante al que representa Sócrates, diría que *Matrix* ofrece un panorama más piadoso.

El resultado: un gran coro y su συμφωνία (V.464). Un mundo (V.465b) en el que los más ancianos mandan a los más jóvenes y donde se presupone que, precisamente por esta συμφωνία absoluta, los jóvenes soportarán sin ninguna tensión el gobierno de los ancianos (un ἀδύνατον humano en toda regla, al menos en el mundo griego), y, de tenerlos, no obedecerán a sus impulsos violentos contra ellos *a menos que los gobernantes se lo manden*, sino que se regirá por el *temor* y la *vergüenza* (las dos cualidades, recordemos, que Zeus -el injusto Zeus- enviaba a los humanos como base para el arte política, para que pudieran unirse en

ciudades sin destruirse los unos a los otros y que remiten a la falsa ejecución de la justicia. Con todo este instrumental, los hombres guardarán entre sí una paz completa basada en las leyes (V.465b).

La victoria militar de cada guardián es la salvación del pueblo entero (465d): recibirá honores en vida y en muerte. El viejo culto al héroe de siempre.

Quienes planteen el más mínimo atisbo de duda sobre la conveniencia de todo este sistema se expone a la censura o la *damnatio memoriae*. Durante estos libros hay únicamente dos interlocutores activos en la conversación con Sócrates: Glaucón y Adimanto. ¿Cómo es posible que Sócrates *no recuerde* quién de los dos, es más, ni siquiera quién (como si no hubiera de ser forzosamente uno de los dos) puso la objeción de que quizá los guardianes no serían felices de esta forma?

*¿Y no recuerdas -pregunté- que en nuestra anterior discusión nos salió **no sé quién** con la objeción de que no hacíamos felices a los guardianes...? (465e-466a)*

Los niños asistirán a la guerra, para lo cual se les enseñará a ir a caballo y, así, poder huir (¿abandonando a *todos sus padres y madres* a su suerte?) en caso necesario. Primero se sugiere la idea de que *se ha de correr peligro si el posible éxito comporta una mejora* (467b), pero después se matiza que los padres los llevarán únicamente a las batallas donde no haya riesgo. Entonces, sin ese riesgo ¿qué posibilidad de éxito-mejoría hay? ¿Qué tipo de valor se puede enseñar allí donde no hay motivo para el miedo? El absurdo crece y crece (468): a los niños se les permitirá huir, pero a los adultos se les sancionará si huyen con la degradación de rango (aquella anécdota de una mujer espartana diciéndole a su hijo: *hijo mío, vuelve con tu escudo, o sobre él...*). Al que caiga prisionero del enemigo, no se le reclamará, pues i problema suyo por haberse dejado atrapar! ¿Qué queda entonces de la *ὁμόνοια* y la *συμφωνία*, de aquella cohesión social en que cada individuo es una minúscula parte de un cuerpo? Sin que dé tiempo a que se enfríe el cadáver de este hipotético compañero abandonado en la conversación, se introduce la idea de la homosexualidad militar (cuyo referente más concreto era el Batallón Sagrado de Tebas, formado exclusivamente por amantes y del cual Platón y Jenofonte ya habían discurrido en sus respectivos *Banquetes*): el eros enardecerá el *θυμός* de nuestros valientes luchadores. A quienes mueran en combate gloriosamente, *lo declararemos del linaje de oro* (468e). Pero ¿no se suponía que el linaje no puede cambiarse y se detecta en la infancia y, con el que se te asigna, te quedas? Y, si ha muerto, ¿no ha fallado y por tanto, no merece el estatus dorado? ¿Se le concede un estatus de oro a quien ha muerto, y ya no puede hablar, pero se abandona al que ha quedado atrapado por el enemigo, en la idea de que se lo merece?

Pero, como si todo esto fuera *peccata minuta*, pasemos a lo realmente importante: reduzcamos la guerra a la mínima expresión. ¿Será porque hay niños presentes en la sala? ¡No! Reduciremos la guerra a la

mínima expresión *entre* los griegos. *Entre griegos*, queda prohibido expoliar cadáveres, impedir su entierro o incineración, hacer esclavos (máxima ironía, puesto que la hegemonía espartana estaba basada, como hemos dicho, en la esclavitud de producto local y kilómetro cero) y quemar y arrasar tierras (469b-470e). Nos limitaremos a una serie de sanciones económicas, con la finalidad de garantizar una reconciliación a medio y largo plazo. Ya sabéis: *la justicia es hacer bien al amigo y mal al enemigo*. Pero, si la ciudad ha de ser como el hombre y el hombre como la ciudad, y si los bárbaros también forman ciudades y las ciudades de bárbaros se componen de hombres ¿no son hombres todos, al fin y al cabo, y cabría demandarse esta “civilización” de la guerra con los bárbaros también?

Pues no. La raza griega es familia, la raza bárbara es no-familia, extraña, ὀθνεῖόν τε καὶ ἀλλότριον. Ya habíamos quedado en que lo ἀλλότριον era una amenaza de la que había que proteger a la ciudad (habíamos eliminado todos los misterios incomprensibles de la literatura, a los guardianes de cobre o hierro que harían perecer la ciudad, al poeta de grandes miras que todo puede imitarlo...) y en que los filósofos, como los perros, odian lo desconocido. Nuestra leyenda de autoctonía (nuestra *útil mentira*, al servicio de la guerra) nos impide matarnos entre hermanos, pero nada dice del extranjero que viene a atacar a tu madre. La guerra entre hermanos es una στάσις, una disociación de lo que debería permanecer engarzado (la misma que experimenta el alma cuando una de sus partes invade más de lo que le corresponde), pero no así con el *otro*, puesto que ¿cómo vas a disociarte de aquello a lo que nunca has estado unido? (470).

6. La “ciudad griega perfecta”. El símil del pintor (y la autorreferencia), los gobernantes filósofos (3ª ola de la paradoja), el símil del enamorado (y la idealización). El filósofo como amante de la verdad.

Así, por fin, nuestra ciudad, hasta ahora aparentemente sin *genitivos*, adquiere filiación. Ahora que tenemos todos los recursos para no salir nunca de nosotros mismos es cuando por fin podemos decir que nuestra ciudad será una ciudad griega (470e). Glaucón, embaucado, se pregunta cómo podríamos ya fundar tal ciudad perfecta. Sócrates extiende la red de a su presa con un pasaje clave (el discurso atemporal de todo tirano) que solo podremos desarticular completamente con la alegoría de la caverna:

-Pero en caso de que descubramos cómo es la justicia ¿pretenderemos que el hombre justo no ha de diferenciarse en nada de ella, sino que ha de ser en todo tal como en ella misma? ¿O nos contentaremos con que se le acerque lo más posible y participe en ella en grado superior a los demás?

-Con eso último nos contentaremos-replicó.

-Por tanto -dije-, era **solo en razón de modelo** por lo que investigábamos lo que era en sí la justicia, y lo mismo lo que era el hombre perfectamente justo, si llegaba a existir, e igualmente la injusticia y el hombre totalmente injusto; todo a fin de que, mirándolos a ellos y viendo cómo se nos mostraban en el aspecto de su dicha o infelicidad, **nos sintiéramos forzados a reconocer respecto de nosotros mismos que aquel que más se parezca a ellos ha de tener también la suerte más parecida a la suya; pero no con el propósito de mostrar que era posible la existencia de tales hombres.**

-Verdad es lo que dices -observó.

-¿Y piensas, acaso, que **es de menos mérito** el pintor porque, pintando a un hombre de la mayor hermosura y trasladándole todo con la mayor perfección a su cuadro, no pueda demostrar que exista semejante hombre?

Las cosas no son perfectas, te dirá el que está a punto de firmar las sentencias de muerte del paredón, aspiramos a la perfección pero hacemos lo que podemos, después de todo somos humanos ¿no? Lo importante es participar.

Resulta que hemos pasado cinco libros construyendo una ciudad para, ahora, conformarnos con la mejor de las apariencias, es decir, con *la mejor de las sombras*. Aquí tenemos a un demiurgo maligno que, lejos de verse como un prisionero con los ojos cegados por la falta de luz, se concibe como a un pintor cuya obra es perfecta *solo con respecto a sí misma*, puesto que en la realidad no se encuentra la prueba de tal perfección (es decir, su existencia). La locura del tirano, como mal imitador, es pensar que su representación, su mimesis (recordemos todo el pasaje de la mimesis del libro IV, tan importante), está acabada, es perfecta, no le falta nada, y que es a la realidad a la que le faltan cosas. Podríamos decir que la Justicia es bajar a la caverna porque la Justicia es aprender a ver las cosas tal como son en la luminosidad máxima que, como humanos, podemos soportar (y podríamos decir que aquí ya hay un componente misterioso; Platón no era un místico pero reconocía el misterio). Justicia es ver bien y enseñar a ver mejor a los demás mostrándoles primero su desenfoque. Por eso, al mismo tiempo, ninguna actitud justa puede ser exclusivamente autorreferencial (como sí lo es la del pintor que tenemos aquí, como lo es la ciudad que hemos construido). La Justicia requiere de lo otro, de lo *ἄλλότριον* que hemos ido dejando cada vez más fuera a medida que hemos ido avanzando.

El peligro del símil del pintor es que corremos el riesgo de desplazar la pregunta. La pregunta importante no es ¿es posible decir que algo que somos capaces de concebir en nuestra mente no exista solo porque todavía no hemos encontrado una muestra material de ello? Esta pregunta es hermosísima y ha llevado a la humanidad a soñar y a caminar hacia adelante y a buscar y a encontrar desde que Prometeo, por ceder un momento al mito, nos dejara la chispa del fuego divino. Todo idealista torpe, afanoso, con prisa, como Glaucón, podría reducir la basanística pregunta de Sócrates a esta que acabamos de plantear.

La pregunta que plantea, dicha de otra forma, es: ¿vamos a confiar la vida de los demás a alguien que se conforma con su propia representación de las cosas, sin dudar de ellas ni un segundo? ¿Es ese alguien el más apto, el más cercano a la Justicia?

Igual que en el libro IV Sócrates dice que hay que comparar a la ciudad con el hombre, la alegoría de la Caverna (junto con la paradoja del libro V, diría yo) es la piedra de toque para comprobar la calidad de todos los símiles que se nos han ido apareciendo. Porque los símiles, son, en sí mismos, representaciones y hay que comprobar su *ajuste* (su Justicia, por tanto) con la realidad.

La red que ha empezado con el símil del pintor acaba de tensarse en 473ab:

-Así pues, **no me fuerces a que te muestre** la necesidad de que las cosas ocurran del mismo modo exactamente que las tratamos en nuestro discurso; pero si somos capaces de descubrir el modo de constituir una ciudad que **se acerque máximamente** a lo que queda dicho, confiesa que es posible la realización de aquello que pretendías. ¿O acaso no te vas a contentar con conseguir esto? Yo, por mi parte, me daría por satisfecho.

Si se puede parecer mucho, entonces es igual, parece ser el salto mortal con muertos al que nos aboca Sócrates aquí. Hay dos frases muy importantes aquí que nos permiten hacer visible la red de la trampa: *μη ἀνάγκασέ με ἀποφαίνειν*, *no me fuerces a que te enseñe*, nos revela que estamos ante el hombre injusto, ante el prisionero que no quiere salir de la caverna y el no-filósofo que no quiere volver a ella, que no quiere reconocer la ἀναγκή (*no me fuerces = no me recuerdes que es necesario hacerlo*) de bajar a la caverna a enseñar (ἀποφαίνειν). Así, el prisionero que no quiere subir y el no-filósofo que no quiere bajar son la misma cosa. El prisionero *no sabe* que su percepción está equivocada. El no-filósofo *no sabe* que su percepción *también* está equivocada, pues el sol es solo una sombra de la idea de Bien, y la idea de Bien solo puede aparecer en la oscuridad de la caverna. ¿Y si Platón nos hubiera engañado con la metáfora del sol como si fuera un acertijo de pensamiento lateral y la Idea del Bien no fuera algo que está ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, entendiendo que “más allá del ser” es “más allá de nuestro propio ser”, pero no “fuera de todo lo que es”, y por tanto pudiera decirse de la Idea del Bien que está μεταξύ τῶν ὄντων, “entre las cosas que son”, o incluso más precisamente, μεταξύ τῶν ὄντων καὶ τῶν γιγνομένων, “entre las cosas que son y entre las cosas que están llegando a ser”, permitiendo que lo que está llegando a ser, sea? Quizá lo semejante del sol con la Idea del Bien es que giramos en torno a ella lo queramos o no y, por tanto, cuanto antes reconozcamos la ἀναγκή, el condicionamiento, la necesidad, antes orientaremos nuestra vista a todo lo que la Idea del Bien ilumina.

La otra frase, “acercarse máximamente”, es un oxímoron. O estás en, o te acercas a. Pero “acercarse máximamente” es una impostura: es querer decir que “estás en” bajo la apariencia de “te acercas a”.

Dicho esto, Sócrates anuncia que va a emprender la búsqueda de qué es lo que hacen mal **ahora** las ciudades y qué habría que quitar para que se parecieran a nuestra ciudad. Ello le conduce a la tercera ola de la paradoja:

-A menos -proseguí- que los filósofos reinen en las ciudades o que cuantos ahora se llaman reyes y dinastas practiquen noble y adecuadamente la filosofía, que vengan a coincidir una cosa y otra, la filosofía y el poder político, y que sean detenidos por la fuerza los muchos caracteres que se encaminan separadamente a una de las dos, no hay, amigo Glaucón, tregua para los males de las ciudades, ni tampoco, según creo, para los del género humano; ni hay que pensar en que antes de ello se produzca en la medida posible ni vea la luz del sol la ciudad que hemos trazado de palabra.

“Que sean detenidos por la fuerza” (ἀναγκή) los filósofos que solo quieren filosofar o los gobernantes que solo quieren gobernar nos remite inmediatamente al pasaje anterior, aquel en el que Sócrates le pide, basanísticamente, que *no le fuerce*. La tercera ola de la paradoja parece una especie de inversión negativa de la alegoría de la caverna.

Un poco más tarde, Sócrates da a Glaucón la amable posibilidad de salir de la trampa. Parece que, conforme nos vamos acercando a la alegoría de la caverna, los símiles que tienen que ver con los sesgos de percepción van haciéndose más frecuentes. Me refiero al símil del enamorado, que en su enamoramiento minimiza los defectos de aquello de lo que uno está enamorado. Sócrates le dice sutilmente a Glaucón que a un “ἀνὴρ ἐρωτικός” como él, lleno de eros, no le conviene olvidar lo que ocurre precisamente cuando el *eros* nos nubla la vista. Glaucón está intelectualmente enamorado de Sócrates como maestro (acaba de decir hace un momento que “lo defenderá con lo que pueda”, que no le va a traicionar), y no ve los “defectos”, las trampas, que Sócrates le ha ido poniendo, porque está, de alguna forma, extasiado en su admiración. En el momento en que Glaucón sea capaz de tomar cada uno de los discursos de Sócrates y pasarlos por la piedra de toque sin que su enamoramiento emborrone su vista, Sócrates habrá cumplido su tarea. La idea necesaria que completa esta corrección a Glaucón es la de que el filósofo ama (φίλος) la verdad (lo que el eros no siempre deja ver), *toda la verdad*, a diferencia del gobernante-pintor, que se conforma con su autorrepresentación de las cosas y no tiene escrúpulos en utilizar lo que precisamente desde su autorrepresentación puede calificar como *útiles, sanas o propias de un médico*: mentiras. Hay, desde luego en esta última parte de la conversación, toda una prolepsis de los libros VI y VII, de la que solo destacaré una frase:

Hemos descubierto, pues, según parece, que las múltiples creencias de la multitud acerca de lo bello y de las demás cosas dan vueltas en la región intermedia entre el no ser y el ser puro. (V. 479d).

El verbo es κυλινδεῖται, dar vueltas. Seremos nosotros los que tendremos que dar vueltas en ese bucle infinito entre la alegoría de la caverna y la paradoja del asesinato involuntario. Podría decirse, y creo

que empiezo a repetirme, que el sol de la Idea del Bien metafórico es ese recorrido ante el cual nosotros damos vueltas. Por otra parte, toda la distinción entre no ser, devenir y ser, entre ignorancia, opinión y conocimiento apuntará, y quizá en esto soy algo osada, una nueva trampa. Los libros dos a cinco hablan de uno de los dos Injustos: el tirano, el enamorado del poder. Los libros seis y siete hablan del otro Injusto: el enamorado del saber. Que, si decide salir de su éxtasis erótico, de su *enamoramiento*, habrá de *bajar de nuevo* a los libros anteriores a reexaminar todo lo dicho, y que contiene una observación tan magistral del estado del prisionero que volver a pasar por ella es el primer paso para desatar a cualquier otro. El φίλος del *filósofo* es el movimiento constante, es el κυλινδεῖσθαι entre el estado del prisionero que *se deja desatar* y el estado del prisionero que *desata* a otros prisioneros. Los libros dos a cinco nos advierten de la falta de φίλος, de la quietud del prisionero que no quiere ser desatado, pertrechado hasta las cejas de nobles mentiras contra cualquier influencia ἀλλότριος. Los libros seis y/o siete nos advierten de la falta de φίλος, de la quietud del enamorado de la doxa, del φιλομαθής, que, por solo querer aprender (y no enseñar), no completa el ciclo y, creyendo que sabe del todo, en realidad no llega a saberlo todo, porque le falta el conocimiento más humano de todos. El φιλομαθής solo quiere ser desatado, pero no ha comprendido todavía que *nunca se desatará del todo hasta que no aprenda a desatar a los otros*. Creo, como he dicho antes, que quizá Platón nos ha engañado un poco. Quizá la Idea del Bien esté μεταξύ, *entre*, y περί. Concluiré con una observación muy interesante que creo que nos llevará a algunas discusiones venideras. La preposición περί, “alrededor”, es átona. Escribimos περί con un acento en la iota como un convencionalismo: lo cierto es que, en cualquier frase, el acento está en la palabra que sigue. Ahora bien, la palabra puede usarse también como un adverbio independiente, “alrededor”, o como una *postposición* (o como suele decirse, como una “preposición postpuesta”). Es un uso poético, muy presente en la épica (en Homero) y en toda la poesía griega que Platón conocía como nadie. Cuando se usa como adverbio o postposición, la palabra tiene acento propio: περί (y sigue significando “alrededor”). Me ha sorprendido descubrir que Platón, en muchas ocasiones, utiliza la postposición περί en vez de la preposición περί allí donde lo habitual, en un registro prosaico, habría sido el uso de esta última. Hay una frase clave con la que dejaré en pausa estas líneas. Recordemos que el libro III comienza con una conversación en la que se plantea que los guardianes aprendan lo que es la ἀνδρεία (el coraje, la valentía) a través de la imitación de conductas valerosas y *eliminando* toda representación de la muerte que inspire temor (cargándonos así el Hades, los lamentos, los lloros...) y toda representación de los dioses que no infunda respeto. Se prohíbe hacer y reproducir todo tipo de poesía que tenga que ver con esto (*Prohibiremos que se digan tales cosas y mandaremos que se cante y relate todo lo contrario*, III. 392c). Sócrates pone fin a esa sección diciendo:

Hasta aquí, pues, lo relativo a los discursos.
 Τὰ μὲν δὴ λόγων περί ἐχέτω τέλος (III. 392c)

Cuando me encontré con este περί me llené de asombro. Es, desde luego, una broma: Sócrates acaba de cargarse toda la poesía y pone fin a este apartado con un uso de περί que es exclusivamente poético. Pero, evidentemente, no es solo una broma. Es la clave de que todo lo que se ha dicho hasta ahora es falso. Podríamos decir que el sintagma λόγων περί es como el bolso de Mary Poppins: contiene toda la *República*, la idea del Bien y el κύκλος infinito que va desde la paradoja del asesinato involuntario del libro V a la alegoría de la caverna. La pareja περί-περι es ese κύκλος, y el cambio de acento simboliza que la Idea del Bien es la Justicia porque es el movimiento constante entre la anábasis de περί y la catábasis de περι. περί es el prisionero que se desata, y que, por desatarse, ha de poner el énfasis (el acento) sobre su propia percepción del mundo para revisarla (pues no olvidemos que περί no deja de ser una *postposición*, una palabra *unida a algo*). περι es el prisionero desatando a otros prisioneros, el que ha comprendido que, independientemente de dónde esté el acento, la vida humana, como la palabra περι, tiene una dimensión tónica y una dimensión átona, y que no puede ser comprendida (y gozada) plenamente si no *rodeamos* el círculo completo. Tener conciencia del círculo completo implica *recordar* el nadir cuando se está en el cénit y el cénit cuando se está en el nadir (por eso Sócrates siempre está haciendo recordar a Glaucón). Sin esa memoria, sin esa cautela maravillosa, el prisionero que desata (el verdadero gobernante, ἄρχων, porque ha comprendido el ἀρχή humano) corre el peligro de convertirse en un tirano bajo la apariencia de un salvador (σώτηρ). Del mismo modo, sin esa memoria, el prisionero que es desatado corre el peligro de convertirse en un tirano bajo la apariencia de un sabio (σοφός) refugiado en la astronomía, la poesía, la dialéctica del cosmos o las matemáticas (disciplinas que Platón amó como nadie, en su condición de excelente μαθητής). El tirano invade, el falso sabio abandona, pero ambos son injustos porque reniegan de la memoria del ciclo.

Se dice que la respuesta a la adivinanza de Cleobuline (presentada como preámbulo de este texto) es el artista. Platón entendió la adivinanza y su respuesta a ella son sus diálogos, que, en su extensión, son la mimesis perfecta del κύκλος de una vida humana. Sin embargo, la paradoja contenida en la adivinanza es que βία (obligación por la fuerza) es, en realidad, comprensión de la ἀναγκή (comprensión de la existencia de una necesidad). Lo cierto es que el Justo no es obligado (βία), sino que ha comprendido que lo que caracteriza a la vida humana es la dependencia, la necesidad, la ἀναγκή. El héroe se mueve por βία: el filósofo por φίλος cuando sube y por ἀναγκή cuando baja. Precisamente porque nuestra vida es mamífera, sintagmática y dependiente (que son tres maneras de decir lo mismo), convertirse uno en átono (ponerse al servicio del desatar a los demás), en περι, bajar de su luminoso εἶναι al oscuro (σκότος) γίγνεσθαι,

permite que los demás descubran su propia dimensión tónica, περί, y suban de su oscuro γίνεσθαι a su luminoso εἶναι.

Había dicho que acabaría con λόγων περί, pero me he engañado y os he engañado. En el libro VI, antes de que aparezca la Idea del Bien, hay otro aviso de la alegoría de la caverna que contiene otra hermosa inversión:

La cuestión de cómo debe practicar la filosofía una ciudad que no quiera perecer; porque todas las grandes empresas son peligrosas y verdaderamente **lo hermoso es difícil**, como suele decirse.

Τίνα τρόπον μεταχειριζομένη πόλις φιλοσοφίαν οὐ διολεῖται. τὰ γὰρ δὴ μεγάλα πάντα ἐπισφαλῆ, καὶ, τὸ λεγόμενον, τὰ καλὰ τῷ ὄντι χαλεπά.

Haré una corrección a la traducción: si hubiera querido decir “como suele decirse”, Platón habría dicho la expresión habitual ὡς ἔπος εἰπεῖν. Sin embargo, τὸ λεγόμενον, “lo que ha sido dicho”, “lo dicho”, apunta a que tenemos que *volver a examinar todo lo que ha sido dicho anteriormente*, en razón de lo que sigue. χαλεπὰ τὰ καλὰ es un dicho habitual griego: “difícil es lo hermoso”. Aunque es “lo hermoso” lo que lleva el artículo, la cultura heroica, la cultura de la guerra, puso el foco en lo difícil e invirtió el término: “lo difícil es hermoso”. Según esto, la guerra es hermosa, morir por la patria es hermoso, no sufrir injusticia pero cometerla es hermoso. Platón, que amaba las palabras como nadie, se dio cuenta de que había que restaurar el significado del sintagma. La guerra, la esclavitud, el ejercicio del poder, sin duda, son difíciles, pero no son hermosas. A su vez, comprender y recorrer el ciclo de la vida humana, entre el φίλος y el ἀναγκή, es hermoso (es hermoso antes que nada) y *por eso* merece la pena la dificultad.

Τραγήματα

Dulce et decorum est

Bent double, like old beggars under sacks,
Knock-kneed, coughing like hags, we cursed through sludge,
Till on the haunting flares we turned our backs,
And towards our distant rest began to trudge.
Men marched asleep. Many had lost their boots,
But limped on, blood-shod. All went lame; all blind;
Drunk with fatigue; deaf even to the hoots
Of gas-shells dropping softly behind.

Gas! GAS! Quick, boys!—An ecstasy of fumbling
Fitting the clumsy helmets just in time,
But someone still was yelling out and stumbling
And flound'ring like a man in fire or lime.—
Dim through the misty panes and thick green light,
As under a green sea, I saw him drowning.

In all my dreams before my helpless sight,
He plunges at me, guttering, choking, drowning.

If in some smothering dreams, you too could pace
Behind the wagon that we flung him in,
And watch the white eyes writhing in his face,
His hanging face, like a devil's sick of sin;
If you could hear, at every jolt, the blood
Come gargling from the froth-corrupted lungs,
Obscene as cancer, bitter as the cud
Of vile, incurable sores on innocent tongues,—
My friend, you would not tell with such high zest
To children ardent for some desperate glory,
The old Lie: *Dulce et decorum est*
Pro patria mori.

Wilfred Owen

Dulce et decorum est

Como viejos mendigos ocultos bajo sacos,
tropezando, tosiendo como ancianos, cruzamos
por el lodo
hasta que al fin volvimos la espalda a las bengalas
y, agotados, marchamos hacia un lugar remoto.
Caminamos sonámbulos. Algunos, sin sus botas,
seguían adelante empapados en sangre,
ciegos y cojos, sordos incluso a los zumbidos
de los obuses que caían tras nosotros.

“¡Gas! ¡Gas! ¡Rápido todos!”. Tanteando
torpemente
nos pusimos las máscaras a tiempo.
Pero hubo uno que gritaba todavía
y se agitaba como un hombre en llamas.
A través del visor y de la niebla verde,
como hundido en el mar, vi que se ahogaba.

Aún veo en mis sueños, impotente,
cómo me pide auxilio presa de su agonía.

Si tú también pudieras, en tus sueños,
caminar tras el carro adonde lo arrojamos
y ver cómo sus ojos se marchitan,
ver su rostro caído, como un demonio hastiado;
si pudieras oír con cada sacudida
cómo sale la sangre de su pulmón enfermo,
obscena como el cáncer, amarga como el vómito
de incurables heridas en lenguas inocentes,
amigo, no dirías entusiasta
a los muchachos sedientos de una ansiosa gloria
esa vieja mentira: *Dulce et decorum est
pro patria mori.*

Wilfred Owen (trad. de Gabriel Insausti)

Living in the Cave

Reading the Parable of the Cave
while living in the cave,

black moss

deadening my footsteps
candles stuck on rock-ledges
weakening my eyes

These things around me, with their
daily requirements:

fill me, empty me
talk to me, warm me, let me
suck on you

Every one of them has a plan that depends on me

stalactites want to become
stalagmites
veins of ore
imagine their preciousness

candles see themselves disembodied
into gas
and taking flight
the bat hangs dreaming
of an airy world

None of them, not one
sees me
as I see them

Adrienne Rich

Vivir en la caverna

Leer la alegoría de la caverna
mientras se vive en la caverna

musgo negro

que amortigua mis pasos,
velas pegadas a salientes de piedra
que debilitan mis ojos

Estos objetos a mi alrededor, con sus
requerimientos diarios:

lléname, vacíame,
háblame, caliéntame, deja
que te sorba

Cada uno de ellos tiene un plan que depende de mí

las estalactitas pretenden convertirse
en estalagmitas,
vetas de mena,
imagina su valor incalculable

las velas se ven desprovistas de su cuerpo,
convertidas en gas
y alzando el vuelo
el murciélago pende soñando
con un mundo etéreo

Ninguno de ellos, ni uno
me ve
como los veo yo

Adrienne Rich (trad. de Patricia Gonzalo de Jesús)

La República de Platón

Curso 2023-24 Los diálogos de la torre del Virrey

MIÉRCOLES 4 DE OCTUBRE 17 H CET
República I | Álvaro López
<https://us06web.zoom.us/j/5549038216>
Sala de Reuniones de la Facultad de Filosofía UV

MIÉRCOLES 8 DE NOVIEMBRE 17 H CET
República II y III | María Golfe Folgado
<https://us06web.zoom.us/j/5549038216>
Sala de Reuniones de la Facultad de Filosofía UV

MIÉRCOLES 13 DE DICIEMBRE 17 H CET
República IV | Eric Jiayu Martos García
<https://us06web.zoom.us/j/5549038216>
Sala de Reuniones de la Facultad de Filosofía UV

MIÉRCOLES 7 DE FEBRERO 17 H CET
República V | Unai Cava
<https://us06web.zoom.us/j/5549038216>
Sala de Reuniones de la Facultad de Filosofía UV

MIÉRCOLES 28 DE FEBRERO 17 H CET
Las Cartas de Platón | Prof. Ricardo Bonet Linares
<https://us06web.zoom.us/j/5549038216>
Sala de Reuniones de la Facultad de Filosofía UV

MIÉRCOLES 27 DE MARZO 17 H CET
República VI | Prof. Rubén Villacañas Martí
<https://us06web.zoom.us/j/5549038216>
Sala de Reuniones de la Facultad de Filosofía UV

MIÉRCOLES 10 DE ABRIL 17 H CET
República VII | Prof^a. Carmen Rabadán Puchades
<https://us06web.zoom.us/j/5549038216>
Sala de Reuniones de la Facultad de Filosofía UV

MIÉRCOLES 8 DE MAYO 17 H CET
República VIII y IX | Prof^a. Dr^a. Esmeralda Balaguer García
<https://us06web.zoom.us/j/5549038216>
Sala de Reuniones de la Facultad de Filosofía UV

MIÉRCOLES 29 DE MAYO 17 H CET
República X | Prof. Dr. Natanael Pacheco
<https://us06web.zoom.us/j/5549038216>
Solo online

