

Partes del alma, virtud y acción en la caverna de Platón y en la Ética de Aristóteles

Ivana Costa

Universidad de Buenos Aires
Universidad Católica Argentina

La imagen de la caverna culmina con una distinción, en 518d-e, análoga a la que traza Aristóteles entre virtudes morales y virtud intelectual. El Sócrates platónico observa allí que –a diferencia de las demás *aretái* del alma, más próximas a las del cuerpo—la virtud del pensar (*he areté tou phronêsai*), más divina y cuyo poder nunca se pierde, no está siempre ni necesariamente orientada a lo que es bueno, sino que puede dirigirse con toda su agudeza y claridad hacia el mal. Se trata de un pasaje muy significativo, porque muestra un interés platónico por el problema que encuentra una ética intelectualista a la hora de explicar el obrar injusto o dirigido al mal de personas que poseen todas sus facultades intelectuales completamente desarrolladas y cultivadas. Parto de la hipótesis de que en *República* VII Platón puede manifestar cierta desconfianza hacia la plena identificación entre rectitud moral y conocimiento porque ya está provisto de un esquema que permite razonar sobre las motivaciones para la acción: me refiero a la tripartición del alma, elaborada en *República* IV, que es una visión de una complejidad mayor que la expresada en *Fedón*, donde el alma aparece casi exclusivamente como racionalidad. En el novedoso esquema de *República*, el alma ya no se identifica *tout court* con la dimensión intelectual y se revela en cambio como la unidad de funcionamiento de tres principios de acción diferentes y a menudo en pugna¹. El alma es un principio de acción complejo, que ya no se reduce al intelecto, a sus operaciones y al conocimiento sólido, su producto más cabal. No cabe ninguna duda de que el propósito de las tres imágenes, la del sol, la de la línea y la de la caverna, es caracterizar al Bien como el *mégiston máthema* que debería poseer el gobernante-filósofo. Y que esto implica subrayar la posición del Bien en la cumbre de la escala óptica, haciendo corresponder su captación con el más alto grado que pueden alcanzar las facultades y los procedimientos cognitivos humanos. Pero no es menos cierto que la imagen de la caverna –la única de las tres que ilustra la relación entre los niveles de realidad, los grados de conocimiento y el valor de su adquisición para la acción y para la política– insinúa también que para “soportar la contemplación del Bien” es necesario el compromiso de las tres partes del alma. Lo que sugiere el pasaje 518d-e es que la parte racional sola no es suficiente para alcanzar el objetivo de unir filosofía con liderazgo político. La parte racional sola no alcanza a satisfacer los

¹ Las tres partes del alma, *tò logistikón*, *tò epithymetikón* y *tò thymoeidés* son principios de acción: toda conducta puede ser explicada por el hecho de que una parte, un principio de acción, rigió por encima de las otras. Cf. Gerson, 2003 y Bobonich, 2007.

altísimos objetivos que se propone la *paideía* ilustrada en la imagen de la caverna. Si el deseo apetitivo (*epithymía*) y la iracundia (*thymós*) no están, ellos también, dirigidos al Bien, la empresa educativa resultará inútil.

En un trabajo reciente, David Sedley defendió la posición contraria. A su juicio, la visión del alma expresada en la imagen de la caverna es “plenamente intelectualista”. Si bien admite que “la división previa del alma en tres partes, en *República* IV, no ha sido descartada”, de todos modos entiende que “las partes más bajas del alma no le aportan nada [a la caverna]”². En lo que sigue, propongo una lectura de la célebre imagen con el objetivo de mostrar que esta perspectiva, que considera a la *psyché* de la que se habla en *República* VII como exclusivamente racional eclipsa y deja sin explicación algunos elementos relevantes de la analogía. Por otra parte, el reconocer la efectiva presencia de una visión tripartita del alma permite poner de manifiesto más claramente la proximidad de *República* VII con varios aspectos fundamentales del tratamiento aristotélico de la *areté*. Para eso, traeré a la discusión una serie de pasajes de las *Éticas*, con el propósito de volver convincente la sugerencia de que una parte de la reflexión aristotélica, en la discusión sobre las *aretai* y sobre la diferencia entre *epistémē* y *areté*, retoma, con terminología y metáforas análogas, el recorrido platónico desde y hacia la caverna.

Coerción, desde y hacia la caverna

La imagen de la caverna plantea cuatro momentos sucesivos: 1) la vida encadenada en el fondo de la cueva, 2) la liberación y marcha hacia la luz exterior, 3) el contacto con la realidad que antes estaba oculta al prisionero, y 4) el regreso para integrarse a la vida política. Desde el comienzo, Platón enfatiza el carácter forzoso, coercitivo y a menudo violento del proceso que se lleva a cabo tanto dentro como fuera de la caverna. Describe primero el obligado encierro de los humanos en las tinieblas: su estatuto de auténtica prisión (515b), la sujeción por medio de cadenas (515c), y la imposibilidad que tienen los cautivos de mover su cabeza (514b y 515b) o su cuello (515c). Allí, como sabemos, el cautiverio sólo permite captar realidades que están a cuatro grados de distancia de lo plenamente real: son proyecciones de ciertas figuras que unos titiriteros manipulan tras un biombo y que copian a los objetos reales que están fuera de la caverna.

El segundo momento, que comienza con la liberación de un prisionero, también involucra compulsión desde el principio. El texto de 515c es controvertido: en la lectura que propone Burnet, conviven en una misma frase la idea de un proceso que ocurre de manera “natural” (*ei phýsei*) y a la vez forzadamente (*hopóte tis lytheíe kai anagkázōito exaíphnes anístasthaí*). “¿Qué pasaría si naturalmente les ocurriese esto: que uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente...?”. Para evitar esta

² Cf. D. Sedley, 2013: 75 y ss. La única mención a la “psicología tripartita”, en *Rep.* VI 502c–506b, está formulada “de manera calculada para dejarla al margen” (2013: 75-76).

superposición, se han propuesto diversas lecturas de *ei phýsei*, pero ninguna demasiado convincente³. Schleiermacher y Herwerden defendieron la lectura *hoia tis àn eie phýsei, ei toiáde...*⁴, que encuentra apoyo paleográfico. Así podríamos traducir, en la línea de la versión inglesa de C. D. C. Reeve: “Considera entonces cómo te parece que ocurriría naturalmente si fueran librados de sus ataduras y curados de su ignorancia, si es que una cosa semejante pudiera sucederles. Cuando uno ha sido liberado y súbitamente obligado a levantarse...”⁵. De otro modo, la frase plantearía un dilema de difícil solución: el Sócrates platónico sostiene que aquellos filósofos que se hubieran formado solos y “al margen de la voluntad de su organización política”, en forma espontánea, están justificados por no gobernar y no participar “de los problemas de la ciudad” (520b-c) ya que no comparten sus valores. Pero si el prisionero imaginado en 515c se desligara *naturalmente*, entonces ya no estaría obligado a gobernar, puesto que los filósofos autodidactas, criados “al margen de la voluntad de su organización política”, están justificados para no gobernar por no compartir sus valores⁶, pero el propósito de toda la imagen es mostrar que *deben* volver y gobernar, por lo tanto una liberación natural no serviría a los fines de la imagen.

En la descripción que sigue al momento de la liberación, Platón insiste en el carácter forzado del procedimiento: si un prisionero ya no tuviera sus cadenas, el recuperarse de su estado de privación mental (*aphrosýne*, 515c5) no vendría añadido espontáneamente. El prisionero debería ser obligado primero a levantarse, luego a volver el cuello y luego a marchar mirando hacia la luz (515c y e). Si el uso reiterado del inequívoco verbo *anagkázō* (515c y e) no fuera suficiente para indicar coerción, Platón agrega que en esa situación el prisionero sufriría (515c) y sentiría dolor (515e) por el encandilamiento. Si se lo “arrastrara por una cuesta escarpada y empinada sin soltarlo antes de haberlo arrastrado hasta la luz del sol”, él “sufriría”, “se irritaría”, tendría “los

³ Adam señala que Ast y Stallbaum leyeron el φύσει como “realmente” (*revera*). E igualmente Shorey (1969) considera que φύσις “en Platón generalmente sugiere *realidad* o *verdad*” y traduce: “Consider, then, what would be the manner of the release ... if in the course of nature something of this sort should happen to them”. Adam (2009: 91) sugirió que, puesto que los prisioneros en la caverna se encuentran en un estado “antinatural” (*parà phýsin*) en un sentido platónico, esta liberación significa un regreso a su verdadera naturaleza, por eso se describe la liberación como “natural”. Sin embargo, a mi juicio, con esta metáfora Platón no espera que veamos a esos prisioneros como si su condición fuera antinatural; por el contrario, acaba de subrayar que ellos “son como nosotros” (515b5).

⁴ Adam, que prefiere la lectura de Burnet, admite no obstante que la conjunción *ei* no aparece en seis manuscritos.

⁵ Reeve, 2004: 209.

⁶ Ahora, el que salió de la caverna y debe regresar tampoco comparte los valores de sus conciudadanos y sin embargo se afirma que debe trabajar en común con ellos, persuadiéndolos. ¿Cómo comprender, entonces, el imperativo por el cual la felicidad no puede ser completa sino haciendo lo posible por plasmarla en la ciudad que todavía está a oscuras? O bien no hay tal imperativo y se puede ser feliz quedándose a sabiendas en la isla de los Bienaventurados o bien esta obligación contradice lo anterior. Una respuesta al dilema es la que proporciona Mahoney (2005), cuando interpreta el pasaje bajo el supuesto de que el filósofo que no actúa no puede ser feliz. Cf. también la interpretación de N. Smith (2010: 93-98).

ojos llenos de fulgores que le impedirían ver”. Con tal de evitar el dolor, que involucra dimensiones corporales y afectivas, el prisionero intentaría huir de esta promisoría libertad para refugiarse en su cautiverio anterior. La expresión *pheúgein apostrophómenon pròs ekeîna*, en 515e, incluye dos actos de regresión: escapar y girarse, para retornar a las familiares tinieblas. El significado detrás de la metáfora es evidente: la tentativa de fuga es tratar de abandonar el proceso de educación, y girarse hacia la caverna significa renegar de un estudio teórico que nos muestra la calidad inferior de nuestro conocimiento de experiencia, pero cuya inercia y compulsión no reclaman ningún acto de esforzada rebeldía. Antes que el dolor, el prisionero liberado preferirá la limitación física y mental y la inacción en la caverna. Platón ilustra así una situación muy reconocible: ese prisionero “es como nosotros”⁷. Frente al dolor en el cuerpo y en el alma que propone la educación de los deseos, tendemos a buscar el módico placer del estado anterior, aunque eso signifique elegir la ignorancia, la reducción física y la parálisis. En castellano tenemos un dicho para este reconocible estado de ánimo: “más vale malo conocido que bueno por conocer”. Desde una perspectiva platónica, el producto de un cálculo de este tipo no proviene del ejercicio de la racionalidad sino de nuestra parte apetitiva. En su análisis de la teoría platónica de la motivación, J. Cooper ha mostrado que la aversión al dolor constituye una reacción del *epithymetikón*. Si bien solemos reducir la dimensión apetitiva a los deseos de comida, bebida y sexo, que son los más evidentes, existe una gran variedad de apetitos, a veces vinculados con el desempeño deportivo y político, y hasta con el ejercicio de “un poquito de filosofía”⁸. El cálculo que se lleva a cabo para obtener determinada bebida o comida son ellos también cálculos de la parte apetitiva y no reflexión racional⁹.

El relato de Leoncio –el personaje que ilustra la presencia de *tò thymoeidés*, en *Rep.* IV (439e-440a) – presenta un caso análogo: al ver los cadáveres a los pies del verdugo, experimenta un placer cuyo motor es la parte apetitiva del alma. En el caso del prisionero, los dolores físicos (en los ojos) o psíquicos (irritación) constituyen obstáculos que amenazan con doblegar a la naturaleza filosófica que se intenta educar antes de que ésta llegue a su propósito. Por eso la imagen del prisionero arrastrado a pesar de los dolores y la irritación (515c-e) ilustra las pulsiones de la parte apetitiva. En la lectura que propongo, la visión del prisionero arrastrado hacia el sol a pesar de su dolor e irritación (515c-e) ilustra la batalla formativa que se libra contra los impulsos y deseos de la parte apetitiva de su alma. El énfasis de los educadores en esta etapa de la formación está puesto en la re-dirección de la parte apetitiva del alma.

En el tercer estadio de la imagen de la caverna se describe lo que ocurre con el prisionero luego de su contacto efectivo con el sol, es decir, con el Bien. Superados los

⁷ 505a.

⁸ Cf. Cooper, 1984: 9 y 20.

⁹ Cf. Cooper, 1984: 10.

dolores del estadio anterior, captadas las realidades inteligibles, que son incomparablemente más reales y luminosas que los objetos en la caverna, el antiguo prisionero se sentirá feliz por el cambio (*eudaimonízein metabolés*, en 516c), compadecerá a los otros y se resistirá a volver. Para el Sócrates platónico resulta natural (*eikós*) que no esté dispuesto a “ocuparse de los asuntos humanos” (517c-d). Lo dice con una bella cita homérica, de *Odisea* XI, en la que Aquiles, desde el inframundo, se lamenta: “Preferiría ser un labrador que fuera siervo de un hombre pobre” antes que ser el soberano de todos los muertos en el Hades. Para el antiguo prisionero, volver a la caverna sería morir. Cualquier cosa antes de estar ahí. La caverna, nuestra vida que no tiene ni un atisbo de lo real, es un infierno. El antiguo prisionero que ahora ha visto realidades consistentes preferiría sufrir lo que fuera en lugar de opinar o vivir (*doxázein kai ... zên*, en 516d) como lo hacía antes. Glaucón repite, en su réplica, esta idea de que la vida sin educación es un doble cautiverio: por las opiniones que suscita y por el modo básicamente animal de “estar vivo” que implica¹⁰. Aquí vuelve, entonces, la coerción. Primero se obligará (*anagkázō*, en 519c) a los hombres de naturaleza mejor dotada a emprender el estudio supremo, efectuar el ascenso y contemplar el Bien, pero luego no se les permitirá (*mé epitrépomai*, en 519d) lo que ahora sí: quedarse en la Isla de los Bienaventurados y no descender junto a aquellos prisioneros, ni participar en sus trabajos y sus recompensas, insignificantes o valiosas¹¹. Es evidente que al menos una parte de este forzamiento está dirigida, como todos los precedentes actos de coerción, es decir de educación, a la dimensión racional, que es la única capaz de captar el Bien, el *mégiston máthema*.

Sin embargo, el significado de la reticencia del prisionero a volver a la caverna y de la fuerza que lo obliga, han sido debatidos profusamente en las últimas décadas. ¿Por qué, si el antiguo prisionero ahora vive feliz (*eudaimonízei*) y ha captado el Bien – lo que podría interpretarse como una culminación de los estudios que había emprendido—todavía debe ser forzado, es decir, educado?

Podríamos pensar que esa compulsión es una forma figurada de expresar la fuerza internalizada en el alma del antiguo prisionero. Si ha captado el Bien y si esto equivale a alcanzar la sabiduría, dado que en el obrar esa sabiduría debe traducirse en justicia, ¿qué fuerza externa actuaría sobre el flamante filósofo? Si ha contemplado el Bien y por lo tanto tiene el conocimiento de lo que es ser justo, esa coerción sólo podía ser comprendida como una fuerza interior. Lo que obligaría al filósofo a actuar sería el hecho de ser justo. No se lo podría obligar a ser justo, pues ya lo sería (sería al menos un conocedor de la Justicia), sino sólo a gobernar (es decir, a actuar)¹². Sin embargo, el

¹⁰ Cf. Chantraine, 1999: 402-3. Este “estar vivo” (*zen*) aparece contrapuesto al “modo de vida” (*bíos*) que lleva el que salió de la caverna y pudo contemplar el Bien (521a).

¹¹ ¿Quiénes obligarían al prisionero a volver? Los mismos “educadores” del comienzo, encarnados en la voz de Sócrates y sus interlocutores, Glaucón y Adimanto, que se han erigido en fundadores de esta ciudad.

¹² Para un análisis más detallado de este argumento, cf. T. Mahoney 2005: 81-87 y 1992: 266-272.

Sócrates platónico, fundador de este programa educativo y de su metodología, considera que refugiarse en la contemplación, como si se hubiera llegado ya a la Isla de los Bienaventurados, no es algo raro que sólo le pasa al prisionero liberado. Es, de hecho, una práctica habitual: “lo que ahora se les permite” a los que tienen los más altos estudios¹³. Y eso es algo tan malo para la pólis como la ignorancia. La resistencia del joven aprendiz de filósofo a regresar a la caverna es un gesto egoísta, un vicio de su *psyché* que debe ser educado, redirigido, transformado.

Más adelante, ya en su interpretación técnica de la imagen, Platón da un indicio de qué parte del alma es educada cuando se obliga a quien ha captado el Bien a volver a las tinieblas. Sócrates afirma que los que serán obligados a regresar a la caverna “prefieren otros honores y un modo de vida mejor que el de gobernantes de la pólis” (*timas allas ... toû politikoû*, en 521b9–10). No se especifica cuáles son esos “otros honores” –plausiblemente honores relacionados con la asumida superioridad del saber o de las virtudes¹⁴–pero la referencia al honor sitúa la coerción, el énfasis educativo, en los deseos de un *thymós* en pugna. El *thymós* suele expresarse como ira, como sentimiento de vergüenza o pudor moral, como indignación ante una ofensa a la justicia o como deseo de reconocimiento social¹⁵. El *thymós* competitivo de quien llegó a contemplar el Bien encuentra insignificantes los trabajos y recompensas de sus antiguos compañeros de cautiverio y privilegia su propia estima antes que lo realmente bueno. Platón parece querer mostrar en este estadio –en el cual el joven aprendiz ha alcanzado a captar el Bien pero su *thymós* no parece asumir aún todas las responsabilidades que comporta– que la educación, metafóricamente compulsiva, es necesaria todavía¹⁶. La descripción recuerda la imagen de República VIII 550b, del joven timocrático, que empujado a la vez por los principios irracionales del alma, “ofrece el gobierno de sí mismo al principio Intermedio ambicioso y fogoso (*thymoeidés*), y se convierte en un hombre altanero y amante de los honores (*egéneto hypselóphron te kai philótimos anér*)”. La educación filosófica tiene que lidiar todavía con los apetitos y con el *thymós*. No es solo ni exclusivamente una educación intelectual.

Cuándo se llega a ser filósofo

Lo que el pasaje revela asimismo es que cuando los aspirantes a filósofos aprehenden el Bien, “no captan inmediatamente que su obligación es regresar a la caverna” y “no tienen por qué captarlo ya que el solo llegar a la idea de Bien no les

¹³ Cf. 519d.

¹⁴ Cf. N. Smith, 2010: 93-94.

¹⁵ Cf. Cooper, 1984: 16.

¹⁶ Cf. Smith, 2010: 94: “Los que regresan pueden sentir de manera contundente un deseo que permanecer extasiado en la contemplación de las Formas, pero cuando el efecto injusto de seguir su impulso se les vuelve claro debemos suponer que sus partes irascibles –intensamente entrenadas para hacer lo que es mejor para la ciudad y para rechazar todo lo que es contrario a ese objetivo– van a resistir el impulso de abdicar”.

permite todavía entender todas las acciones que exige llevar a cabo lo bueno en sí”¹⁷. Por eso, “denominar *filósofos* a los que regresan tiende a oscurecer el hecho decisivo del estado incompleto de su educación en comparación con los filósofos maduros que deben gobernar en Kallípolis. Por razones similares (e incluso, de manera más importante) no deberíamos concebir a los que regresan ya como *gobernantes*- porque les falta todavía muchos años para obtener las calificaciones que se requieren para este rol”¹⁸. Todavía tienen que adquirir experiencia militar y política: Sócrates recomienda con todo énfasis al menos quince años para el entrenamiento práctico, ‘para que no sean inferiores a los demás tampoco en la experiencia’ (*hína med’empeiríai hystērōsi tôn állon*, 539e4-5).

La imagen de la caverna no culmina con la contemplación del Bien, ni ésta implica el final del proceso educativo¹⁹; el objetivo es la formación de un individuo o grupo, los filósofos, para la transformación política de una comunidad que sigue viviendo cómodamente sepultada en la caverna. Así como el ascenso, con su arribo hasta el principio no-hipotético, no constituye el final del proceso dialéctico en la imagen de la Línea, puesto que se requiere también el descenso desde el bien, “sin hacer uso de nada visible en absoluto”, para tener conocimiento de las demás Ideas (511c1–2), el alma del antes prisionero que asciende hasta el Bien no terminó allí, en el ascenso, su formación. “Los filósofos finalmente ven el bien en sí cuando alcanzan la captación infalible, no hipotética de lo que es el paradigma del conocimiento; pero ellos no tienen conocimiento de ninguna otra cosa hasta que no hayan tomado el camino descendente, adquiriendo en ese proceso un conocimiento adicional infalible, no hipotético”²⁰. En cierta forma, la afirmación, en *Rep. X*, de que solo quien hace uso de algo (natural o artificial) tiene conocimiento “acerca de lo que es bueno o malo en el uso efectivo de aquello que usa”, porque él es el que “tiene la mayor experiencia de eso” (601d8–10), viene a confirmar que la sola captación del Bien no proporciona mágicamente la poción que convierte en filósofo, porque además del ascenso se requiere todavía el descenso a la práctica política concreta, en un ámbito concreto y con seres humanos concretos, donde el Bien pueda officiar de criterio y paradigma (428c11–429a3, 500b8–501b7). “Así, lo bueno parece ser (o incluir) el bien de una *pólis*”.²¹

Esta lectura permite también entender la presencia de coerción y violencia —o sea, de procesos educativos que todavía deben ser cumplidos— en la cuarta y última etapa de la imagen de la caverna. Es decir, con el figurado regreso del antiguo prisionero, quien se vería forzado en los tribunales o en cualquier otra parte a

¹⁷ Cf. T. Brickhouse, 1998: 149.

¹⁸ Cf. N. Smith, 2010: 98.

¹⁹ Como señala C. Rowe (2007: 55), “el eje no está puesto tanto en el bien en sí como en ‘nuestra naturaleza en relación con la educación o la falta de educación’ (514a1-3)”.

²⁰ Sigo la versión de C. D. C. Reeve, 2010: 221-222.

²¹ Cf. Reeve, 2010: 220.

polemizar sobre sombras de justicia y a reñir por el modo en que conciben estas cosas quienes no han visto jamás a la justicia en sí (517d-e), mientras sus antiguos compañeros de prisión se burlan y lo ridiculizan, y hasta lo matarían, si pudieran, con sus propias manos (517a). En el vasto recorrido desde y hacia la caverna, la joven promesa filosófica se ha de convertir en adulto y luego en una persona suficientemente madura (cincuenta y cinco años, al menos) para gobernar filosóficamente la *pólis*. Pero las décadas vividas en el camino son un proceso continuo de aprendizaje (cf. *en érgois te kai epistémais*, en 540a), que no puede ser inyectado, como pretenden los que venden sabiduría aparente a cambio de dinero y repiten, en realidad, los dogmas que la multitud se forja cuando se congrega (493a).

En el nivel literal, las imágenes de coacción y violencia que colorean la imagen de la caverna desde el principio al fin revelan pesimismo antropológico: los seres humanos prefieren vivir esclavos, en la ignorancia y la oscuridad con tal de no afrontar el esfuerzo que implica una vida libre de cara a la verdad. Pero en el nivel figurativo, la coerción implica profunda confianza en la educación. No creo que debamos interpretarla, según entiende Stanley Rosen, como “el análogo en el plano filosófico a la necesidad de compulsión que se da en la institución de justicia”, que se traduce en “fuerza física, retórica o la construcción artificial de la *pólis*”²². A mi entender, el problema en *Rep.* VII no es tanto el hecho de que “la razón por sí sola no puede persuadir a los no-filósofos de que se deshagan de sus cadenas”, sino que la formación exclusivamente racional –por cuya adquisición, de todas maneras, “hay que trabajar como un esclavo”–²³ tampoco es suficiente para lograr un gobernante que sea también filósofo. De ahí la insistencia en la necesidad de torcer, mediante la educación, las tendencias del *epithymetikón* y del *thymós* más profundamente arraigadas.

Esto es lo que el Sócrates platónico explica en su interpretación: la educación no es como proclaman aquellos falsos educadores, que prometen poner la ciencia en el alma, “como si pusieran la vista en ojos ciegos”:

“El presente argumento quiere decir que en el alma de cada uno reside la fuerza (*dýnamis*) de aprender y el instrumento para hacerlo, y que así como el ojo no puede volverse (*stréphein*) hacia la luz y dejar las tinieblas si no gira todo el cuerpo, del mismo modo hay que volverse (*periaktéon*) con toda el alma (*hólē hēi psychēi*) desde lo que tiene generación hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos el Bien.” (518c-d)

La inequívoca alusión a la necesidad de volverse “con toda el alma” apunta en el mismo sentido de todo lo dicho hasta ahora²⁴. No parece necesario que, como exige

²² Cf. S. Rosen, 2005: 270.

²³ Cf. *Rep.* VI 493d.

²⁴ Cf. C. Rowe, 2007: 141.

Sedley²⁵, las referencias a las otras partes del alma sean más explícitas o detalladas, cuando hay una alusión implícita y una conclusión que las incluye. Sin embargo, la lectura intelectualista encuentra en este mismo pasaje “la manifestación más vigorosa de este mismo enfoque”. El “recordatorio ocasional” de que la división del alma “no ha sido de hecho abandonada” no resulta un problema para la interpretación intelectualista ya que en “la formulación queda indeterminado si el intelecto podría, en teoría, haberse dirigido a la verdad dejando al resto del alma atrás”; por lo tanto considera que “una *lectura muy natural* es que cuando uno gira su intelecto hacia el Bien, el resto de sus poderes mentales van *ipso facto* junto con él”, y también que “no hay pistas de que, en el proceso de iluminación filosófica del que se habla aquí, las facultades no racionales ejerzan alguna influencia”²⁶. Desde mi punto de vista, no hay un “lectura muy natural” que avale esa visión. Suponer que cuando gira el intelecto el resto de los poderes mentales van *ipso facto* con él implica leer el diálogo como un tratado de dogmática y convertir en afirmación descriptiva lo que en la metáfora aparece como exhortación prescriptiva: “*hay que volverse* desde lo que tiene génesis con toda el alma hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación del Bien”. Si esto que el rarísimo adjetivo verbal *periaktéon*²⁷ señala como un *deber ser* pudiera ser leído “naturalmente”, como esa conversión *ipso facto* de todas las partes del alma o como la descripción de lo que al parecer ocurre *habitualmente*, la imagen de la caverna –con todo su mecanismo ficcional de diferentes niveles de coerción– sería en gran medida irrelevante²⁸.

“¿Nunca has reflexionado sobre los malvados sabios?”

El pasaje que sigue a la explicación de Sócrates sobre el primer sentido de la imagen de la caverna, 518d-519b, incluye una vasta cantidad de problemas en los que no voy a detenerme. Quisiera ofrecer, sin embargo, una forma de entender la aparición, en este contexto, de los llamados malvados-pero-sabios mencionados al comienzo. En nuestro análisis anterior encontramos que Platón niega que el prisionero liberado de sus cadenas se convierta automáticamente en filósofo –es decir, en una persona capaz de gobernar la *pólis* según lo que es bueno en sí– sólo por el hecho de haberse vuelto conocedor (o sabio, *sophós*) a través de un entrenamiento meramente

²⁵ Sedley, 2013: 76: “No hay ninguna mención a las partes inferiores del alma con sus propios deseos distintivos”. En cuanto a su indicación de que “los deseos (denominados *epithymíai* en 485d6) no están subdivididos en diferentes partes del alma sino tratados como una sola y simple fuerza psíquica, capaz de ser desafiada hacia los propósitos intelectuales o hacia los del cuerpo” (Sedley, 2013: 79). Es preciso tener en cuenta, no obstante, que recién en *Rep.* VIII se distinguirá entre placeres necesarios e innecesarios y en *Rep.* IX se distinguirán los deseos y placeres de las diversas partes del alma.

²⁶ Sedley, 2013: 80, el subrayado es mío.

²⁷ Sólo se registra en este pasaje platónico.

²⁸ “La *periagogé* platónica, aunque, o más bien, quizás, puesto que se aplica de manera primaria e inmediata al intelecto, lleva a cabo una revolución moral no menos que intelectual. La disciplina moral de los libros II a IV, lejos de haber sido arrojada, aparece reforzada y consolidada al intelectualizarse”, cf. J. Adam, 1902: 98.

intelectual. Lo que se advierte es precisamente lo contrario: que hay sabios (*sophoi*, en 519a) que se dirigen con todas sus fuerzas hacia el mal. La educación, se dijo, consiste en volver el ojo del alma hacia donde debe (519d-e). Pero mientras que las demás virtudes éticas, llamadas virtudes del alma,²⁹ parecen más próximas al cuerpo (si no están presentes pueden implantarse por hábito y ejercicio)³⁰, la virtud del *phronêsai*, en cambio, parece algo “más divino que nunca pierde su poder, y que según hacia donde sea dirigida es útil y provechosa o inútil y perjudicial” (*hypò dè tês periaggês chrêsímón te kai ophélimon kai áchreston aû kai blaberòn gîgnetai*). He aquí el texto del subtítulo con el que comencé esta segunda parte:

“¿O acaso no has reflexionado sobre esos que son llamados malvados, pero [que son en realidad] sabios (*tôn legoménon ponerôn mén, sophôn dé*), cómo poseen un alma que mira penetrantemente y ve con agudeza aquello hacia lo que se dirige, porque no tiene la vista defectuosa sino que está forzada a servir a la maldad, de modo que cuanto más agudamente mira, tanto más mal produce?” (519a-b)

Comienzo el análisis por este último punto. La efectiva *metastrophé*, la conversión o el ser dado vuelta en que consiste la educación de *República VII* no se conforma con la *sophía*, identificada con la capacidad de tener “mirada aguda y penetrante, y una vista que no es débil”. Se puede tener mirada sin defectos pero actuar de manera malvada, inútil y perjudicial. En el *Hippias Menor* encontramos una idea similar. En ese diálogo, Sócrates e Hippias tienen que afirmar –el curso de su razonamiento los lleva a admitir– que los que mienten no sólo son astutos sino también *phronímoi*, conocedores y sabios en los temas en los que mienten (*dynatoùs kai phronímous kai epistèmonas kai sophoús*, 366a). Desde el punto de vista de la experiencia técnica, estos mentirosos son sabios, pero desde un punto de vista moral – que ha sido sutilmente esquivado por las premisas que establece Sócrates en este diálogo aporético, para alcanzar esa conclusión paradójal– es obvio que no deberían considerarse buenos.³¹ La idea es análoga a la que se expresa al final de la alegoría de la caverna: allí Platón no duda en incluir a estos “llamados malvados pero sabios” entre los que tienen una visión exacta –esto es, la visión aguda significa tener conocimiento–; de hecho, los malvados-sabios ilustran justamente la naturaleza diversa que tiene la virtud de la sabiduría, *he areté tou phronêsai*, que es más poderosa que las otras virtudes. Sus facultades racionales más altas parecen funcionar de manera aguda. El problema no está, al parecer, en la falta de agudeza, sino en alguna clase de falla en la forma en que han sido educados los deseos y las tendencias irascibles, a través de la

²⁹ Cf. Adam, 1902: 99.

³⁰ Mediante *éthos kai áskesis*, cf. *Fd.* 82a-b, donde moderación y justicia, virtudes demóticas y políticas, nacen “de la habituación y el ejercicio, sin acompañamiento de filosofía ni intelección” (*ex éthous te kai melétes gegonuîan áneu philosophías te kai nou*).

³¹ Acerca del sentido de la aporía desplegada aquí y la prescindencia del vocabulario de la *práxis* en el argumento del *Hippias Menor*, cf. Erler, 1991: 230–243 y 234–235, respectivamente.

experiencia formativa, con el propósito de prepararlos para aceptar a la racionalidad como guía, es decir, aceptar al bien racional como criterio en el plano moral. En las líneas que siguen a la mención de los malvados-sabios, en República, Platón ilustra esta idea: la educación debería hacer que las partes apetitivas del alma sujetaran sus apetitos a la guía de la razón

“Si desde la infancia se trabajara podando en tal naturaleza lo que, con su peso plumífero y su afinidad con lo que tiene génesis, adherido por medio de la glotonería, lujuria y placeres de esa índole, inclina hacia abajo la vista del alma, entonces, desembarazada de ese peso se volvería hacia lo verdadero, y con este mismo poder en los mismos hombres vería del modo penetrante con que ve las cosas a las cuales está ahora vuelta.” (519a-b)

He tratado de mostrar que, en los términos de la analogía, la eliminación de todo aquel peso que es afín a lo plumífero equivale a la reconducción de los deseos, tanto apetitivos como irascibles, del alma; reorientación que se expresa metafóricamente primero como coerción y forzamiento y ahora como poda.³² Que el alma se dé vuelta y se dirija hacia donde debe implica no sólo encauzar la parte racional del alma sino, sobre todo reconducir sus aspectos afectivos, apetitivos e irascibles, para que el ejercicio de la virtud del comprender resulte útil y provechoso.

La lectura intelectualista, que observa aquí una distinción entre quien dirige la mirada hacia lo que tiene generación o hacia abajo (esto es, la promesa filosófica fallida, que sucumbe a sus tendencias corpóreas) y quien se dirige hacia lo verdadero (con el alma, identificada plenamente con el intelecto),³³ no puede explicar por qué aquellos que se dejan arrastrar hacia abajo por sus tendencias corpóreas están incluidos en este pasaje entre los sabios y los que hacen uso –aunque de manera maligna– de la poderosa, casi divina, virtud intelectual³⁴. En cuanto a la dirección, hacia arriba o hacia abajo, que efectivamente determina el modo de uso de la agudeza intelectual, creo que debemos interpretarla como un remanente del lenguaje metafórico, que regresa en la interpretación “técnica” de la imagen. La figura del “arriba” y el “abajo” es recurrente en la imagen de la caverna (y de la línea) para referir al desapego –o no– de las tinieblas, a la ruptura –o no– con una vida oscura y de esclavitud, según se atiende primariamente –o no– a los deseos motivados por las partes apetitiva e irascible del alma. Ascender desde abajo hasta arriba significa, en la imagen de la caverna, tratar de alcanzar la Idea de Bien y, sobre todo, llegar a “soportar su contemplación” (518c), es decir: admitirla como criterio en relación con el

³² Sócrates afirma en 519a5 que el alma de estos malvados-sabios está “forzada a servir al vicio” (*kakíai d'enagkasménon hypereteín*). Si la fuerza, la coerción y la violencia significan metafóricamente educación, entonces lo que dice es que el alma de estos individuos ha sido educada como para hacerlos servir al vicio y llevar a cabo maldades.

³³ Resumo así, muy esquemáticamente, la posición de Sedley, 2013: 81 y 86.

³⁴ Ni tampoco puede explicar por qué el Sócrates platónico se refiere a las prácticas “portadoras de placeres que adulan nuestra alma”, en 538d.

cual todo debe ser evaluado en la vida política. Todos los conocimientos teóricos posteriores, aritmética, geometría plana y sólida, astronomía y armonía deben encaminarse con el propósito de “forzar el alma a volverse hacia el lugar en el cual se halla lo más dichoso de lo que es (*tò eudaimonèstaton tou óntos*, en 526e)”³⁵. Nótese que la meta se describe en los mismos términos de toda la imagen: aludiendo a la fuerza (*anagkázei*), es decir, la educación, para lograr la conversión (*metastréphesthai*) del alma, en función de un propósito definido en términos prácticos: “lo más dichoso de lo que es”. Ahora bien, todos estos estudios que comprometen a la esfera intelectual son propedéuticos respecto del más alto estudio, la dialéctica, en la que hay que ejercitarse para poder “descender nuevamente a la caverna”³⁶, obligados a gobernar (539e).

Al afirmar, en 519b, que los malvados sabios “inclinan hacia abajo la vista del alma”, el Sócrates platónico está diciendo, metafóricamente, que algunos sabios –impecables desde el punto de vista del funcionamiento de su racionalidad—conceden el privilegio de determinar el criterio de su obrar a las partes irracionales y a sus placeres. Estos son, en la imagen del prisionero: el conformismo de la parte apetitiva que busca a toda costa evitar el dolor y el egoísmo competitivo y auto-laudatorio de la parte irascible que no quiere volver y compartir con sus antiguos compañeros de cautiverio lo que ha alcanzado. Que los malvados-sabios miren hacia abajo no quiere decir que su sabiduría sea falsa por dedicarse a lo que tiene generación –en efecto, hacia allí abajo también ha de dirigirse la promesa filosófica, cuando se convierta en dialéctico y emprenda el forzado descenso de regreso a la caverna–; a lo que se apunta es a que, aun teniendo sus facultades racionales en pleno vigor, el criterio que rige sus acciones no es el criterio de lo Bueno en sí, el de “lo más feliz de lo que es”. Aunque su racionalidad es impecable, regidos por un criterio que determina la parte irascible o apetitiva, terminarán dirigiéndose con toda su agudeza hacia la maldad. Las partes no racionales del alma no aparecen mencionadas explícitamente en este pasaje de los malvados-sabios de *Rep.* VII; sin embargo, que son ellas las que intervienen en este forcejeo, y sus placeres convertidos en criterios, se confirma en *Rep.* IX. Allí el Sócrates platónico retoma la idea central de la caverna: hay que reorientar toda el alma (*hóle hêi psychêi*, 518c8) hacia el Bien:

“Por consiguiente, cuando el alma íntegra sigue a la parte filosófica sin disensiones internas, sucede que cada una de las partes hace en todo sentido lo que le corresponde y que es justo, y también que cada una

³⁵ Como en toda la imagen, se usa la fuerza (*anagkázei*), es decir, la educación, para lograr la conversión (*metastréphesthai*) del alma, en función de un propósito definido en términos prácticos como “lo más feliz de lo que es”.

³⁶ No sólo se desciende para gobernar “en la caverna”, sino que también se desciende, “atravesando, como en medio de la batalla, todas las refutaciones” (534b-c) para obtener conocimiento filosófico. Cf. Reeve, 2010: 221-222.

recoge como frutos los placeres que le son propios, que son los mejores y, en cuanto es posible, los más verdaderos". (586e4-587a2)

Siguiendo esta línea de interpretación, sugiero a continuación que lo que intenta Platón es formular una contribución al problema de la *akrasía*. Esos malvados-sabios son personas que aun teniendo el conocimiento actúan no obstante de una manera perversa. La sugerencia de Platón aquí, en el contexto de la imagen de la caverna, es que esto sucede porque su parte apetitiva y su ira no han sido adecuadamente orientadas para seguir a la racionalidad. Ellas tienden hacia abajo porque aunque tienen conocimiento agudo dirigen su acción hacia lo que es peor. Están guiados no por la racionalidad sino por los deseos de las partes apetitiva e irascible del alma. Son *sophoi*, pero actúan de manera perversa. Así, se niega el principio socrático de que la virtud es conocimiento. Tal como vimos, en el *Hippias Menor* Platón ofrece una tesis análoga: los mentirosos son astutos, son *phrónimoi*, concedores y sabios en sus temas. Aunque los contextos y marcos dramático-filosóficos son diversos, se afirma lo mismo: es posible tener conocimiento y actuar de todos modos de manera malvada. Aristóteles toma nota de esta paradójica formulación, y en *Metafísica V*, al final de su tratamiento de la falsedad (*pseûdos*) trata de replicar al rompecabezas que plantea Platón:

Por eso el argumento (*lógos*) del *Hippias* de que el mismo hombre es a la vez falso y verdadero induce a engaño (*parakrouétai*), pues toma por falso al que tiene la capacidad de engañar –y este es el que sabe y es inteligente (*phrónimos*), y además considera que el que obra voluntariamente mal es el mejor. Y llega a este tipo de afirmación por inducción (*dià tês epagogês*), pues el que cojea voluntariamente es mejor que el que lo hace involuntariamente, identificando cojear con imitar la cojera, pues si cojeara voluntariamente, sin duda, sería peor, como sucede en el plano moral (*epi tou êthous*). (*Met. V* 1025a6-13).

22

Aristóteles señala la dificultad que involucra la tesis platónica del *Hippias*. Algo falso o mentiroso no es necesariamente mejor cuando se lleva a cabo voluntariamente: es mejor imitar que se cojea pues ser cojo de manera voluntaria sería algo peor, como lo es el mentir voluntariamente, tal como en el ámbito moral. En efecto, para evitar la imprecisión de vincular la astucia con el vicio, como hace Platón, Aristóteles distingue entre astuto o hábil (*deinós*) y sensato (*phrónimos*), en *Ética Nicomaquea* VI 13. Y quisiera sugerir que la imagen de los malvados-sabios parece haber servido de inspiración para una primera configuración del astuto o el hábil (*deinós*)³⁷. Aristóteles define la habilidad, astucia o *deinótes* (no ya la *sophía*) como la capacidad de realizar eficazmente los actos que tienden a la meta propuesta. Como capacidad, ella se encuentra presente tanto en los sensatos como en los malvados. Sin

³⁷ Cf. *EN* 1144a26; VII 11. 1152a11-14.

embargo, aclara Aristóteles, este hábito no se da en “el ojo del alma” sin la virtud. Es decir, si bien la *phrónesis* incluye siempre un elemento de *deinótes* (habilidad), sus fines son siempre buenos. La *deinótes*³⁸ es indiferente a la cualidad del fin que se persigue: “si el objetivo es noble, es una capacidad digna de elogio, pero si es un objetivo perverso, no es más que maldad (*panourgía*)”. Pero el fin que persigue el *phrónimos* es siempre bueno. Es en la elección de la meta hacia la que se dirigen lo que distingue a la *phrónesis* de la mera astucia o habilidad. Por eso afirma Aristóteles que este “hábito no se da en ‘el ojo del alma’ sin la virtud”. No parece casual que precisamente en este contexto, Aristóteles se refiera a la *phrónesis* como el “ojo del alma”, la misma expresión que usa Platón en *Rep.* VII para aludir a la racionalidad³⁹.

Malvados, ignorantes, hábiles e incontinentes

En *Leyes* III, en un contexto análogo al de *Rep.* VII (aquí tenemos también tres interlocutores esbozan el programa educativo y las condiciones para la formación de una *pólis* justa), Platón formula una cuestión que, desde su perspectiva, parece sugerir el mismo tipo de problemas planteados por los malvados-sabios de *Rep.* VII. Ahora ya no los llama “sabios” sino “ignorantes”, pero su impacto en la vida civil es el mismo. La causa de su perniciosa conducta parece ser la misma. Pero en manos de Aristóteles, la misma tipología se re-significará como un problema filosófico muy diferente. En *Leyes* III el Ateniense, afirma que la “mayor ignorancia” (*he megíste ... amathía*) se da:

“cuando alguien no ama sino que odia lo que le parece ser bueno o bello en algún sentido, mientras ama y se alegra con lo que cree que es malo e injusto. Sostengo que este desacuerdo del dolor y el placer respecto de la opinión que acuerda con la razón es la peor ignorancia, y la más grande, porque es propia de la muchedumbre del alma. En efecto, la parte de ella que siente dolor y placer es como el pueblo y la muchedumbre en la *pólis*. En consecuencia, hablo de necedad cuando el alma se opone a los conocimientos, las opiniones o a la razón, los principios que por naturaleza deben gobernar, tanto en el caso de la *pólis*, cuando la multitud no obedece a sus gobernantes ni a las leyes, como igualmente en el de un individuo, cuando con bellas razones en el alma éste no hace sino todo lo contrario a ellas”. (*Leyes* 689a-b)

Como los malvados-sabios de *Rep.* VII, estos “ignorantes” pueden ser “eventualmente muy buenos en hacer cuentas” y acaso “hayan realizado todos los estudios de asuntos muy estimados y en todo aquello que naturalmente hace al alma

³⁸ Cf. *EN* VI 13. 1144 a 30; III, 5, 1114 b 7 y VI, 12, 1143 b 14.

³⁹ La expresión, como mostró B. Snell (1946), es de origen homérico. Pero se encuentra muy frecuentemente en Platón: dos veces en *Rep.* VII 518c y 533d; cf. también *Banquete* 219a; *Teeteto* 164a; *Sofista* 254a. Según destaca P. Aubenque (2010), en Aristóteles “el ojo del alma” designa una facultad más judicativa que contemplativa.

más rápida” (*Leyes* 689d)⁴⁰. Su falta no es cognitiva sino falta de educación. La misma carencia detectada en *Rep.* VII lleva aquí a las partes no racionales del alma –la muchedumbre del alma– a no acompañar a la parte racional en su adhesión al criterio de lo mejor. El Ateniense considera que incluso en las almas de los que todavía no pueden captar la razón pueden generarse sin embargo correctamente placer, dolor, amistad y odio. Se las puede educar, entonces, “en lo concerniente a los placeres y los dolores, de manera que se odie lo que hay que odiar y se ame lo que hay que amar”⁴¹

Aristóteles retoma esto mismo⁴² cuando en *Ética Nicomaquea* II.3, en el análisis de las virtudes éticas, afirma que el placer y el dolor que vienen añadidos a los actos son indicios de las disposiciones. “Pues es moderado el que se abstiene de los placeres corporales y se complace en eso mismo; y al que al hacerlo se irrita es intemperante; y es valiente el que enfrenta los peligros y se complace o, al menos, no siente pesar [al hacerlo] y el que siente pesar es cobarde.

“La virtud ética se relaciona, en efecto, con los placeres y dolores. Pues realizamos las acciones malas a causa del placer y a causa del dolor nos abstenemos de las nobles. De ahí la necesidad de haber sido educados de cierto modo ya desde la niñez, como dice Platón, para alegrarnos y dolernos por lo que se debe. En eso consiste, en efecto, la correcta educación.” (*Ética Nicomaquea* 1104b3 y ss.)⁴³

El esfuerzo educativo en *Rep.* VII estaba puesto en lograr que las jóvenes promesas de la filosofía se aproximaran al Bien no sólo con intelecto sino “con toda el alma” (518c, 586e). No sólo debía captar el Bien sino también aprender a “soportar su contemplación” (518e), modelando sus placeres y dolores no racionales en conformidad con lo realmente bueno. En el verdadero filósofo las partes no racionales del alma han sido exitosamente educadas junto con su parte racional. Por eso –a diferencia del más ignorante de *Leyes* III– es capaz de amar lo que cree que es bueno, mientras que aquéllos odian lo que saben que es bueno, y en cambio se alegran con lo que saben que es malo. En los “ignorantes” de *Leyes* III hay, sin embargo, una suerte de ensañamiento afectivo. A pesar de tener opiniones (correctas) sobre lo bueno y lo malo sus afectos van contra sus razones. No sólo no se alegran por lo que creen bueno, sino que encima lo odian. Con la “mayor ignorancia” odian lo que creen bueno. Comentando este pasaje, Leo Strauss afirma que en la voz del Ateniense, Platón “parece corregir la afirmación socrática según la cual es imposible saber lo que debe

⁴⁰ Cf. *Leg.* 689c-d: *hōs amathésin oneidistéon, pan kai pány logistikoi te hōsi kai pánta tà komsà kai hōsa pròs táchos tēs psychēs pephukónta diapeponeménoi hápanta.*

⁴¹ *Leg.* 653b-c.

⁴² Sobre la importancia de *Leyes* III en la *Ética Nicomaquea*, cf. D. Frede, 2006: 256-257.

⁴³ *Ét. Nic.* 1104b3 y ss.

preferirse y de todos modos elegir lo peor, o según la cual, simplemente, la virtud es conocimiento”⁴⁴ Para Strauss, el pasaje introduce la cuestión de la *akrasía*: “En otras palabras la mayor ignorancia es la incontinencia”.⁴⁵ Y efectivamente, Aristóteles define *akrasía* como un conflicto entre lo que la razón considera como lo bueno y lo que el deseo quiere, esto es, un conflicto entre lo que la razón práctica considera que es el objeto a alcanzar y el deseo o los apetitos, que se fundan en la sensación de placer y displacer.⁴⁶

Por supuesto, el tratamiento aristotélico de la *akrasía* involucra cuestiones y un enfoque particular que van mucho más allá de la más acotada e incluso críptica introducción de Platón al tema. Sin embargo, en la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles se aproxima al tema de la *akrasía* desde un punto de vista que –tal como lo entiendo refleja claramente no sólo su original herencia socrática sino también los desafíos que proponen tanto *República* VII como *Leyes* III, con la sugerencia de que el hombre sabio puede ser incontinente. El punto de vista platónico es relevante para el tratamiento aristotélico de la *akrasía*, en primer lugar, porque provee un esquema básico de la motivación humana para actuar en términos de un conflicto entre afectos y razón. Aristóteles considera que son justamente *thymós* y *epithymía* (las dos partes del alma cuya educación interesa de manera tan central a los fundadores de las póleis platónicas) como los dos posibles orígenes de la conducta incontinente. Y por supuesto, la incontinencia que tiene su origen en la parte irascible del alma es “menos vergonzosa que la que involucra apetitos y placeres de la parte apetitiva” (*hóti dè kai hētton aischrà akarsia e tou̐ thymou̐ è he̐ tōn apithymōn*; en *EN* 1149a24–25). La razón que se ofrece en *Ética Nicomaquea* VII 5 para explicar el carácter menos vergonzoso es similar al que se propone en *República* IV: el *thymós* –al que Platón considera un aliado del *logistikón*–, “parece más bien escuchar a la razón”, aunque a menudo no la oye del todo bien, como los sirvientes atolondrados, o como los perros.⁴⁷

En segundo lugar, el punto de vista platónico en *República* VII es relevante para Aristóteles como posición que debe ser rechazada, en la medida en que parece admitir que un hombre sensato puede ser incontinente⁴⁸. Este es un punto decisivo en *Ética*

⁴⁴ Cf. Strauss, 1975: 45.

⁴⁵ Cf. Strauss, 1975: 45-46. Podríamos discutir en qué tipo de falta de control está pensando Platón en *Leyes*

III, puesto que la incontinencia (*akrasía*) involucra siempre para Aristóteles, el sentimiento de arrepentimiento, mientras que el auto-indulgente (*akolastés*), no el incontinente (*akratés*), actúa sin arrepentirse. Sin embargo, Platón no aporta siquiera un detalle acerca del estado afectivo en el que se encuentra su *ignorante* como para clarificar hasta dónde puede llegar la comparación.

⁴⁶ Cf. M. Zingano (2006, pp. 170–172).

⁴⁷ *Ét. Nic.* VII 6, 1149a 25: *éoike gàr ho thymòs akouéin mén ti tou̐ lógou*. Véase también *EN* 1149b1: *ho mèn thymòs akolouthèi tōi lógōi pos, he d'epithymía hou̐*. Sobre la forma en la que, según Platón, el *thymós* debe considerarse un aliado de la razón, cf. Boeri (2010, pp. 303–306).

⁴⁸ Aristóteles no acepta que quien es sensato pueda ser incontinente; niega dos veces esa posibilidad (en *EN* VII 1146a7–9 y 1152a6–8). Cf. Zingano (2006, p. 176), cuyo análisis, sin embargo, no se ocupa del reconocimiento del legado platónico. Que Aristóteles retoma en algunas de sus observaciones el

Nicomachea VII 3, donde Aristóteles discute qué significa “tener conocimiento” cuando uno incurre en *akrasía*:

Además, los hombres pueden tener conocimiento (*tò échein tèn epistémēn*) de un modo distinto de los ahora mencionados; en efecto, en el tenerlo y no servirse de él (*mè chrēsthai*) vemos que la disposición puede ser diferente, hasta el punto de que es posible tenerlo en cierto modo y no tenerlo, como le ocurre al que duerme, al loco y al embriagado. ... El hecho de que se expresen en términos de conocimiento, no indica nada ya que incluso los que están dominados por esas pasiones repiten argumentos y versos de Empédocles, y los que empiezan a aprender una ciencia ensartan frases de ella, pero no la saben todavía, pues hay que asimilarla y esto requiere tiempo; de modo que hemos de suponer que los incontinentes hablan en ese caso como los actores en el teatro (*EN 1147a9-23*).⁴⁹

Aristóteles insiste en negar la plena posesión del conocimiento a quienes actúan contra el juicio de la razón. Ellos están como dormidos, locos o borrachos. Y, más importante todavía para la lectura que estoy proponiendo aquí, Aristóteles los compara con “aprendices que están comenzando a aprender una ciencia” pero todavía necesitan asimilar su conocimiento, porque solamente lo repinte, como actores, sin haberlo internalizado. Este conocimiento aún no se ha vuelto parte de su naturaleza (*symphyênai*).⁵⁰ En el lenguaje metafórico de la caverna, este conocimiento que tiene el incontinente es el conocimiento parcial del joven aprendiz de filosofía, que todavía no es capaz de volverse hacia lo bueno en sí “con toda su alma”.

26

Conclusiones

La reflexión sobre la educación filosófica de los futuros guardianes que Platón lleva a cabo en *Rep.* VII involucra la tripartición del alma y la compromete a la hora de evaluar los aciertos y los errores de la vasta *paideía* que, mediante la metáfora de la coerción, tiene lugar dentro y fuera de la caverna. Las interpretaciones intelectualistas de la antropología de *República* VII no permiten desplegar todos los sentidos implícitos en la imagen. El valor de las partes no racionales del alma en el análisis aristotélico de las virtudes éticas, así como también en su punto de partida para el estudio de la virtud dianoética (*phrónēsis* no es *deinótes*), y en el tratamiento de la *akrasía* a partir de las dos fuentes motivacionales psíquicas no racionales, el *thymós* y la *epithymía*, que se retoman en el mismo envase platónico,

Bibliografía

esquema de una alma tripartita de *República* IV es algo ampliamente aceptado; cf. por ejemplo Burnyeat, 1980, pp. 82–84, 90–91 y Broadie, 1991, p. 285. Pero la conciencia aristotélica acerca de la diferencia, sugerida en *República* VII 518d-519a, entre mera habilidad intelectual y sabiduría práctica como bondad suele ser –a mi juicio– subestimada.

⁴⁹ Cf. el análisis de Zingano (2006, p. 175).

⁵⁰ Cf. Destrée (2007, p. 145): “El verbo *symphyênai* en 1147a22, tal como se lo interpreta desde una posición no intelectualista en el sentido en que Aristóteles se refiere a un tipo de conocimiento que no está todavía incorporado o mezclado con el deseo de actuar”.

Textos primarios

- Aristotle. (1894). In I. Bywater (Ed.), *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle. (1924). In W. D. Ross (Ed.), *Aristotle's metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.
- Plato. (1902–1903). *Platonis Opera* (Vols. 3–4, I. Burnet Ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Plato. (2003). In S. R. Slings (Ed.), *Platonis Rempublicam*. Oxford: Clarendon Press.

Bibliografía secundaria

- Adam, J. (2009), *The Republic of Plato*, 2 Vols. Cambridge: University Press (Digitally printed version; 1st ed. 1902).
- Annas, J. (1981), *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press.
- Bobonich, C. (2007), "Plato on *Akrasia* and Knowing Your Own Mind", en *Akrasia in Greek Philosophy: from Socrates to Plotinus* (C. Bobonich y P. Destrée ed.), Leiden, Brill, pp. 41-60.
- Bobonich, C., & Destrée, P. (eds.) (2007), *Akrasia in Greek philosophy: From Socrates to Plotinus*. Leiden, Brill.
- Boeri, M. (2010), "Por qué el *θυμός* es un 'aliado' de la razón en la batalla contra los apetitos irracionales?", en *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, 52, pp. 289–306.
- Boys-Stone, G., Gill, C., El Murr, D. (eds.) (2013), *The platonic art of philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Brickhouse, T. (1998), "The paradox of the Philosopher's rule", en N. Smith (ed.), *Plato: Critical Assessments vol. 3* (pp. 141–152). Londres y Nueva York, Routledge.
- Broadie, S. (1991), *Ethics with Aristotle*. Oxford, Oxford University Press.
- Burnyeat, M. (1980), "Aristotle on learning to be good", en Oksenberg Rorty (ed.), 1980, pp. 69–92.
- Cooper, J. (1984), "Plato's Theory of Human Motivation", en *History of Philosophy Quarterly* Vol. 1, No. 1 (Jan., 1984), pp. 3-21.
- Chantraine, P. (1999), *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*. París, Klincksieck.
- Destrée, P. (2007), « Aristotle on the causes of *Akrasia* », en Bobonich y Destrée (eds.), 2007, pp. 139–166.
- Erlor, M. (1991), *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone. Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*. Milán, Vita e Pensiero.
- Frede, D. (2006), "Pleasure and Pain in Aristotle's *Ethics*", en Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, 2006, pp. 255-275.
- Gerson, L.P. (2003), *Knowing Persons: A Study in Plato*. Oxford, Oxford University Press.
- Kraut, R. (ed.) (2006), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden, Oxford, Victoria, Blackwell Publishing.
- Lorenz, H. (2009), *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, Oxford, Oxford Philosophical Monographs.
- Mahoney, T. (1992), "Do Plato's philosopher-rulers sacrifice self-interest to justice?", en *Phronesis* 37 (3), pp. 265-282.
- Mahoney, T. (2005), "Moral virtue and assimilation to God in Plato's *Timaeus*", en *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (D. Sedley ed.), XXVIII, 2005, pp. 77-91
- Mc Pherran, M. (ed.) (2010), *Plato's Republic. A Critical Guide*, Cambridge University Press.

- Natali, C., (ed), (2009), *Aristotle Nicomachean Ethics Book VII*, Symposium Aristotelicum, Oxford University Press.
- Oksenberg Rorty, A. (ed.) (1980), *Essays on Aristotle's ethics*. Berkeley, University of California Press.
- Reeve, C. D. C. (2004), *Plato. Republic, translated from the New Standard Greek text, with Introduction, by C.D.C. Reeve*. Indianapolis, Hackett Publishing Company.
- Reeve, C. D. C. (2010), "Blindness and reorientation: Education and the acquisition of knowledge in the *Republic*". en Mc Pherran (ed.), 2010, pp. 188–208.
- Rosen, S. (2005), *Plato's republic: A Study*. New Haven, Yale University Press.
- Rowe, C. (2007), *Plato and the art of philosophical writing*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Sedley, D. (2013), "Socratic intellectualism in the Republic's central digression", en Boys-Stone, Gill y El Murr eds., *The Platonic Art of Philosophy*, Cambridge University Press, pp. 70-89.
- Shorey, P. (1969), *Plato in Twelve Volumes, Vols. 5 & 6* translated by Paul Shorey. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1969.
- Smith, N. (2010), "Return to the cave", en McPherran ed., *Plato's Republic. A Critical Guide*, pp. 83-102
- Snell, B. (1946), *Die Entdeckung des Geistes* (sp. transl. El descubrimiento del espíritu, Barcelona, Acontilado, 2007).
- Strauss, L. (1975), *The Argument and the Action of Plato's Laws*, The University of Chicago Press.
- Zingano, M. (2006), "Akrasia and the method of ethics", en Bobonich y Destrée (eds.), 2007, pp. 167–191.