

Un solo mundo: los hombres en la caverna, liberación y ascensión*

Only one world: men in the cave, release and ascension

Recibido: 30 de septiembre de 2013 - Revisado: 16 de enero de 2014 - Aceptado: 03 de abril de 2014

César Delgado Lombana **

Resumen

En el artículo se aborda la compleja relación entre los tres símiles empleados por Platón en *La República*, en los libros VI y VII. Se propone que el símil de la caverna se puede comprender como un movimiento “fenomenológico”, es decir, un movimiento del ámbito de la *doxa* al ámbito noético que describe un cambio de mirada del filósofo sobre lo ente. Así, se establece una modificación en la interpretación tradicional del símil que presupone que la caverna implica una forma de movimiento espacial.

Palabras clave

Símil, bien, *doxa*, noético.

Abstract

In this paper the author approaches the complex relationship between the three similes employed by Plato in *The Republic*, in Books VI and VII. The proposal is that the simile of the cave can be understood as a “phenomenological” movement, that is, a movement from the field of *doxa* to the noetic field, describing a change of the view of the philosopher about the ens. Thus a modification is set to the traditional interpretation of the simile which presupposes that the cave involves a form of a spatial movement.

Keywords

Simile, good, *doxa*, noetic.

* Dedicado a María Victoria Delgado, aliento del mundo imposible de ser retenido y a Juan Pablo Ramírez, por la promesa de amistad.

Este artículo es fruto de las investigaciones realizadas al interior del seminario *Platón*, dirigido por el profesor Alfonso Flórez, agradezco sus comentarios y sugerencias bibliográficas.

** Profesor de la Facultad de Filosofía y estudiante de Doctorado en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana.

Correo electrónico:

hermeneia18@gmail.com.

Para citar este artículo use: Delgado, C. (2014). Un solo mundo: los hombres en la caverna, liberación y ascensión. *Revista Civilizar Ciencias Sociales y Humanas*, 14(26), 223-236.

Y en esta circunvalación contempla la misma justicia, contempla la templanza, contempla la ciencia, no la que implica devenir, ni la que es diferente según trata de cada una de las cosas diferentes que nosotros ahora llamamos realidades, sino la ciencia que versa sobre lo que es realmente realidad. Y después de haber contemplado de la misma manera las demás realidades verdaderas y de haberse regalado con ellas, desciende de nuevo al interior del cielo y se va a casa. Una vez allí, el auriga, colocando los caballos justo al pesebre, les sirve ambrosía y después los abreva con néctar.

Platón (*Fedro, o de la belleza*, 247e).

A mi juicio, la vista es la de mayor utilidad que tenemos, porque ninguno de los discursos que hemos pronunciado sobre el universo jamás se hubiera dicho si no hubiésemos visto los astros, el sol y el cielo. El día y la noche que observamos, los meses, los años, los equinoccios y los giros nos procuran el número, nos dieron la noción de tiempo y el examen de la naturaleza del universo, de todo lo cual nosotros hemos obtenido la filosofía, que constituye el mejor bien.

Platón (*Timeo*, 47a-b).

Introducción

Los libros VI y VII de *La República* plantean un reto hermenéutico, que consiste en interpretar la compleja relación que Sócrates entabla entre dos argumentos constitutivos que son fuente de “realización” de la “pintura” que se ha recreado de la ciudad (Platón, 1995, p. 427d). El primero de ellos concierne a la defensa que se hace de la idea según la cual, el filósofo es el encargado de gobernar (p. 473d-e). El segundo argumento está implícito en el primero y se refiere a que el gobierno del filósofo tiene como presupuesto la alianza entre la filosofía y la política, alianza que, como interpreta Vegetti (2012), se refiere al “conocimiento de las normas objetivas y de los parámetros ideales de justicia, capacidad de orientarse según el criterio del valor supremo, la idea de lo bueno, y hacerla servir como paradigma en la práctica” (p. 128).

Así, es necesario recordar que desde el Libro V la preocupación central es por dilucidar que la naturaleza del filósofo acoge en su seno dos características irreductibles, que le permiten ser el encargado de conocer y plasmar el modelo de justicia que regula la vida entre los hombres. La primera característica consiste en que el filósofo se orienta gracias a las virtudes cardinales que habitan en su alma y dan vida a la ciudad –la insistencia en demostrar el paralelismo entre la ciudad y el alma en el Libro IV– (c.f. Strauss,

2006, p. 155). La segunda cualidad es que el filósofo cuenta con capacidades “intelectuales” que le posibilitan conocer, contemplar aquello que da sentido a la vida en la ciudad, la *idea de bien* (Platón, 1995, p. 509a).

Ciertamente, si el Libro IV es la instancia decisiva en donde se juegan los argumentos en favor de la justicia como una virtud preciada por sí misma y por sus efectos (Platón, 1995, p. 433a), en los libros VI y VII el esfuerzo es por evidenciar que las virtudes que conforman el alma tienen sentido si estas son constituidas por un valor superior, el bien: “la razón de que la idea del bien es un estudio aún más importante que el de las virtudes, es que las virtudes son útiles y beneficiosas solo en relación [con el] bien” (Dorter, 2006, p. 193). Este valor superior da sentido a la virtud de la justicia, valor que requiere de una naturaleza capaz de contemplarlo y recrearlo en la vida en la ciudad (Platón, 1995, p. 506a).

De este modo, la realización de la ciudad depende de que Sócrates concrete la presentación de un argumento que recoja una tesis central: si el filósofo es el indicado para gobernar es porque reúne en su alma las virtudes y el conocimiento de la idea de bien, lo cual le permite crear un puente entre “dos reinos” –expresión empleada por Dorter (2006)¹–, el *sensible*, la opinión, gobernado por la multiplicidad, y el de las formas o *inteligible*

que se encuentra determinado por el uno-bien que da sentido a lo múltiple; solo el filósofo puede establecer un tránsito entre el “ámbito” de la opinión y el de lo inteligible y, viceversa, el amante de la verdad debe contemplar el bien para concretar la “realización” de la ciudad (c.f. Vegetti, 2012, p. 190).

Este complejo vínculo ayuda a fijar una clave interpretativa que hace viable examinar los pasajes centrales de los libros VI (p. 506d) y VII (p. 514a) de *La República*, siguiendo la premisa arriba señalada. Así, la “realización” de la ciudad justa en manos del filósofo presupone que él es capaz de comprender “dos ámbitos del conocimiento” –sensible-inteligible– que desde ninguna circunstancia pueden separarse o interpretarse el uno sin el otro. De esta manera, el filósofo conoce del bien y acoge en él las virtudes, pero esta capacidad de conocimiento y orientación le impone un “imperativo”: que él sea un instrumento de la ciudad, que esté al servicio de la comunidad (Platón, 1995, p. 520a-b). Este es uno de los ejes principales por el cual se introduce la “semblanza de la caverna” en el Libro VII:

Sócrates reitera que deben obligar a las mejores naturalezas a alcanzar el conocimiento más elevado, ya que los presos se resisten a cada nuevo nivel de ascenso hasta que sus ojos se acostumbran a la luz brillante, y ahora se añade que no se debe permitir que permanezcan en las islas de los bienaventurados, sino que deben ser obligados a servir como gobernantes (Dorter, 2006, p. 230).

Esta clave interpretativa obliga a que en este artículo se argumente en favor de dos ideas capitales:

- a. Sócrates implanta en el Libro VII la “semblanza de la caverna” para estructurar el vínculo entre filosofía y política: “los filósofos liberados habían de volver a dirigir su mirada hacia lo bajo, hacia los conocimientos y la política de esos hombres” (Vegetti, 2012, p. 194).

- b. En este texto se toma distancia de las lecturas que afirman que la “semblanza de la caverna” resulta en una teoría metafísica de “dos mundos” irreconciliables, que concluye con la “partida” del filósofo al “mundo” inteligible. Todo lo contrario, se pretende demostrar que el filósofo puede ser el gobernante de la ciudad justa, porque la caverna no es el ámbito de lo “despreciable”, de lo que no tiene valor, de la opinión. De otro modo, la caverna es el lugar donde debe habitar el amante de la verdad, al lado de los demás hombres de la ciudad, ascenso y descenso no son muestras de un movimiento en el espacio, sino una “modificación fenomenológica” del punto de vista del filósofo (se espera no ser arbitrario con la aplicación de este concepto):

No existen dos mundos, uno dentro y uno fuera de la caverna. Para hombres que tienen un cuerpo y viven en el tiempo, hay solo un mundo, y es el de la caverna. “Liberación” y “ascensión” significan en consecuencia no un desplazamiento en el espacio, sino una conversión de la mirada intelectual, que la libera de la creencia acrítica (Vegetti, 2012, p. 193).

Finalmente, este artículo se organiza en cuatro partes: en la primera se estudia el símil del “bien y el sol”; en la segunda el símil de “la línea dividida”, en la tercera parte se presenta la “alegoría de la caverna” y la relación de esta con los dos símiles anteriores; para dar examen a la pregunta de porqué el filósofo debe ser el gobernante de la ciudad justa, asunto que es formulado en el Libro V (Platón, 1995, p. 473d-e) y nuevamente tratado en el Libro VI (p. 487c).

La pregunta por el bien en el final del Libro VI

Descritos los argumentos que responden a las objeciones de Adimanto en torno a la defensa del gobierno del filósofo (Platón, 1995,

p. 487a-b), el Libro VI termina con la exposición de una nueva dificultad, la cual consiste en dar tratamiento a “uno” de los ejes centrales de *La República*, la explicación del bien. En efecto, el examen de qué es el bien no es un asunto secundario al lado de la explicación de otros “temas” como la pregunta por la felicidad o las virtudes. La pregunta por el bien se muestra como la piedra angular que da sentido a uno de los escollos argumentativos presentados desde el Libro I: qué es la justicia, asunto que se desarrolla en el Libro IV con la investigación sobre las virtudes.

La relación entre las virtudes y la pregunta por el bien aparece cifrada en el Libro VI: si la naturaleza del filósofo se caracteriza por el *eros* hacia la verdad, lo cual lo hace un amante del conocimiento, el filósofo debe alcanzar el saber más sublime, elevado, que es para Sócrates el conocimiento del bien, el objeto más divino del saber filosófico (Platón, 1995, p. 505a-b). Sin el conocimiento del bien no es que las virtudes pierdan su valor, sino que no tendrían el sentido fundamental, ser “útiles” y “beneficiosas”, esto es, que las virtudes entrañan el bien para el que las posee. “Sócrates debe significar que nada se gana con ser dueño de todas las posesiones sin el conocimiento de lo que es bueno” (Dorter, 2006, p. 194)².

La pregunta por el bien no puede ser resuelta siguiendo las opiniones “comunes” que se han tejido alrededor de este interrogante, opiniones que igualan el bien al placer o al conocimiento, lo que tiene por resultado que el examen del asunto termine en un callejón sin salida. Si se afirma que el bien es conocimiento, jamás se presenta un argumento convincente que responda qué tipo de conocimiento es este. Por otro lado, si se asegura que el bien es el placer³, se puede aducir que existen placeres negativos⁴, lo cual echa por tierra que lo “bueno” sea el placer (Platón, 1995, p. 505c-d).

Sócrates debe ofrecer un tratamiento distinto a la pregunta por el bien, lo que le permite

demostrar que el filósofo debe gobernar, dado que el amante de la verdad conoce las cosas justas y hermosas y porqué estas son buenas. En este sentido, Glaucón interpela a Sócrates, lo anima a que lleve a cabo una investigación que logre explicar en qué consiste el bien, recordando que, al igual que fue necesario identificar cuáles eran y en qué consisten las virtudes, ahora es indispensable abordar el examen de lo bueno en sí. Sócrates, sin embargo, responde a la demanda del hermano de Platón de manera inesperada:

—También yo, compañero —dije—, me daría por plenamente satisfecho. Pero no sea que resulte incapaz de hacerlo y provoque vuestras risas con mis torpes esfuerzos. En fin, dejemos por ahora, mis bienaventurados amigos, lo que pueda ser lo bueno en sí, pues me parece un tema demasiado elevado para que, con el impulso que llevamos ahora, podamos llegar en este momento a mi concepción acerca de ello. En cambio estoy dispuesto a hablaros de algo que parece ser hijo del bien y asemejarse sumamente a él; eso si a vosotros os agrada, y si no lo dejamos (Platón, 1995, p. 506e).

El tratamiento del bien en sí no será abordado de forma “directa”, y se ofrecen dos motivos para ello. El primero es que el examen propuesto implica un nuevo esfuerzo que consiste en lograr que la “mirada” se dirija del “ámbito” de la opinión, de lo múltiple, al “ámbito” de lo inteligible. Para Sócrates es necesario brindar a sus interlocutores una semblanza propedéutica, que les amplíe la posibilidad de dar pasos en el horizonte de la *doxa* hacia el horizonte aún más amplio del bien en sí. Dada la complejidad del tema no sería preciso lanzarse sin más a una investigación que requiere de preparación.

En segunda instancia, no se hablará directamente del bien, pero sí se presentará lo bueno en sí a través del “hijo”, lo cual facilita a Sócrates introducir la semblanza propedéutica, que se conoce como el “símil del bien y el sol” (c.f. Guthrie, 1990, p. 485). Este “símil” está

destinado a mostrar que el filósofo es el que puede conocer el bien y por tanto, puede ser el puente que vincula la *doxa* y lo inteligible. Por esta razón, Sócrates no se lanza sin más a una descripción del bien, toma precauciones argumentativas que tendrán por resultado la exposición de la “semblanza de la caverna” en el Libro VII. Por el momento es preciso enunciar que:

Toda la discusión desde la tercera ola, fue ensombrecida por el problema de cómo una disciplina que nos vuelve hacia el ámbito inteligible nos puede ayudar a ser gobernantes, si los reinos del ser y el devenir, el conocimiento y la opinión, no tienen una base común. La suavización de la frontera entre lo que está implicado aquí y en (p. 520c) es la primera indicación de que Sócrates puede tener en cuenta una solución a ese problema cuando llegue el momento, o dicho de otro modo, que lo que parece ser una contradicción en el nivel de *diánoia* puede resolverse a nivel de la *noesis* (Dorter, 2006, p. 198).

Así, se abre paso a la primera de las “semblanzas” que Sócrates propone para comprender la idea de bien. Más adelante, en la parte final del Libro VI, se introduce un segundo “símil” que hace aún más complejo el trabajo de interpretación, “la línea dividida”.

Observaciones al símil del bien y el sol

El “símil del bien y el sol” es de difícil tratamiento, dado que el objetivo de Sócrates es generar que sus interlocutores sean capaces de dirigir la mirada de lo múltiple, al Bien. Del Bien pronto quedará claro que es la forma específica del Uno, aunque de entrada no es identificado con este (c.f. Pappas, 1995, p. 103).

Así, se indica que el punto de partida es la aceptación de que existe la multiplicidad, evidencia de lo cual es que puede presenciarse la “variedad” de cosas bellas y buenas, y a su vez, también se manifiesta lo bueno en sí y lo bello en sí. Sin embargo, la multiplicidad

debe ser “superada” de algún modo, lo que se consigue si lo múltiple es correspondiente y referido a la idea (c.f. Grondin, 2006, p. 78). En suma, la “superación” de lo múltiple, de la variedad en que se expresan las cosas sensibles y la necesidad de encontrar una referencia en el Uno, es la indicación “general” que Sócrates le realiza a Glaucón (Platón, 1995, p. 507b-c).

Ahora bien, la indicación general permite reconocer que la multiplicidad es “captada” por los sentidos –vista-oído–; lo múltiple es la forma determinante del “ámbito” de lo cambiante. Por otro lado, el “ámbito” de la unidad es percibido por el intelecto, en este es determinante lo Uno, lo inteligible, al que está referida la multiplicidad: “Y de lo múltiple decimos que es visto, pero no concebido, y de las ideas, en cambio, que son concebidas, pero no vistas” (p. 507c).

Enseguida, se apunta que el “maestro” de los sentidos –quizá sería lícito hablar del demiurgo de los sentidos–, “donó” a la facultad de ver y la posibilidad de ser visto con un tercer elemento que los mantiene vinculados. En efecto, dado que los demás sentidos captan su objeto de manera “directa”, por el contrario la vista y lo visible requieren “aquello a lo que tú llamas luz” (Platón, 1995, p. 507e). Pero la *luz* proviene de algún lugar, de alguna cosa superior que la genera, el *sol*, el sol es para Sócrates el astro más bello y divino⁵ y aunque no pueda encontrarse coincidencia entre el sol y la vista, entre los sentidos la vista es el más cercano a él. En suma, la vista recibe el “don” del sol, y por ello mismo puede ver, gracias a la luz que recibe del astro divino.

En lo que respecta a la visibilidad, son necesarias tres cosas: la visión (el sentido de la vista), lo visible y la luz que junto [a] los dos primeros es un principio para que pueda ser visible; la fuente de luz es un dios, el sol, y es el fruto de lo bueno. La vista es el más resplandeciente de los sentidos, ya que es el único que es inseparable de la luz, y recibe su energía del sol (Dorter, 2006, p. 198).

La “semblanza” permite identificar al Bien con el sol, dado que el astro del cielo ha sido presentado como el hijo del Bien. Así, en el “ámbito” de lo inteligible, el Bien entabla con el intelecto una relación “análoga” a la que el sol sostiene con la vista y lo visible en el “ámbito” sensible. De hecho, cuando la vista trata de captar las formas en la claridad de la noche, su posibilidad de “aprehenderlas” es poca o ninguna.

Pero cuando el sol “dona” la luz, la vista puede apreciar el esplendor de las formas y es capaz de entenderlas. No se olvide que la semblanza trata de recrear en una pintura que el alma cuando intenta acercarse a lo múltiple y cambiante, se halla en la oscuridad, solo puede opinar y conjeturar. Por el contrario, al contemplar la idea de Bien, lo Uno-inteligible, aquello que ilumina la verdad y el ser, entonces es capaz, no de dar cuenta de la mera opinión, sino de captar la unidad que da sentido a lo sensible (Platón, 1995, p. 508c).

De este modo, el Bien es aquello a lo que se refiere cada cosa buena o bella. Por ejemplo, la justicia no es concebible si no se liga con algo superior a ella misma; esto se determinó con el examen realizado a la “noción” de lo justo desde el Libro I, el cual se concreta en el Libro VI, donde se explicita que en medio de las formas cambiantes de lo justo, puede encontrarse la idea que ilumina la verdad sobre la virtud más elevada de la ciudad⁶. Así, se asegura que la idea de Bien es el “principio ontológico” que permite el conocimiento de la naturaleza de las cosas:

La forma del bien es el principio supremo de la metafísica, en virtud de su superioridad con respecto a otras formas, así como el principio supremo de la epistemología, entidad que debe ser entendida si se quiere conocer la naturaleza completa de las cosas. Así que las dos funciones de la forma del bien, corresponden a la acusación del sol tanto de lo visible y de nuestra visión, uniendo la metafísica con la epistemología. Al mismo tiempo, el hecho de

que es la forma del bien, representa el objetivo de la vida, un principio que da sentido y justifica todo el comportamiento humano que se rige por la búsqueda de valor (Pappas, 1995, p. 103).

En síntesis, la idea de Bien puede ser caracterizada por cuatro rasgos fundamentales que ayudan a diferenciarla del conocimiento:

- a. La idea de Bien dona-aporta la verdad a lo que puede ser conocido en su naturaleza y le “hereda” al filósofo, que es el que conoce el Bien, la facultad para conocer la verdad en medio de la multiplicidad (Platón, 1995, p. 508e).
- b. El conocimiento y la verdad no son ellos mismos el Bien, sino que son afines y orientados por este. En otras palabras, de la misma manera que en la “semblanza” la vista y lo visto no son ellos el sol, en el ámbito inteligible el conocimiento y la verdad son depositarios, deudores del Bien.
- c. La idea de Bien está por “encima”, es más elevada que el conocimiento y la verdad.
- d. Finalmente, [...] puedes afirmar que a las cosas inteligibles no solo les adviene por obra del bien su cualidad de inteligibles, sino también, se les añaden, por obra también de aquel, el ser y la esencia; sin embargo, el bien no es esencia, sino que está todavía por encima en cuanto a dignidad y poder (Platón, 1995, p. 509b).

La última de las características del Bien no es de sencilla interpretación: ¿qué significa que el Bien no es esencia, sino que la esencia es “hija” del bien? Es posible aseverar que el Bien es el principio “ontológico unificador”, es decir, este es incluso el que permite la identificación de ser y verdad. En otras palabras, el Bien está por “encima” del ser y la verdad dado que son depositarios del primero, el Bien es causa que determina y unifica la multiplicidad de lo sensible en lo inteligible⁷, “la forma del bien hace que el conocimiento de otras formas sea posible” (Pappas, 1995, p. 103).

Finalmente, es preciso exponer tres deficiencias de la “semblanza del Bien y del sol”, las cuales se esbozan con el objetivo de poner en evidencia que el escollo interpretativo que se abre en torno a la idea Bien en el Libro VI aún requiere de más investigaciones que exceden los objetivos de este ensayo.

- a. El sentido de la idea de Bien es “complejo”. En las páginas de este texto se sugiere que es posible de ser comprendido como el Uno o principio unificador, “la idea de bien puede ser vista como el principio de todo” (Grondin, 2006, p. 83). Empero, la definición ofrecida por parte de Sócrates es bastante amplia, y enseguida remite a la “semblanza de la línea dividida”.
- b. La explicación sobre la tarea fundacional del Bien aparece afirmada, pero no explicada de forma precisa (c.f. Grondin, 2006, p. 80).
- c. La dilucidación sobre cómo es posible que el Bien se ubique por “encima” del ser es bastante problemática y no se da cuenta del principio de forma satisfactoria (c.f. Grondin, 2006, p. 83).

Por el momento, el filósofo es el que cuenta con las dotes naturales para alcanzar la contemplación del Bien, transitar del “ámbito” sensible al inteligible, efectuando una modificación en la mirada que se hace sobre las cosas. La “semblanza del bien y el sol” reafirma que el filósofo debe “ascender”, pero pronto se hará clara la necesidad de “bajar”; en otros términos, de modificar el punto de vista, lo cual no queda bosquejado en la primera de las “semblanzas” presentadas por Sócrates en el Libro VI.

El símil de la línea dividida

Después de la exposición de “el bien y el sol”, Sócrates avanza en la descripción del Uno-inteligible, introduciendo la nueva “semblanza”, con la que se pretende llegar a la declaración más rigurosa de la “modificación de la mirada” (c.f.

Vegetti, 2012, p. 193) que debe realizar el filósofo para contemplar la idea de Bien.

Sócrates indica que aún es necesario “ascender” y comprender cómo es posible que el amante de la verdad esté obligado a diferenciar entre dos “especies” o “ámbitos” del ser (c.f. Grondin, 2006, p. 77):

[...] pues bien –dije–, observa que, como decíamos, son dos y reinan, el uno en el género y región inteligibles, y el otro, en cambio, en la visible. Sea como sea, ¿tienes ante ti esas dos especies, la visible y la inteligible? (Platón, 1995, p. 509b).

Sócrates inmediatamente hace la presentación de la nueva “semblanza” a Glaucón, con el propósito de examinar la diferencia entre el “ámbito” visible-sensible y el “ámbito” de las formas inteligible-noético.

–Tomas, pues, una línea que esté cortada en dos segmentos desiguales y vuelve a cortar cada uno de los segmentos, el del género visible y el del inteligible, siguiendo la misma proporción. Entonces tendrás, clasificados según la mayor claridad u oscuridad de cada uno: en el mundo visible, un primer segmento, el de las imágenes. Llamo imágenes ante todo a las sombras y, en segundo lugar, a las figuras que se forman en el agua en todo lo que es compacto, pulido y brillante y a otras cosas semejantes, si es que me entiendes (Platón, 1995, p. 510a)⁸.

El primer segmento de la línea se identifica con el “ámbito” de lo visible, al que corresponde un tipo de conocimiento específico que sobre el final del Libro V fue esbozado, la opinión –*doxa*– (Platón, 1995, p. 478a). En la “región” sensible se puede distinguir los vivientes de las sombras-reflejos que son proyectados por los primeros. Las sombras en calidad de deudoras “poseen” menos “fuerza” que los objetos de los cuales son reflejos o imágenes (c.f. Pappas, 1995, p. 104).

Es de suma importancia no descuidar la idea que se pretende elucidar con la “metáfora”

del reflejo, dado que con esta se procura demostrar dos argumentos fundamentales:

- a. Cada segmento descrito es “reflejo” de un orden potencialmente superior.
- b. Si se habla de reflejo, puede pensarse que se crea porque lo engendra la luz. En efecto, así como cada imagen es depositaria de un objeto, los objetos denominados “reales” son reflejo de un “orden superior”, del cual estos son depositarios.

Así Sócrates distingue dos segmentos en el “ámbito” de lo sensible:

- a. Imágenes, sombras, reflejos y simulacros.
- b. Objetos “en sí mismos”, animales y plantas.

A su vez, a los dos segmentos les corresponden dos tipos de “conocimiento” o de “opinión”:

- a. *Doxa*-opinión.
- b. *Eikasia*, imaginación, opinión que se sustenta en imágenes y percepción de los reflejos o sombras.

La unidad de este segmento no es completa si no se pone al descubierto que la relación de las imágenes y las sombras genera un tipo de “convicción” denominada *pistis*⁹, creencia extendida en la que el “ámbito” sensible es tomado como el orden “superior” (c.f. Vegetti, 2012, p. 190).

—En el segundo segmento pon aquello de lo cual esto es imagen: los animales que nos rodean, todas las plantas y el género entero de las cosas fabricadas.

—¿Accederías acaso —dije— a reconocer que lo visible se divide, en proporción a la verdad o a la carencia de ella, de modo que la imagen se halle, con respecto a aquello que imita, en la misma relación en que lo opinado con respecto a lo conocido? (Platón, 1995, p. 510a-b).

No obstante, la división no acaba en este punto. Aún falta la descripción del segundo segmento, correspondiente al “ámbito” inteligible-noético. En este se puede distinguir:

- a. Hipótesis matemáticas.
- b. Ideas.

A estos dos segmentos les atañe un tipo de conocimiento:

- a. *Dinoia*, conocimiento discursivo-hipótesis matemáticas.
- b. *Nus*, inteligencia para la contemplación de las ideas.

—Considera, pues, ahora de qué modo hay que dividir el segmento de lo inteligible.

—De modo que el alma se vea obligada a buscar a una de las partes sirviéndose, como de imágenes, de aquellas cosas que antes eran imitadas, partiendo de hipótesis y encaminándose así, no hacia el principio, sino hacia la conclusión; y la segunda, partiendo también de una hipótesis, pero para llegar a un principio no hipotético y llevando a cabo su investigación con la sola ayuda de las ideas tomadas en sí mismas y sin valerse de las imágenes a que en la búsqueda de aquello recurriría (Platón, 1995, p. 510b).

Ahora bien, si el primer segmento de la “semblanza de la línea” genera problemas de comprensión, el segmento correspondiente al “ámbito” noético produce aún más dificultades, pues se exige que el filósofo debe contar con la capacidad de “ascender” a la idea “superando” incluso el conocimiento de *diánoia* —conocimiento discursivo-hipótesis matemáticas—. De este modo, es válido preguntar: ¿cómo se prepara al filósofo para que sea capaz de “transitar” del conocimiento matemático a la contemplación de la idea?

La respuesta a este interrogante se encuentra en la explicación que líneas más abajo se hace del conocimiento matemático. De hecho, para Sócrates las matemáticas son un

paso inicial, un “saber” propedéutico del cual se vale el filósofo, dado que este “saber” no va más allá de las hipótesis al concluir con las demostraciones (Platón, 1995, p. 511a). En otras palabras, el matemático parte de una hipótesis inicial, la “realidad” de sus objetos, pero no se detiene en la necesidad de probar la existencia de estos. Sumado a esta carencia, Sócrates descubre que las entidades de las que se ocupa la matemática de alguna forma se encuentran relacionadas con el “ámbito” sensible.

Por ejemplo, la idea de triángulo perfecto no se halla en ningún lugar de la experiencia sensorial, pero el matemático, aunque participa de la idea, al graficarla la lleva a la imagen y la vincula con la región de los sentidos. Empero, “el mérito [del matemático] reside simplemente en una cosa: cuando razonan, no dirigen su razonamiento a las imágenes y a los modelos sensibles, sino aquello a lo que las imágenes y los modelos se ‘asemejan’” (Cattanei, 2003, p. 57).

Se comprende así porqué la matemática es un peldaño inicial del cual el filósofo se sirve en su deseo de alcanzar la contemplación del Bien. En efecto, el matemático no dirige su mirada en principio al “ámbito” de los sentidos, sino al inteligible del cual participa la forma que él representa en la imagen. Así, el filósofo debe aprender este procedimiento, pero es necesario ir todavía más lejos, su saber consiste de manera particular en la relación de las ideas; además, está en la obligación de ofrecer la razón que justifica las hipótesis en sí mismas. A este “método”, camino de contemplación de la idea prescindiendo de la “región” sensible, se denomina *dialéctica* (c.f. Notomi, 2004, p. 7; Platón, 1995, p. 511b).

La “semblanza de la línea dividida” brinda una magnífica explicación de cómo el filósofo debe prepararse para generar el cambio “fenomenológico de la mirada” “desplazándola” del horizonte de lo sensible a lo inteligible. Empero, al igual que la “pintura”

del bien y del sol, sigue siendo muy deficiente para entender cómo se puede justificar que el “presupuesto ontológico” de la contemplación de la idea de Bien, pueda ser articulado con la tarea de gobernar la ciudad justa.

La “semblanza de la línea dividida” carece de la “dinámica” necesaria para hacer posible la articulación entre lo sensible-inteligible, entre la filosofía y la política, “desde el punto educativo y ético, del modelo estático onto-epistémico de la ‘línea’, para la cual el movimiento era extraño. Sin embargo, la dinámica de la alegoría se orientaba en realidad en sentido contrario” (Vegetti, 2012, pp. 192-193).

Así, la “semblanza de la caverna” cifrada en el Libro VII es la que permite comprender cómo se conecta la filosofía y la política, esto es lo que se explora a continuación.

La alegoría de la caverna. La modificación de la mirada

La comprensión de la “alegoría de la caverna” se determina por un elemento exegético que no puede ser descuidado, que consiste en tratar de orientarse en medio de la infinidad de interpretaciones que se han ofrecido sobre el pasaje del Libro VII, en el cual se cifra la presentación de la denominada “semblanza”, “alegoría” o “símil” de la caverna. La bibliografía sobre este pasaje es abrumadora, no solo por su volumen, sino por los niveles de especificidad en que se generan los estudios que examinan el asunto, lo cual puede tener por resultado que se inicie la lectura en un estado de desorientación y en ocasiones se termine en la absoluta confusión. El lector es atrapado por el “conflicto de las interpretaciones”.

Ahora bien, en este artículo se ha tomado partido por argumentar en favor de la tesis según la cual, la “semblanza de la caverna” representa la posibilidad de entender el tránsito que debe realizar el filósofo de lo sensible a lo inteligible y de lo inteligible a lo sensible, como

un “movimiento fenomenológico de la mirada” sobre las cosas, o, en palabras de Vegetti (2012), “como la conversión de la mirada intelectual, que la libera de los vínculos de la creencia acrítica en la inmediatez de los sentidos” (p. 193).

Esta clave de lectura se ajusta al objetivo que se propone alcanzar este artículo: dar una explicación razonable de cómo con la “semblanza de la caverna” Sócrates logra presentar una explicación sólida para demostrar que el filósofo consigue la reconciliación entre la política y la filosofía, reconciliación que es imposible si se opta por lecturas “más convencionales” que aseguran que el “movimiento” descrito en la “semblanza de la caverna”, tiene por objetivo crear un abismo insuperable entre el “ámbito” de la *doxa* y el “ámbito” noético. Esta lectura tradicional ha contribuido a la solidificación de un prejuicio en torno a lo expuesto en el Libro VII, el cual consiste en asegurar que el filósofo, desde la concepción de Sócrates, debe elegir el camino que lo conduce a un abandono radical de lo sensible, que tiene por resultado que el amante de la verdad se “resigne” a contemplar las ideas y a no cumplir ninguna función en la ciudad.

Empero, este prejuicio es desmentido en parte cuando Sócrates, en el Libro VI, responde a los reparos que en voz de Adimanto se realizan al filósofo¹⁰, reparos que hacían imposible la exhibición de argumentos en favor del gobierno del amante de la verdad. A pesar de los argumentos presentados por Sócrates para responder a Adimanto, el asunto de cómo se logra la alianza entre filosofía y política no queda esclarecido, y menos cuando Sócrates culmina con la presentación de las “semblanzas” del Bien y el sol y de la línea dividida, que dan la impresión de impedir cualquier “retorno” por parte del filósofo al “ámbito” de lo sensible.

En síntesis, la “semblanza” de la caverna representa un cambio, una modificación en lo expuesto en las dos semblanzas anteriores, dado que con ella Sócrates exige que el filósofo

debe “retornar”. Será necesario explicar en qué consiste el “retorno”. La “semblanza de la caverna” recrea la “pintura” de unos hombres que son prisioneros encadenados y obligados a mirar la pared del fondo, lo que tiene por resultado que solo puedan captar las sombras de lo que se mueve detrás de ellos, las sombras de los objetos que se proyectan gracias al fuego encendido, el cual se sitúa cerca de la entrada de la caverna. Esta imagen recuerda el segmento de la línea que corresponde al “ámbito” sensible, que a su vez se identifica con *pistis*-creencia.

La “semblanza” también indica que un prisionero puede escapar y ascender hacia el “exterior” de la caverna, esto le permite contemplar la luz del sol, las formas verdaderas y aprenderlas, lo que se puede interpretar como un cambio en la capacidad de conocimiento, gracias al cual el prisionero liberado puede saber de la idea, pero a su vez, le da la capacidad para retornar de nuevo a la caverna y no dejarse “engañar” por las sombras que se proyectan en la pared.

El centro de la “semblanza” no es otro que la obligación del filósofo de aprender las formas, pero tal aprendizaje supone que él debe ponerse al servicio de la ciudad, vivir entre los hombres para guiarlos en medio de las sombras que se generan en el “ámbito de la opinión”.

Tenéis, pues, que ir bajando uno tras otro a la vivienda de los demás y acostumbraros a ver en la oscuridad. Una vez acostumbrados, veréis infinitamente mejor que los de allí y conoceréis lo que es cada imagen y de qué lo es, porque habréis visto ya la verdad con respecto a lo bello y a lo justo y a lo bueno (Platón, 1995, p. 520b).

El filósofo debe poder habitar junto a los demás hombres, junto a los ciudadanos y, dado que conoce el Bien, puede orientar los destinos de la ciudad. De ese modo, Sócrates reconcilia la filosofía con la política, logrando demostrar que es imposible gobernar si antes no se ha aprendido la forma que da sentido a la justicia. Así, el filósofo es transformado gracias

a que la contemplación de la idea le permite ver las cosas de manera diferente, orientarse en la multiplicidad. El filósofo no habita en dos mundos, está en un único mundo, el de la ciudad, pero su mirada puede desplazarse: ahí está el centro de la “semblanza”.

La liberación significa en consecuencia no un desplazamiento en el espacio, sino una conversión de la mirada intelectual, que la libera de los vínculos de la creencia acrítica en la inmediatez de los sentidos y en las opiniones transmitidas por el entorno social, y la orienta –mediante la interrogación filosófica– hacia una forma de pensamiento más elevada y hacia los objetos que le son propios. La conversión de la mirada no puede significar una fuga mental del mundo de los hombres que viven en la caverna (Vegetti, 2012, pp. 193-194).

Es de gran importancia no perder de vista esta clave de lectura, pues con ella es posible interpretar la necesidad de Sócrates de vincular el conocimiento del bien con las tareas que el filósofo está llamado a cumplir en la dirección de la ciudad. El filósofo para gobernar debe procurar el aprendizaje de la dialéctica que le permite un cambio de mirada, una modificación en la posición epistemológica, un paso de la actitud acrítica a la pregunta por el bien, con lo cual, Sócrates genera la configuración de un puente entre el ámbito de *pistis* y *noesis*, el puente es la propuesta epistemológica expresada en el símil de la caverna.

En efecto, el conocimiento del bien no supone que el filósofo deba abandonar o incluso despreciar el ámbito de *pistis*. Por el contrario, el filósofo gracias a la dialéctica dota su mirada de la capacidad para distinguir las formas verdaderas de las que no lo son, está llamado a saber de la justicia, de la belleza y de la bondad para orientar los destinos de los hombres que aún no logran moverse en otras regiones del ser.

De esta forma, es posible asegurar que al proponer esta clave de interpretación del símil de la caverna, lo que se consigue es reducir la sepa-

ración epistemológica que generalmente se hace entre la región sensible y la inteligible. Dicho de otra manera, el filósofo es capaz de interpretar el ser desde diferentes perspectivas, dicha interpretación es posible debido al aprendizaje y aplicación de la dialéctica como “método” orientador. Al respecto afirma Vegetti (2012):

El aspecto más relevante de este fragmento (el símil de la caverna) es una reducción drástica de la separación epistemológica que parecía haber sido introducida por la teoría de los dos mundos. [...] Así pues, el conocimiento epistémico de los entes noéticos ideales ejerce un rol de fundamentación con respecto a las opiniones verdaderas, las acredita racionalmente y legitima así el rol del gobierno en la caverna de quienes lo poseen, los verdaderos filósofos (p. 194).

El presupuesto interpretativo de dos mundos conducía a la afirmación de un argumento a favor del abandono radical de *pistis*, pero con la aceptación de que el deseo de Sócrates es consolidar un puente epistemológico que se expresa en el cambio de mirada del filósofo, lo que se alcanza es la construcción del argumento que apoya existe no una oposición sino una relación entre el conocimiento de las formas y la política, esta relación es lo que permite al filósofo orientar la vida de los hombres en *pistis*. La política es posible en manos del filósofo dado que este es capaz de desplazar su mirada en todas las direcciones de la caverna.

Así, es válido concluir que el filósofo no es un hombre que habita en dos mundos, el filósofo es capaz de desplazar su mirada y ganar la configuración de un nuevo mundo, “la mirada de estos se desplaza metódicamente de lo bajo a lo alto y al revés, cerrando así la brecha creada por la separación entre dos mundos” (Vegetti, 2012, p. 195).

Notas

¹ Es de suma importancia no perder de vista que se habla de “dos reinos” y no de “dos mundos”. Más adelante se explica que las pos-

turas que interpretan la “semblanza de la caverna” como una teoría que puede comprenderse como el tránsito del mundo de los sentidos al mundo de las formas, no son del todo justas (c.f. Grube, 2010, p. 51). Quizá se aleja del objetivo presentado por Platón en *La República*, que consiste en describir que la caverna permite pensar más que en “dos mundos”, en una conversión de la mirada intelectual que potencia al filósofo para distinguir en medio de la multiplicidad, el uno, el sentido superior (c.f. Vegetti, 2012, p. 193).

² Es válido agregar: “para llegar a un conocimiento adecuado de las virtudes (justicia, templanza, fortaleza y sabiduría), que en los libros anteriores de *La República* se habían explicado partiendo sobre todo de la distinción de las tres partes del alma, es necesario recorrer otro camino más largo, que conduce a un plano fundacional superior” (Reale, 2003, p. 323).

³ Es preciso observar que las críticas a la concepción del bien como placer presentado en el Libro VI por Sócrates, adelantan en gran medida lo expuesto por Aristóteles en el Libro X de la *Ética a Nicómaco*. No obstante, la finalidad de Aristóteles no es demostrar que el bien en sí es el objeto que debe contemplar el filósofo, sino dar pasos para presentar el “justo medio” en la *acción*. Empero, es interesante comprender que en este punto se puede establecer varias relaciones. El estagirita afirma: “y es que unos dicen que el placer es el bien, mientras que otros, por el contrario, lo tiene por malo sin más: los unos, quizás, persuadidos de que ello es así, y los otros pensando que es mejor para nuestra existencia el declarar al placer entre las cosas malas, aunque no lo sea. Porque la mayoría se inclina hacia él y es esclavo de sus placeres, por lo que es necesario conducirlos al extremo contrario, ya que de esta manera alcanzarían el término medio” (Aristóteles, 2007, p. 1172a).

⁴ Con respecto a los placeres malos, es legítimo afirmar: “mientras que los que dicen que el bien es el placer se ven obligados a admitir

que hay placeres malos, y por lo tanto reconocen que lo mismo puede ser a la vez el bueno o malo, Sócrates no da ningún ejemplo aquí de los malos placeres, pero proporcionará numerosos ejemplos en la discusión del Libro XI de la naturaleza del tirano. En el *Gorgias* dio los ejemplos de disfrutar de ser sodomizado –es decir, de ser un sodomita– (Dorter, 2006, p. 195).

⁵ Sócrates se refiere al sol como uno de los dioses del cielo. Al respecto habría que indicar: “ya que Sócrates llama al sol un dios y dice que la forma del bien se sitúa ‘más allá de ser’ (p. 509b), todo esto puede sonar como la teología mística; Plotino utilizaría más adelante este pasaje para elevar la forma del bien en un principio divino. Pero si bien hay un elemento místico en el pensamiento de Platón, este no es el lugar para buscarlo” (Pappas, 1995, p. 105).

⁶ El filósofo tiene como tarea precisamente buscar idealidades, buscar la mejor de las formas, buscar el Bien. Expresa Pappas (1995): “a fin de determinar el contenido del formulario de Justicia, hay que obtener por primera vez la práctica en la búsqueda de la justicia ideal. Buscar ideales significa buscar la mejor versión de una propiedad, así la forma del bien, como un objetivo vagamente vislumbrado de toda investigación, hace que las formas estén a disposición de la mente, de la misma manera que el sol hace que las cosas estén disponibles en el ojo” (p. 103).

⁷ La dificultad de acceder a este pasaje del Libro VI se evidencia en la discusión que se ha levantado alrededor de la afirmación de que el Bien se halla más allá del ser y la verdad, más allá en cuanto a dignidad y a potencia, lo cual ha llevado a suponer que el bien puede ser comprendido como “un trascendental ontológico”, postura que impulsó Plotino. Grondin, sin embargo, hace notar la incongruencia en la que incurre Plotino: “según esta lectura [...] la causa del ser (el Bien, o el Uno) no formaría ya parte de la serie de los seres. Si es su causa, el principio metafísico del ser debe él mis-

mo ser de alguna forma ‘meta-ontológico’. Sin ningún género de duda, este hallarse más allá propio de la idea del Bien señala la primera aparición de lo que puede llamarse un principio trascendente. Pero Platón el bien lo designa, no aun trascendente, en el plano ontológico, sino una excelencia o una superioridad cualitativa. Sin embargo la problemática no se soluciona” (Grondin, 2006, pp. 84-85).

⁸ Uno de los escollos interpretativos más complejos de saldar es el que tiene que ver con la comprensión que se pueda ofrecer sobre la división de la línea descrita por Sócrates, problema que ha sido abordado en los siguientes términos: “la línea dividida de Platón presenta un reto inmediato para cualquiera que trate de seguir las instrucciones que ofrece. Aunque Platón no menciona explícitamente este hecho, sus instrucciones suponen que la línea se dividirá desde el centro de manera que dos subsegmentos serán de igual longitud. Pero voy a demostrar que, de acuerdo con la mejor interpretación, las medidas de los subsegmentos no son iguales, ya que representan los estados mentales de claridad desigual, y posiblemente también objetos con grados desiguales. Me refiero a esto como el problema de la sobredeterminación” (Foley, 2008, p. 2).

⁹ Grondin (2006) traduce *pistis* como “certeza sensible”, o la creencia extendida entre los hombres que le asigna a la “realidad sensible” el valor de presupuesto último-confiable.

¹⁰ No sobra recordar la presentación que Adimanto realiza a Sócrates sobre las voces que critican la función de la filosofía: “digo esto mirando al caso presente: podría alguien decir que no hay nada que oponer de palabra a cada una de tus cuestiones, pero en la realidad se ve que cuantos, una vez entregados a la filosofía, no la dejan después, por no haberla abrazado simplemente para educarse en su juventud, sino que siguen ejercitándola más largamente, estos resultan en su mayoría unos seres extraños, por no decir perversos, y los que parecen más ra-

zonables, al pasar por ese ejercicio que tu tanto alabas se hacen inútiles para el servicio de las ciudades” (Platón, 1995, p. 487c-d).

Referencias

- Aristóteles. (2007). *Ética Nicómaco*. Madrid: Alianza.
- Cattanei, E. (2003). Las matemáticas en los libros centrales de *La República* de Platón. En R. Gutiérrez (Comp.), *Los símiles de la República VI-VII de Platón* (pp. 50-64). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Dorter, K. (2006). *The Transformation of Plato's Republic*. Estados Unidos: Lexington Books.
- Foley, R. (2008). Plato's Undividable Line: Contradiction and Method in Republic VI. *Journal of the History of Philosophy*, 46(1), 1-23. doi: 10.1353/hph.2008.1842
- Grondin, J. (2006). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Herder.
- Grube, G. (2010). *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos.
- Guthrie, W. (1990). *Historia de la filosofía griega. IV Platón el hombre y sus diálogos: primera época*. Madrid: Gredos.
- Notomi, N. (2004). Socratic dialogue and Platonic dialectic. –How the soul knows in the Republic–. *Journal of the International Plato Society*, 4, 1-7.
- Pappas, N. (1995). *Routledge Philosophy Guide Book to Plato and the Republic*. Londres: Routledge; Taylor & Francis Group.
- Platón. (1995). *La República* (Trads. J. Pabón & M. Fernández-Galiano). Madrid: Alianza.

Reale, G. (2003). *Por una nueva interpretación de Platón*. Barcelona: Herder.

Strauss, L. (2006). *La ciudad y el hombre*. Barcelona: Katz.

Vegetti, M. (2012). *Platón*. Madrid: Gredos.