



Educación y comunicación en el libro I de la *República* de Platón

Fernando Pascual, L.C.

En los *Diálogos* de Platón encontramos pasajes de cierta amplitud dedicados a la educación y a lo que podríamos denominar como teoría dialógica de Platón. Otros textos, sin que tengan como objeto de atención prioritaria tales temas, muestran ejemplos concretos de cómo puede desenvolverse un diálogo, o cómo organizar y exponer un discurso más o menos amplio sobre argumentos más sencillos o más complejos.

Lo anterior se aplica perfectamente a la *República*, donde el tema educativo (respecto a lo que se refiere a la *música* y a la *gimnasia*) recibe un trato más o menos amplio en varios momentos, y donde se ofrecen ejemplos de diversas modalidades comunicativas que, al ser analizadas con atención, ofrecen elementos interesantes para comprender la teoría comunicativa del fundador de la Academia.

A través de estas líneas, y desde una serie de estudios iniciados en 1993, se busca evidenciar algunos elementos de la teoría sobre la educación y la comunicación presentes en el libro I de la *República*, primero de un modo analítico (conforme aparecen esos elementos a lo largo de la narración), y luego en un intento de síntesis¹.

¹ Omito una presentación general sobre la *República* (fecha de composición, personajes, estructura y argumentos), por tratarse de un diálogo sobre el cual existe una abundante bibliografía, y sobre el origen y naturaleza del libro I. Solo por citar un trabajo que presenta el texto, cf. M. VEGETTI, *Introduzione al libro I*, en PLATONE, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di

1. Diálogos introductorios (327a-330a)

El inicio resulta sencillo y directo. Sócrates nos sitúa ante la serie de acciones que habrían tenido lugar el día anterior, cuando bajaba al Pireo, acompañado de Glaucón (hermano de Platón), para rezar a una diosa (327a)², y se disponía a regresar a su casa. Todo da a entender que Sócrates explica lo ocurrido «ayer» a uno o varios interlocutores que «hoy» le escuchan, sin que haya ulteriores indicaciones sobre el lugar de esta narración ni sobre los oyentes. Quizá incluso se trata de un simple expediente literario por parte de Platón: quiere narrar los diálogos que «ayer» habrían llevado a cabo Sócrates y sus diferentes interlocutores, de forma que la misma narración tenga un toque comunicativo, a través de un Sócrates que habla al lector (o a oyentes imaginarios).

Entra en acción Polemarco, que ve a Sócrates desde lejos y envía a su esclavo para pedir que se detenga y le espere. Luego llega el mismo Polemarco, acompañado por Adimanto (también hermano de Platón), y otros más (327bc). El número de acompañantes tiene cierta relevancia, porque es el motivo que aduce Polemarco para que Sócrates se quede con ellos, pues estaría en una condición de debilidad: «¿no ves cuántos somos nosotros?» (327c). Sin embargo, Sócrates deja a un lado el tema de su presunta falta de fuerza, y da a entender de que puede persuadir a Polemarco y quienes le acompañan para que le dejen marchar (327c). De un modo sencillo, se contraponen dos modos de promover decisiones y comportamientos en las personas: uno, basado en la fuerza; el otro,

Mario Vegetti, Vol. I, Libro I, Bibliopolis, Napoli 1998, 15-38. Entre las contribuciones recogidas en este volumen, una presenta a Céfalo (133-157), otra a Polemarco (171-191), y otra a Trasímaco (233-256). Sigue siendo interesante la contribución sobre estos puntos de Guthrie; cf. W.K.C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega. IV. Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*, versión española del original inglés *Plato. The Man and his Dialogues: earlier period* (1962) por Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González, Gredos, Madrid 1990, 416-421 (y, sobre el libro I, 421-424).

² Los textos en castellano están tomados del siguiente volumen: PLATÓN, *Diálogos IV: República*, introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid 1986, 1ª reimpresión 1988. Este texto incluye una no muy amplia introducción a la *República* (9-56), así como indicaciones bibliográficas. Normalmente citaré los pasajes de la *República* entre paréntesis en el mismo texto (para evitar un excesivo uso de notas a pie de página), y según los números y letras usados como referencia científica.

posible gracias a la persuasión, que, como bien sabe Platón y muchos griegos de su tiempo, posee un poder nada despreciable³.

Surge un problema, que se hará presente en otros momentos de la narración, ya que Polemarco insinúa que no está dispuesto a escuchar, lo cual implicaría que Sócrates no podría *con-vencer* («vencer con») a través de la palabra a quienes no le prestasen atención alguna y mantuvieran una postura basada en la fuerza numérica (327c).

La intervención de Adimanto desbloquea lo que podría ser una confrontación no deseable, al introducir un nuevo dato capaz de suscitar interés en Sócrates (y así también apto para persuadirlo): en la tarde habrá una carrera de caballos con antorchas, y luego un festival nocturno. Todo ello se convertiría en una ocasión de encuentro con muchos jóvenes con los que poder dialogar (328ab). Ante estas nuevas informaciones, Glaucón, que acompaña a Sócrates, ha sido convencido: «Pienso que tenemos que quedarnos». A lo que responde Sócrates: «Si eso piensas, convendrá que así lo hagamos» (328b).

Así, los momentos iniciales, que podrían ser vistos como algo anecdótico, han mostrado de modo concreto y vivencial dimensiones características de los diálogos humanos. En los últimos momentos que acabamos de recordar, destaca el interés que suscita lo nuevo (no en cuanto nuevo, sino por el asunto en sí), y cómo puede revertir las actitudes: Sócrates, que no estaba dispuesto a quedarse, accede gracias a las palabras que acaba de escuchar, y se encamina con el grupo a la casa de Céfalo, padre de Polemarco.

El relato que sigue narra la llegada de Sócrates a la casa de quien le ha invitado. Enumera ágilmente quiénes estaban presentes, y luego describe a Céfalo, que aparentaba haber envejecido y estaba sentado con una corona, pues había ofrecido un sacrificio (328bc). El saludo de Céfalo al recién llegado Sócrates inicia con una especie de reproche, al constatar que Sócrates no viene como antes a visitarle, por lo cual le pide que lo haga con más frecuencia, sin dejar por ello de dialogar con

³ Es oportuno recordar aquí, como ejemplo, el famoso texto atribuido a Gorgias sobre Helena, en el que se destaca, entre otras ideas, el reconocimiento de la fuerza persuasiva de la palabra, sin olvidar que también uno puede ser arrastrado por la fuerza física. Cf. GORGIAS, *Encomio de Helena*, en *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, introducción, traducción y notas de Antonio Melero Bellido, Gredos, Madrid 1996, 200-211.

los jóvenes. El motivo que ofrece para pedir esto radica en los cambios que la vejez ha producido en su corazón: disminuyen los placeres del cuerpo al mismo tiempo que aumentan los que surgen gracias a la conversación (328cd).

En su respuesta, Sócrates reconoce experimentar también placer en el diálogo con los ancianos, por un motivo importante: «me parece necesario enterarme por ellos, como gente que ya ha avanzado por un camino que también nosotros tal vez debamos recorrer, si es un camino escabroso y difícil, o bien fácil y transitable» (328e). En otras palabras, los ancianos son presentados como quienes tienen una experiencia que no existe en otros (los que son más jóvenes, pues todavía no han experimentado el envejecimiento), y así pueden ayudar a comprender mejor ese proceso que acompaña la existencia humana en sus etapas finales.

De modo natural, Sócrates concreta su interés con una pregunta directa a Céfalo, a partir de una frase atribuida a los poetas: ¿es la vejez algo penoso, o sería de otra manera? (328e). La pregunta da a entender un aspecto que tiene su importancia en la misma *República*, donde se formularán diversas críticas a los poetas, y que consiste en poner en discusión ideas o enseñanzas que se transmiten en la cultura popular sin fundamento; tal discusión se construye a partir de la atención dirigida a quienes tienen una experiencia directa sobre un asunto concreto⁴.

Céfalo responde de un modo más extendido y desde una contraposición entre dos puntos de vista. Reconoce que se reúne con frecuencia con otros de la misma edad, y que la mayoría se queja de no poder disfrutar de aquellos placeres que serían propios de la juventud, al mismo tiempo que los evocan; algunos (parecería un grupo minoritario), además, se lamentan de recibir malos tratos por parte de los jóvenes (329ab). Sin embargo, Céfalo se desmarca de estos pareceres con una observación que, en cierto modo, recuerda ideas del *Fedón*: «me parece que ellos toman por causa lo que no es causa; pues si ésa fuera la causa, también yo habría padecido por efecto de la vejez las mismas cosas,

⁴ Valorar a los que tienen experiencia tiene consecuencias en muchos ámbitos humanos. En la misma *República* (libro III) se indica, por ejemplo, que será mejor médico aquel que tenga una mayor experiencia sobre las enfermedades, sea por haberlas sufrido, sea por haber tratado a numerosos enfermos. Algo parecido se dice respecto de los jueces y su capacidad de intervenir para curar los males del alma (cf. *República* 408c-409c).

y del mismo modo todos cuantos han llegado a esa etapa de la vida» (329b). La experiencia de algunos de esa edad, explica el anciano anfitrión, va en otra línea, como mostraría el ejemplo de Sófocles, feliz de haberse liberado de la esclavitud de ciertos apetitos (329bd). La causa de las situaciones lamentadas al inicio no estaría en la edad, sino en el carácter de cada uno, pues los moderados y tolerantes viven la vejez de modo más apacible, mientras que quienes carecen de esas virtudes ven no solo la vejez, sino también la juventud, como algo difícil (329d).

La respuesta de Sócrates sirve para constatar una dificultad comunicativa: habrá muchos que no darán la razón a Céfalo porque pensarán que la causa de su satisfacción actual no dependería de su carácter, sino de la posesión de riquezas, lo cual iría en contra de su tesis. Céfalo coincide con la observación de Sócrates, si bien responde confirmando su tesis desde el recurso a una anécdota sobre Temístocles, en la que se hace evidente que no bastaría con el dinero (o con proceder de una ciudad ilustre) para lograr triunfos en la vida (329e-330a).

2. Primer acercamiento al concepto de justicia (330a-331d)

Sin que existan señales de un cambio radical de argumento, sino en continuidad con lo que acababa de ser considerado al hablar sobre la ancianidad, el discurso avanza hacia lo que se convertirá en el tema central de las discusiones: comprender qué sea la justicia. Para ello, Sócrates pide una información de interés: ¿Céfalo es rico simplemente por haber heredado la mayor parte de sus bienes, o porque también los ha acrecentado personalmente? Tras la primera respuesta de Céfalo, que da a entender que recibió una herencia empobrecida a causa de las gestiones de su padre, y que luego logró aumentarla, Sócrates responde explicando el porqué de su pregunta, que surge desde su percepción del escaso interés que su amigo Céfalo mostraría por el dinero, como si no lo hubiera ganado por sí mismo. Añade una reflexión que tiene cierto sentido en el mundo de las convicciones: quienes han luchado o trabajado por algo que luego ven como suyo, suelen apegarse a eso, como ocurre en el cariño de los padres hacia los hijos, o de los poetas hacia sus composiciones (330bc). Ese ejemplo de los poetas tiene una gran importancia en el mundo de la comunicación, pues quienes creen haber

alcanzado un nuevo saber, se adhieren al mismo con mayor fuerza, con todo lo que eso implica⁵.

Inmediatamente después, Sócrates formula una nueva pregunta: «¿cuál es el mayor beneficio que crees haber obtenido de poseer una gran fortuna?» (330d). El inicio de la respuesta de Céfalo es interesante para nuestro tema: va a exponer algo que seguramente no persuadirá a muchos (330d). Con este inicio se vislumbra un problema que dificulta no pocas comunicaciones humanas: constatar, o al menos sospechar, que lo que uno exponga no será acogido por otros, lo cual tendría explicaciones diversas, que pueden tener su origen en los interlocutores (modos de ser, de pensar), en sus contextos culturales, o en la situación concreta en la que un diálogo se construye.

Acto seguido, Céfalo expone su respuesta: al acercarse a la muerte, uno siente miedo, sobre todo al pensar en ciertos mitos (que anteriormente provocaban risa, pero que ahora son tomados más en serio) que hablan del expiar en el Hades culpas cometidas durante la vida presente. Percibir mejor el contenido de esos mitos podría ser debido a la debilidad que surge por la ancianidad, o a la mayor cercanía del Hades, es decir, de la muerte (330de)⁶. Así, se reconocen aspectos subjetivos o estados del alma (hoy quizá diríamos de la mente) que pueden obstaculizar o facilitar la aceptación de ciertos contenidos, lo cual tiene un papel de gran importancia cuando se reflexiona sobre la educación.

En concreto, sigue Céfalo, quien descubre haber cometido acciones injustas contra otros, experimenta un mayor miedo, incluso con sueños que asustan, mientras que quienes han tenido una vida justa afrontan serenamente esos momentos, según un dicho de Píndaro (330e-331a). Además, un hombre sensato que esté en posesión de riquezas no cometería acciones como las de mentir, o adeudar sacrificios a dioses o dinero a hombres, lo cual ayudaría a vivir sin temores en su camino hacia la otra vida (331ab).

⁵ Es interesante recordar cómo en el *Teeteto* Sócrates se compara con las parteras que distinguen entre buenos partos y partos malos, puesto que a través de sus preguntas ayudaría a los jóvenes a separarse de convicciones o saberes erróneos y a quedarse solamente con los que estuvieran cerca de la verdad (cf. *Teeteto* 149b-151d).

⁶ En el libro III, 386a-389a, se ofrecen indicaciones sobre cómo presentar y cómo no presentar la vida tras la muerte, dentro de la elaboración de un proyecto educativo que ayudaría a promover la perfección en la ciudad que Sócrates está presentando a sus oyentes.

Esta reflexión de Céfalo permite a Sócrates orientar el diálogo hacia lo que se va a convertir en el tema central, la justicia, que, inicialmente, y según lo dicho por el anfitrión, implicaría decir siempre la verdad, y devolver en todos los casos lo que se recibe, aunque en seguida Sócrates pregunta si habría que tener en cuenta excepciones que llevarían a definir la justicia de otra manera (331cd). Es interesante notar que en este modo de definir la justicia se aborda el tema de decir la verdad (algo que será objeto de atención en los libros II y III, al condenar el uso de la mentira, cf. 381c-389d), que ocupa un lugar de importancia en las relaciones dialógicas e, incluso, en la construcción de toda la vida social.

Tras el asentimiento de Céfalo, Sócrates reafirma que no sería correcto «definir la justicia como el decir la verdad y devolver lo que se ha recibido» (331d), lo cual permite a Polemarco irrumpir en la conversación y contradecir a Sócrates, apoyándose en Simónides, un poeta al que se recurre como digno de crédito (331d).

3. Diálogo con Polemarco (331d-336a)

Este momento permite a Céfalo retirarse y dejar el argumento a otros, con la excusa de tener que ocuparse de ofrendas a los dioses. La sustitución de Céfalo por su hijo Polemarco muestra un interesante aspecto del diálogo humano: la posibilidad de proseguir una conversación por parte de personas distintas, desde una cierta línea de continuidad marcada precisamente por la memoria, gracias a la cual se retoma en parte lo ya dicho, y queda abierto el espacio a novedades que un nuevo interlocutor pueda introducir.

Al ser interpelado por Sócrates, Polemarco recuerda el dicho del poeta Simónides, sobre el cual Sócrates (con o sin ironía) expresa que «es un varón sabio y divino» (331e), si bien no resultaría claro lo que quiso decir, por lo que pide a Polemarco que lo explique. Este breve momento pone de relieve un tema desarrollado en el *Fedro* (por ejemplo, 275e-278d, dentro del contexto de la crítica a la escritura): la posibilidad de ofrecer ayuda (*boetheia*) sobre un discurso en ausencia de quien lo originó, para explicarlo convenientemente. Como veremos más adelante, precisamente porque está presente, Trasímaco podrá defender sus tesis sin necesidad de intermediarios (cf. 340c).

Sócrates, desde las preguntas que formula y las respuestas que le ofrece Polemarco, dirige las reflexiones hacia lo que parecería una mejor comprensión del dicho de Simónides sobre la justicia, especialmente respecto del hacer el bien a los amigos y el mal a los enemigos. La serie de razonamientos se apoya en una mirada a diversas técnicas, cada una de las cuales tendría un ámbito en el que procuraría un bien más o menos determinado. Además, algunas preguntas se dirigen, imaginariamente, a Simónides, como si estuviera presente (332bd)⁷. Los ejemplos aquí usados, semejantes a los que aparecen en otros Diálogos, tratan sobre el médico, el cocinero, el timonel, el agricultor, el zapatero, que son competentes en sus respectivos ámbitos de saber (salud, condimentación de la comida, navegación, provisión de frutos, producción de calzados), pero no fuera de los mismos (332c-333a). Desde esos ejemplos, se busca nuevamente definir qué sea la justicia y en qué ámbito proporcionaría alguna utilidad o beneficio, lo cual abre nuevos problemas, pues parece, según el curso que siguen los razonamientos, que la justicia serviría solo en tiempo de guerra y sería inútil en tiempo de paz (332d-333a).

No seguimos ahora el recorrido de la conversación, en la que se hace un uso continuo de ejemplos de especializaciones y técnicas útiles en sus correspondientes áreas de competencia, que lleva a poner en problemas a Polemarco respecto de su definición de justicia (que consistiría, como insiste en el debate, en «beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos», 334b y 334d). En estos momentos, como en tantos otros, se hace evidente la importancia de la memoria en todo diálogo humano si quiere ser llevado con un mínimo de coherencia, lo cual queda reflejado en diversos incisos de Sócrates que sirven para recordar lo dicho antes y confrontarlo con lo que se dice sucesivamente, o en alguna intervención de Polemarco. Por ejemplo, en 334b, Sócrates pregunta a Polemarco si afirma que para él y para Simónides la justicia llegaría a ser un modo de robar, «según lo que dices», a lo que Polemarco responde: «Pero ya ni yo mismo sé lo que dije». Un poco más adelante, al reconocer que habían llegado a decir lo contrario de lo que se decía antes,

⁷ Por recordar otro diálogo en el que ocurre algo parecido, en el *Teeteto* Sócrates imagina lo que respondería Protágoras de estar en la escena, a través de preguntas que dirige a Teodoro, el cual muestra cierta simpatía por el famoso sofista griego (cf. *Teeteto* 178b-179d).

Polemarco se retracta (334e). En seguida, se recuerda lo dicho inicialmente sobre lo justo, «cuando decíamos que era justo hacer bien al amigo y mal al enemigo» (335a), para superarlo con nuevos razonamientos.

Otro aspecto interesante que encontramos en estos momentos del libro I, y que ocupa un espacio central en otros Diálogos, radica en reconocer la diferencia entre lo que uno considera como bueno (apariencia), y lo que sea realmente bueno (realidad), y que explica ese fenómeno del error que tantos problemas crea en la vida personal y en la de los pueblos. Sócrates introduce este tema a través de una pregunta: «¿no se equivocan los hombres acerca de esto, y así les parece que muchos son buenos, aunque no lo sean, y les sucede también con muchos lo contrario?» (334c)⁸.

Tras abordar los problemas que surgen al constatar que lo que pensamos sobre otros puede no coincidir con lo que sean realmente, Sócrates profundiza en lo que significaría hacer el mal a los enemigos, identificando «hacer el mal» con «perjudicar» o hacer peores a otros. Para ello, analiza algo típico de lo que podemos llamar como acción educativa entre quien conoce (un experto o especialista) y quien aprende o es modificado, y se ayuda nuevamente con ejemplos para desarrollar la idea. El músico que enseña a otros, no los hace ignorantes respecto de la música; lo mismo puede decirse del experto en caballos, que, al actuar según su conocimiento, no haría a otros ignorantes respecto de los caballos (335c). Esta idea, aplicada a la acción del hombre justo, llevaría a desmentir la idea según la cual la justicia implica hacer el daño (hacer peores) a los enemigos, pues un hombre justo que actúa según justicia no empeoraría a otros, sino que los haría mejores... (335be).

Una vez que el diálogo ha llevado a desarticular la definición de justicia que Polemarco sostenía apoyado en el poeta Simónides, Sócrates invita a confutar a quienes digan que Simónides, Pítaco, Biante, o algún otro hombre considerado como sabio hubieran sostenido tal definición errónea (335e). Este momento tiene un doble interés para nuestro tema. Por un lado, se reconoce que no todo lo que se atribuye a un personaje corresponda realmente a lo dicho por ese personaje. Por otro, una vez

⁸ Sobre el tema del error en el pensamiento platónico, cf. A. LEVI, *Il Problema dell'errore nella metafisica e nella gnoseologia di Platone*, Liviana, Padova 1970. Veremos cómo en las discusiones con Trasímaco se afronta nuevamente el fenómeno de las equivocaciones humanas.

que dos interlocutores (en este caso, Sócrates y Polemarco) llegan a un acuerdo, pueden defender, juntos, la conclusión alcanzada a través del coloquio; en otras palabras, cuando el razonar juntos llega a una tesis compartida, las personas establecen lazos de apoyo mutuo para defender lo que consideran como verdad y corregir (confutar) a quienes digan lo contrario⁹.

Los últimos momentos del diálogo con Polemarco llevan a la pregunta sobre el verdadero origen de la definición apenas discutida. Sócrates hipotiza que podría proceder de Periandro, o de Jerjes, o de Ismenias de Tebas, o quizá «de algún otro hombre rico que se creía con un gran poder» (336a). Con esta sencilla alusión, queda abierta la tesis según la cual los modos de vivir estarían acompañados por modos de pensar y de formular afirmaciones concordantes con lo que cada uno experimenta, algo que tiene gran importancia en las confrontaciones entre quienes sostienen ideas opuestas.

Las palabras que concluyen esta sección corren a cargo de Sócrates, que da por sentado que la justicia no sería lo que había sido definido por Polemarco, al mismo tiempo que pregunta qué puedan ser la justicia y lo justo.

4. Diálogo con Trasímaco (336b-354c)

La irrupción de Trasímaco puede parecer sorprendente, pero sirve para poner en evidencia el carácter impetuoso de quien va a formular y defender tesis provocadoras. Sócrates (el narrador de toda la *República*) señala, a los supuestos oyentes de su exposición, que en diversos momentos Trasímaco habría intentado entrar en la discusión para controlarla, pero que se lo impidieron quienes deseaban seguir hasta su punto de llegada la conversación entre Sócrates y Polemarco (336b).

A gritos, Trasímaco manifiesta su descontento por el modo con el cual ha sido afrontado el argumento. Critica, además, la costumbre socrática de formular preguntas, cuando debería exponerse ante los demás

⁹ Rechazar, confutar, corregir los errores: este tipo de acciones explican la vocación que Sócrates asume como parte de su vida y que describe a través de su modo de presentar la mayéutica, como se ve, por ejemplo, en *Teeteto* 151d (conclusión del pasaje que citamos un poco más arriba).

y responder a otros según lo que piensa. Al interpelar a Sócrates sobre esto, Trasímaco excluye posibles respuestas que no desea escuchar: «Pero no me vayas a decir que lo justo es lo necesario, lo provechoso, lo útil, lo ventajoso y lo conveniente», al mismo tiempo que le pide que diga «con claridad y exactitud qué es lo que significa» (336d).

El inicio de la respuesta de Sócrates ilustra nuevamente el tema del error, al pedir a Trasímaco que no les trate con dureza, pues «si erramos en el examen de estas cuestiones, has de saber que erramos sin quererlo» (337e). Si Polemarco y Sócrates han manifestado un mutuo acuerdo, no era para arruinar la búsqueda, pues en realidad desean encontrarse con la justicia, aunque no fueron capaces de lograrlo. Por eso, su error, involuntario, merecería compasión, en vez de maltratos (336e-337a).

Trasímaco se ríe y acusa a Sócrates de actuar con su ironía de siempre, al fingir que no sabe lo que realmente sabría (337a)¹⁰. Sócrates responde abordando la extraña imposición de su interlocutor, que obligaría a quien se le preguntase algo concreto (por ejemplo, lo que sea el número doce) a responder sin usar las posibles respuestas verdaderas, lo cual sería sumamente paradójico (337ac, 337e-338a). Trasímaco vuelve al ataque y se extraña de que Sócrates pretenda dar como respuesta algún contenido prohibido por él, cuando existiría una respuesta mejor. Ante este «dato», Sócrates aceptaría con gusto el «castigo» que recibe quien aprende lo que no sabe: «Y sin duda lo que conviene al que no sabe es aprender del que sabe. Yo también merecería esta pena» (337d). Con esta sencilla respuesta, aparece uno de los grandes temas que Platón destacó en diversas ocasiones en sus Diálogos: la ignorancia, vista como enfermedad y daño, es curada a través de la educación (el aprender), vista como remedio y beneficio¹¹.

Otra vez Trasímaco arremete contra Sócrates, y le indica que tendrá que pagar por aprender, lo cual el inquieto tábano de Atenas haría con gusto si tuviera dinero. Glaucón interviene en este momento para

¹⁰ Al comentar este pasaje de la *República*, Mario Vegetti indica que Sócrates no miente cuando sostiene que no sabe, sino que declara la falta de fundamentación de ciertas certezas que otros tienen (cf. M. VEGETTI, *Introduzione al libro I*, 28-29).

¹¹ Entre los textos que se podrían citar, recordamos *Lisis* 218ab, que habla de quienes reconocen su ignorancia como mal y, por lo mismo desean aprender; y *Leyes* 732ab, donde se señala el grave mal que se deriva cuando uno cree saber sin tener un auténtico saber; solo sería posible superar ese mal cuando uno busca a quien sea «mejor» (por su saber) y pueda enseñarle.

explicar que, si se trata de dinero, los presentes estarían dispuestos a pagar, lo cual acorrala a Trasímaco, que se siente obligado a responder (337de). Se trata de un inciso que puede servir para evocar la situación económica de Sócrates, de modo similar a lo que se representa en la *Apología* (38b), en la que Platón, Critón y otros se ofrecen para pagar por su amigo; pero, sobre todo, el tema de la transmisión del saber, que para los sofistas era motivo de una remuneración, mientras que no debería serlo para Platón y para otros griegos de aquella época.

En estos momentos iniciales de la intervención de Trasímaco encontramos otros dos aspectos de interés. Por un lado, Sócrates reafirma su imposibilidad de hablar porque, según dice, carece de saber, al mismo tiempo que añade: «Más natural es que hables tú; ya que dices saber y tener algo que decir» (338a). Por otro lado, los presentes instan a Trasímaco a contestar frente a las preguntas de Sócrates, si bien, como señala el Sócrates que narra la escena, «era evidente que Trasímaco estaba deseoso de hablar para ganar en prestigio, porque creía contar con una respuesta excelente» (338a). En el inicio de su respuesta, Trasímaco vuelve a subrayar la «sabiduría de Sócrates», que consistiría en «no estar dispuesto a enseñar, sino a aprender de los demás yendo de un lado para otro, sin siquiera darles las gracias» (338b). Sócrates acepta la primera parte de esa respuesta, pues busca aprender de otros, pero rechaza la segunda, pues paga como puede, normalmente en forma de elogios, y vuelve a decir que no tiene dinero (338b). Además, demostrará esto en seguida, después de escuchar lo que responda su interlocutor.

Llega, pues, el momento en el que Trasímaco ofrece su definición de lo que sea justo: «lo que conviene al más fuerte» (338c). Luego, se inicia una larga serie de razonamientos que llevarán a la destrucción de esa tesis. Para ello, Sócrates pide una clarificación sobre lo que significaría la frase de Trasímaco, con un ejemplo referido a la fuerza física (338cd). De este modo, se hace presente la importancia de asegurar una buena comprensión de lo que el otro dice, y para ello uno de los caminos más eficaces consiste en aplicar una idea más general a casos concretos que entrarían bajo la misma y que podrían desembocar en situaciones sorprendentes o paradójicas¹².

¹² En cierto modo, ese es el método de confutación que caracteriza a varios Diálogos, y que se construye desde dos momentos: lo general incluye lo concreto; existen casos concretos

Trasímaco muestra su repugnancia hacia Sócrates, y explica el sentido de sus palabras con una especie de teoría política (338d-339a) que no analizamos aquí. Sócrates se muestra satisfecho, pues dice comprender ahora lo dicho poco antes, y por eso puede empezar a considerar si se trata o no de algo verdadero (339ab). Tras fijarse en la palabra «conveniente» (palabra que antes, según recuerda Sócrates, habría sido excluida por Trasímaco como posibilidad a la hora de definir lo justo, para luego ser usada por el mismo Trasímaco con el añadido «para el más fuerte», 339a), los razonamientos se fijan precisamente en lo que pueda ser o no ser conveniente para alguien (o, según lo dicho, para el más fuerte).

En seguida, Sócrates orienta la atención al hecho de que los gobernantes pueden equivocarse, con lo que nuevamente se hace presente el tema del error. El error del gobernante implicaría establecer, por ley, algo que no le conviene, al mismo tiempo que, según la definición de justicia que se está analizando, la gente debería obedecer también leyes erróneas, es decir, no convenientes (perjudiciales) al mismo gobernante que las habría promulgado (339bd). Sócrates puede, así, extraer una conclusión paradójica de la tesis de Trasímaco, pues quien obedece una ley equivocada haría lo que no conviene al más fuerte (al gobernante), lo cual resulta contradictorio (339de).

Aquí se produce un pequeño intermedio, que también caracteriza otros Diálogos de Platón: Polemarco aprueba decididamente la conclusión a la que ha llegado Sócrates, y Clitofonte le responde con su apoyo. Entre ambos personajes sigue un breve intercambio de pareceres sobre la contradicción señalada por Sócrates para repetir sus tesis centrales, al mismo tiempo que Clitofonte sostiene que Polemarco no expondría exactamente lo dicho por Trasímaco (340ab). Este intermedio sirve para dar cierto protagonismo a los oyentes de un diálogo, y para mostrar cómo dos personas que escuchan lo mismo, en ocasiones entienden cosas diferentes¹³.

que resultan contrarios al sentido común o a la experiencia cotidiana de la gente, lo cual sirve para cuestionar lo considerado inicialmente como válido en cuanto definición de lo general.

¹³ Un libro de Boris Cyrulnik publicado en francés en 2012 y ya traducido al castellano puede servir para ilustrar cómo todo lo que uno escucha, lee, capta a su alrededor, es percibido según las experiencias personales, las relaciones, los recuerdos, y una serie de contextos interiores

Por eso, se hace natural que Sócrates pregunte al mismo Trasímaco qué era lo que quería decir al dar su definición sobre lo justo (340c). Sus aclaraciones resultan posibles como «ayuda», puesto que está ahí presente para «defender» su tesis de malinterpretaciones. Trasímaco responde con reflexiones que, en cierto modo, encontramos en otros Diálogos, y que buscan explicar el fenómeno humano de los errores. Expone varios ejemplos: un médico que se equivoca con los enfermos, o un calculador al calcular, o un gramático; si se equivocan no es debido a su saber (respecto del cual jamás se equivocarían), sino respecto a su no saber. La conclusión es obvia: «ningún artesano se equivoca, puesto que el que se equivoca al carecer del conocimiento respectivo se equivoca en algo en que no es artesano» (340e). Los ejemplos se aplican al gobernante, y Trasímaco pide claramente a Sócrates que interprete así lo que había dicho antes (340e), lo cual pone nuevamente al lector ante un ejemplo de cómo alguien puede ofrecer ayuda (explicaciones, aclaraciones) a sus propias afirmaciones cuando está presente. El resultado de estas reflexiones resulta claro para Trasímaco, que busca un sentido estricto de los términos: «el gobernante, en tanto es gobernante, no se equivoca, y al no equivocarse establece lo mejor para sí mismo, y esto es lo que debe hacer el gobernado» (341a). Vuelve a decir que esto es lo que había afirmado desde el inicio: «declaro que es justo hacer lo que conviene al más fuerte» (341a).

En este momento, Sócrates pregunta a su interlocutor si todavía le considera un tramposo, y recibe una respuesta afirmativa. Más aún, Trasímaco, al responder a otra pregunta de Sócrates, sospecha que éste pregunta para desprestigiarle, pero que ya no podrá lograrlo pues habría sido desenmascarado (341ab). Este intercambio de preguntas hace evidente un problema de muchas relaciones dialógicas: la desconfianza entre quienes hablan. En cierto sentido, esta sección de la *República* está cruzada continuamente por las acusaciones de Trasímaco contra Sócrates, presentado como tramposo, lo cual hace sumamente difícil un diálogo que se desarrolle en un clima sereno y constructivo.

A pesar del clima hostil de la conversación, Sócrates reinicia sus análisis y busca comprender mejor lo dicho, acogiendo lo pedido por

que pueden dificultar o modificar la comprensión de lo dicho por otros. Cf. B. CYRULNIK, *Sálvate, la vida te espera*, Debate, Madrid 2013.

Trasímaco: prestar atención al uso «estricto de los términos» (341b). Para ello, recurre nuevamente a ejemplos de técnicas o profesiones particulares: el médico (según «el sentido estricto del término», 341c), no es mercader, sino alguien que cura enfermos; el verdadero piloto no es un marinero, sino quien manda a los marineros desde su propia técnica. Así, cada técnica se orienta a buscar lo que le conviene en su ámbito, lo cual será posible solo en tanto en cuanto las técnicas estén provistas de todo lo necesario para alcanzar sus objetivos, pues de lo contrario una técnica tendría que ser completada por otra (341c-342b). Además, queda claro que las técnicas no se miran a sí mismas, sino que se dirigen a sus objetivos propios: «la medicina no examina lo que conviene a la medicina, sino al cuerpo» (342c); lo mismo puede decirse de la equitación y de cualquier otra disciplina¹⁴.

La siguiente etapa de razonamientos lleva a reconocer que cada técnica gobierna, prevalece, sobre los asuntos en los que se aplica, y Sócrates añade: «en esto también nos pusimos de acuerdo, bien que con bastante fastidio por parte de Trasímaco» (342c). Este pequeño inciso muestra cómo, más allá de las ideas que uno sostenga o de las actitudes que se tengan hacia el otro interlocutor, resulta posible avanzar, a través de un diálogo argumentado, hacia puntos de acuerdo entre las personas, bajo lo que podríamos llamar constrictión del *lógos*. Además, esos puntos de acuerdo se convierten en trampolines que permiten avanzar hacia nuevas perspectivas y hacia ulteriores acuerdos, como señala Sócrates cuando evoca lo que había sido concordado anteriormente (342d).

A continuación, Sócrates orienta sus reflexiones para indicar que un piloto-gobernante busca lo que conviene a los marineros (que son gobernados) y no lo que le conviene a él mismo, algo que Trasímaco acepta «a duras penas» (342e). El paso siguiente era obvio: quien gobierna, en cuanto gobernante, no busca lo que le conviene, «sino lo que conviene al gobernado y a aquel para el que emplea su arte, y, con la vista en

¹⁴ Es continua la atención prestada hacia el tema de la técnica en los diálogos platónicos, y resulta clave para entender buena parte de sus reflexiones políticas y, en el texto que ahora analizamos, en el esfuerzo por definir qué sea la justicia. Sobre el tema de la técnica, cf. G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Laterza, Bari 1991; M. VEGETTI, «Techné», en PLATONE, *La Repubblica*, 193-207.

éste y en lo que a éste conviene y se adecua, dice todo lo que dice y hace todo lo que hace» (342e). Afirmar esto implica, como señala el mismo texto, llegar a lo contrario de lo sostenido antes por Trasímaco, lo cual explica su respuesta llena de desprecio hacia Sócrates (343a).

Inicia aquí un discurso más largo de Trasímaco, una especie de apología de la vida injusta que «triumfa» y logra beneficios, mientras que la vida justa queda descrita como una situación peor, sometida a beneficiar al injusto (343b-344c), algo que, en cierto modo, anticipa algunas ideas que expondrán Glaucón y Adimanto en la primera parte del libro II. Terminada su exposición, Trasímaco piensa retirarse, «como si fuera un bañero que nos hubiera volcado sobre nuestros oídos un cántaro repleto de sus argumentos» (344d). Sin embargo, los presentes le obligan a quedarse, de forma que pudiera «rendir cuentas de lo dicho» (344d). También Sócrates le exhorta a quedarse con un fin muy claro: permitir que los presentes aprendan si lo dicho sería o no sería correcto. Al tratarse de un tema tan importante (encontrar respuesta a la pregunta sobre cómo llevar una vida provechosa), es necesario darlo a conocer a los que le escuchan, pues un mínimo de aprecio hacia ellos lleva a ofrecerles algo de ayuda sobre el argumento (344de). Incluso hace ver a Trasímaco que enseñar a los muchos presentes les resultará beneficioso: «ánimate, mi buen amigo, a instruirnos: no será para ti una mala inversión lo que hagas en nuestro beneficio» (344e-345a).

Sócrates, además, aclara su propio punto de vista: no cree que «la injusticia sea más provechosa que la justicia» (345a), ni siquiera en el caso de que uno actúe injustamente sin impedimentos. Por lo mismo, vuelve a pedir a Trasímaco que les convenza de que «no argumentamos correctamente cuando estimamos más a la justicia que a la injusticia» (345b). Trasímaco se burla ante esta petición, pues cree que lo ya afirmado sería suficiente para convencer a sus interlocutores, y que sería absurdo que intentara «hacer tragar» su argumento al alma de Sócrates (345b). Éste responde que siga el diálogo respecto de lo que dice defender, y que si cambia en algo el sentido de lo dicho, que lo advierta con claridad para evitar algún engaño en los oyentes (345b). Este intercambio muestra, por un lado, que los discursos no pueden ser tratados como algo físico, como simple comida que se da a otros; por otro, la importancia de dejar claras las propias ideas y, en el caso de cambiarlas, la «obligación» de hacerlo notar.

Nuevamente, Sócrates expone lo que sería el modo propio de trabajar de un pastor o de un gobernante: buscar el «sumo bien de aquel que es su gobernado y está a su cuidado, trátase del gobierno del Estado o de ámbitos particulares» (345de). Además, da un paso ulterior: los gobernantes piden un salario, pues consideran que el gobernar, en sí mismo, no otorga beneficios, tesis que, como es obvio, Trasímaco rechaza (345e). Luego distingue entre los beneficios a los que cada arte (técnica) está finalizada (la medicina busca la salud, el pilotaje se orienta a la seguridad en el navegar), y una técnica algo diferente, la del mercenario, que es la que permite añadir a las otras técnicas algo distinto de sí mismas, el salario que cada uno merecería por dedicarse a su tarea. Tal salario implica un beneficio para el técnico, beneficio que no coincide con lo que se obtiene por la propia actividad, que estaría orientada a beneficiar a otros (346ae).

La conclusión, nuevamente, lleva a afirmar que las técnicas por sí mismas no producen beneficio a quienes las ejercen, lo cual vale sobre todo para la técnica del gobernante, que «atiende a lo que conviene a aquel que es el más débil, no al que es el más fuerte» (346e). De ahí que se ofrezca una asignación a los gobernantes, o un castigo en el caso de que quieran rehuir la tarea de gobierno (347a).

Sorprendentemente, en este momento interviene Glaucón, pues desea aclarar este novedoso añadido sobre el castigo orientado a obligar a algunos (los que tienen cualidades para ello) a aceptar cargos de gobierno. Sócrates responde con una descripción sobre estas personas honestas, que no gobernarían ni por amor al dinero ni por ambición de honores, sino por castigos. En concreto, se menciona lo que sería «el mayor de los castigos», que consiste en «ser gobernado por alguien peor, cuando uno no se presta a gobernar» (347c). Además, insiste Sócrates, en un Estado compuesto por hombres de bien, habría una especie de lucha por no gobernar, pues «todo hombre inteligente preferiría ser beneficiado por otro antes que ocuparse de beneficiar a otro» (347d).

Mientras continúa este momento de diálogo con Glaucón, Sócrates señala que deja por ahora de lado el tema de si lo justo sea o no sea lo que convenga al más fuerte, y prefiere dirigir las reflexiones hacia otro punto afirmado por Trasímaco, para el cual «el modo de vida del injusto vale más que el del justo» (347e). Para ello, Sócrates y Glaucón acuerdan seguir un camino que serviría para persuadir a Trasímaco de

que no dice la verdad, a través de una especie de confrontación en la que cada uno podría indicar los bienes (beneficios) que se logran en una vida justa y en una vida injusta, y en esa confrontación (debate), se opta por escoger como jueces y oradores a los presentes, no a jueces externos (348ab). De esta manera, Platón escenifica, como en otros Diálogos, una conversación en la que el papel de jueces queda en manos de los protagonistas directos de la conversación, pues sus diversas convicciones y los cambios que puedan producirse en las mismas son los ingredientes básicos de una relación comunicativa humana llevada en serio y sin dejarse presionar por reales o imaginarios observadores externos.

Terminados estos momentos entre Sócrates y Glaucón, reinicia el diálogo con Trasímaco, y se hace desde el punto de partida: si la injusticia sea más provechosa que la justicia (348b). Para ello, el hilo de los argumentos se mueve en una dimensión de tipo lingüístico, según el uso de palabras que sirven para describir a la justicia (normalmente entendida como virtud, *areté*) y a la injusticia (vista como vicio o daño, *kakía*, 348c). Trasímaco rechaza ese modo común de calificar a la justicia y la injusticia, para usar otros términos, uno negativo para la justicia, y otro positivo para la injusticia (348cd). Más aun, este personaje considera como buenos e inteligentes a los injustos, lo cual valdría para quienes actúan de un modo completamente injusto, como en el caso de quienes logran controlar un Estado (348d), lo cual sorprende a Sócrates por la radicalidad de la respuesta. Hubiera deseado que Trasímaco situase a la injusticia como provechosa y, al mismo tiempo, concordase con otros en calificarla como algo malo y vergonzoso, y así habría llevado a un desarrollo de argumentos más previsible; pero al poner lo injusto entre lo que es visto como excelencia y como sabiduría, todo se hace más difícil (348e-349a).

A pesar de lo extraño de la situación, Sócrates opta por continuar su examen, desde la suposición de que Trasímaco está diciendo lo que piensa; incluso añade: «me da la impresión, Trasímaco, de que ahora realmente no bromeas, sino que dices lo que crees acerca de la verdad de estas cosas» (349a). La respuesta de Trasímaco, aceptada por Sócrates, indica que no habría diferencia, a la hora de discutir, si cree o no cree en lo que está defendiendo, al menos con las palabras. Dejando de lado si se trata de una ironía o de una ficción, lo cierto es que una relación dialógica se construye sanamente cuando los interlocutores

hablan desde la sinceridad, es decir, expresan lo que realmente piensan acerca de los argumentos abordados¹⁵.

En este momento, se introduce una nueva perspectiva, relacionada (nuevamente) con el tema de las competencias y especializaciones: quien resulta competente en un ámbito del saber, en una técnica (música, medicina, por ejemplo) busca superar a quien no posee ese saber. Un músico, visto como inteligente, desea ser mejor que un no músico (visto como carente de un bien), pero no desea superar (ser mejor) que un músico, un médico, o cualquier otro especialista en su misma área de competencia (349b-350b). En otras palabras, quienes son sabios (expertos) y buenos buscan superar a los que no son sabios, pero no buscan superar a los que son de la misma rama de saber: «el que es bueno y sabio no querrá aventajar a su semejante, sino a su contrario» (350b). Al mismo tiempo, Sócrates indica que quien sea «malo e ignorante, en cambio, querrá aventajar tanto a su semejante como a su contrario» (350b), lo cual coincidiría con el modo de actuar que había sido señalado como propio de quien es injusto. Sócrates, así, lleva los razonamientos a esta conclusión: quien es justo parece ser bueno y sabio, mientras que quien es injusto se asemeja al ignorante y malo (350c).

Como resultado de estas reflexiones, el diálogo conduce a concordar en lo contrario que había sido dicho antes, lo cual, según la narración, pone en una situación difícil a Trasímaco, que acepta el resultado a regañadientes, incluso con sudor, mientras se enrojece (350cd). Sócrates sigue adelante. Interpela a Trasímaco para recordar otro punto: haber afirmado que la injusticia sería vigorosa. Pero Trasímaco señala ahora que no está de acuerdo con lo dicho (es decir, rompe el consenso alcanzado), además de que indica que, o se le permite hablar como le gustaría hacerlo, o bien, si Sócrates escoge el método de hacer preguntas, responderá afirmativa o negativamente, casi como quien no se implica en los argumentos (350de, 351c). Sócrates concede esto, pero con una condición: que no asientas «en contra de tu propia opinión» (350e), lo cual vuelve a subrayar la importancia que adquiere un diálogo cuando está basado en la sinceridad de los participantes.

Queda abierto el camino para discutir sobre la fuerza o la debilidad de la justicia. Para Sócrates habría un modo rápido de llegar a

¹⁵ Este punto se hará presente unas líneas más adelante, en 350e, como veremos en seguida.

una conclusión: una vez que se admite que la justicia sea excelencia (virtud) y sabiduría, resultaría obvio que sería más fuerte la justicia (351a). Sin embargo, prefiere seguir otro camino. Trasímaco, al responder, confirma su idea de que un Estado injusto sería mejor y que podría dominar a otros Estados de modo perfecto por actuar desde la injusticia (aunque Trasímaco reconoce que para Sócrates un Estado domina solo si posee sabiduría y justicia). Sin embargo, se hace bastante claro que una agrupación humana (Estado, ejército, incluso una banda de piratas) solo puede triunfar si quienes la componen no cometen injusticias entre sí; un grupo vence sobre otros cuando vive en unidad, la cual surge desde la justicia, mientras que la injusticia genera división y conflicto en las sociedades, también las más pequeñas (dos personas), e incluso en uno mismo (351c-352a). La consecuencia más destacada de esta división es la incapacidad para obrar, al mismo tiempo de que uno se hace hostil para sí mismo, para los demás y para los dioses, mientras que el justo logra vivir en amistad con los demás y con los dioses (352ab).

Trasímaco muestra sin disimulos su desinterés por el camino que sigue la conversación, y evita contradecir a Sócrates para no volverse «odioso a tus amigos» (352b). Prácticamente, se limita a responder según lo que le pide Sócrates, por lo que le deja en libertad para desarrollar sus ideas. Sócrates redondea sus reflexiones, al dar a entender que, si los injustos en algún momento actúan conjuntamente, lo hacen porque todavía pervive en ellos algo de justicia, pues quienes son completamente injustos no podrían conseguir nada (352bd).

A renglón seguido, pasa al punto que había dejado pendiente por ahora: «si los justos viven mejor que los injustos y si son más felices, que es lo que anteriormente propusimos» (352d). Para ello, introduce el tema de la existencia de una función propia (en griego, *ergon*) de ciertas realidades, y de la posibilidad de realizar tal función de la mejor manera posible, con excelencia (virtud, *areté*). Así, los ojos tienen como función propia el ver, los oídos el oír, y la podadera el cortar (352d-353b). Existe, sin embargo, la posibilidad de alguna deficiencia que impida realizar esa función propia; por ejemplo, la ceguera para los ojos, la sordera para los oídos (353bd). Si se aplica esto al alma, se descubre cómo solamente ella puede realizar una serie de actividades: «el prestar atención, el gobernar, el deliberar, y todo lo de esa índole» (353d).

También el alma tendría su propia excelencia, gracias a la cual podrá realizar bien sus funciones propias, y, al revés, sin la cual no podría realizarlas. Un alma mala gobierna y presta atención de modo deficiente, mientras que un alma buena permite realizar correctamente sus funciones propias. Puesto que la justicia ha sido reconocida como excelencia (virtud), y la injusticia como deficiencia (vicio), el alma justa viviría bien, mientras que el alma injusta viviría mal. Entonces, si vivir bien coincide con ser feliz, «el justo es feliz y el injusto desdichado» (354a)¹⁶. Al mismo tiempo, solo hay provecho en la felicidad, no en la desdicha, por lo que Sócrates concluye: «En tal caso, bienaventurado Trasímaco, es más provechosa la justicia que la injusticia» (354a).

Como cierre del libro primero de la *República*, encontramos dos detalles de interés. El primero, en boca de Trasímaco, que en cierto modo felicita a Sócrates al decirle que ya tiene su «festín para honrar a la diosa Bendis» (354a), dando a entender que puede disfrutar su «victoria». El segundo, en la respuesta de Sócrates, parece ser una crítica a ese riesgo propio de los glotones, que comen con rapidez sin valorar adecuadamente cada bocado. En seguida explica esta imagen: sin haber hallado lo que buscaban (saber qué sea lo justo), se habrían lanzado sobre los argumentos hasta llegar a las conclusiones, cuando en realidad «el resultado del diálogo es que ahora no sé nada» (354bc). Porque, termina así esta idea y esta parte de la obra, «puesto que no sé qué es lo justo, mucho menos he de saber si es excelencia o no, ni si quien lo posee es feliz o infeliz» (354c).

5. Algunas reflexiones sintéticas

Después de haber analizado buena parte de los razonamientos presentados en el libro I de la *República*, con la mirada puesta, de modo especial, en ideas y en actuaciones de los protagonistas respecto de la

¹⁶ Esta conclusión, en cierto modo, se convierte en el tema de los restantes libros de la *República*, y queda confirmada sobre todo en los dos últimos libros.

teoría dialógica y educativa de Platón, intentemos ahora ofrecer un intento de síntesis¹⁷.

En esta sección inicial de la *República* encontramos una serie de relaciones humanas de diverso tipo, desde las cuales se desarrollan diálogos en tonos y en modalidades diferentes. La cercanía y la amistad caracteriza a varios participantes de un modo no uniforme: se podría identificar la relación entre Sócrates, Glaucón y Adimanto en un nivel de amistad seguramente más profundo (lo cual se entrevé ya en el libro I y se hace manifiesto claramente a partir del libro II), mientras que el nivel es menos profundo en lo que se refiere a las relaciones con Polemarco y con su padre Céfalo. Las relaciones de cordialidad parecen mínimas, incluso problemáticas, entre Trasímaco y Sócrates, lo cual explica las dificultades en las que se desarrollan las discusiones entre estos dos personajes.

Sea cual sea el nivel de cercanía y de amistad entre quienes hablan, la relación comunicativa solo empieza a establecerse desde una aceptación mutua, que implica tres dimensiones: aceptar al otro como interlocutor, aceptar el argumento sobre el que dialogar, y aceptar la modalidad concreta en la que construir el diálogo. Así, el encuentro al inicio del texto entre Polemarco y sus acompañantes, por un lado, y Sócrates y Glaucón, por otro, se caracteriza por una cierta dificultad (Sócrates aparenta no estar dispuesto a detenerse, al menos en ese momento, para dialogar) que, una vez superada, permite el paso a ulteriores conversaciones: permanecer como invitado en la casa de Céfalo.

La relación con Céfalo comienza con un reproche de éste hacia Sócrates, como si sospechase que ya no tiene interés de hablar con personas de cierta edad, y ello explica que Sócrates se vea en la necesidad de confutar esa sospecha, por lo que manifiesta que estaría abierto a un diálogo no solo con jóvenes, sino también con ancianos. El ingreso de Polemarco al tema en cuestión ocurre sin sobresaltos, como quien

¹⁷ Aunque se trata de una obra publicada en la primera mitad del siglo XX, es oportuno aquí hacer una breve mención de la famosa *Paideia* de Werner Jaeger. En las amplias secciones que ofrece para analizar la *República*, se contienen solo unas breves alusiones a los contenidos presentados por Platón en el libro I, cuando en realidad tal libro ofrece aportaciones de interés sobre el tema educativo. Cf. W. JAEGER, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, traducción al español del original alemán *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen* de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1990¹¹, 589-778.

hereda el tema de su padre y así lo continúa y desarrolla de modo natural. El caso de Trasímaco resulta más problemático, pero a pesar de sus actitudes de rechazo y condena hacia Sócrates, resulta posible construir puentes dialógicos a través de un modo sutil de superar prejuicios y avanzar hacia un encuentro, desde luego no fácil y, como describe Platón, amenazado continuamente por crisis y rupturas que causan serios obstáculos para llegar a algún resultado concreto y compartido.

Por lo que se refiere a la aceptación del argumento a tratar, se nota un especial vínculo respecto de la aceptación del otro como interlocutor válido, al ser considerado como cercano (o supuestamente cercano) a la verdad sobre ese argumento que resulta objeto de interés. Sócrates arranca, en su diálogo con Céfalo, precisamente desde el reconocimiento de que su amigo anciano posee experiencia (además de que ha hablado con otros sobre el asunto) respecto de la vejez y de lo que produce en cada uno, al mismo tiempo que manifiesta claramente su deseo de conocer mejor este tema. El texto no muestra un aprecio explícito sobre los conocimientos que tendría Polemarco, mientras que Trasímaco es presentado como alguien con una fuerte convicción sobre sus tesis y como capaz de enseñar a otros en un asunto de gran importancia (es decir, sobre el estilo de vida sea preferible y por qué). Que ello sea o no sea una ironía, no quita la importancia que tiene el reconocer a quienes hablan como competentes por poseer un saber que luego puedan enseñar a quienes buscan aprender sobre un argumento en concreto, a quienes desean alcanzar algo nuevo (antes no conocido), lo cual fue el punto de partida de este libro I: la atracción que siente Sócrates ante informaciones que le resultan desconocidas y de interés.

La serie de análisis sobre los especialistas, que serían competentes en sus respectivas técnicas pero falibles cuando abordan técnicas sobre las que no serían competentes, se coloca en esta misma perspectiva: creemos que un especialista sabe, que está cerca de la verdad; por eso, es acogido y escuchado en lo que se refiere a su ámbito concreto de conocimiento. Al revés, como señala el libro I de la *República* (algo que ocurre también en otros pasajes de los Diálogos), uno puede equivocarse cuando actúa fuera del propio saber, sobre todo si está bajo una forma grave de autoengaño, la que se produce cuando alguien cree saber lo que no se sabe, o cuando acepta apariencias que no corresponden a la realidad. Actuar fuera del propio saber no se circunscribe solo al

ámbito de acciones concretas (un médico que se equivoca al atender a un enfermo, un político falla al ordenar algo considerado como benéfico cuando luego provoca un daño social) sino que vale perfectamente para el ámbito de las comunicaciones humanas, cuando uno afirma algo erróneo, por considerarlo verdadero, o por un deseo de engañar al interlocutor (según la famosa tesis según la cual quien puede ayudar desde sus conocimientos también puede dañar desde los mismos). Las críticas a los poetas, que en cierto modo inician en este libro I y que luego se concretan en otros lugares de la *República*, se colocan en esta perspectiva: existe la posibilidad de expresarse sin competencia (sin saber) sobre ciertos argumentos, lo cual lleva al riesgo de equivocarse (sobre todo si uno acepta como verdadero lo que es apariencia sin fundamento) e, incluso, de engañar a otros.

Aceptación mutua y existencia de conocimientos que pueden ser compartidos preparan el terreno para un buen diálogo, pero todavía se exigen otras condiciones. Una, ya enumerada antes, se refiere a las modalidades comunicativas, que pueden ser diferentes pero que deben concordarse por quienes participan en el diálogo. Esto se ve de modo especial en los momentos iniciales con Trasímaco, y podrían recordarse otros Diálogos y, sobre todo, las indicaciones del *Fedro* sobre la necesidad de adaptar el discurso a los oyentes.

Otra condición se refiere a la sinceridad, sea en el manifestar lo que uno realmente piensa (opina, cree), sea a la hora de asentir o de no asentir a lo afirmado por el otro. Gracias a un asentimiento sincero, y desde un diálogo desarrollado correctamente, es posible avanzar hacia un consenso o acuerdo (una *homología*)¹⁸ que, si bien no garantiza haber alcanzado una mayor cercanía a la verdad, al menos permite un camino conjunto entre los interlocutores.

Como se intuye, no resulta nada fácil entablar buenos diálogos porque no siempre se asumen correctamente estas condiciones, y ello se refleja en nuestro texto cuando se producen momentos de crisis. El mismo

¹⁸ Cf. por ejemplo, *Fedro* 237bd. La palabra *homología* aparece en el libro I de la *República* (340b), y el verbo *homologeîn* en otros lugares del mismo libro I (por ejemplo, en 339b, 339de, 340ab, 345d, 350c). En los Diálogos son numerosos los lugares donde aparece el sustantivo o el verbo, como se puede constatar a través de PLATO, *Lexicon*, edited by Roberto Radice, Biblia, Milano 2003.

inicio escenifica el contraste entre el deseo de Polemarco (quiere que Sócrates se quede, para así poder dialogar) y el de Sócrates, que se resiste. Algo parecido ocurre cuando Trasímaco da señales de querer marcharse. En ambos casos, la crisis puede superarse solo cuando se elabora un puente comunicativo, lo cual exige una tarea de persuasión que se mueve en niveles diferentes: desde una cierta presión (Polemarco alude a que son muchos contra pocos) hasta ofrecer razonamientos para que alguien reconsidere su deseo de marcharse (como hacen los presentes respecto de Trasímaco). Además, existen obstáculos que dificultan o incluso impiden persuadir a otros respecto del propio punto de vista, algo sobre lo que los protagonistas del libro I, empezando por Céfalo, tienen presente a la hora de manifestar sus convicciones.

La mutua aceptación entre quienes hablan y quienes escuchan (o entre dos que hablan entre sí) podrá ser provechosa (benéfica) si se basa en otros puntos abordados en el libro I. Uno se refiere a la buena comprensión de las palabras usadas. Los interlocutores necesitan aclarar si definen y comprenden de la misma manera o no los términos que usan, lo cual se enmarca plenamente en el proyecto socrático de búsqueda de definiciones. Otro punto se refiere a la memoria, pues hace falta caminar, en el diálogo y en las diversas formas de aprendizaje, desde el recuerdo de lo dicho anteriormente para constatar la continuidad o la discontinuidad respecto de lo que se dice sucesivamente. Además, la memoria sirve también para hacer presentes enseñanzas de otros (poetas, políticos, pensadores contemporáneos o del pasado). En nuestro texto, las alusiones a sentencias de poetas o de otras personas permite confrontarse con otros pareceres, si bien con la debilidad propia de todo lo que se evoca de quienes están ausentes y no pueden explicar (ayudar, defender) lo que habrían expresado con sus poesías o sus afirmaciones divulgadas entre la gente. Como ya dijimos, la crítica a la escritura (y a algunas formas de comunicación oral) permite constatar el riesgo de no comprender bien lo dicho por otros, así como la imposibilidad de un diálogo fecundo y constructivo con poetas y con quienes hoy llamaríamos representantes del mundo de la ciencia y de la cultura.

Aquí podríamos señalar, en relación con lo dicho sobre la sinceridad, que un buen comunicador evalúa si lo que dice haría o no haría bien a una persona concreta en un momento determinado de su vida. En cierto sentido, la primera definición de justicia, que incluía decir

siempre la verdad al otro, fue criticada al abrir el horizonte a la consideración de circunstancias o estados personales en los que la comunicación de una verdad podría ser dañina para quien escucha. Todo ello evoca nuevamente la importancia de adaptar el discurso (también en sus contenidos) al oyente, según las reflexiones que encontramos en el *Fedro*.

La comunicación de la verdad, si se lleva a cabo de manera adecuada, desde un conocedor que tiene habilidades que hoy llamaríamos pedagógicas, permite ese resultado que es el objetivo de cualquier actividad educativa: mejorar a otro o a otros, y mejorarlos precisamente desde una transmisión de contenidos a aprender. Ello fue recordado en varios momentos del libro I, sobre todo cuando se explica cómo los técnicos pretenden, al enseñar, mejorar en un ámbito concreto del conocimiento a quienes acuden a ellos. Según vimos en los momentos iniciales de la discusión con Trasímaco, el «castigo mejor» que puede recibir alguien que no sabe consiste precisamente en aprender de quien sabe, lo cual, como señala Sócrates, es algo no solamente bueno, sino «sabio» (quizá hoy diríamos «prudente»), pues evita los males que surgen cuando uno se considera conocedor sin serlo.

Los diferentes aspectos que entran en juego en una relación educativa, en un diálogo bien llevado, apuntan a una meta: una mejor comprensión de la realidad, un acercamiento a la verdad, lo cual permite al hombre superar uno de los peores males: la ignorancia. Solo en lo verdadero, el ser humano puede luego orientar su vida hacia lo que sea realmente beneficioso y a apartarse de lo falso y de lo dañino. Igualmente, la verdad, compartida entre quienes alcanzan, a través del discurso, la *homología*, une a los seres humanos, de forma que una vez que aceptan algo como verdadero pueden luego, de modo individual o conjuntamente, ofrecerlo a otros para que entren en el dinamismo del conocimiento auténticamente válido.

Esa es la meta de todo esfuerzo pedagógico, de toda comunicación humana bien llevada, de todo diálogo, en cosas sencillas y en asuntos más importantes y complejos, como los ejemplificados en las diversas técnicas que fueron recordadas en el libro I de la *República*, y que son objeto continuo de atención en los escritos platónicos.

Summary: This article seeks to highlight some elements of the theory of education and communication present in Book I of Plato's *Republic*, first in an analytical way (as these elements appear throughout the narrative), and then in an attempt at synthesis.

Keywords: Plato's *Republic*, Socrates, education, communication.

Sommario: Questo articolo cerca di mettere in evidenza alcuni elementi della teoria dell'educazione e della comunicazione presenti nel Libro I della *Repubblica* di Platone, prima in modo analitico (così come questi elementi appaiono lungo la narrazione), e poi in un tentativo di sintesi.

Parole chiave: Platone, *Repubblica*, Socrate, educazione, comunicazione.