

Platón, la República, y el anarquismo. Sobre el significado político del símil de la línea (Rep. 509 d-511e)

Felipe LEDESMA PASCAL
(Universidad Complutense de Madrid)

Resumen

Este ensayo pretende abordar de nuevo el conocido símil de la línea para extraer de él su significado político, situándolo en su contexto: un diálogo en que se pregunta por la justicia. Pero trata a la vez de interpretar la pregunta por la justicia como una cuestión que no es meramente moral o política, sino decididamente ontológica: la pregunta por aquello que hace posible toda delimitación y todo discernimiento. El lugar en que confluyen ambos asuntos no es otro que la *pólis*, el lugar en que se mantiene viva la ausencia de principio, la ausencia de *arkhé*.

Palabras clave: Platón, símil de la línea, justicia, principio, anarquía, *pólis*.

Abstract

This paper tries to undertake one more time the well-know image of the divided line to take out its political meaning by situating it in its context: a dialogue in which the justice is inquired. But it has at once the intention to intepret the question: what is justice? Not only as a moral or political question, but also as ontological, the question for that that makes possible every delimitation and every discernment. The place where both topics converge is the *pólis*, the place where the absence of principle, of *arkhé*, rest alive.

Keywords: Plato, Divided Line, Justice, Principle, Anarchy, *Pólis*.

1. La pregunta por la justicia

¿Hay en la *República* una descripción de la ciudad ideal? ¿Encierra quizá una propuesta política digna de ser tomada en consideración? ¿Presenta tal vez una doctrina acerca del gobierno justo? ¿Responde acaso a la cuestión de a quién debe encomendarse el gobierno del Estado? ¿Qué puede significar la conocida opinión de que han de ser filósofos quienes gobiernen?

Es obvio que el diálogo contiene una propuesta política, pero esto no conlleva que el diálogo haga de ello una propuesta. Como en cualquier otro, el diálogo es aquí lo que envuelve cualquier propuesta y, por ello mismo, a la vez que la presenta muestra también su índole problemática. Como cualquier otro diálogo, aunque no todos en la misma medida, la *República* es, por una parte, un *lógos*, es decir, una composición, pero es, por otra, lo más opuesto a un *lógos* unitario con su comienzo y su fin, con su tesis planteada, defendida y recogida antes de que acabe; es más bien *lógos* en avanzado estado de descomposición, una pluralidad de *lógoi* que ya vienen de atrás y que no quedan rematados, sino que será preciso continuar más adelante. Contemplado desde fuera, el diálogo es evidentemente un *lógos*, pero visto por dentro presenta un aspecto peculiar: es un *lógos* que se despega de sí mismo y así, con despego, muestra a las claras que su propio sentido no está claro, que, en cuanto *lógos*, necesita de interpretación y discusión, y en ellas no deja el lector de verse implicado, lo quiera o no lo quiera. Dicho de otro modo, el *diálogos* es *lógos* interrumpido, que en su discontinuidad hace manifiesto el carácter ficticio de cualquier discurso aparentemente continuo, con su comienzo y su final, como si pudiese comenzarse a hablar por el principio y no dejarlo hasta que ya no quedase nada más que decir sobre el asunto. Salvo que sean solamente un artificio gratuito, los diálogos exhiben la necesidad de interrumpir el *lógos*, de volver atrás una vez que se ha comenzado, pero de volver tan atrás que se trata de ir más allá del comienzo, para que, si no se ha comenzado por el principio, cuando menos se intente, mediante interrupciones, encaminar el *lógos* hacia él. Ahora bien, todo esto no obsta para que el diálogo que conocemos como la *República* tenga un alcance político precisamente por ser un diálogo, pues algo ha de significar que la propuesta de Sócrates forme parte de un diálogo, de un *lógos* interrumpido que se ocupa expresamente de la ausencia del principio.

Pero sea de esto lo que se quiera, cosa que iremos viendo poco a poco, lo que resulta indudable es que en la *República* se pregunta por la justicia¹. Que

¹ Desde 331 d se persigue formalmente “ponerle coto a la justicia, ὄρος δικαιοσύνη”, algo que no por casualidad es esencialmente problemático. Salvo indicación en contrario, las traducciones son del autor.

la pregunta es difícil donde las haya y su respuesta de las que más necesitamos, eso tampoco ofrece duda; pues a ser justo aspira, o al menos es justo que aspire, quien toma decisiones para el gobierno de su vida o para el gobierno de la ciudad², quien juzga sobre cualquier asunto, quien en cualquier circunstancia necesita distinguir entre dos cosas³, en suma, quien no tiene más remedio que actuar con discernimiento. Preguntar por la justicia es, pues, preguntar por lo que hace posible todo fijar límites, toda distinción de palabra o de obra.

El modelo de toda distinción es, claro está, la claridad con que se presentan a la vista las cosas visibles bajo una luz meridiana. Por ejemplo, en 484 c-d, donde manifiestamente se juega con las palabras *délon* y *enargés*⁴, puede verse claramente cómo para establecer y guardar las normas de lo

² En 517 c se dice que, para actuar sabiamente tanto en los asuntos privados como en los públicos, hay que “tener a la vista, δεῖν”, la idea de bien o característica de lo bueno, en tanto que causa de todo lo bello y recto, así como productora y señora de la verdad y el entendimiento. En 608 b habla de “la república interior, ἡ ἐν αὐτῷ πολιτεία”.

³ “Y, así, convendríamos en que poseer lo propio, así como obrar según lo propio de cada uno, eso es justicia” (433 e-434 a). Se está preguntando por aquello que hace posible reconocer lo propio de cada uno y, por tanto, de lo que permite separarlo de lo demás.

⁴ Si el texto llama nuestra atención sobre lo claro y manifiesto, no parece que esto sea casual. Pero que algo sea claro y manifiesto, bien nítido en sus propios límites, imponiéndose con la fuerza de lo que no se deja borrar, ni difuminar ni confundir, eso es justamente lo que da que pensar. Pues lo claro y lo obvio es lo que entendemos al hablar y, a la vez, que al hablar nos entendemos.

Gracias al sofista, a quien tanto en efecto hay que agradecerle, la obviedad de que nos entendemos acerca de lo que aparece ahí siendo lo que es se hace necesario decirlo. Por su causa no hay más remedio que poner en palabras lo claro y manifiesto: “te parecerá que los tiene cerrados o que no tiene ojos en absoluto” (*Sofista*, 239 e), le advierte el huésped de Elea a Teeteto, después de que el texto juegue aquí también con las palabras (esta vez δῆλον y φανερός). “Es evidente que hablamos de las imágenes en el agua y en los espejos [...], así como todas las demás semejantes”, dice éste; a lo que responde el extranjero: “lo que es manifiesto, Teeteto, es que nunca has visto a un sofista” (*Sof.* 239 d y e). Y es que el sofista, al negar la evidencia que en ese caso estamos entendiendo, anula la evidencia de que nos entendemos. Vacía de sentido la palabra *semejante*, τοιαῦτα, pues a ninguna presencia clara y manifiesta pueden ya apelar quienes hablan para tomarla como modelo desde el que las palabras ponen en claro lo que dicen. Pero esto lo hace el sofista agarrando al que habla por sus palabras, “preguntando únicamente a partir de lo dicho” (*Sof.* 240 a), que es tanto como retar a quienes hablan a reconstruir con palabras la evidencia anulada por negarse a mirar, de la que, al parecer, las palabras mismas reciben a su vez evidencia. Y una tal labor de reconstrucción de lo obvio, que tan fácil le ha sido oscurecer al sofista, parece necesitar ni más ni menos que de un decir capaz de poner las cosas en evidencia, bien claras y patentes, cada una justamente contenida en sus propios límites. La pregunta por la justicia es, pues, pregunta por lo que hace posible ese poner de manifiesto cada cosa en sus límites (sin salir del *Sofista* podemos atestiguarlo, por ejemplo, en 219 b y 220 a).

bello, lo justo y lo bueno es necesario mirar y contemplar lo más verdadero, *tò alethéstaton*, con la mayor precisión posible, *hos hoíon akribéstata*. Que no se trata aquí de nociones morales o estéticas o jurídicas, sino de algo previo a tales distinciones, de la posibilidad de que lo que es sea y de que lo pensable se piense, en íntima conexión ambas cosas, es algo que resulta obvio por el desarrollo hasta su final de todo el libro VI. Estas tres formas o *eide*, que aparecen unidas muchas veces sin disimular nunca su carácter ontológico, a veces lo exhiben con ostentación desde un comienzo: piénsese en el *Parménides* (130 b), donde el problema abordado es si habrán de ponerse aparte las cosas y su ser; cuando se intenta, no se hace sino tropezar con obstáculos insalvables, pero quien renuncia a ello no tendrá adónde encaminar el pensamiento y destruirá así completamente el poder diléctico (135 c)⁵.

La pregunta por la justicia apunta hacia lo que hace posible la precisión o exactitud. Pero lo susceptible de *akribeia*⁶ es, en última instancia, el *lógos*, por más que se le atribuya también a lo dicho en él, desde él y, por qué no decirlo, contra él⁷. Pero es en el *lógos* donde puede echarse en falta la precisión: justo cuando se trata expresamente de un mostrar los límites de algo⁸, tanto al mirar⁹ como al hablar¹⁰. Y es que la precisión no es algo privativo de lo que podemos llamar la lengua, sino propio del *lógos*, en tanto que a este pertenece el mostrar algo como algo, cada cosa como justamente lo que es o, dicho en una palabra, el discernimiento¹¹. El *lógos*, según parece, no tiene más remedio que responder a una exigencia de precisión que sólo se ve satisfecha muy escasamente, como si dijésemos, en algunos barrios: justo allí donde aquello de lo que se habla se deja medir. Por eso la precisión se presenta como exactitud, como igualdad en la medida o ausencia de resto en la medición¹². Preguntar por la justicia es, pues, algo así como pedirle al *lógos* que, desde el propio *lógos*, dé cuenta exacta de su exactitud.

⁵ κα οὗτος τὴν τοῦ διαλ γεσται δόναμιν παντάπασι διαφθερε (135 c). *Vid. infra*, n.48.

⁶ Sobre este asunto en general, *vid.* el estudio, ya clásico, de Dietrich Kurz, *AKRIBEIA. Das ideal der Exaktheit bei den Griechen bis Aristoteles*, Alfred Kümmerle, Göppingen, 1970.

⁷ *Vid.*, por ejemplo, *Rep.* 503 b y d, donde se aplica a φύλαξ y a παιδε α, respectivamente.

⁸ *Vid. Rep.* 345 c y 346 b, donde se aplica a la acción de definir, διορ ζειν.

⁹ *Vid. Rep.* 346 d.

¹⁰ *Vid. Rep.* 340 e, 341 b-c y 342 b, donde se toma el asunto con no poca ironía, como corresponde al intento de hablar precisamente sobre lo que hace posible toda precisión.

¹¹ *Vid. Sofista* 263 e-264 b, donde se alude a lo que tienen en común λόγος, διάνοια, δόξα, φαντασ α y el φα νεται.

¹² A ello se refiere Sócrates, irónicamente de nuevo, en *Rep.* 504 b-e.

2. Una hipótesis sobre la justicia

Como en otros muchos diálogos, el punto de partida es en la *República* una noción bastante vaga, bastante injusta, pero una noción que todos tenemos de lo que son las injusticias; pues es un hecho que sabemos reconocerlas. Y el primer paso en la andadura del diálogo no es otro que una hipótesis, atrevida como cualquier otra hipótesis, que ensaya una respuesta a la pregunta por la justicia. En este caso, la hipótesis es un modelo o paradigma¹³: unas leyes imaginarias que librasen de todas las injusticias conocidas y habituales, en el gobierno de la cosa pública, a la ciudad que las adoptase en su constitución, cuyo alcance, sin embargo, va mucho más allá de la organización política. “Por mor de un modelo, *parádeigma*, buscábamos, pues, la justicia misma, y el hombre perfectamente justo, si llega a suceder que un tal suceda, y lo mismo la injusticia y el hombre completamente injusto”; dice Sócrates en 472 c, y añade que no para demostrar cómo pueden llegar a ser, sino para compararnos con ellos. Por ello precisamente se elabora en el *lógos* un modelo de buena ciudad¹⁴, con el fin de trasladar la forma desde algo más grande, donde es más fácil observarla, a cada uno de los hombres, donde es más difícil. Pero no se trata de aplicar sin más al gobierno de cada uno lo ganado con respecto al gobierno de la *pólis*, sino de probar la hipótesis en el hombre sólo tras haberla probado en la ciudad: “si estamos de acuerdo en que allí también eso es justicia, lo concedemos, pues ¿qué podría objetarse?”¹⁵.

Lo así sometido a prueba es presentado más abajo como lo que proporciona a los hombres y a la ciudad una potencia común, la *dýnamis* de actuar de tal modo que cada una de las partes en que se divide un hombre o una ciudad haga lo suyo¹⁶, tanto por lo que respecta al gobierno, como en lo tocante a dejarse gobernar¹⁷. Se trata, pues, de elaborar y someter a prueba una hipótesis sobre aquello que proporciona al principio su potencia para actuar como tal, así como a lo que depende del principio su potencia para depender

¹³ *Vid. Rep.* 472 c-e. Felipe Martínez Marzoa ha insistido en este punto, *vid. su Ser y diálogo*, Istmo, Madrid, 1996, cap. 6.

¹⁴ παράδειγμα πιοῦμεν λόγῳ ἀγαθῆς πόλεως (472 e).

¹⁵ 434 d, trad. de Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1986. A ello se refiere unas páginas después, cuando retrospectivamente dice Sócrates: “Contábamos entonces, Glaucón, con una cierta imagen, ε δῶλον, de la justicia” (443 c, trad. de Eggers Lan). Y esta imagen se va confirmando en el proceso hasta convertirse, “de acuerdo con algún dios”, en “principio, ἀρχή, y molde, τύπος, de la justicia” (443 b-c), referido ahora al interior mismo del hombre que así “se gobierna a sí mismo, se ordena y se vuelve su propio amigo” (443 d).

¹⁶ τὰ αὐτοῦ πράττει (443 b).

¹⁷ ἀρχῆς τε π ρ ι κ α τοῦ ἄρχεσθαι (*ibid.*).

del principio. En virtud de la justicia, que pone cada cosa en su sitio, entregada a los límites que le son propios y, por tanto, a sus propias posibilidades o potencias, lo primero es lo primero y cuanto le sigue y cuanto lo presupone depende por ello mismo de lo primero. Todo esto, al parecer, se presenta en el *lógos*, pues en el *lógos* se propone una hipótesis sobre la justicia y en el *lógos* se somete a prueba con respecto a la ciudad y a los ciudadanos: una ciudad “emplazada en los decires”¹⁸, dice Glaucón, no de las que hay en la tierra; “aunque igual se levanta en el cielo un modelo para quien quiera verlo y, en viéndolo, colonizarse a sí mismo”¹⁹, añade Sócrates. Se tome como se tome la índole celeste de este paradigma, lo cierto es que en cualquier caso es en el *lógos* donde se presenta a título de hipótesis y en el *lógos* mismo será preciso acometer la tarea de someterla a prueba. Es justo entonces que nos preguntemos qué entidad tiene un *lógos* acerca de este paradigma, qué clase de decir es el que habla sobre esta ciudad que no tiene residencia en la tierra. En la respuesta que se adelanta desde la *República* este *lógos* que habla sobre la justicia recibe el nombre de *mythologeîn*, un contar historias que urde ciudades en el decir. En las dos ocasiones en que se habla de esto el contar historias aparece unido a un *lógoi*, en dativo, que indica claramente el lugar en que se está construyendo esta ciudad²⁰. Y no parece casual, por otra parte, que en las líneas que siguen inmediatamente al primero de ellos, al pergeñar la educación de los niños, se proponga en primer lugar la narración de historias, *mýthoi*, que, de entre los decires que se dicen, pertenecen al género falso o ficticio, *pseudòs eîdos*²¹. ¿Pertenece a este género la exposición de Sócrates acerca de esa ciudad organizada de acuerdo con leyes completamente justas? ¿El modelo que propone como respuesta hipotética a la pre-

¹⁸ ν λόγοις κειμ νη (592 a).

¹⁹ αὐτὸν κατοικεῖ ζεῖν (592 b).

²⁰ “Vamos a educar a los hombres, pero sin salir de los decires, como quienes, estando libres de cuidados, narran historias sin dejar la narración” (376 d-e). “...el régimen político que hemos ido narrando en nuestro decires...” (501 e).

²¹ Luc Brisson, que se ha ocupado de nuevo de la clásica oposición entre *mýthos* y *lógos*, ha puesto de relieve que el *mýthos* comienza por ser un *lógos*, bien que entre ambos vocablos se establezca la oposición que enfrenta discurso inverificable a discurso verificable y narración a discurso argumentativo. *Vid. Platon, les mots et les mythes*, La découverte, París, 2ª ed. rev., 1994. Sin embargo, Platón insiste en una oposición más radical entre, de una parte, dialéctica o decir que se interrumpe a sí mismo y, de otra, todos los demás modos del decir, que disimulan la ausencia del principio, entre los que hay que contar el mito. Y aun de todos ellos éste es el que menos sigue disimularla, precisamente por lo que solemos llamar su carácter mítico; antes al contrario, más que esconder la ausencia de fundamento, la exhibe paladinamente. Pero de esto es de lo que se trata en el presente artículo.

gunta por la justicia será pura y simplemente un cuento que no ha de ser tomado en serio²²? ¿Qué clase de propuesta política hay en la *República*?

3. El gobierno de los filósofos

La verdad es que, peregrina en sus detalles, a fuer de sistemática en su conjunto, esta hipótesis extremada parece regodearse en sus consecuencias más inverosímiles; y, sin embargo, algo hay en ella que, en justicia, la hace difícilmente rechazable, pues todos conocemos y reconocemos las injusticias típicas que corrompen el gobierno, y nos damos cuenta de cómo en el modelo que se nos propone se ha previsto un expediente para evitarlas. Hasta que, inevitablemente, no hay ya excusa para no hacer frente a «la tercera oleada», como la llama Sócrates en el diálogo: es menester contestar a la pregunta de si es posible que nazca una tal organización política y cómo sería posible semejante nacimiento²³. La respuesta que la hipótesis nos ofrece a esta cuestión suena así: han de dar en coincidencia poder político y filosofía²⁴. Tal cosa parece significar que el poder político, para ser justo, tiene que ir de la mano de otro poder, el poder de alcanzar lo que es siempre igual a sí

²² Recuérdesse lo que le respondía Fedro en el diálogo homónimo a propósito de los jardines de las letras: “Hermosísimo entretenimiento frente a uno vil ése que mencionas, Sócrates, del hombre capaz de jugar con los discursos, componiendo historias sobre la justicia y las demás cosas que dices” (276 e, trad. de Luis Gil, Labor, Barcelona, 1975). Es cierto que a esto le replica Sócrates que más bello aun es hacerlo en serio, *σπουδή*, afanándose en el arte dialéctica. Pero qué puede decirse en serio mediante la dialéctica sirviéndose para ello de los cuentos, eso es algo de lo que no podemos ocuparnos ahora.

²³ *Vid.* 472 a. Es ésta la mayor y más difícil de las tres oleadas que se le vienen a Sócrates encima; mucho más que la primera, la comunidad de tareas de guardianes y guardianas (*vid.* 457 a-c), e incluso que la segunda, “el carácter público o común de la procreación, τὸ κοινὸν γεννήσεων” (461 a; *vid.* desde 457 c). Con respecto a la tercera, más adelante insiste Sócrates en que tal organización política, si bien es difícil, no resulta por ello imposible ni irrealizable (*vid.* 499 d, 502 c y 540 d). Pero téngase en cuenta que no se refiere con ello al gobierno de los filósofos, sino a la *πολιτεία* que ha venido construyendo en el *lógos* y, en especial, a las dificultades de las dos primeras oleadas. Que un tal régimen político sea realizable depende justamente de que alguna necesidad obligue a los filósofos a ocuparse de la ciudad: “llegará a existir toda vez que esta Musa tome el control del Estado, πόλιος γκρατῆς γ νηται” (499 d), traduce Eggers Lan.

²⁴ τὸ τοῦ ες ταῦτὸν συμψη, δύναμις τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία (473 d) Más adelante, en 499 b, se dice que no habrá régimen político, ni ciudad, ni hombre perfecto mientras los filósofos no sean forzados a ocuparse, *πιμεληθῆναι*, de la *pólis* y ésta a dejarse mandar por ellos, *κατεκόω γενεσθαι*. Un poco después, en 499 d (cit. en n. 23), se emplea el adjetivo *γκρατῆς*, dueño, poseedor del poder o la fuerza.

mismo²⁵. Este es el poder *propio* de los llamados *filósofos*, pero un poder extraño donde los haya, pues estos *filósofos* no *pueden* por algo que posean, sino más bien porque no cejan en su búsqueda. Estos *filósofos* son amigos de mirar la verdad²⁶, eternos descontentos que con pasión de amante persiguen lo que más falta les hace, pues se les hace insoportable esa falta²⁷: la verdad en su opinión, la justicia en su discernimiento. La figura extraña e incluso ridícula²⁸ de estos personajes se va perfilando por oposición a la de quienes

²⁵ “Son filósofos aquellos que pueden alcanzar lo que siempre se mantiene igual a sí mismo” (484 b; cf. 479 e), traducen Pabón y Fernández Galiano. Pero *δυνάμενοι φάπτεσθαι* no hay por qué entenderlo como *capaces de alcanzar*, en el sentido de *apoderarse de algo*. El significado primario de este verbo es indiscutiblemente *atar, anudar*; de ahí, en su voz media, *entrar en contacto con algo*, pero también *ligarse* e incluso *apegarse* a algo. Tanto en el *Banquete* (212 a 4), como en el *Fedro* (253 a 2) se lo emplea en contextos similares y a propósito de Eros, el que liga. En el primer caso, para referirse a la visión de la belleza, que engendra excelencia verdadera porque es contacto con la verdad. En el segundo, para aludir al vínculo que mantienen con Zeus las almas de su cortejo a través de la memoria. Y en el *Fedón* (65 d 6) se lo emplea al negar que se establezca el aludido contacto mediante alguna de las sensaciones del cuerpo. Por otra parte, el verbo *ἀπτεσθαι*, sin *π*, aparece en *Fedón* 65 b 8 con un sentido similar, unido a *τῆς ἀληθεῖας*, y en 64 a 4 a propósito del apego o entrega a la filosofía, que lo es también a la muerte. Sin salir de la *República* nos lo encontramos en 539 a 5, donde se habla del aficionarse a la dialéctica y de los peligros que esto conlleva. Evidentemente no son éstas las únicas ocurrencias, pero sí son en conjunto muy significativas acerca de qué clase de ligazón o atadura está siendo nombrada: un vínculo en que hay contacto sin posesión, proximidad máxima junto a irreductible lejanía, apego íntimo y, a la vez, necesidad de aproximación; en una palabra, una atadura en la que interviene Eros.

²⁶ *τῆς ἀληθεῖας φιλοθεάμονες* (*Rep.* 475 e; *vid.* desde 475 b). No parece casual que se los esté nombrando, y no sin ironía, más que por el resultado de su acción, por lo que los mueve a actuar.

²⁷ *Vid.* 485 a-d, donde, con respecto a las naturalezas filosóficas, se pone en juego toda una panoplia de verbos que aluden a la pasión del amante y cuyo término es la verdad y el ser de lo que es siempre: *ρᾶν* (b 1), amar; *στργειν* (c 4), sentir afecto o cariño; *ἀγαπᾶν* (c 8), sentir debilidad por algo; y *ὄργεσθαι*, tender hacia algo o aspirar a aquello por lo que se siente uno atraído. No parece que haya de tomarse a humo de pajas la afirmación de que la filosofía es aquella *ρωτικὴ μανία* de la que habla Sócrates en el *Fedro*, del mismo modo que es preciso tener bien presente que el nombre de *φιλόσοφος* se está usando en este preciso sentido: el que se desvive por la verdad. Ahora bien, si alguien puede desvivirse por la verdad y echarla en falta hasta ese punto, la verdad misma tiene que ser algo que hace falta y aun lo que más falta hace. Para explorar este tema tendríamos que ocuparnos ahora de la opinión recta o verdadera y de cómo, no por ser rectas, dejan de ser “desgraciadas, *ασχρα*”, las opiniones “cuando les falta ciencia, *ἄνευ πιστήμης*” (506 c), para lo que habría de ponerse este pasaje en conexión con *Banquete* 201 e-202 a y con *Menón* 96 c-98 c. Sin entrar a fondo en este asunto, algo se dirá más adelante sobre el *lógos* que encadena las opiniones volanderas y las libra de su desgracia, es decir, sobre *λόγον διδόναι*.

²⁸ Es un tópico recogido en los diálogos el aspecto extraño y aun ridículo que presentan ante los demás quienes se siguen ocupando de la filosofía más allá de la juventud. Los más

pretenden gobernar contentos de su propio contento, satisfechos de sus opiniones, perfectamente instalados en su *filodoxia*²⁹. Por eso la afirmación de Sócrates podrá ser cualquier cosa antes que inofensiva; su paulatina caracterización de los filósofos es un ataque contra esos amigos de la opinión (es decir, contra esos satisfechos de lo que opinan), a la vez que denuncia de su poder, de su mando o dominio, que, justamente por ello, resulta irremediablemente injusto. Pero el sentido de esta afirmación, central en la *República*, de que han de ir unidos poder político y filosofía, no está nada claro. No está nada claro, para empezar, en qué consiste ese poder propio de los filósofos, que no es político, pero que, según se dice, es preciso que coincida con el poder político.

Lo que está claro es que eso que Platón llama aquí *filosofía* nada tiene que ver con una profesión, menos aún con una magistratura; ni siquiera es, como un oficio o una pericia, algo que se deje definir por sus logros, sino que, antes al contrario, tan sólo se deja comprender por sus afanes y sus ansias³⁰. Dicho con las dos metáforas que suele emplear Platón, y que debemos sin duda tomar en serio, se trata de una manía erótica, de una afición por la caza, que persigue *justamente* aquello que se nos escabulle una y otra vez, dejándonos a menudo con el sabor agridulce de la contradicción. Éste parece ser, en efec-

pasables se vuelven inútiles para las ciudades, se dice en *Rep.* 487 d. De modo especial se insiste en lo paradójico de que hagan tan mal papel ante los tribunales precisamente quienes más en serio se toman los asuntos del *lógos*. *Vid. Rep.* 517 d-518 a y, especialmente, los consejos de Calicles aderezados con citas de Eurípides, en *Gorgias* 484 c-486 d, así como el comentario que hace Sócrates de la anécdota de Tales de Mileto que él mismo refiere, en *Teeteto*, 173 b-175 d. Un buen resumen de todo ello, que alude no sólo al aspecto que presentan los llamados filósofos, sino también al terreno en que se mueven y por el que se ven obligados a competir, lo encontramos en *Sofista* 216 d, donde se dice que a veces aparecen como políticos, a veces como sofistas y a veces habrá de parecer a quienes los rodean que están completamente locos.

²⁹ Frente a los amantes de la opinión o, quizá mejor, del parecer, o φιλοδόξοι, se dice de los filósofos que aman, φιλεῖν, aquello de que hay conocimiento y de ello se prendan, ἀσπάξασθαι, es decir, de cada cosa misma que es, αὐτὸ καστον τὸ ὄν (*Rep.* 479 e y 480 a).

³⁰ Es obligado recordar aquí la oposición que recorre el final del *Fedro* entre παιδιᾶ y σπουδῆ, por su parte ligada al verbo σπουδάζειν, que no significa solamente hacer en serio y no por juego, sino poniendo en el obrar o en la obra su empeño o afán, es decir, empeñarse o afanarse en algo que, con independencia de su dificultad, merezca la pena. De ahí el encargo que recibieron de esos *lógoi* escuchados junto al arroyo de las ninfas: llegar a quienes han compuesto o escrito *lógoi* de cualquier género y decirles que, si los han compuesto teniendo a la vista la verdad, hay que darles nombre, no por el género de su escritura, sino por aquello en que se afanan (*vid.* 278 c-d). Según parece, no hay un λόγος πρι ἀληθεῶς en el mismo sentido en que hay leyes, poemas o discursos forenses, sino más bien en el modo en que hay lo que hace falta y puede, por ello mismo, ser objeto de afán o de empeño y de amor. *Cf. infra*, cap. 12.

to, el reiterado argumento de los diálogos: una y otra vez nos sorprendemos dando por supuesto lo que hace posible nuestro hablar cotidiano, lleno de distinciones que son a menudo triviales, pero en las que a veces es mucho lo que está en juego. Como mínimo está en juego la posibilidad de distinguir, la posibilidad de discernir, con las palabras y con las obras, entre lo justo y lo injusto. Pero, a poco que reparemos en ella, esta frase se nos revela un pleonismo, pues ¿acaso no versa todo discernir sobre lo justo y lo injusto? ¿No es justamente el problema de quien habla y obra en la *pólis* el hacerlo con discernimiento, es decir, el hablar y obrar con justicia?³¹ Por eso justamente el hablar y el obrar remiten a un juzgar, que se da por supuesto en quien obra y habla con justicia, y del que nada diríamos si añadiésemos que es un juzgar justo, a menos que ya estuviésemos sorprendiéndonos en flagrante injusticia, cuando hacemos uso de estas palabras.

Pero lo cierto es que ese juicio o discernimiento de quien obra y habla se hace manifiesto en las distinciones de las que hablábamos hace un momento. Efectivamente, hablar y obrar con justicia es tanto como un saber hacer distinciones, tanto si dicho saber es enseñable como si es más bien fruto del azar. En cualquier caso, el hablar y obrar con justicia remite a un poder hacer distinciones en el lenguaje, a un discernir en el *lógos*. Tales distinciones las damos por supuestas cuando hablamos y cuando obramos; y ello en un doble sentido: en primer lugar, porque sin distinción o discernimiento no hay lenguaje que valga, pues hablar es oponer lo que es a lo que no es, pero tampoco juicio, ni un obrar correcto frente a otro que no lo es; y son además dadas por supuestas porque, cuando nos ponemos a hablar expresamente para alcanzarlas, estas distinciones se nos escabullen una y otra vez, como la pieza que en el último momento, cuando parecía que iba a ser por fin cobrada, se zafa y no se deja cazar. Y no se trata de que se nos resista la definición de tal o cual palabra. El problema estriba en que las distinciones que hacemos al hablar nada distinguen a la postre, a menos que en ese mismo hablar se nos hable del fundamento de toda distinción, que, evidentemente, no puede ser otro que el fundamento de todo decir de algo que es y, con ello, de todo ser.

Y este principio del discernir y del ser que está presupuesto en el *lógos* no es otra cosa que la nunca alcanzada exactitud, sin la que no serían posibles sus aproximaciones; lo justo mismo, que fija cada cosa en sus límites propios y, justamente por eso, es algo previo a toda injusticia, a toda transgresión o confusión de los límites.

³¹ Recuérdese la afirmación de Aristóteles en *Política* I, 2: “el *lógos* es para hacer manifiesto lo justo y lo injusto” (1253 a 14) y “la comunidad de estas cosas [el sentido de lo bueno y lo malo, de lo justo y lo injusto] hace la casa y la ciudad” (1253 a 18; cf. 1253 a 37).

Pero, ¿cómo será posible el discernimiento?, si al hablar no empezamos nunca por el principio, sino que el principio nos lo hemos dejado ya siempre a la espalda, y necesitamos perseguirlo continuamente, porque continuamente se nos escabulle.

4. El prisionero de la caverna

No parece casual que a menudo en los diálogos se obligue al lector a incorporarse a algo que ya viene de atrás, así como a abandonar algo que aún no ha terminado. No parece tampoco que se trate simplemente de un recurso o, mejor, de un haz de recursos de distanciamiento que consiguen alejar del lector todo cuanto el lector va leyendo, de modo que no se encuentra nunca directamente ante una tesis, es decir, ante lo dicho, sino ante el hecho de que algo se dice, hecho que, como pertenece él mismo al decir, no es otra cosa que el dicho de que algo se dice, por lo que el lector del diálogo se ve implicado en él indefectiblemente, y no sólo en la lectura. Todo esto es muy cierto. Pero no parece que vayamos desencaminados si en esos recursos y en esa distancia vemos también la efectiva ausencia del principio: el principio mismo haciendo falta, actuando en tanto que *hace* falta, pues es así, haciendo falta, como el principio se manifiesta a través de aquello que de él depende. Este hacer falta del principio, que se muestra en cualquier diálogo, se convierte en asunto propio del diálogo precisamente en esa acumulación de símiles a caballo de los libros VI y VII de la *República* que se conoce bajo el rótulo de “sol, línea, caverna”.

En el último de estos tres símiles se describe la situación y la liberación posterior de un extraño prisionero que para liberarse necesita no solamente soltarse de sus cadenas, sino también salir al aire libre, donde por fin, pero no antes, podrá ya moverse libremente. Para echar a andar sin impedimentos el prisionero del símil debe antes salir, esto es, tiene que recorrer un camino arduo y escarpado que lo lleva desde dentro hacia fuera. La caverna misma es lugar de encierro para el prisionero no porque haya un obstáculo insalvable que lo separa del exterior; lo que separa al prisionero del aire libre es una distancia, cierto que una distancia difícil de recorrer, pero una distancia nada más. Salir de la caverna es en el símil tanto como un andar previo al echarse a andar libremente: es al aire libre donde el prisionero podrá tomar algún camino; pero hay un camino que necesita recorrer previamente, antes de que pueda emprender un camino cualquiera. Liberarse equivale, pues, a recorrer esa distancia que, al ponerse a andar, lo separa de ese preciso punto en que

podría ponerse a andar, y que llamamos principio, *arkhé*. El prisionero aparece en el símil como quien necesita recorrer esa distancia que lo separa del principio de su camino o, de lo contrario, no dejará nunca de serlo. Y es que precisamente por eso es prisionero, porque para él comienzo y principio no son una sola cosa. No le es dado comenzar su viaje por el principio, sino tan solo ponerse en camino hacia lo que, viniendo después, si es que viene, ya estaba sin embargo gobernándolo de antemano. Pero esto último no se muestra en la distancia que media entre la cueva y el aire libre; para encontrarnos con que el principio es lo que ya estaba gobernando al prisionero desde antes de que se encaminase hacia él, tendremos que atender al otro eje del símil, a la oposición claro-oscuro, que se superpone a la oposición dentro-fuera.

Dicho en pocas palabras, tenemos que para el prisionero lo más oscuro resulta lo más claro y lo más claro, absolutamente cegador. Las sombras, que apenas se ven, son para él clarísimas, evidentes; mientras que la claridad misma, fuente de toda penumbra y de toda visión, le permanece invisible. Pero si les damos la vuelta a estas frases puede que aparezca con más claridad lo que dicen. Y dicen que lo más obvio, precisamente por serlo, resulta lo más oscuro, lo que menos se entiende, hasta el punto de que, si nos preguntan por ello, no sabemos qué decir; pues cuando intentamos dirigir la mirada hacia allí de donde viene la claridad que puede iluminarlo, quedamos cegados por la claridad misma. De ahí que lo más obvio posea una inagotable capacidad de producir sorpresa; de ahí también la conocida habilidad de Sócrates para sorprender y paralizar con sus preguntas por lo más obvio, semejante a la del pez torpedo³² y muy parecida a la del sofista para tomar a quien habla por la literalidad de lo que dice a la vez que se niega a reconocer lo más obvio³³. Ahora bien, el símil habla no solo de la situación en que nos hallamos con respecto a la *paideía* y la *apaiideusía*³⁴, sino también de una liberación, una liberación de lo oscuro hacia lo claro, cuyo sentido aclara por qué el prisionero es prisionero, juntamente con el significado de lo que Platón llama “falta de educación”.

Si el prisionero de la caverna es prisionero, es decir, si tiene que liberarse, es porque su vista necesitaría de una acomodación si fuese desatado y arrastrado afuera. Necesitaría, en primer lugar, de un hacerse a la luz, esto es, a aquello que hace claro lo que él ve claramente, y que por eso llamamos principio, *arkhé*, porque gobierna sobre todo lo visible. Pero, si más tarde fuese obligado a regresar al interior de la cueva, también necesitaría de un

³² Vid. *Menón*, 80 a.

³³ Vid. *supra* n. 4.

³⁴ Vid. *Rep.* 514 a.

hacerse a la oscuridad para volver a ver claramente lo más oscuro, que sin embargo era para él lo más obvio. Es, pues, esta necesidad de acomodar la vista, esta necesidad de transición, lo que encadena al prisionero. Y no es otra cosa que la luz misma lo que hace necesaria esta transición: la luz ilumina, esto es, hace brotar las sombras y produce visión en los ojos, porque a la vez e inseparablemente, alumbrando y deslumbrando. Solamente alumbrando y deslumbrando, esto es, alumbrando y deslumbrando³⁵. Por eso lo alumbrado sólo es visto claramente en la oscuridad, en la obvedad de las sombras. Mas por eso mismo el único modo de aclarar lo así alumbrado es acercarse a la claridad misma y, por tanto, el deslumbramiento. El prisionero es prisionero, entonces, porque para ver más claramente tendría que dejar de ver, por la distancia que lo separa del principio que hace obvio lo obvio.

Nos dice el símil de la caverna que la liberación del prisionero consiste en el recorrido de esa distancia que lo separa del principio, distancia que ha de recorrer desde lo oscuro hacia lo claro y desde dentro hacia fuera. Tenemos, pues, que el prisionero es prisionero, en última instancia, porque anda y porque ve, porque se conduce y porque entiende; en una palabra, porque habla, porque es en el *lógos*. El prisionero del símil de la caverna necesita llevar a cabo un recorrido, que Platón nombra con la palabra *paideía*, porque, haga lo que haga y diga lo que diga, está ya siempre hablando, fijando límites, distinguiendo; más aun, se encuentra prisionero porque siempre ha fijado ya límites. Como se ve, la pregunta por la justicia no puede serle ajena. Y tiene perfecto sentido que el símil de la caverna se proponga en un diálogo en que se plantea la pregunta por la justicia, precisamente después, y sin solución de continuidad, de otro símil en que habla precisamente de distinguir y fijar límites, el símil de las divisiones de una línea.

5. El símil de la línea: la unidad del *lógos*

Lo primero que nos llama la atención en el símil de la línea es que no se trata en rigor de uno solo, sino más bien de algo así como un juego de símiles que, al modo de unas cajas chinas, vamos encontrando uno dentro del otro. Envolviéndolos a todos, aparece lo que propiamente podemos llamar “símil de la línea”, una nueva comparación o analogía, que sucede a la del

³⁵ Heidegger ha llamado la atención sobre la imposibilidad de separar alumbramiento y deslumbramiento como clave para interpretar el símil. Cf. “Platons Lehre von der Wahrheit”, en *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt del Meno, 3ª ed., 1996, esp. págs 220-224.

sol³⁶, esta vez entre una línea en la que se hacen tres divisiones análogas y aquello que se pretende aclarar mediante el símil: en primer término, lo mismo que se pretendía aclarar mediante el símil del sol, es decir, *hè tou agathou idéa*, la idea de bien o característica de lo bueno, principio del conocer, del ser y de la verdad, todo de una vez³⁷; pero también la comparación misma en que consistía el símil del sol, más que lo en él aclarado, es decir, el vínculo entre las dos especies de lo visible y lo inteligible³⁸; y más adelante se añade que los cuatro segmentos resultantes de los tres cortes en la línea corresponden a las cuatro afecciones o pasiones que se originan en el alma³⁹ en relación a la verdad. Pero dentro de esta caja encontramos otra similitud: la analogía entre las tres divisiones, hechas según una misma proporción, de acuerdo con un mismo *lógos*⁴⁰. Este segundo símil es en realidad más que una similitud; es una constancia, una identidad, pues el *lógos* se mantiene el mismo en los tres cortes⁴¹. ¿Será la constancia del *lógos* con que se divide la línea un nuevo símil dentro de los anteriores? ¿La constancia del *lógos* no podrá entenderse, sin más, como constancia del *lógos*; es decir, como unidad del lenguaje, que, hable de lo que hable, se mantiene expuesto a la verdad y que, pese a las divisiones que lo recorren, no deja por ello de ser uno. Quizá el símil signifique también que hablar, *légein*, es hacer divisiones de acuerdo con un solo *lógos* y, por tanto, mantener la proporción o, mejor, mantenerse en la proporción, sin anular ni alterar las divisiones. En cualquier caso, no parece aventurado aceptar que el símil de la línea habla del *lógos* y de lo que pasa en el alma cuando se habla, se hable de lo que se hable, en relación con la verdad. Por si esto fuese poco, aun hay otro símil dentro, consecuencia de los anteriores: las mismas relaciones que se dan entre los cuatro segmentos, resultado de los tres cortes análogos, se dan también entre las correspondientes pasiones o afecciones del alma y entre los cuatro términos con que se corresponden cada una de ellas en relación con la verdad. Y este es a la postre el núcleo de la comparación, que resultará esclarecedora tan solo en la medida en que tengan significado todas y cada una de las consecuencias que

³⁶ En 508 b se dice que el sol es *ἀνάλογον* con respecto a lo bueno, cuya analogía consiste en la constancia de una relación que se establece entre cuatro elementos, dos a dos (*vid.* 508 c).

³⁷ *Vid.* 508b-509 b.

³⁸ δ τα ε δη, ὁρατόν, νοητόν (509 d).

³⁹ τ ταρα ταύτα παθήματα ν τη ψυχη γιγνόμενα (511 d).

⁴⁰ ἀνά τὸν αὐτὸν λόγον (509 d).

⁴¹ Como es sabido, se trata de dividir una línea siguiendo una cierta proporción y de dividir de nuevo sus dos partes de acuerdo con la misma. Consecuentemente, los dos segmentos centrales tendrán la misma magnitud.

se deducen de esa analogía geométrica que a su vez consiste en una analogía o constancia del *lógos*.

Lo que no habrá en ningún caso que interpretar como parte del símil, pues no se habla de ello en el texto mediante símiles, sino de modo recto, es lo que Sócrates nos pide que pongamos en cada uno de los cuatro segmentos, por más que resulten extraños y aun extravagantes cuando se aborda la lectura desde ciertos presupuestos relativos al significado de ese *pathémata*, de las pasiones o afecciones que surgen en el alma en relación con la verdad. No hay por qué presuponer que aquí se trata de cuatro facultades cognoscitivas, pues en ese caso habría que aceptar que se está hablando de una facultad para las sombras y reflejos. Pero tampoco parece razonable que sean cuando menos formas diferentes de saber, salvo que o bien estemos dispuestos a reducirlas a tres⁴², pasando así por alto lo esencial de la analogía, o bien introduzcamos alguna hipótesis *ad hoc* que, en contra de lo que dice el pasaje, convierta la *eikasía* en algo así como conjetura o, quizá, ilusión⁴³. Menos aún puede identificarse un cuarteto de objetos diferentes que se correspondan con los cuatro segmentos, porque, en primer lugar, las cuatro referencias de las que habla el texto no se dejan interpretar, por lo ya dicho, como sendos objetos de cuatro formas diferentes de conocimiento, y además porque lo que el símil signifique lo significa sobre la constancia de una proporción (en las relaciones entre las tres parejas de segmentos), no sobre cada uno aisladamente, ni simplemente sobre el conjunto de los cuatro. En cualquier caso, de qué se habla en cada uno de ellos no es cosa que precise de conjeturas, pues se dice clara y derechamente; y a partir de ahí hay que interpretar el símil: se hable de lo que se hable, ¿qué es eso de hablar?

⁴² Entre quienes lo han entendido así precisamente porque no encuentran modo de que la $\epsilon\kappa\alpha\sigma\alpha$ sea una forma de saber, *vid.* Theodor Ebert, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zum Charmides, Menon und Staat*, W. de Gruyter, Berlín-Nueva York, 1974, págs 152-158, en las que recoge la ya larga discusión sobre este punto, y pág. 192, donde se insiste en que el sentido del símil no está en los cuatro segmentos, sino en las tres divisiones; y Wolfgang Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1982, págs. 204-206 y 218, donde se defiende que la primera división de la línea no puede aplicarse a objeto alguno, ni a una forma de saber, sino que corresponde a la posibilidad de confundir las imágenes con aquello de lo que son imágenes.

⁴³ *Vid.* Yvon Lafrance, *La théorie platonicienne de la doxa*, Bellarmin-Les Belles Lettres, Montréal-Paris, 1981, quien defiende una combinación de ambas interpretaciones y da abundantes referencias bibliográficas sobre el asunto. Del mismo autor, *vid. Pour interpréter Platon*, obra en curso de la que hay prometidas dos nuevas entregas, junto a los tomos que ya han aparecido: *I La ligne en République VI, 509 d-511 e. Bilan analytique des études (1804-1984)*, Bellarmin-Les Belles Lettres, Montréal-Paris, 1986, que es una utilísima bibliografía comentada, imprescindible para nuestro asunto, y *II La ligne en République VI, 509 d-511 e. Le texte et son histoire*, Bellarmin, Saint-Laurent, 1994.

Parece entonces prudente que de entrada nos limitemos a entender lo que corresponde a los cuatro segmentos de la línea como sencillamente lo que, en relación con la verdad, pasa en el alma cuando hablamos, se hable de lo que se hable. En el símil intervienen en tanto que las partes proporcionales de la proporción: aquellas en que el *lógos* se deja dividir conforme a un mismo *lógos*; aquellas partes cuya proporcionada composición es necesaria para el *lógos*, y con ello también para que eso de lo que se habla sea; aquellas partes que, estando separadas y en tensión, sin embargo se unen en el *lógos*, que, a su vez, traspasa las divisiones manteniéndose uno y el mismo. Los tres cortes en la línea y las cuatro partes resultantes hacen múltiple al *lógos*, a la vez que lo hacen uno. Las tres divisiones son semejantes y han de tener, por tanto, un mismo significado; pero cada una de ellas ostenta con particular claridad un aspecto distinto, por lo que reobra sobre las otras dos, de tal modo que en las tres se nos hacen evidentes esos tres aspectos como algo unitario y complejo, que a su vez recorre la unidad compleja del *lógos*. La segunda división, entre lo visible y lo inteligible, muestra claramente que hablar es siempre decir algo acerca de algo y, por lo mismo, recorrer en cada caso una distancia al parecer insalvable. La primera división, que separa las imágenes (sombras y reflejos o apariencias), por un lado, y las cosas de las que éstas son imágenes (como animales, plantas y artefactos), por otro, nos pone ante la evidencia de que hablar es siempre decir de algo que es, cosa inseparable de un decir de algo que no es. La tercera, por último, marca la distancia a que se encuentra el quehacer discursivo e hipotético de quienes se ocupan de geometría, cálculo y similares, con respecto a un quehacer dialéctico, el único que podría poner el discurrir de la geometría, el cálculo y similares en conexión con el principio, para hacer así inteligible aquello de lo que éstos se ocupan a partir de hipótesis; y marcando esta distancia nos presenta el hablar en tanto que decir siempre algo desde algo, que necesariamente queda no dicho, más allá del decir mismo. Habrá que detenerse un momento en cada una de ellas, para reconocer más tarde en las tres divisiones hechas según un mismo *lógos* la unidad compleja que recorre el *lógos* a través de sus divisiones.

6. El símil de la línea: hablar es decir algo de algo

Quienes se ocupan de geometría, cálculo y similares hacen lo que cualquiera: hablan. Pero hablan de un modo bien extraño, ciertamente; e incluso no tienen más remedio que hablar de un modo ridículo⁴⁴. Al hablar, van enla-

⁴⁴ Ἄ γουσι μ ν που μάλα γελο ως τε κα ἀναγκα ως (527 a). “Hablan de un modo ridí-
Logos. Anales del Seminario de Metafísica 156
 Vol. 35 (2002): 141-182

zando un decir con otro; pero no como cualquiera, salvo que desbarre o diga incongruencias, sino hasta el punto de que sus decires, sus *lógoi*, se van desprendiendo unos de otros y desde unos se ven arrastrados a otros, movidos por una necesidad que parece pertenecer al decir mismo. A todo esto nosotros lo llamamos deducción, pero en la *República* Platón se limita a describirlo empleando verbos de movimiento y preposiciones de lugar, sin darle un nombre técnico⁴⁵. Atengámonos de momento a esa descripción.

Al hablar recorren, pues, un camino, una vía de comunicación necesaria de sentido único, que parte desde unos *lógoi* y los conduce hasta otros en que sus decires concluyen, es decir, que son consecuencia a la que se ven abocados necesariamente porque han comenzado por aceptar las primeras frases. Ciertamente, este camino lo recorren hablando, pero al hablar piensan; o dicho de otra manera: precisamente cuando se habla encadenando decires que se suceden necesariamente unos a otros, algo pasa en el alma con relación a la verdad, algo peculiarísimo en relación con la presencia, e incluso el apremiamiento, de algo que se va mostrando al hablar de ese modo, y que no podría mostrarse más que hablando de ese modo. Esto que pasa en el alma podemos llamarlo pensamiento, pero sólo si añadimos justo a continuación que aquí se trata de un pensamiento en marcha, pues hasta ahora lo único que se nos ha mostrado con claridad es lo que tiene de marcha, de camino, no, desde luego, lo que tiene de pensamiento, palabra cuyo significado sigue siendo oscuro, aunque sabemos que se trata de un ver, *ideîn*⁴⁶, que no es un ver con los ojos de la cara. Si nos ceñimos a lo que tenemos, podemos decir entonces que, cuando uno se ocupa en asuntos de geometría, cálculo y afines, lo que acontece en el alma en relación con la verdad, mientras habla, es algo así como un ver, que se cumple haciendo camino desde unos *lógoi* a otros y que, por tanto, es un discurrir por los caminos del *lógos*. En una palabra, nosotros lo llamamos así, discurrir, a lo que pasa en relación con la verdad cuando así hablamos. En griego Platón emplea *dianoeîn* y *diánoia*, que podemos traducir por *discurrir* y *discurso*⁴⁷.

Ahora bien, este discurrir de los géometras guarda similitud, se nos dice en el símil, con lo que pasa en el alma en relación a la verdad cuando hablamos sobre las sombras y otras imágenes, con la *eikasía* del primer segmento. O más exactamente: la similitud consiste en la similitud de una proporción: pensar, por ejemplo este pensar paradigmático que es el discurrir de quienes

culo aunque forzoso”, traduce Eggers Lan. *Vid. infra*, n. 61.

⁴⁵ *Vid.* especialmente 510 c-d.

⁴⁶ *Vid.* 510 c 6 y 511 a 1.

⁴⁷ *Vid.* 510 d 6, 511 a 1 y 511 c 7.

se ocupan de geometría, es con respecto a ver y opinar, o al ver opinando, al ver tomando postura, lo mismo que el ver bichos o plantas con respecto al ver sombras o reflejos. Aquí hay ya que empezar a interpretar el símil. ¿Qué puede significar semejante similitud? Veamos qué nos dice el texto.

Los géómetras, sigue explicando Sócrates en 510 d, “se sirven de figuras visibles y sobre ellas construyen sus decires; no discurrendo sobre ellas, sino sobre aquello a lo que éstas se parecen”. Quienes se ocupan de asuntos de geometría hablan de algo que tienen delante, cuerpos de arcilla y figuras trazadas, de algo que ven y no paran de señalar, y a lo que no dejan de aludir con déicticos, pero lo que pasa en el alma con relación a la verdad es un discurrir acerca de lo que no está ahí delante, ni se deja ver ni se puede señalar. Aquello sobre lo que discurren lo emplean, pues, para hablar sobre aquello de que hablan: trazos y cuerpos modelados. Y en dicho empleo no hay violencia ninguna, ni siquiera desviación, ni propiamente lo que se llama aplicación de una cosa a otra distinta. Sino más bien un lazo bien anudado, que no parece dispuesto a soltarse, entre lo que cae a izquierda y lo que cae a derecha de esta segunda división: para hablar de esos trazos y de esos cuerpos de arcilla los géómetras necesitan discurrir, pero no acerca de ellos mismos, sino de otra cosa que no es cuerpo ni trazo alguno. Es su decir mismo, su propio *lógos* geométrico el que se encuentra a caballo de esta división, división que por eso mismo es, a la vez, unión inseparable. La posibilidad de un *lógos* geométrico cualquiera se debe a que hay división y unión entre dos partes: aquello de lo que habla y lo que sobre ello dice discurrendo.

Podría objetarse que en las líneas siguientes se dice precisamente lo contrario, que los géómetras “construyen su decir sobre el cuadrado mismo y la diagonal misma, pero no sobre el que dibujan”. Podría además argüirse que no hay razón alguna para excluir la posibilidad de que el discurso geométrico hable directamente de tales cosas, por más que se ayude de trazos y de modelados. Sin embargo, esta última afirmación, que los *lógoi* de la geometría no versan sobre este cuadrado dibujado, sino sobre uno cualquiera, no es, propiamente hablando, un *lógos* geométrico, sino más bien dialéctico; y entre ambos media, como sabemos, otra de las divisiones de la línea. Una cosa es, en efecto, hablar acerca del alcance de un decir de los géómetras, cosa que tan solo desde otro decir distinto se puede intentar, y otra diferente es decir lo que dicen los géómetras mismos. Para hacer esto último, insiste Sócrates en 510 e-511 a, es preciso hacer como ellos, que “usan lo que modelan y trazan, cosas de las que son imágenes las sombras y los reflejos en el agua, como imágenes ellas mismas, para ver aquello que no se deja ver de otro modo que mediante un discurrir”. Pero el discurrir, la *diánoia*, no es un

ver, propiamente, nada: es un dejarse llevar por la fuerza del *lógos*, que va mostrando al paso todo lo que puede decirse sobre eso de que estamos hablando, sin que por ello empecemos a hablar sobre eso mismo que decimos discurrendo. Por eso necesita el geómetra usar como imágenes cosas que, en relación con otras imágenes, no lo son, sino más bien al revés; porque la geometría es un decir discursivo que, si intentase hablar directamente de todo eso que va diciendo al discurrir, no podría decir absolutamente nada, pues nada tendría a la vista de que hablar. Mas de esta limitación esencial del discurrir tendremos que ocuparnos más tarde, así como de la tercera división y de la dialéctica. Ahora toca insistir en las imágenes y en la similitud que establece el símil entre las divisiones primera y segunda.

La primera división separa y, a la vez, une las sombras o reflejos y los cuerpos de los que son sombras o reflejos. Dicha separación es, como antes, también en este caso interior al *lógos* mismo, es decir, a nuestro hablar de sombras y reflejos, que para ser tal necesita tener también presente de algún modo algo que, sin ser sombra ni reflejo, hace que la sombra sea sombra y el reflejo, reflejo; algo de lo que depende que sombra y reflejo resulten reconocibles como la sombra o el reflejo del caso, y sin cuya determinación nada podría ser ni lo uno ni lo otro. Hablar de una sombra concreta o de un reflejo concreto que tenemos ahí delante, a la vista, que señalamos y a los que nos referimos con deícticos, consiste, inevitablemente, en decir de eso algo que no es ni sombra ni reflejo alguno, sino más bien aquello de lo que es lo uno o lo otro. Tenemos entonces que, tanto aquí como en la división segunda, lo que se halla a la izquierda es aquello de lo que en cada caso hablamos; lo que se encuentra a la derecha es algo de lo que no se habla, al menos en ese caso, pero que da sentido a nuestro decir, a lo que en cada caso decimos sobre aquello de que estamos hablando y que, al decir de Sócrates en 511 e, es más claro y más verdadero que lo situado a la izquierda. Tanto en un caso como en otro, la división misma parece significar la imposibilidad de que eso de que se habla y eso que se dice pertenezcan a un mismo orden de cosas; las divisiones de la línea marcan una distancia que no se puede salvar con el *lógos*, pero que a la vez ya ha sido salvada en cada uno de los *lógoi*, pues el *lógos* sólo es posible a través de esa división que une las cosas de que hablamos y lo que en cada caso decimos de ellas⁴⁸. Esta distancia el símil de la

⁴⁸ Son muchos los lugares de los diálogos en que se alude a esta separación de los ϵ $\delta\eta$, lo que ha dado pie a que se la entienda como subsistencia. Pero independientemente de que separar los ϵ $\delta\eta$ haga posible, y aun obligado, preguntarse en qué sentido son y, por tanto, permita entenderlos como entidades subsistentes y paradigmáticas, es obligado preguntarse antes qué significa la separación misma y de qué son separadas. Probablemente, donde se dice con

línea parece compararla con la similitud, con ese vínculo que une a la imagen con aquello respecto de lo que es imagen. Pero lo esencial de este vínculo entre ambas es que una y otra pertenecen a órdenes distintos y distantes; irreductibles entre sí, no son de ningún modo intercambiables, a la vez que permanecen inseparablemente ligados en y por el *lógos*. Tal parece ser el sentido de esa similitud dentro del símil, del vínculo entre la copia, menos verdadera, y el modelo, más claro: cada división en la línea marca la distancia entre eso de lo que se habla al hablar y eso otro que de ello se dice, entre lo que es y su ser algo; distancia que subyace al mero aparecer de algo, al mero ser discernido, aunque sea con la oscuridad y poca justeza con que se echan de ver las sombras.

7. El símil de la línea: hablar es decir de algo que es

Pero hablar no es solo decir algo de algo y, por tanto, haber ya puesto el ser algo aparte de lo que es. Hablar es, a la vez e inseparablemente, decir de algo que es y, por lo mismo, haber ya distinguido entre lo que es y lo que no es, entre ser y no ser. Esto se nos muestra en el símil de la línea especialmente si comenzamos por fijarnos en la división primera y en lo que el propio Sócrates nos pide que pongamos a cada uno de sus lados.

¿Qué diferencia hay entre hablar acerca de sombras o reflejos y hablar sobre las cosas que las producen? ¿Qué pasa en el alma con relación a la verdad en uno y otro caso? ¿En qué se oponen entre sí lo que propone llamar Sócrates *eikasía* y *pístis*? Esta oposición queda expuesta en el propio texto de la *República* con claridad suficiente, si abordamos la lectura sin pedirle al símil que a toda costa nos procure una clasificación cuatripartita de los entes o de las formas de conocimiento.

La *eikasía* corresponde a un hablar de lo visible, diciendo de ello algo, como ya hemos visto, pero sin tomar en serio lo que se dice; es un hablar de lo que está ahí delante, pero sin que se asuma por ello que ahí delante está lo que se dice que está; es un hablar de eso que señalamos y a lo que aludimos mediante deícticos, sin que llegue a sostenerse de lo así señalado y aludido que se pueda decir lo que de ello se dice, sino que más bien lo que pasa en el alma cuando se habla de ese modo es una resistencia a aceptar lo que así se está diciendo. Nosotros no tenemos nombre para esto, por lo que será mejor

más claridad que poner los ε δη aparte es esencial para el *lógos* es en *Sofista* 260a-b y desde 261 e y en *Parménides* 130 b y 135 b-c y (*vid. supra* n. 5). Sin embargo, el símil de la línea es suficientemente explícito sobre el particular si nos atenemos a la constancia de la proporción.

renunciar a traducirla, aunque muy probablemente tampoco la palabra griega sea afortunada para nombrar lo que, sin embargo, todos conocemos muy bien: cada vez que alguien señala una moneda diciendo “éste es Cervantes”, lo que pasa en el alma en relación a la verdad debemos situarlo en el primer segmento de la línea. La *pístis*, por su parte, corresponde a un hablar que sí toma en serio lo que dice sobre aquello de que habla, que sí afirma la presencia de eso justamente que se dice que está ahí delante y que, por tanto, se compromete con la justeza de lo dicho y con la justicia del decir mismo. Podemos traducirla por *creencia*, como se suele, pues lo que pasa entonces en el alma en relación con la verdad es un aceptar, sin reservas ni condiciones, que es justamente aquello que decimos que es, sin que sea preciso añadir un “bueno, tú ya me entiendes”, “es una manera de hablar” o algo por el estilo. Creer es aquí tanto como asumir la realidad de lo dicho en tanto que algo visible.

La oposición entre *pístis* y *eikasía* significa, pues, que hablar de lo visible es estar ya distinguiendo entre lo que es y lo que no es justo aquello que decimos que es; que decir algo de algo va siempre unido a un decir de algo que es o a un decir de algo que no es y, por tanto, a un haber ya distinguido entre ser y no ser. Ahora bien, como esta primera división de la línea es similar a una segunda, que opone lo visible a lo inteligible (como suele decirse) y, con ello, lo que pasa en el alma en relación con la verdad cuando, en general, de uno y otro se habla, cosa que se suele traducir respectivamente como *opinión* y *conocimiento*⁴⁹, y aun similar a una tercera, que enfrenta a la *diánoia* con ese extraño bloque compuesto por *dialégesthai epistéme* y *nóesis*⁵⁰, es forzoso preguntarse qué significado tiene esta constancia de la proporción a través de las tres divisiones. Habrá que preguntarse por qué son tres las divisiones y uno solo y el mismo *lógos*, por lo que respecta al discernir entre ser y no ser. Como sabemos, aquello que está a la derecha de cada una de las divisiones es más verdadero que lo situado a su izquierda⁵¹. Si en la primera

⁴⁹ Vid. 510 a, donde se opone τὸ δοξαστόν a τὸ γνωστόν.

⁵⁰ Vid. respectivamente 511 c y d. Vid. *infra*, n. 55.

⁵¹ De aceptar que la línea del símil sea horizontal, que es como tendemos a trazarla sobre el papel, y el orden de los segmentos, de izquierda a derecha. Circunstancia ésta en cualquier caso irrelevante, pese al carácter simbólico de la oposición arriba-abajo, presente sin duda en los otros dos símiles que rodean al de la línea; pero irrelevante al cabo porque el significado de este símil geométrico no le viene de este símbolo, ni de otro cualquiera (en contra de lo que propone Robert S. Brumbaugh en *Plato's Mathematical Imagination*, Indiana University Press, Bloomington, 1977, págs. 97-103), sino de la constancia de la proporción. Téngase en cuenta además que si la línea se traza sobre el suelo ya no es ni horizontal ni vertical. Cf. Y. Lafrance, “Platon et la géométrie: la construction de la ligne en *Republique*, 509 d-511 e”,

de ellas ser más verdadero se traduce en la oposición entre lo que es y lo que no es, dentro de lo visible, ¿qué significará en las dos restantes?

Tenemos en primer lugar que, de acuerdo con la similitud, lo visible tomado en su conjunto, incluido por tanto lo que afirmamos que es, en cierto modo no es, sino que, comparado con lo no visible, nos vemos obligados a reconocer que decir de ello que es lo que decimos resulta cuando menos exagerado, por no decir francamente injusto, pues lo visible no puede llegar a ser justamente lo que se dice que es en cada caso y eso que de ello se dice no parece que, por su parte, pueda cobrar visibilidad. Esta distancia entre las cosas y su ser ya nos salió al paso en nuestra primera aproximación al *símil*, pero es ahora cuando se nos muestra como oposición no solo interior al *lógos*, sino interior a cada una de las cosas que son; o mejor dicho: que no son. Esto se ve muy bien cuando se habla, por ejemplo, de geometría, cuando de un trozo de arcilla se dice que es un cubo, no su sombra o reflejo, para justo a continuación no tener más remedio que añadir que es como una sombra o reflejo de eso que decíamos que es, cubo, y que esto último solamente podría serlo con justicia lo que se ha dado en llamar el cubo mismo, personaje enigmático donde los haya, que no se digna hacerse visible, pero que tan sólo haciéndose visible para una suerte de visión sin ojos, si tal cosa pudiese suceder, se nos entregaría por completo como algo *de* lo que hablar, de tal modo que podríamos entonces señalarlo y decir entonces con absoluta justicia: “esto sí que es un cubo”. En 510 e- 511 a se dice literalmente que “las emplean a modo de imágenes [los modelados y trazados], buscando ver, *ideîn*, las cosas mismas que no podrían ver de otro modo más que por medio del discurrir”. Esto no significa, claro está, que la *diánoia* sea una suerte de visión vicaria, sino más bien un discurrir que va encadenando decires en tanto que habla de un cuerpo de arcilla, y que de ese modo exhibe lo que va diciendo sin llegar a ponerlo ante la vista ni, por ello mismo, a hablar *de* ello, propiamente hablando; un discurrir que parece encaminarse dando un rodeo hacia lo que directamente ofrecería la visión misma, inalcanzada e inalcanzable. A este ver sin ojos, inasequible para nosotros los mortales, pero que, por lo que decimos al hablar discurriendo y aun sin discurrir, diríase que ya hemos tenido y olvidado casi por completo, pues hay un rastro de ella incluso en el ver con los ojos, la llama Glaucón *noûs* un poco más abajo⁵².

Dialogue, 16, 1977, págs. 425-450, que discute sobre el asunto muy detalladamente y defiende la verticalidad de la línea.

⁵² No es cosa de internarse ahora en tamaño asunto, pero lo cierto es que poco puede aclararse sobre el *noûs* platónico sin ponerlo en relación con el olvido y la memoria. Con respecto a que en todo ver hay un rastro de *noûs*, pues en toda visión hay presencia de lo uno en lo múltiple, *vid. Rep.* 507 b, *Fedro* 249 c y *Fedón* 75 a-b.

Lo que en la geometría, y en otras ocupaciones similares que son formalmente discursivas, se hace manifiesto de un modo notorio, eso mismo puede decirse en general de todo decir de algo que es: para que pudiéramos decir sin injusticia que una cosa cualquiera de las que vemos es *lo* que decimos, sería preciso que lo fuese de una vez por todas, con la identidad sin mella de lo que no conoce generación ni corrupción, ni está expuesto a decadencia, ni se descompone en mezcla de cualquier clase⁵³. Por eso, aquello de lo que decimos que es algo se queda muy por debajo de ese ser algo que le atribuimos, y esto último sólo podría decirse justamente del algo mismo, es decir, del *eídos*, que no cae dentro de lo visible, pero habría de entregarse a una visión sin ojos para que pudiésemos hablar *de* ello. Mientras tanto, no puede decirse con formalidad que de ello hable nadie.

Precisamente lo propio de ese modo de hablar, tan extraño y aun ridículo, de quienes se ocupan de geometría y otras *tékhnai* afines es que, hablando discursivamente acerca de un cuerpo de arcilla del que dicen que es un cubo, consiguen éstos encadenar sus decires unos a otros, de modo que ya no expresan opiniones volanderas de las que, aun siendo verdaderas y rectas, se escapan como las estatuas de Dédalo⁵⁴, sino que ganan con ello un saber que, por haber sido ganado de ese modo, podemos llamar *diánoia*⁵⁵, un saber discursivo que es preciso distinguir de las opiniones o pareceres, con independencia de que se ignore por completo qué clase de cosas son ésas sobre las que discurre y sabe; pues se trata de un saber que no versa sobre cubos, sino sobre el ser cubo o lo cúbico, y que por eso precisamente no necesita tener a la vista un cubo verdadero, sino que le basta para encadenar su discurso con distinguir justamente entre lo que es ser cubo y lo que no, sirviéndose para ello, como de imágenes, de piezas de barro⁵⁶. Sin embargo, con llamarlo saber discursivo, *diánoia*, no se aclara gran cosa, tan solo que es un saber ganado y asegurado por encadenamiento de decires. Con respecto al saber

⁵³ Vid. *Rep.* 478 c-480 a, donde la *δόξα* se relaciona con la mezcla de ser y no ser, y 508 d, donde se presenta como visión débil de lo que no para quieto. En ambos pasajes se insiste en que es la identidad consigo mismo lo que hace posible que algo sea lo que decimos o nos parece (es decir, lo que opinamos que es). Cf. *Fedón* 78 d-79 a.

⁵⁴ Vid. *Menón*, desde 96 d.

⁵⁵ En *Rep.* 533 d dice Sócrates que “por costumbre las hemos llamado muchas veces *ciencias*, *πιστήμας*”, pero que sería necesario buscarles otra denominación, pues se trata de algo intermedio entre *πιστήμη* y *δόξα*. En cualquier caso, añade, no hay que discutir sobre los nombres. Lo mismo sobre este carácter intermedio lo había dicho Glaucón en 511 d, aunque con nombres diferentes.

⁵⁶ Vid. Wieland, *op. cit.*, págs. 212-213 y 299-300 y Martínez Marzoa, *op. cit.*, págs. 97-99.

mismo así ganado, es decir, con respecto a lo que pasa en el alma en relación con la verdad, solo sabemos que no es opinión, pues queda encadenado y no puede escaparse, ni tampoco un ver o captar directo, *noûs*, de aquello que discurre y que discuriendo llega a saber sin llegar a verlo propiamente nunca, por más que las cadenas de decires aseguren lo así sabido.

Así pues, nos encontramos con que, en general, y no solamente por lo que respecta a la geometría y otras ocupaciones afines, si discernimos con justicia entre lo que es y lo que no es, es que ya hemos discernido previamente entre lo que es ser y lo que no es ser para aquello de lo que en cada caso estamos hablando, si bien ese *previamente* se refiere a la anterioridad de lo que es principal y primero porque gobierna y de ello depende lo demás, no a lo que es primero para nosotros, que resulta más bien lo contrario, al igual que para el prisionero de la caverna, como pone de manifiesto la necesidad para el geómetra de servirse de trazos y cuerpos modelados.

Pero no acaba ahí la cosa, pues, como sabemos, hay en la línea una tercera división que, siguiendo con nuestra lectura, habrá de significar un tercer modo de discernimiento, anterior a los otros dos en tanto que estos dependen de él, pero posterior en cuanto a la posibilidad de abordarlo en el decir. Este tercer discernimiento, primero y principal, parece ir más allá del ser esto o lo otro, del ser así o asao, como se dice, para distinguir entre ser y no ser. El mero decir de algo que es remite a un discernimiento entre ser y no ser, sin el que no tendría sentido. La simple distinción entre más y menos verdadero remite a la verdad del distinguir. El mero discernimiento remite en cuanto tal a la justicia. La tercera división separa, pues, el ser esto o lo otro, el ser algo y, por tanto, el algo mismo, de lo que gobierna toda distinción entre ser y no ser algo. Lo que cae en el lado de allá, en el cuarto segmento, son cosas tales como la verdad, el ser, la unidad, el bien, la belleza, la justicia: lo que pone a cada cosa en su sitio, le hace ser lo que es y permite distinguirla; lo que hace posible conocer y obrar, pues gobierna todo discernimiento. De ahí que dicho principio, *arkhé*, que es primero porque gobierna, no pueda a la vez ser otra cosa que eso, no pueda ser algo gobernado y secundario. De ahí que, se presente como justicia, como bien o como sea, no pueda confundirse con algo que es o que no es: no es ente alguno, por más que nuestro propio decir tienda a convertirlo en tal cosa nada más ponerse a hablar *de él*. El símil de la línea insiste, con su constancia del *lógos*, en la necesidad para el *lógos* de no confundir (esto es, de discernir) lo que gobierna todo discernimiento con lo en cada caso discernido, por elevado que pueda ser esto o por encadenado que esté mediante un discurso. El símil de la línea nos recuerda que la justicia está siempre más allá de lo justo y que, con respecto a ella, todo cuanto

pueda haber sido decidido, por justamente que se haya decidido, es secundario y viene después. Como acaba de decir Sócrates acerca del bien, de *toû agathou idéa*, lo que gobierna toda distinción no es realidad alguna, sino que está más allá de una realidad cualquiera, que sería algo ya distinto y determinado, en cuanto a dignidad y poderío⁵⁷. El principio, *arkhé*, más poderoso no es, pues, ente alguno, sino algo que está siempre más allá de cuanto es.

Pero acerca de algo así, que no es cosa alguna, no solamente no hay visión que valga, sino ni siquiera un discurrir que proporcione un saber. Acerca de lo que está más allá de cuanto es tan solo cabe ocuparse mediante ese modo de hablar que Platón llama dialéctica. Para ocuparnos de ella habremos de iniciar una tercera aproximación al símil, que se fije en lo que todo hablar tiene de decir algo desde algo, de lo que a su vez depende lo dicho, pero que necesariamente queda no dicho, más allá del decir mismo; y que se centre en la tercera división, para mostrar esto que acaba de decirse sin referencias al texto, así como en la cuestión de qué pueda significar que los dos segmentos centrales de la línea hayan de tener necesariamente igual extensión.

8. El símil de la línea: hablar es decir algo desde algo

Hasta ahora, al hablar de “quienes se ocupan de geometría, cálculo y similares”, nos hemos fijado tan solo en dos de los rasgos característicos de su peculiar modo de hablar: hablan de cuerpos y trazos, usándolos a modo de imágenes y encadenan lo que dicen de ellos mediante otros decires, con los que forman largas cadenas, que nosotros llamamos deductivas. Ha llegado el momento de que nos ocupemos de un tercer aspecto que hasta ahora ha quedado desatendido, pese a ser el más extensamente tratado en el símil de la línea. Y es que en su discurrir “los que se ocupan de geometría, cálculo y similares” “avanzan desde hipótesis, no hacia el principio, sino hacia la conclusión” (510 b). Efectivamente, dan por supuesto “lo impar y lo par, las figuras, los tres tipos de ángulos y otras”. “Principiando desde ellas, de ahí en adelante recorren el resto y concluyen conviniendo en aquello tras cuyo examen se pusieron en marcha” (510 d)⁵⁸. Ahora bien, pese a que en su discurrir

⁵⁷ π κείνα τῆς οὐς ας πρεσβε α κα δύναμει ὑπερ ξοντος (509 b).

⁵⁸ La ausencia de términos técnicos y la acumulación de verbos y proposiciones de movimiento hace difícil la traducción de estos pasajes. Puede decirse que antes que nada Platón está describiendo el discurrir de los geómetras: su comenzar a partir de supuestos, κ τούτων ὄρχόμενοι, como si del principio, ὄρχή, se tratase; pero también su atravesar, διεξιόντες,

no comienzan por el principio, no tienen más remedio que seguirlo, de modo que éste, el principio, está ya gobernando el discurso desde antes de su comienzo, no se sabe a través de qué caminos, pues principio es lo que rige de antemano, se comience o no se comience desde él. Sin embargo, “no se dignan dar explicación alguna, *oudenà lógon didónai*” de su comienzo, ni siquiera a sí mismos, “como de algo patente para todo el mundo” (510 c)⁵⁹. Y precisamente por esto, porque se trata de algo obvio para cualquiera, *panti phanerón*, pueden usar de cuerpos y trazos a modo de imágenes en las que se reflejen las hipótesis de las que parten y todo lo que desde ellas van diciendo en consecuencia. El encadenamiento de decires en que consiste la *diánoia* es posible tan solo por la obviedad con que en esas imágenes de las que hablan se va viendo reflejado sucesivamente todo lo que van discurrendo, por más que no discurren sobre ellas, sino sobre algo que no está a la vista ni podrá estarlo, porque no es cosa alguna de la que se hable, sino lo que se va diciendo de las cosas. Una muestra de tal proceder demostrativo que apela a la evidencia en las imágenes lo encontramos en el conocido pasaje del *Menón* (82 a y ss.)⁶⁰ en que se resuelve el problema de la duplicación del cuadrado, a partir de la hipótesis de que sea, en efecto, un cuadrado lo que trazan en la arena, y este trazo su diagonal y éste otro cuadrado construido sobre ella. Todo lo demás se va diciendo a partir de ahí. Pero no es preciso ir tan lejos; en el propio símil de la línea hay unas hipótesis y un discurrir a partir de ellas. Supongamos, se nos dice, que dividamos en dos una línea como ésta y cada una de sus partes en otras dos, siguiendo en las tres divisiones la misma proporción; en ese caso –no se nos dice ya, pero al alcance de cualquier lector está el llegar hasta ahí discurrendo– los dos segmentos centrales tendrán necesariamente la misma medida.

Un poco más abajo, en 511 a, añade Sócrates que “el alma [...] es incapaz

otros decires, para llegar por fin a un término en que la marcha concluye; y concluyen, *τελευτώσιν π*, en aquello por cuyo examen, *σκ πσις*, se han puesto en movimiento, obligándolos a reconocerlo o a convenir en ello, modo de concluir que Platón expresa con un adverbio de modo, *ὁμολογοῦμι* voz. Entenderlo así este adverbio, en lugar de traducirlo por concatenadamente o consecuentemente, como se ha hecho a menudo (*vid.* Y. Lafrance, *Pour interpréter Platon, II, ad. loc.*), apelando a un supuesto tecnicismo que sería un *unicum*, nos lleva a entender *ὁμολογῶ* en 533 c como acuerdo o reconocimiento o, incluso, convicción, que es lo que proporciona el encadenamiento de decires que concluye en el teorema: algo que no es opinión porque cualquiera que siga ese encadenamiento no tiene más remedio que convenir en ello. Esto es lo que pasa en el alma en relación con la verdad cuando se encadenan de ese modo los decires. *Cf. infra*, n. 64.

⁵⁹ Dos líneas más arriba ha dicho *ὡς εἰ δότες*, como si las tuviesen a la vista.

⁶⁰ Esta obviedad es puesta aquí en relación con un olvido y una memoria, tema del que no podemos ocuparnos ahora. Sobre la obviedad y el sofista, *cf. supra*, n. 4.

de remontarse más arriba de las hipótesis”. Si no fuese tal el caso, y los géómetras pudiesen dar explicación de ellas, ¿las conclusiones a las que llegan serían puras deducciones lógicas alcanzadas por la sola fuerza del *lógos* sin apoyo en la evidencia que exhiben las imágenes? Quizá en ese caso ni siquiera habría geometría, sino otra cosa, ni haría falta la dialéctica de la que sí se dice que se mueve impulsada por las solas fuerzas del *lógos*. En cualquier caso, lo que dice claramente el texto es que, dada su incapacidad de remontarse más arriba de ellas, “el alma se ve forzada a servirse de hipótesis” y “a servirse como de imágenes” de aquello que a su vez tiene imágenes (511 a)⁶¹. No parece entonces un capricho de los géómetras el no dar explicación de sus hipótesis. Si no dan razón de ellas es sencillamente porque no pueden.

Ahora bien, no está muy claro cómo hay que entender este *lógon didónai* de 510 c, que aparece de nuevo en 533 c, donde se añade que las hipótesis “se dejan inmóviles, al no ser capaces de dar explicación de ellas”: como si el discurrir mismo no pudiese atravesarlas y quedasen, por tanto, ajenas a él, al modo de un punto fijo de anclaje. Parece obvio que *lógon didónai* no debe interpretarse como dar definición⁶², suponiendo con ello que los géómetras (en general o aquellos en que estuviese pensando Platón) no necesitan definir los nombres que aparecen en sus teoremas y, lo que sería aun peor, que por dar definiciones de lo par y lo impar, las figuras y las tres clases de ángulos se iban a librar del recurso a hipótesis –que no pueden sobrepasar hacia arriba, como se nos dice con insistencia–. Habrá que tomarlo, pues, el *lógon didónai*, en el sentido de dar razón. Pero dar razón de las hipótesis debe entenderse, por lo pronto, en consonancia con el estilo descriptivo del contexto: como un encadenarlas a una cadena de decires que las asegura y que, por tanto, asegura también los decires que de ellas dependen. Así entendido, dar razón es algo de lo que los géómetras no son capaces, pero que a la vez es, como si dijéramos, su oficio mismo; pues si algo hacen es dar razón de ciertos decires en los que terminan sus movimientos discursivos, de tal modo

⁶¹ Por ello les resulta forzoso a los géómetras hablar de un modo ridículo. *Vid. supra*, n. 44. Esto hace difícilmente sostenible que Platón esté en todo el pasaje lanzando reproches contra los matemáticos de su época, como interpreta, por ejemplo, Eggers Lan en *El sol, la línea y la caverna*, Colihue, Buenos Aires, 2000, esp. págs. 92 y 52 n.

⁶² Esta es la propuesta de R. M. Hare, que ha recibido abundantes críticas. *Vid. su art.* “Plato and the mathematicians”, en *New Essays on Plato and Aristotle*, ed. por Renford Bambrough, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1965, pág. 22; y entre sus críticos C. C. W. Taylor, “Plato and the mathematicians. An examination of Professor Hare’s views”, *Philosophical Quarterly*, 17, 1967, págs. 197-199; A. J. Boyle, “Platos’s divided line. Essay II: Mathematics and Dialectic”, *Apeiron*, 8, 1974, págs. 7-18; C. Eggers Lan, *op.cit.*, págs. 86-88 y 93. Hasta el cap. 9 no terminaremos de entender este *λόγον διδόναι*.

que obligan a convenir en ellos a quien los recorre hasta el final. Sin embargo, lo propio de la geometría y otras ocupaciones afines es que, para dar razón de algo, no tienen más remedio que renunciar a comenzar por el principio: el principio es justamente lo que deben dejarse a la espalda. La *diánoia* produce el teorema en tanto encadena a otros *lógoi* el *lógos* que lo enuncia, de manera que obliga a aceptarlo a cualquiera que recorra el encadenamiento y lo hace, como ya hemos visto, inconfundible con un mero parecer o *dóksa*. Pero la cadena misma de los *lógoi* es hipotética; el teorema también lo es: ambos dependen de que previamente se acepte algo que nada nos obliga a aceptar, por más que sea obvio. En esta ausencia de razón para que se desencadene el encadenamiento de razones se cifra la insuficiencia o debilidad de la *diánoia*. El rigor y la consecuencia de su *lógos* permiten mostrar la ausencia de un *lógos* que lo encadene con el mismo rigor y consecuencia. Si la geometría depende de hipótesis, esto se debe a que la geometría es un decir que da por supuesto algo que no se dice, pero que sería obligado decir, aunque el decirlo exceda las fuerzas de la geometría y por eso no lo diga. Pero lo que en ella se pone de manifiesto no le es propio y exclusivo. En el hablar de los geómetras se hace evidente lo que es propio, más bien, de todo hablar: dar por supuesto en su decir algo que no se dice, que es preciso decir, so pena de que lo dicho quede incompleto y en el aire, y que difícilmente se deja decir, porque todo decir lo presupone. O dicho de otro modo: la dificultad y la insuficiencia propia de la geometría son la dificultad y la insuficiencia del *lógos*, que en otros ámbitos ha podido pasar desapercibida; y es que, en general, no parece que haya modo de empezar a hablar desde el principio. Por eso mismo los dos segmentos centrales de la línea tenían que ser iguales, por haber sido dividida según un solo *lógos*: el hablar del *dianoeîn* no escapa a la limitación esencial de todo decir, sino que más bien la pone de relieve. No hay, pues, sustancial diferencia entre hablar de cuerpos de arcilla tal y como lo hace el geómetra y como lo hace el alfarero: uno y otro dan por supuesto el principio⁶³.

La geometría no puede ocultar que, en realidad, no termina dando lo que

⁶³ Sobre la igualdad de los segmentos centrales se ha dicho de todo; incluso que es una consecuencia no querida o no advertida por Platón, como hace, entre otros, David Ross, *Plato's theory of ideas*, Clarendon Press, Oxford, 3ª ed., 1961, pág. 45. Cf. Pierre Aubenque, "De l'égalité des segments intermédiaires dans la ligne de la République", en *SOFIES MAIH-TORES. Chercheurs de sagesse, Hommage à Jean Pépin*, ed. por M.-O. Goulet-Cazé. G. Madec y D. O'Brien, Institut d'Études Augustiniennes, París, 1992, págs. 37-44, quien aporta interesantes argumentos sobre el asunto y, al paso hace una sugerencia muy interesante sobre cómo interpretar la afirmación de Aristóteles en *Metaph. A*, 987 b 14-18 sobre el carácter intermedio de τὰ μαθηματικά, simbolizado en la línea.

nos había prometido: con su discurrir en torno a algo que no es visible, *horatón*, al paso de su ir hablando de trazos y cuerpos de arcilla, no nos entrega realmente eso no visible en torno a lo que discurre, no lo hace captable, *noetón*; la geometría no consigue que eso que va diciendo encadenadamente de los cuerpos y trazos comparezca ante un ver, que no podría ser el ver de los ojos, y que se convierta así en algo de lo que se habla. A este fracaso o, mejor, a esta insuficiencia inseparable del *lógos* deductivo se refiere Glaucón en 511 d, cuando le dice a Sócrates que los geómetras, “a causa de no hacer el examen, *skopeîn*, avanzando hacia un principio, sino a partir de supuestos”, le parece a él que “no poseen inteligencia, *noûn ouk êskhein*, acerca de ellos, aunque sean inteligibles junto a un principio, *noetòn ónton metà arkhês*”(trad. de Eggers Lan.). Y más abajo, en 533 b-c, es el propio Sócrates quien insiste en que esta insuficiencia es insuperable para la geometría misma, lo que la hace, pese a todo, vulnerable y dependiente. En efecto, y a diferencia de las demás artes, *tékhnai*, que “se ocupan de opiniones y deseos”, o “del nacimiento y la fabricación, o del cuidado de lo que nace o se fabrica”, “la geometría y las que siguen [...] aprehenden algo de lo que es, *toû óntos ti epilambánesthai* . Pero “vemos cómo sueñan sobre lo que es, y cómo es para ellas imposible ver despiertas, mientras mantengan inmóviles las hipótesis de que se sirven, por no ser capaces de dar razón de las mismas. Pues a ése para quien el principio es lo que no conoce y que, además, enlaza, *symplékektai*, la conclusión y lo que va en medio a partir de lo que no sabe, ¿qué clase de artificio podrá convertirle semejante asentimiento, *homologían*, en ciencia, *epistéme*?”⁶⁴. La geometría, dice Sócrates, aprehende algo de lo que es; es decir: se apodera, *epilambánei*, de lo que no puede escaparse porque no cambia, porque ni nace ni perece, sino que se mantiene siempre igual a sí mismo y por eso podemos decir de ello que es⁶⁵. Parece ir de suyo para Platón que semejante apresamiento de lo que es no puede producirse sino a través de la vista o, mejor dicho, a través de lo que está presente en la vista haciéndola vista de algo, pero no solo en la vista, sino en cualquier *aísthesis*; pero no solo en la *aísthesis*, sino también en cualquier dirigir la atención al que se le hace presente algo como algo, lo que es inseparable de un hablar que consiste en decir algo acerca de algo y, a la vez, en decir de algo que es. A tal dirigir la atención, al que solemos referirnos con *mirar*, dada la preeminencia de la vista en este asunto⁶⁶, que es inseparablemente un *entender* y

⁶⁴ Con respecto a la traducción de *ὁμολογία*, *vid. supra*, n. 58.

⁶⁵ *Cf. supra* n. 25.

⁶⁶ *Cf. Aristóteles, Metafísica A, 1; S. Agustín, Confesiones, X, 35 y Heidegger, Ser y Tiempo, §§ 36 7 B, 13, 33 y 44.*

un *apresar*, le da Platón el nombre de *noeîn*. Lo en cada caso mirado, entendido y apresado es *tò ón*, lo que es. Lo que nace y perece, lo que no para quieto y no se mantiene igual a sí mismo, eso no es: en ello no se puede fijar la vista, ni se entiende ni se deja apresarse; no es *noetón*, sino fugitivo, por más que resulte visible, *horatón*, es decir, por más que fugitivamente en ello se muestre lo que es.

La geometría se apodera de algo de lo que es, pero no hay en ella verdadero apresamiento, no llega a poseer *noûs*. Podríamos pensar que esto se debe a que no se apodera de lo que es derechamente, es decir, con una mirada, sino dando un largo rodeo, el rodeo del *dianoeîn*, de un discurrir que va encadenando decires de tal modo que fuerza el reconocimiento, la *homología*, de quien los recorre. Sin embargo, hemos visto que en 511 d se nos dice que justamente aquello de lo que la geometría no consigue apoderarse se dejaría apresarse si se pusiese en conexión con el principio. Por lo tanto, de no ser porque la *diánoia* es incapaz de comenzar su discurrir desde el principio, vendría a ser por sus resultados tal como el *noûs*. Pero su incapacidad no es casual. Como acabamos de ver en 533 b-c, no hay artificio alguno que pueda enlazar las cadenas de decires a lo que no se conoce, porque no se ha visto⁶⁷; ni hay modo de transmutar en *epistéme* un encadenamiento de decires que tan solo llegaría a apresarse lo que es si comenzase desde el principio, pero que, al partir de hipótesis y dar por supuesto el principio, es todo él hipotético desde su comienzo a su conclusión. No hay desde luego artificio capaz de atrapar, *noeîn*, por encadenamiento de decires, por *diánoia*, justamente aquello de lo que depende por entero que el tal encadenamiento atrape lo que es. Y de esto es de lo que, al fin y al cabo, los geómetras son incapaces de dar razón: nada pueden decir con sus cadenas de decires, que fuerzan al asentimiento, acerca de su propio comienzo, que no es el principio. Para dar razón han tenido que comenzar renunciando a dar razón, sin que artificio alguno pueda librarlos de esta insuficiencia: el comienzo hipotético es ineludible para la *diánoia* precisamente porque la *diánoia* solamente podría apresarse lo que es dando razón de ello, por lo que solo llegaría a dar razón si pudiese comenzar por algo de lo que no fuese menester dar más razones; pero un tal comienzo, para la *diánoia*, equivaldría a comenzar después de haber comenzado. La hipótesis es, en suma, ese comienzo segundo, derivado, un comienzo insuficiente que presupone el principio. Para que se llegase a atrapar, *noeîn*, lo que es encadenando decires, haría falta encadenarlos a lo no hipotético, cosa que está más

⁶⁷ El llamado verbo o $\delta\alpha$, en la frase $\acute{\alpha}\rho\chi\eta\ \mu\ \nu\ \delta\ \mu\eta\ \omicron\ \delta\epsilon$, de 533 c 4, podríamos traducirlo por “no ha visto”, ateniéndonos a su significado literal.

allá de las fuerzas de la *diánoia*. En la exposición de Sócrates en 511 b encontramos, en efecto, claramente enunciadas estas dos afirmaciones: el principio del discurrir tiene que ser lo no hipotético, *tò anypóthetos*; pero lo no hipotético no se alcanza discurriendo, sino que el intentarlo corresponde a otro modo de encadenar *lógoi*, que llama *dialéctica*.

Ahora bien, no queda claro, ni mucho menos, cuál es ese principio, ni en qué consiste su carácter de no hipotético, ni cómo dependen de él las hipótesis de la geometría. Sigue sin estar claro, por tanto, qué significa el *lógon didónai*, después de haberle dado ya varias vueltas.

9. El símil de la línea: dar razón de las hipótesis

Para abordar estas cuestiones, comencemos por fijarnos en un detalle al que no le hemos prestado hasta el momento la atención que merece: los ejemplos de hipótesis geométricas que cita Sócrates en 510 c. Los tres tienen en común el ser distinciones que los geómetras ponen como punto de partida para la deducción y sobre las que no vuelven más adelante para dar explicaciones: “lo par y lo impar, las figuras, tres tipos, *eide*, de ángulos” son, en efecto, distinciones obvias y además expresamente definidas o, cuando menos, definibles sin problemas, pues delimitan entre sí distintos *eide*⁶⁸. ¿Por qué, entonces, esa insistencia de Platón en que, además de hipótesis o supuestos para la deducción, y quizá por eso mismo, son afirmaciones hipotéticas? Solo parece haber dos interpretaciones posibles: que sean hipotéticas en tanto que definiciones que dependen directamente del principio, o que lo sean más bien porque complican, a su vez, otras definiciones que no se dan. Ambas son compatibles entre sí y, por lo que se dice después sobre la dialéctica, éste parece el modo más razonable de entenderlo: la geometría parte de hipótesis porque no puede dar razón discursivamente de todo lo presupuesto en ellas; ni de los *eide* que se distinguen unos de otros en tanto que se delimitan recíprocamente, ni del principio que está siendo puesto en juego cada vez que se parte, *ex hypothéseos*, de una distinción o se traza un límite. Dar razón de las hipótesis consistirá, pues, por una parte, en encadenar un *lógos* que muestre y justifique la posibilidad de esas definiciones y, en general, de todo discernir o discriminar; por otra, en encadenar un *lógos* que explore el entrelaza-

⁶⁸ Vid. Árpád Szabo, *Les débuts des mathématiques grecques*, trad fr. de M. Federspiel, Vrin, París, 1977, págs. 245-246, 265, 270 y 280, quien ha puesto de relieve que los tres ejemplos de hipótesis corresponden a definiciones euclidianas. Cf. *supra* n. 62.

miento mutuo de los *eide*. Ambas tareas están, en cualquier caso, más allá de las fuerzas de la *diánoia*, que necesita apelar a las obviedades manifiestas en los trazos y cuerpos modelados, y las puede tan solo “acometer el *lógos* mismo, *autòs ho lógos háptetai*”⁶⁹, “mediante la fuerza dialéctica, *têi toú dialégesthai dynámei*”, también a partir de hipótesis, pero “no haciendo de ellas principios, sino hipótesis efectivas, al modo de peldaños y trampolines” (511 b), por lo que renuncia a deducir nada a partir de ellas. A propósito de ambas tareas suele distinguirse entre una “dialéctica ascendente” y una “dialéctica descendente”⁷⁰; pero esta última, que se nombra así, “dialéctica descendente”, con el único apoyo en el empleo del verbo *katabainein* en este mismo párrafo, no tiene ningún sentido si se entiende como un descenso deductivo a modo de la *diánoia*, que conllevaría el hacer del “principio de todo”, de lo no hipotético, una hipótesis más, desde la que se obtuviesen por deducción todos los teoremas dando, ahora por fin, razón cumplida de todos ellos. Precisamente lo que está poniendo de relieve el símil de la línea es una limitación esencial del discurrir mismo, como venimos viendo, incapaz de comenzar por el principio. Resulta, entonces, más verosímil entender que no habla aquí Platón de una “dialéctica ascendente” y de una “dialéctica descendente”, sino más bien de una dialéctica que acomete, *háptetai*, a la vez e inseparablemente, la doble tarea de “ponerse en camino hacia el principio de todo, hasta lo no hipotético” (511 b), y de delimitar los *eide* sin apelar a la evidencia de los sentidos, sino tan solo, “a los *eide* mismos, para llegar a ellos a través de ellos, y terminar en ellos” (511 b-c). El punto de contacto entre ambas tareas queda recogido, al paso, cuando se dice que esto último habrá que hacerlo “en dependencia de aquello que depende del principio” (511 b): con ello se insiste una vez más en que del principio no hipotético pende toda posibilidad de delimitación, distinción y discernimiento que no apele a las obviedades que necesita el geómetra y rechaza el sofista.

La dialéctica es, pues, una suerte de marcha, *poréia*, dice Glaucón en 532 b. Es un método, *méthodos*, precisa Sócrates en 533c, “el único que, suprimiendo, *anairoúsa*, las hipótesis, se pone en camino, *poréuetai*, hacia el principio mismo para afirmarse, *bebaiósetai*” en él como sobre terreno sólido.

⁶⁹ Sobre el verbo ἄπτεισθαι *vid. supra* n. 25.

⁷⁰ Este lugar común ha sido puesto en cuestión, desde interpretaciones muy distintas, por Julia Annas, *An introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford, 1981, págs. 291-293, y Wieland, *op. cit.*, págs. 217 y 297-300. Este entiende que el dialéctico, a diferencia del matemático, quien por eso mismo no puede volver sobre sus hipótesis, ha renunciado a la “tematización” de las ideas y no posee teoría ni sistema alguno de tesis, sino un saber práctico acerca del habérselas con el decir mismo.

Pero también es el único “método que intenta, *epikheireî*, con respecto a todas y cada una de las cosas mismas, apoderarse metódicamente, *hodôi lambánein*, de lo que cada cosa es” (533 b). Vamos a dejar de lado la segunda de estas dos tareas y, por tanto, la sugerencia de que los investigadores necesitan de un director o supervisor, *epistátos* (528 b), relacionada plausiblemente con esta faena del dialéctico, para concentrarnos en esta pregunta: ¿Cuál es ese principio de todo, lo no hipotético, del que habla aquí Platón?

10. El símil de la línea: lo no hipotético

Una primera respuesta, la más obvia, es que el tal principio no hipotético es *hè tou agathou idéa*, lo que suele traducirse por *la idea de bien*, pero que podríamos llamar también *la característica de lo bueno*, o algo por el estilo. El símil de la línea se introduce, en efecto, sin solución de continuidad, a modo de aclaración añadida al símil del sol, en que éste se compara con la llamada *idea de bien*. Al igual que el sol, que ilumina lo visible y da ocasión a la mirada, pero no se deja mirar precisamente por ser lo más luminoso, *hè tou agathou idéa*, “proporciona la verdad a lo cognoscible y la capacidad [de conocer] al que conoce” (508 e) y, “por ser causa de ciencia y verdad”, hay que tenerlo “por cognoscible”, pero es “algo diferente y más bello (508 e), pues “la posición, *héxis*, de lo bueno es mucho más digna de respeto” (509 a). Tanto que ante lo bueno quizá tan solo quepa bajar la mirada y reconocer su “prodigiosa belleza, *amékhanon kállos*”, o su “maravillosa superioridad, *daimonía hyperbolé*”, como Platón hace replicar a Glaucón con no poca guasa, en vivo contraste con el tono de solemnidad casi religiosa que iba tomando Sócrates.

Pero, ¿cómo hay que entender este rango elevadísimo de lo bueno? Y, por lo tanto, ¿qué clase de cosa sería ese principio no hipotético, de identificarlo con lo bueno, con *hè tou agathou idéa*? Está claro que lo elevado de su posición incomparable, inalcanzable e inexplicable (todo esto, cuando menos, parece desprenderse de lo que dice Glaucón) va unido al carácter de no hipotético del principio. Ahora bien, aún no se ve de qué modo podamos establecer esa conexión entre el principio no hipotético del símil de la línea y lo bueno que ha sido comparado antes con el sol. En la intervención de Sócrates de 509 b encontramos precisiones sin duda importantes al respecto, pero que son a la vez de interpretación difícil. Ahí se nos dice a qué se llama lo bueno: aquello “por lo que no solo a lo conocido le adviene, *pareînai*, el ser conocido, sino también aquello por lo que le sobreviene, *proseînai*, el ser y la reali-

dad, *tò eínai te kai tèn ousían*". Tenemos de entrada que aquello por lo que cada cosa es lo que es y tiene la realidad que tenga es *lo mismo* que aquello por lo que se deja conocer lo que se conoce: no solo es lo mismo, sino que ser es algo que sobreviene a los entes o que se les añade a su dejarse conocer. Si lo bueno es principio, *arkhé*, con respecto a las distinciones de las que parten los géometras, se deberá entonces a que gobierna *inseparablemente* todo discernimiento y el ser de cuanto es, toda discriminación y todo cuanto de un modo o de otro tenemos por real. Si lo bueno es lo no hipotético se deberá a que su gobierno no puede ser instituido ni fundado, sino que está ya siempre vigente; a que lo por él discriminado está de antemano presupuesto en toda discriminación, por lo que no sería en rigor discriminable: tal cosa equivaldría a hacer de ello una hipótesis. Si lo bueno es el principio no hipotético del que dependen, aunque no quieran, los géometras, no podrá ello mismo dejarse conocer, ni consistirá en un ser así o asao, ni tendrá realidad de ninguna clase. Como sigue diciendo Sócrates en 509 b, "lo bueno no es ousía, sino que está aun más allá de la *ousía* en cuanto a dignidad y poder, *presbeíai kai dynámei*". Lo bueno, aquello por lo que es todo cuanto es, no es ello mismo, sino que está más allá de cuanto es: es anterior a los entes (este es el sentido de *presbeía*, el respeto y honores que se deben al más anciano) y puede sobre ellos, es decir, los hace posibles en tanto que son al distinguirse unos de otros y delimitarse unos contra otros. Según esto, los entes son regidos por algo que no es ente alguno *precisamente porque* lo distinto está gobernado por algo que no se deja distinguir ello mismo, sino que está ya presupuesto en toda distinción. Y esto es bueno, dice Platón. No solamente que esto, que es principio –porque gobierna los entes– y no hipotético –porque está presupuesto en toda distinción–, sea lo bueno, sino además que es bueno que así sea, que es bueno que cuanto es sea algo distinto y que, por tanto, en todo lo que es resulte reconocible el rasgo de lo bueno⁷¹.

No debemos olvidar que ya en el libro I de la *República* se ponían en relación bien, *eú*, virtud o excelencia, *areté*, y justicia, *dikaíosyne*, en torno a lo mejor: a cada cosa pertenece una obra, *érgon*, "aquello que ella sola hace o, al menos, mejor que ninguna otra" (353 a); lo que llamamos *bien* no es sino el modo en que cada cosa "lleva a cabo su obra con excelencia" (353 c). Obrar bien para una cosa es, por tanto, llevar a cabo una obra de modo excelente, mejor que otra cualquiera. De manera que es por lo bueno por lo que cada cosa es; a cada cosa le basta con ser lo que es para ser en lo suyo la

⁷¹ Por qué esto es así y qué alcance tiene todo esto, es cosa que deberá quedar para otra ocasión. Cf. Felipe Ledesma, *Realidad y Ser*, Edit. Complutense, Madrid, 2001, § 38, "Sentido de la bondad del ser: lo mejor".

mejor y su distinguirse de las demás equivale a ser la mejor por lo que respecta a su propia obra. En consonancia con todo ello, nos sigue diciendo Sócrates en 353 e que la justicia es precisamente la excelencia del alma. Y la obra del alma es, como sabemos, el discernimiento. Pero si a esto añadimos que la obra del alma, en tanto que obra del discernimiento, presupone el principio del que venimos hablando, tendremos que con más razón la excelencia de dicha obra, es decir, la justicia presupone no solo el principio del que pende todo discernir, sino que también se presupone a sí misma, pues el discernimiento justo presupone la justicia siempre, incluso cuando lo que se trata de discernir sea la justicia. De ahí que no parezca posible enseñar la excelencia o virtud. De ahí también que lo no hipotético del símil de la línea pueda tomar otro sentido en el contexto de una obra en la que se pregunta por la justicia.

La *República* arranca de cierta hipótesis sobre la justicia, entendida como excelencia en la obra del discernimiento. Lo que la hipótesis presupone no es, tan solo, el principio de todo discernir, sino también la propia hipótesis. Y esto, que la hipótesis sobre la justicia no pueda dejar de presuponerse a sí misma es ello mismo no hipotético. Lo no hipotético es, además de lo bueno –principio de todo discernir–, el que el principio queda siempre más allá de todo discernimiento. Podemos decir incluso que lo no hipotético no es el principio, sino su inalcanzabilidad⁷². Lo no hipotético es que *todo* decir, todo *légein* dependa del principio, por lo que éste queda siempre más allá de todo decir y de todo lo que es y por eso los gobierna. Si pudiese enunciarse con palabras un tal principio, que de hecho estaría ya gobernándolas, tal enunciado sería una hipótesis; pero a la vez sería algo no hipotético la presuposición del principio. Por eso mismo puede decirse que en la *República* se enuncia y no se enuncia el principio de no contradicción, pues en 436 e-437 a aparece enunciado lo que de ningún modo Platón puede concebir como principio, sino tan solo como hipótesis, por más que no sea hipotético que no hay modo de hablar ligando unos decires a otros sin darlo por supuesto: “sigamos adelante, dice Sócrates, suponiendo, *hypothémēnoi*, que eso es así y conviniendo en que, si alguna vez lo mismo y lo otro se manifiestan como lo mismo, todo lo que hablemos en consecuencia con esto quedará suelto, *lelymena*” (437 a).

⁷² Vid. Martínez Marzoa, *op. cit.*, pág. 93, donde dice: “Que en el remontar las *hupothéseis* comparece *tò anhypótheton* significa que el *eidos* comparece como tal en ninguna otra parte ni modo que en el continuado hundimiento interno de una y otra y otra *hupóthesis*”.

11. La *pólis*, lugar de la ausencia de principio

Por lo que respecta a la justicia, entendida como excelencia en el discernimiento, el símil de la línea nos ha mostrado cómo discernir la justicia presupone justamente la justicia del discernir, pues todo decidir, todo juzgar, todo decir algo de algo y de algo que es, resulta también un decir desde algo que aún no ha sido dicho, ni decidido, ni juzgado. ¿Cómo podrá el *lógos* decir *justamente* lo que dice, si no alcanza a decir la justicia? Justamente por eso la justicia es lo que más falta le hace al *lógos*. Justamente por eso el hacer falta de la justicia puede hacérsenos insoportable a quienes, en virtud del *lógos*, hablamos y obramos. Justamente por eso habla Platón en el mismo diálogo de estas cuatro cosas: de la pregunta por la justicia (es decir, de su hacer falta intolerable), de lo que llama *filosofía* (es decir, del modo en que es preciso hacerse cargo de esa falta), de lo que llama *politeía* (palabra con la que nombra, a la vez, el ocuparse de ese sitio en que dicho hacer falta tiene lugar, la *pólis*, y el asunto mismo del que allí es menester ocuparse) y, por último, lo que llama *paideía* (palabra con la que nombra el cuidarse, en la *pólis*, de quienes se incorporan al *lógos* y necesitan recorrer un camino para poder echarse a andar). El punto en que confluyen todos estos temas y otros más es, como ya sabemos, la coincidencia de poder político y filosofía, tesis central del diálogo que venimos intentando dilucidar desde el comienzo.

Por si no estuviese ya suficientemente clara la índole de dicha coincidencia, a la luz del símil de la línea, reparemos en lo que dice Sócrates no mucho antes: lo que viene llamando *filosofía*, lo único capaz de fundar una ciudad justa, no puede darse por su parte sino en una ciudad justa⁷³. Solo en ella sería la dialéctica verdaderamente apreciada y no tenida simplemente como algo propio de jóvenes que están aprendiendo, capaz de convertir a quienes siguen ejercitándose en ella más allá de la mocedad en unos “inútiles para las ciudades” (487 d), cuando no en unos perversos. Antes al contrario, solo en una ciudad que ya fuese justa se la consideraría cosa propia de personas maduras, especialmente aquello que de ella es “lo más difícil”, a lo que de ordinario suelen asomarse los muchachos, para abandonarlo enseguida teniéndose por “filósofos hechos y derechos”: y es que “lo más difícil es lo que gira en torno al decir”⁷⁴. No parece casual que lo más difícil de la filosofía sea en efecto lo que tiene que ver con el *lógos*: hablar (esto es, discernir) es, como hemos visto, lo más difícil para quienes hablamos, pues nunca se puede comenzar a decir nada desde el principio.

⁷³ Aunque éste es el tema de gran parte del libro VI, *vid. esp.* 497 b.

⁷⁴ χαλεπώτατον τὸ περὶ τοὺς λόγους (498 a).

Tenemos entonces que en el modelo que sirve de respuesta hipotética a la pregunta por la justicia con que se inicia el diálogo se nos *muestra* claramente la necesidad de que el poder político, para ser justo, coincida con otro poder que, a su vez, sólo *podría* por obra y gracia de un poder político que ya fuese justo de antemano.

Pero, ¿cuál es ese poder de los filósofos?, distinto del poder político, pero indisociable de la justicia, hasta el punto de que no puede ser ni anterior ni posterior a ella. Es éste un asunto que aún no ha quedado del todo claro.

Si la justicia es lo que más falta le hace al *lógos*, que es sin duda lo más difícil, dado que decir la justicia presupone justamente la justicia del decir, podemos entender que se llame *filosofía* a ese echar en falta lo que más falta hace, simplemente en tanto que hablamos y obramos, es decir, en tanto que discernimos: una *erotiké manía* que impide a quienes son atacados por ella el darse por satisfechos con lo que ya han conseguido, es decir, con lo que creen haber distinguido en su obrar y hablar; una especie de pasión por la caza que mueve a algunos a perseguir incansables la pieza que una y otra vez se les escabulle por entre lo que van diciendo y haciendo. En suma, eso que se viene llamando *filosofía* es un poder, el poder propio de los llamados *filósofos*. Si atendemos al modo como ese poder se deja asumir y ejercer, podemos llamarlo, como ya hemos visto, “poder dialéctico, *dialégesthai dýnamis*” (511 b). Pero tal poder no es en el fondo sino un poder del *lógos* (no el único, como veremos), que paradójicamente se nutre, al igual que Eros, de su propia debilidad, de su propia indigencia. Justamente porque no puede el *lógos* decir justamente lo que dice sin dejar de dar por supuesta la justicia, justamente por eso *puede* el *lógos*, justamente por eso tiene el *lógos* un poder; el poder de decir algo de algo, de decir de algo que es y de decirlo desde algo; el poder de poner cada cosa en sus límites y de dar a cada uno lo suyo, partiendo de hipótesis que será menester echar abajo. El poder dialéctico del *lógos* es el poder de seguir rastreando el principio más allá de las hipótesis en las que el *lógos* se acomoda una y otra vez, dando ya por supuesto ese principio. Poder precario e infundado donde los haya, pero que precisamente por precario e infundado es efectivo.

Podemos decir que el efecto de ese poder dialéctico del *lógos* no es otra cosa que la política: si, como dice Sócrates, poder dialéctico y poder político han de dar en coincidencia para que se alcance la justicia en la *pólis*, no tenemos más remedio que concluir que esa condición necesaria del gobierno justo lo vuelve justamente imposible, a la vez que hace posible justo eso que llamamos *política*.

Si la política es el gobierno de la *pólis*, y ésta no es otra cosa que aquel

lugar en el que se mantiene el vacío del principio, resulta que por *política* hay que entender el discernimiento allí mismo donde se mantiene la ausencia de *arkhé*, y que son políticos quienes se encuentran en ese lugar y mientras saben mantenerse en él. El principio de la política, y esto es algo no hipotético, es la ausencia de principio, la *an-arkía*, la carencia de fundamento para la decisión⁷⁵. Hay política allí donde la ausencia del principio no queda disimulada de ningún modo, sino que se hace manifiesta de continuo como gobierno desde las hipótesis, que es menester echar abajo, *anaireîn*, para dar explicación de ellas, *lógon didónai*. Hay política allí donde es preciso justificar todas las decisiones, por tanto allí mismo donde no se oculta la imposibilidad de un gobierno justo.

12. Los poderes del *lógos*

Ahora bien, la *dialégesthai dýnanis* no es el único poder del *lógos*, sino que convive con otro, muy diferente y aun opuesto, con el que no podría nunca confundirse, pero sin el que no se deja entender, pues es contra él como puede llegar a perfilarse. Como se dice en el *Fedro*, hay una fuerza o poder del *lógos* para la seducción de las almas, para la *psykhagogía* (261 a y 271 c), que saben manejar en tanto que verdaderos técnicos quienes componen discursos como Lisias, los que como Homero han compuesto poesía de cualquier clase, y quienes se dedican a la oratoria política y, al igual que Solón, “han redactado escritos a los que denominan leyes” (278 c). Los tres tipos tienen en común precisamente que fingen hablar desde el principio y saben disimular, cada uno con su arte, que su decir no es menos hipotético que otro cualquiera, cosa que consiguen mediante la composición, que fija una tras otra las palabras y da lugar, así, a un *lógos* esclerótico, que puede repetirse tantas veces como se quiera, que puede descomponerse para utilizar sus partes en nuevas composiciones, pero al que la escritura no puede añadir más fijeza de la que ya tiene. Por eso cualquiera que componga un *lógos*, pública o privadamente, con metro o sin él, y lo deja así compuesto “pensando que hay en él una gran firmeza, *bebaióteta*, y claridad, *sapheneía*”, hace algo verdaderamente vergonzoso, *óneidos*, pues lo que está haciendo es disimular que “día y noche es un ignorante en lo que se refiere a lo justo y lo injusto” (277 d), es decir, que al componer está disimulando la ausencia del principio desde el que dicen lo que dicen. Los *lógoi* que componen comienzan y acaban,

⁷⁵ Vid. sobre esto Rainer Schürmann, *Le principe d anarchie. Heidegger et la question de l agir*, Seuil, París, 1982.

como si el *lógos* pudiese comenzar por el principio o terminar por alcanzarlo. Por eso, frente a ellos, el poder de la dialéctica hace su entrada siempre como el poder de interrumpir el *lógos*, de pararlo, de abrir en él un hueco para hacerlo volver sobre sus pasos, para hacerle preguntar por los presupuestos de los que pende lo dicho y hacer así manifiesto el desajuste, la distancia insalvable que separa principio y comienzo. El poder dialéctico del *lógos* es el poder que mantiene el *lógos* “vivo y animado” (276 a), esa fuerza por la que el *lógos* “se va escribiendo en el alma del que aprende” (276 a), cuya imagen, *eidolon*, es lo escrito, precisamente porque no se deja fijar por la escritura, dada su falta de fijeza. Este *lógos* vivo y animado podemos decir que no es otra cosa que el *lógos* interrumpiéndose a sí mismo. Recuérdese la comparación que se hace en el *Protágoras* entre los oradores y las vasijas de bronce, que al más leve golpe responden con un sonido dilatadísimo, continuo y armonioso, que se va extinguiendo poco a poco hasta que por fin ha dejado ya de oírse, a la vez que deja el ánimo en suspenso; pero basta con que alguien las roce con un dedo para que de súbito se callen⁷⁶.

Con respecto a los *lógoi* largos y continuos de los oradores, la *dialégeshai dýnamis* es, pues, el poder de interrumpir que abre el vacío o ausencia de principio en cuyo seno puede tener lugar la política. En lo tocante a las composiciones de la poesía imitativa, ya sabemos lo que se dice en el libro X de la *República*: habrá que desterrarla de la ciudad y se admitirán tan solo “los himnos a los dioses y los encomios de los buenos” (607 a). No podemos entrar a fondo en este asunto que tiene tantos aspectos y que ha suscitado tantos comentarios, pero sí conviene que nos detengamos un momento a considerar el significado de la expulsión de los poetas en relación con nuestro tema.

Dice Sócrates que esa ciudad que por hipótesis se gobernaría mediante leyes justas, con cuya ayuda hemos llegado a concluir que lo no hipotético es justamente la imposibilidad de que la justicia no sea una hipótesis, esa ciudad hipotética tendrá entre sus leyes una que destierra la “poesía imitativa”, pues los poetas saben dotar a sus composiciones de un poder tal que “cuando los mejores de nosotros oímos a Homero o a algún otro de los trágicos imitar a alguno de los héroes”, “nos alborozamos y, dejándonos arrastrar nosotros mismos, los seguimos contagiados, *sympáskhontes*” (605 d). Ante esa “*dýnamis*” (602 c) se encuentran inermes quienes no disponen de un “contraveneno, *phármakon*” (595 b) capaz de contrarrestar el “hechizo, *kélesis*”

⁷⁶ Vid. 329 a-b. Sócrates alaba aquí a Protágoras porque no solo es capaz de pronunciar largos y bellos discursos, sino también de responder con brevedad a las preguntas, así como de esperar y escuchar las respuestas. Cf. *Sofista*, 217 d-e.

(601 b) que “por naturaleza” tiene el hablar “con metro, ritmo y armonía” (601 a). El tal antídoto contra los poderes de los poetas parece ser “obra de lo que en el alma haya de afín al *lógos*, *toû logistikou*” (602 e)⁷⁷; podríamos

⁷⁷ Contra lo que dice Derrida, *vid.* “La farmacia de Platón”, en *La diseminación*, trad de J. Martín, Fundamentos, Madrid, 1975, pág. 212, el antídoto no es tanto la *πιστη*, cuanto el mismo *λόγος*. Como es sabido, *λογιστικός* significa lo que tiene que ver con el raciocinio en general y, en particular, lo relativo al cálculo y a la organización, tanto en la paz como en la guerra. Lo he traducido, si es que eso es traducirlo, por “lo afín al *lógos*” para no perder la conexión que hace comprensible todo el asunto. En 604 d aparece *λογισμός*, el cálculo o raciocinio, en oposición a *ἀλόγιστον*, que, añadimos nosotros, alude a un conducirse sin *lógos*, es decir, sin discernimiento, y que aquí se asocia a la pereza y la cobardía, cosa que no puede dejar de recordarnos el comienzo del “¿Qué es ilustración?” de Kant. En 525 a y c se habla de *λογιστική τεχνή*, dentro del programa de enseñanzas de los futuros gobernantes, y en 525 b se aplica el adjetivo a quien la estudia porque la necesita: “el guerrero, por mor de la táctica”, “el filósofo, por mor de entrar en contacto con la realidad, *ὄσ α//*; de lo contrario, se dice, no se hará nunca un calculador. Un poco antes, en 524 b, se nos ha dicho que ante ciertas sensaciones que podríamos llamar paradójicas, pues “no manifiestan más bien esto que lo contrario” (524 c), el alma se ve obligada al examen de semejantes “interpretaciones, *ρημη α//*” (524 b) que hacen los sentidos, para lo que en primer lugar prueba con “el raciocinio y la inteligencia, *πειράται λογισμὸν τε καὶ νόησιν*” (*ibid.*). El problema al que se ve enfrentada aquí el alma no es otro que el de la unidad, por tanto, de algo sin lo que no hay cálculo ni raciocinio en general, ni organización logística de ningún tipo; pero este problema no es otro que el de la identidad y la diferencia, es decir, el problema del discernimiento, del *lógos* y de la justicia. Y esto no es simplemente un asunto de la aritmética; más bien no lo es en modo alguno. Sin embargo, este problema que no pueden resolver las *τεχναι* discursivas, como aritmética y geometría, que situaba Sócrates en el tercer segmento de la línea, aun cuando subyace a ellas, aflora algunas veces en la sensación en tanto que la *α σθησις* es un *ρημηνευε* v, inseparable por tanto del *lógos*, de un decir algo de algo, un decir de algo que es y un decir algo desde algo. Un decir, cuando menos, desde lo que hace a cada cosa otra y la misma.

Pero es que, además, junto al sustantivo *λογισμός* y al adjetivo *λογιστικός* emplea Platón el verbo *λογεσθαι* con la misma riqueza de sentidos y con la misma versatilidad. A la pregunta de Sócrates de si pondrán como otro conocimiento necesario para el guerrero el que le “permita calcular y contar, *λογεσθαι τε καὶ ἀριθμεῖν δύνασθαι*”, responde Glaucón: “Más que todos los demás si está llamado a entender algo de tácticas o, mejor, si está llamado a ser un hombre” (522 e). Parece claro entonces que las tres palabras las está usando Platón metonímicamente, pues nombran tanto el todo como la parte: con ellas alude a la vez al *lógos* mismo, ciñéndose a lo que tiene de discernimiento, y a aquella ocupación en que de un modo especial se hace patente el discernir, lo que solemos llamar cálculo, esto es, el medir, pesar, contar y hacer que cuadren las cuentas. Pero ninguno de los que hablan puede renunciar al discernimiento, a poner cada cosa dentro de sus justos límites, por más que tal cosa resulte inalcanzable. Precisamente esas ocupaciones en que mejor se echa de ver la exigencia de precisión a los que no pueden sustraerse las decisiones, “medir, contar y pesar”, son “los auxilios, *βοήθειαι*” a los que habrá de recurrirse como antídoto para contrarrestar el efecto de esos “artificios, *μηχανα*”, que “no se quedan a la zaga de la magia, *γοητε ας*” (602 d), como son la pintura sombreada y la poesía imitativa. Es, pues, la fuerza dialéctica del *lógos* la que *puede* actuar como contraveneno de la otra.

decir sin más: de lo que en el alma haya de discernimiento. Por lo que, yendo más allá del hipotético destierro de la poesía imitativa (si bien, no por hipotético, irrealizable, siempre en consonancia con la hipótesis que sobre la justicia se desarrolla en la *República*), nos encontramos con que, dice Sócrates, “es plausible, *eikótos*, que, por ser como es, la hayamos expulsado de la ciudad; pues el *lógos* nos fuerza” (607 b). Lo verosímil, *eikótos*, es que, hipótesis al margen, se trata aquí de dos poderes o fuerzas del *lógos* entre sí incompatibles: los artificios de los poetas y el poder dialéctico. O “reina el placer y el dolor” por obra de los primeros, o gracias al segundo reina “la ley y el *lógos* que a la comunidad, *koiné*, parezca siempre el mejor” (607 a). Que la comunidad pueda decidir siempre lo mejor en la *pólis* piensa Platón que depende por entero de que se desencadene la fuerza del *dialégesthai*, de que el *lógos* interrumpa los diversos *lógoi* de oradores y poetas para poner de manifiesto la ausencia del principio y se mantenga así abierto ese lugar vacío en que la política resulta hacedera. Esta apertura en que consiste la *pólis*, y que no es abstracción alguna desde el momento en que *pólis* es lo que hay en torno al ágora, necesita de la filosofía para mantenerse o, mejor, para estarse reabriendo de continuo, de modo que siempre la comunidad pueda decidir aquello que le parezca lo mejor. Por ello la *pólis* necesita de la filosofía, necesita que el *lógos* se interrumpa a sí mismo y se sostenga en vilo sobre el vacío, pendiente de una hipótesis. Bien a las claras lo dice Sócrates cuando afirma que esa hipótesis que ha ido elaborando poco a poco sobre el más justo gobierno de la ciudad, “ese régimen político que hemos ido narrando con palabras, *mythologoumen lógoi*, no llegará a cumplirse en las obras antes de que se haga dueño de las ciudades el linaje de los filósofos”. Y esto no es, desde luego, una hipótesis, por más que sí lo sea la narración que nos ha traído hasta aquí sin haber comenzado desde el principio. Como tampoco es una hipótesis lo que añade en el mismo lugar: que mientras no se haga dueño de las ciudades el linaje de los filósofos “no acabarán los males ni para la ciudad ni para los ciudadanos” (501 e). Que se forme un tal linaje, que se eduque y reproduzca, eso pertenece a la hipótesis, a la narración, al mito de la *República*. Que *pólis* y política dependen de la interrupción del mito, que dependen del poder dialéctico del *lógos*, eso es algo no hipotético. Esta parece ser al cabo la postura platónica: hay *pólis* y hay política allí donde la comunidad puede siempre decidirse por lo que le parezca lo mejor.

13. ¿Política sin mito?

Sin embargo, Platón no deja nunca de sorprendernos por la espalda. ¿Será posible que esa comunidad de la que habla, esa *koiné* de los que hablan, se interrumpen y se deciden, esa *koiné* que discrimina y, discriminando, se sostiene a sí misma en el vacío de la ausencia de principio para toda discriminación no sea ella misma un producto del mito, el resultado de un *lógos* fundador que finge haber comenzado por el principio?

¿No es acaso mediante la relación de un mito como en el diálogo homónimo puede contar Protágoras, remontándose hasta el principio, que todos los hombres forman una comunidad porque entre todos se hallan igualmente repartidas la vergüenza y la justicia (322 c)? ¿Y no es en forma de mito como, en el tópico discurso fúnebre que Sócrates atribuye a Aspasia en el *Menéxeno*, se expone el origen y fundamento del régimen político de los atenienses? Allí se dice en efecto que la fraternidad, el hecho de que sus antepasados sean hijos autóctonos de la madre tierra, amada por los dioses, y ellos mismos, sus descendientes, no sean por tanto “unos metecos en el país al que habían venido desde otro lugar” (237 b), es lo que funda su igualdad y su libertad, para cuya defensa no han tenido más remedio que “combatir contra los griegos en favor de los griegos y contra los bárbaros en favor de todos los griegos” (239 b).

¿No será el mito otro modo de sostener el *lógos* en el vacío de la ausencia de principio, en tanto que un hablar desde hipótesis que deja al descubierto su carácter hipotético? ¿No serán mito y dialéctica dos formas del *lógos* estrechamente ligadas entre sí, frente a los diversos *lógoi* que fingen estar hablando desde el principio y además disimulan que han comenzado por sentar una hipótesis? ¿Será posible una comunidad que no se sostenga en los mitos? ¿O que, sosteniéndose en ellos, los mantenga como mitos, sin tomarlos nunca del todo en serio, pero sin destruirlos tratando de darles explicación a partir de alguna hipótesis que resulte más verosímil? ¿Será un tal mantenimiento cosa propia del poder de los filósofos⁷⁸?

Lo que está claro en cualquier caso es que la comunidad sin fundamento es la comunidad que no puede ser fundada.

⁷⁸ Recuérdese lo que dice Sócrates en el *Fedro* a propósito de tales explicaciones: “Y si alguno, por no creer en ellas [las figuras legendarias], trata de reducirlas una por una a los límites de lo verosímil, κατὰ τὸ εἰκός, haciendo uso de cierta rudimentaria sabiduría, se verá necesitado para ello de mucho tiempo, σχολή” (229 e, trad. de Luis Gil).