

LA DIALECTICA DEL BIEN Y MAL EM REPÚBLICA Y PARMÉNIDES

THE DIALECTIC OF GOOD AND ENVIL IN PLATO'S *REPUBLIC AND PARMENIDES*

RAÚL GUTIÉRREZ¹

Resumen: En contra de ciertas interpretaciones (M. L. Gill) que ven en el ejercicio dialéctico del **Parménides** un “change of policy” en el método dialéctico, el presente trabajo parte de la idea de que la dialéctica de los contrarios constituye una constante en la obra de Platón desde los diálogos más tempranos. En ese sentido toma en serio la afirmación de Adimanto en la **República** (362 e2) de que hay que examinar los *lógoi* contrarios y pretende mostrar que esa dialéctica determina la estructura misma de este diálogo, tal como la del ejercicio dialéctico del **Parménides**. Esa posición lleva al autor a tomar como ejemplo de esa dialéctica la relación entre el bien y el mal y mostrar de que manera los diálogos mencionados echan luces sobre esta cuestión desde diversas perspectivas.

Palavras-chave: bien, mal, dialéctica, principios.

Abstract: Contrary to certain interpretations (M. L. Gill) that see in the dialectical practices of **Parmenides** a “change of policy” in the dialectical method, this paper starts from the idea that the dialectic of opposites is a constant in the works of Plato, since his earliest dialogues. In this sense, this paper seriously consider Adimanto’s statement, in the **Republic** (362 e2), that it is necessary to examine the opposite *lógoi* and aims to demonstrate that the dialectic determines the very structure of that dialogue, as well as that of the dialectical practices of **Parmenides**. This position leads the author to choose the relationship between good and evil as an example of the dialectic of opposites, and to demonstrate in which way the aforementioned dialogues shed light on the question from different viewpoints.

Keywords: good, evil, dialectic, principles.

I — El examen crítico de la hipótesis de las Ideas formulada por el joven Sócrates en la primera parte del **Parménides**, concluye, como se sabe, con la observación del Eléata de que, a pesar de las dificultades por él planteadas

¹ Professor da Pontifícia Universidad Católica del Perú. Email: rgutier@pucp.edu.pe

y otras semejantes, tiene que admitirse el ser de las Formas, pues, de lo contrario, no tendrá adónde dirigir el pensamiento y destruirá por completo la capacidad dialéctica (τῶν τοῦ διαληγεσθαι δῶναμιν) (135 b5-c2). Para ayudarlo a discernir bien la verdad (135 d6; 136 c5; 136 e1-3), Parménides le recomienda que se someta, mientras sea joven, a cierto ejercicio basado en hipótesis, como el procedimiento seguido por Zenón, aunque a diferencia de éste, tome por objeto exclusivamente a las Formas y no sólo considere las consecuencias que se siguen de la hipótesis positiva, si algo es, sino también de la hipótesis negativa, si algo no es (135 e-136 a). Se trata, entonces, de examinar hipótesis contrarias, razón por la cual nos permitimos inscribir este ejercicio en el contexto de lo que podríamos llamar “dialéctica de los contrarios”. Ahora bien, según M. L. Gill, la propuesta de examinar las hipótesis contrarias constituye un “cambio de política” respecto de la mayoría de los diálogos². Por el contrario, nosotros pensamos que esa “dialéctica de los contrarios” constituye un factor permanente y esencial en la filosofía de Platón desde sus inicios. Así lo demuestran pasajes tomados de los extremos cronológicos de su obra, el temprano *Cármides* y la tardía *Carta Séptima*³. En ésta afirma que es necesario conocer ambas cosas a la vez, tanto la verdad sobre la excelencia y la maldad/vicio en la medida en que es posible (ἰλῶθειαν ὑρετῶς εἰς τῷ δυνατῶν [κατά] κακείας, 344 a8-b2), como lo falso y lo verdadero del ser en su totalidad (τῷ ψεύδος ἕμα κατὰ ὑληθῆς τῶς ἄλης οὐσείας)⁴. No cabe duda que se trata, como dice inmediatamente después, de las cuestiones más elevadas y primordiales sobre la realidad toda (περὰ φῶσεως ὑκρα κατὰ πρ]τα, 344 d4). Y coincidentemente con ello, en el *Cármides* se refiere a la ciencia del bien y el mal (ἔπιστώμη περὰ τῷ ὑγαθῶν τε κατὰ κακῶν) como la única esencialmente vinculada a la vida buena y la

² P. ej. Mary Louise Gill en su *Introduction a: Plato: Parmenides*. Translated by M. L. Gill and P. Ryan, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publ. Co., 1996, p. 54: “Plato’s Parmenides says that we are to take it (the path of not-being, R.G.) and give it as much attention as we give to the opposing hypothesis. The proposal also indicates a *change of policy from what we see in most other Platonic dialogues*.” Allí mismo continúa la autora afirmando: “In discussions led by Socrates, someone proposes a thesis, often of the pattern ‘X es F’, and Socrates examines it, typically with fatal consequences for the thesis. Only occasionally does he start again, taking the opposing thesis, ‘x is not F,’ and examine the consequences of that. Now the policy is that equal attention is to be given to both sides of an issue”, *ibid.* Como excepciones entre los diálogos anteriores al **Parménides**, Gill se refiere únicamente al **Menón** (86d-96d) y al **Lisis**, cf. *ibid.* 54 n. 87.

³ Hasta ahora no ha sido demostrado el supuesto carácter espurio de la **Carta Séptima**.

⁴ Sobre el sentido de la expresión τῶς ἄλης οὐσείας véase GADAMER, H.-G., **Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief**. Heidelberg: Carl Winter Verlag, 1964, 29 ss. y n. 44.

felicidad, tanto como a la totalidad del ser (174 a10-d1; cf. 166 d4-6)⁵. Así pues, la tesis que sostendré a continuación es que la **República** y el **Parménides**, diálogos que parece anticipar el **Cármides**⁶, constituyen ejemplos complementarios entre sí de la aplicación de la dialéctica de los contrarios al examen de aspectos de esa ciencia del bien y del mal en el contexto más amplio de una teoría de los principios de la realidad en su conjunto.

Ya Gadamer (1964, 29) se refiere a la **República** como ejemplo del examen de una cuestión específica en el contexto de una ciencia universal. Pero, además, para cualquier lector del diálogo “Sobre lo Justo” es claro que todo él está determinado por la oposición entre justicia e injusticia, de manera que la afirmación de una de ellas como un bien implica la negación de la otra⁷. Explícitamente señala Adimanto que es necesario que examinemos las definiciones y/o argumentos contrarios: δεῖ γὰρ διελεθεῖν ἄμυς κατὰ τοῆς ἔναντέουσι λαῶγους (362 e2), y ello con el propósito de que el examen de una de las posiciones opuestas sirva para aclarar (σαφῆστερον) la otra, en este caso específico, la de los que alaban la justicia y censuran la injusticia para echar luces sobre los que proceden de manera exactamente inversa. De este modo está prácticamente formulando como una regla metodológica lo que viene sucediendo desde **República** I y que ha de ser el factor determinante de la estructura de la obra toda. Pues, para comenzar, como parte del *elenchos* de la posición de Polemarco, Sócrates introduce la bien conocida idea de que toda *téchne* dispone de un saber referido a los opuestos (333 e1-334 b6). Asimismo, las posiciones de Trasímaco y Sócrates son claramente contrarias; mientras que éste considera a la justicia como *areté*, aquél sostiene, en concordancia con la *communis opinio* (358 c), que la injusticia es la auténtica *areté* (348 b8-349 a2). Ahora bien, el examen de las concepciones tradicionales de la justicia conduce en **República** I a una aparente aporía resultante del reconocimiento de la prioridad de la definición respecto de las propiedades de una cosa y del modo en que afecta a quien la posee (354 b). La continuación del diálogo requiere de la ‘valiente’ intervención de Glaucón y Adimanto (357 a; 367 e ss.) que, recogiendo la pregunta por el ser de la

⁵ Sobre los puntos de coincidencia entre el **Cármides** y la **Carta Séptima** cf. SZLEZÁK, T. A., “Die Handlung der Dialoge *Charmides* und *Euthydemus*”, en: ROBINSON, T.M./BRISSON, L. (eds.), **Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides**. Proceedings of the V *Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 1999, p. 337-348, esp. p. 344 ss.

⁶ Véase la anticipación de la **República** en 171 d-172 a y del **Parménides** en 169 a.

⁷ Más detalladamente sobre este punto véase mi “Lógica de la Decadencia. En torno a las formas deficientes de gobierno en la *República*”, a aparecer en: **Estudios de Filosofía** (Universidad de Antioquia, Medellín 2003).

justicia y la injusticia (358 b), permite elevarlo a un nivel superior de reflexión. Ello es subrayado por la distinción entre ser y apariencia, desconocida por los anteriores interlocutores de Sócrates e introducida por Glaucón (357 a-b), pero también por su decisiva exigencia metodológica respecto de que, para juzgar rectamente los modos de vida del hombre justo y del injusto, se ha de despojar a uno y otro de todo lo que no sea la justicia y la injusticia respectivamente (ὑφαιρετῆον δὲ τῶ δοκεῖν, 361 b9; γυμνωτῆος πίντων, c3), de manera que los consideremos completamente separados (διαστησῆμεθα), como ejemplares perfectos (τῆλεον) y, por eso mismo, absolutamente opuestos entre sí (ποιητῆος ἔναντέως διακεέμενος τὰ προτῆρ' = τὰ ὑδικ'), es decir, al injusto como alguien que parezca justo sin serlo, y al justo, por el contrario, como alguien que sea justo sin parecerlo (360 e-361d). Se trata, pues, de establecer claramente los términos extremos de la oposición. Y ello es necesario, conforme al argumento de la **República**, para establecer cuál es feliz y cuál infeliz.

Así inicia Sócrates la “defensa de la justicia” con el recurso a teorías cada vez más generales como la analogía entre *pólis* y *psyché*, la *genesis* de la *pólis* justa y buena, la estructura del alma y las virtudes cardinales. Tomando como guía una representación de la justicia (εἰδολῶν τι τῶς δικαιοσύνης, 443 c4-5), esto es, la correspondencia, sugerida desde **República** I (352 d ss.), entre una aptitud natural y una función (φῶσις y ἥργον, 370 a8-c5 y otros), se llega en **República** IV a establecer las definiciones de la justicia y la injusticia⁸. Así pues, siendo contrarios, los momentos constitutivos de una no constituyen más que la negación de los de la otra. Mientras que la primera consiste en hacer lo suyo (τί ἄαυτοῶ πῖττειν, 433 a8) conforme a su propia *physis* (a6), la segunda se define como hacer lo ajeno (ὑλλοτριοπραγμοσύνη) y ocuparse no de una sino de múltiples actividades (πολυπραγμοσύνη); mientras que con la justicia se instauro un orden interno (κοσμώσαντα) que hace posible un dominio de sí mismo (ὑρχῶ ἄαυτοῶ), una amistad consigo mismo (φῆλον ἄαυτοῶ) y una armonía tales que el hombre sea capaz de integrar sus múltiples elementos constitutivos en una unidad (ἵνα γενῶμενον ἕκ πολλῶν), la injusticia implica disensión y conflicto (στῖσις), desorden

⁸ A pesar de lo explícitamente afirmado por Sócrates y tal vez en razón de la difundida opinión de que **República** I fue redactado mucho antes que el resto de la obra y conserva las características propias de los diálogos socrático-aporéticos, muchos se resisten a darle la importancia debida al rol que desempeña esta correspondencia en el resto de la obra. Su importancia ha sido justamente subrayada recientemente por SANTAS, G., **Goodness and Justice. Plato, Aristotle and the Moderns**. Oxford: Blackwell, 2001, p. 66 ss., pero ya anteriormente véase KRÄMER, H.-J., **Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie**. Heidelberg: Carl Winter, 1959, p. 49 ss.

(ταραχώ) y confusión (πλανώ), y, en última instancia, todo tipo de males (πύσαν κακέαν) (443 c9 e2; 444 b1-8). En consecuencia, concebidas de esta manera, justicia e injusticia se relacionan entre sí como salud y enfermedad (444 b-e), como un estado conforme y un estado contrario a la naturaleza, como posición y negación de la unidad en la multiplicidad, es decir, como *lógoi* contrarios.

Expresamente afirma entonces Sócrates haber ascendido (ὑναβεβώκαμεν, 445 c5) en el argumento hasta el punto en el cual, como desde una atalaya, puede apreciar con la mayor claridad que las cosas son como las ha descrito y que hay un solo εἶδος de la ὑρετώ e innumerables εἶδη de la κακέα, de los cuales, sin embargo, sólo cuatro considera dignos de mención (cf. 445 a5-7; c4-7). Adhiriéndose a la regla enunciada por Adimanto, la intención de Sócrates es pasar ahora a la consideración del *lógos* contrario, es decir, de esas formas de maldad o vicio tanto en la *pólis* como en el individuo. No obstante, Sócrates es interrumpido por Adimanto quien considera que si bien lo dicho hasta entonces es correcto, no cuenta con la fundamentación y el criterio necesarios: τῷ ᾧρθος τοῦτο, ἥσπερ τύλλα, λῶγου δεῖται (449 c7-8). A ello se debe que la exposición de la comunidad de las mujeres y niños en la *pólis* ideal no sea suficiente (ἄκαν]ς, e7) sino defectuosa (φαῶλως, c4)⁹. Por esa razón, el examen de las formas deficientes de gobierno y de almas se ve pospuesto hasta el libro VIII, donde Glaucón, en un pasaje prácticamente ignorado por los intérpretes¹⁰, afirma que ahora sí la contemplación y el juicio pueden proceder conforme al fundamento (κατὶ λῶγον) (545 c6-7) y, por esa razón, ellos mismos actuar como jueces idóneos (ἄκανοά κριταέ, c5) de los modos de vida del hombre justo en contraposición con el injusto y su relación con la felicidad y la infelicidad. Ello quiere decir que en los libros V-VII se ha de suplir el criterio y fundamento que permita juzgar sobre los requeridos de manera que en ellos se introduce un nuevo y superior nivel de reflexión. Y, en efecto, allí se siguen los pasos siguientes:

1. El establecimiento de una ὑρχῶ τῷς ἀμολογέας (462 a1), un principio y criterio del acuerdo en la discusión. En ese sentido se refiere al bien y al mal mayor en función de los cuales el legislador ha de establecer sus leyes y se ha de poder juzgar si lo hasta entonces prescrito para la *pólis* justa encaja

⁹ Cf. SZLEZÁK (1985), p. 286, p. 292.

¹⁰ El caso más extremo es el de BLÖSSNER, N. **Dialogform und Argument. Studien zu Platons *Politeia***. Stuttgart: F. Steiner, 1997, que llega a negar que el principio determinante de la selección y de la secuencia en que Sócrates ordena las distintas formas de gobierno deficientes no son en modo alguno mencionados en el texto, *ibid.* p. 85 ss.

con la huella del bien y desencaja con las huellas del mal. Y Sócrates/Platón responde con una posición que tiene sus raíces en la legislación griega arcaica¹¹: “¿Y tenemos un mal mayor para una pólis que aquello que la disgregue y haga de ella muchas en vez de una? ¿O un bien mayor que aquello que la junte y la haga una? — No”, responde Glaucón¹². Claramente tenemos entonces la asociación bien-unidad y mal-multiplicidad. Siendo así, el bien-unidad como criterio ha de servir para distinguir a las *pólis* recta y justa de aquellas deficientes e, incluso, para establecer una jerarquía entre las últimas. Y, evidentemente, está estrechamente vinculado con la definición misma de justicia como un orden en el cual cada uno hace lo suyo de suerte que, de ese modo, contribuye de la mejor manera a establecer y mantener la unidad de las partes implicadas (443 c9-e2), unidad y orden que son negados por la injusticia (444 b1-8).

2. Puesto que la estructura interna del alma es la que condiciona la cualidad de la acción política y, por eso mismo, el carácter de la *pólis* (435 e1-3; 544 d7-e2), la *pólis* justa y buena sólo es posible allí donde gobierna el hombre perfectamente justo y bueno. Ello implica la imitación y el asemejarse al máximo al orden *κατὰ λογῶν* propio del paradigma divino, cuyos elementos constitutivos, las Formas, se comportan siempre del mismo modo, sin padecer ni cometer injusticias (500 b-e). Un orden semejante sólo es posible allí donde la separación entre justicia e injusticia iniciada en **República II**, alcanza su realización plena. Pues, mientras que allí se examinaba a ambas sólo en la medida en que se hallaban en sus portadores, en la *pólis* y el alma¹³, y expuestas a los azares del devenir, ahora, en un segundo momento de lo que podríamos describir como la “dialéctica de los contrarios”, son consideradas en sí mismas, absolutamente separadas de sus posibles portadores y como contrarios completamente excluyentes entre sí. Como las demás Formas, lo justo y lo injusto son cada uno en sí mismo una unidad, que, si han de ser lo que son, requieren de la relación con otros elementos del ámbito inteligible, y, de ese modo, constituyen una unidad en la multiplicidad (475

¹¹ Cf. TRAMPEDACH, K. **Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik**. Stuttgart: F. Steiner, 1994, p. 154.

¹² Llama la atención que la traducción de C. Eggers Lan omite la segunda pregunta y, peor aún traduzca la respuesta de Glaucón ‘ὄωκ ἡχομεν’ refiriéndola únicamente a la primera pregunta: “No puede haber un mal mayor”. Esto indica claramente que no se trata de un error de imprenta.

¹³ En el libro IV, Sócrates todavía pregunta si tal como las cosas sanas producen salud y las malsanas enfermedad, así también el obrar justamente produce (ἔμποιεῖ) la justicia y el actuar injustamente la injusticia (444 c8-d1), con lo cual se estaría afirmando que el ser de la justicia y la injusticia dependería, respectivamente, sólo del obrar justa e injustamente.

e ss.). Pues, en primer lugar, cada Forma constituye una unidad en sí misma, pero aparece ($\phi\alpha\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$) en cierta manera en sus instancias inferiores, como p.ej. la Forma de ser viviente aparece bajo la Forma de hombre, de perro, de elefante, etc. Es decir, tiene múltiple apariencias ($\phi\alpha\nu\tau\alpha\zeta\omega\mu\epsilon\nu\alpha\ \mu\omicron\lambda\lambda\iota$), pero éstas no pueden ocupar el lugar de aquella a la cual están subordinadas. La Forma bajo la cual se encuentran, sin embargo, está subordinada, a su vez, a instancias cada vez más generales sin las cuales no sería aquello que es. Así pues, exclusión recíproca y comunión¹⁴ son aspectos necesarios y constitutivos de ese orden justo e inmutable. Pues, sólo en tanto en cuanto cada una de las Formas es absolutamente eso que es, excluye necesariamente a su contrario, constituye una unidad y es perfectamente determinada, de manera que sólo así puede servir de criterio para juzgar en qué medida todo lo que en ellas participan tienen la propiedad que ellas mismas son¹⁵. La cuestión de la unidad como criterio planteada en el punto anterior nos remite, por ende, al ámbito mismo de las Formas. Por ello es que el guardián de la pólis ideal requiere de su conocimiento. Es, pues, la contemplación e imitación de este orden lo que permitirá al filósofo ordenarse a sí mismo y, como un demiurgo, implantar un orden semejante en la vida pública y privada de los demás hombres (500 d 4-5).

3. En última instancia, es la Forma del Bien la causa de todo lo recto y bello (517 c2), tanto en el ámbito sensible como en el inteligible, razón por la cual quien quiera obrar sabiamente tanto en lo privado como en lo público debe, por ende, disponer de su conocimiento (517 c4-5; 519 c2-4). Por ello es, además, aquello que toda alma persigue y por lo cual hace todo (505 d11-12), de manera que es el Bien lo que hace a la justicia y las demás excelencias útiles y beneficiosas¹⁶. Conforme al desarrollo del argumento de la

¹⁴ Es verdad que Sócrates no dice aquí nada explícito al respecto e incluso hay autores que no admiten que este pasaje se refiera a la “comunión entre las Formas” (informativo al respecto es CHEN, L. C. H. **Acquiring Knowledge of the Ideas. A Study of Plato's Method in the Phaedo, the Symposium and the Central Books of the Republic.** Stuttgart: F. Steiner 1992, p. 207-9. No obstante, si no se admitiera tal comunión no sería posible hablar de un orden $\kappa\alpha\tau\acute{\iota}\ \lambda\omega\gamma\omicron\nu$ y tampoco tendría sentido decir que las Formas no cometen ni padecen injusticia. Ahora bien, es claro que, en tanto contrarios, lo justo y lo injusto se excluyen entre sí, pero en tanto forman parte del orden inteligible, se tienen que relacionar indirectamente entre sí mediante Formas más generales.

¹⁵ Pues, como dice Sócrates en 504 c2-3, nada imperfecto puede ser medida ($\mu\eta\tau\rho\nu$) de cosa alguna.

¹⁶ Recuérdese la referencia al bien en **Cármides** 163 e10, donde Critias define a la $\sigma\omega\phi\rho\sigma\omega\acute{\nu}\eta$ como $\sim \tau\iota\nu\ \upsilon\gamma\alpha\theta\iota\nu\ \mu\omicron\lambda\lambda\iota$. Por supuesto que el impulso decisivo proviene de Sócrates mismo al pasar de lo ‘bello’ y ‘provechoso’ a lo ‘bueno’: $\tau\acute{\iota}\ \omicron\acute{\alpha}\kappa\epsilon\acute{\alpha}$ y $\tau\acute{\iota}\ \alpha\acute{\omega}\tau\omicron\acute{\omega}$ son $\upsilon\gamma\alpha\theta\iota$ (163 d2); cf. SZLEZÁK (1985), 133 ss. que remite a FRIEDLÄNDER, P. **Platon. II**, Berlín: W. de Gruyter 1964³, p. 66.

República, es pues el conocimiento del Bien lo que hace posible la instauración del bien y, por tanto, de la unidad y, de esa manera, del orden en el alma y la pólis. La cuestión de la $\acute{\upsilon}\rho\chi\acute{\omega}\ \tau\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\acute{\epsilon}\alpha\varsigma$ conduce, pues, a través de las Formas hasta el Bien como principio incondicionado ($\acute{\upsilon}\rho\chi\acute{\omega}\ \acute{\upsilon}\nu\upsilon\pi\acute{\omega}\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$, 510 b7). Y ello, mediante un proceso de cada vez mayor separación de la unidad respecto de la multiplicidad¹⁷. Pues así como la unidad y determinación de las cosas sensibles depende de la unidad de las Formas, éstas, a su vez, en su unidad y determinación que permite que sean y sean lo que son, dependen del Bien (509 b7-8). Es esta una de las razones que ha llevado a insistir en la identificación de la $\omicron\omega\sigma\acute{\epsilon}\alpha$ del Bien con lo Uno tal y como aparece en los testimonios indirectos sobre las *ágrapha dógmata* de Platón (cf. Aristóteles, *Metafísica* A 6 987 b18-25 y 988 a8-17; N 4, 1091b 14 ss.)¹⁸. Nótese, sin embargo, que la función del Bien que se despliega en **República** se restringe al aspecto ético-político, mientras que sus funciones ontológica y epistemológicas, que son mencionadas y aclararían su condición de $\acute{\upsilon}\rho\chi\acute{\omega}\ \tau\omicron\acute{\omega}\ \pi\alpha\nu\tau\acute{\omega}\varsigma$, quedan deliberadamente sin explicar¹⁹.

Pues bien, al camino ascendente hasta la Idea del Bien como principio universal y, específicamente, como principio y fundamento de la pólis y el alma justas, le sigue el camino descendente del examen pospuesto de las formas de $\kappa\alpha\kappa\acute{\epsilon}\alpha$ dignas de mención, un nuevo momento en la “dialéctica de los contrarios”. Ahora, sin embargo, después de suplir la fundamentación requerida en el libro V, es posible proceder $\kappa\alpha\tau\acute{\iota}\ \lambda\acute{\omega}\gamma\omicron\nu$. Y que así se procede efectivamente, es puesto de manifiesto por la explícita afirmación de que la $\sigma\tau\acute{\iota}\sigma\iota\varsigma$, el mayor mal para la pólis, es el resultado de la sustitución del Bien universal en el que se basa la vida buena y sabia, por los bienes particulares, y la consideración del poder político como el medio para alcanzarlos (521 a-b). Consecuentemente con ello, en el libro VIII, sigue la caracterización de

¹⁷ Cf. 534 c: $\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\upsilon}\nu\ \mu\acute{\omega}\ \eta\chi\eta\ \delta\iota\omicron\rho\acute{\alpha}\sigma\alpha\sigma\theta\alpha\iota\ \tau\acute{\alpha}\ \lambda\acute{\omega}\gamma\prime\ \acute{\upsilon}\pi\acute{\omega}\ \tau\eta\nu\ \acute{\upsilon}\lambda\lambda\omega\nu\ \pi\acute{\iota}\nu\tau\omega\nu\ \acute{\upsilon}\phi\epsilon\lambda\acute{\alpha}\nu\ \tau\acute{\omega}\nu\ \tau\omicron\acute{\omega}\ \acute{\upsilon}\gamma\alpha\theta\omicron\acute{\omega}\ \acute{\alpha}\delta\eta\acute{\alpha}\nu\dots$ La delimitación del Bien mediante el pensamiento requiere de una separación, una $\acute{\upsilon}\phi\alpha\acute{\epsilon}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$, de toda forma de multiplicidad que, como proceso, ha sido iniciada en *República* II con la exigencia de Glaucón de considerar al justo y al injusto por separado y continúa con la separación de la justicia respecto de su contrario, la injusticia, independientemente de sus portadores, en **República** V, y concluye en la Unidad absoluta del Bien. Por eso, los pasajes en cuestión deben ser leídos en conexión uno con otro como el desarrollo de un proceso continuo.

¹⁸ Cf. KRÄMER, H.-J. *Arete bei Platon und Aristoteles*, cit.

¹⁹ Emblemáticamente podemos citar la frase $\sigma\upsilon\chi\nu\acute{\iota}\ \gamma\epsilon\ \acute{\upsilon}\pi\omicron\lambda\epsilon\acute{\epsilon}\pi\omega$ (“es mucho lo que me queda” [por decir]), 509 c7. Al respecto véase SZLEZÁK, T.A., “La Idea del Bien como *arché* en la *República* de Platón”, en: GUTIÉRREZ, R. (ed.), **Los Símbolos de la República VI-VII de Platón**. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, p. 87-105.

los regímenes políticos o modos de vida deficientes considerados por Sócrates como dignos de mención, por el deseo insaciable (ὕπληστέα) y exclusivo de aquello que cada régimen propone como el bien: la timocracia sólo por el deseo de prestigio, victoria y honores (548 c5-7; 550 b5-7; 581 a9-10), la oligarquía por el deseo insaciable de riqueza (555 b9-10; 562 b3-7), la democracia por el deseo insaciable de libertad (562 b9-12) y la tiranía por el deseo de poder ilimitado (573 c3-5). Antes, pues, que la complejidad histórico-política de sendos regímenes políticos tenemos ante nosotros la consideración de cuatro modos de vida orientados hacia la obtención de determinados bienes a los que se aspira sólo en función de la creencia errada de que con ellos se alcanza la felicidad. Errada resulta tal creencia puesto que al deseo de los bienes en cuestión le es inherente la πλεονεξία, el querer estar en ventaja respecto de otros, y la carencia de límites naturales, esto es, la insaciabilidad, de manera que en esos modos de vida jamás se alcanzará la plenitud característica de la *eudaimonía*. Transpuesto al ámbito político, el carácter insaciable de la aspiración a esos bienes tiene necesariamente como consecuencia el conflicto al interior de la *pólis* y, en última instancia, su desintegración. Ello es común a todos estos modos de vida. Pero lo que permite establecer una jerarquía entre ellos es, conforme al fundamento y criterio expuesto, la mayor o menor multiplicidad que en ellos se hace manifiesta y que claramente corresponde al mayor o menor grado de κακία que hay en cada uno de ellos. De esa manera, mediante el análisis de estas formas de κακία, la fase final de la denominada “dialéctica de los contrarios”, podrá establecerse cuál es la forma más extrema de injusticia en su condición de “opuesto absoluto” a la justicia, y, en base a ello, conforme a la exigencia inicial de Glaucón (360 e-361 d), se podrá juzgar mejor cuál modo de vida es más feliz.

Así pues, a la unidad armónica de la polis y el alma justas le siguen, en primer lugar, la unidad resultante del compromiso y de la tensión en direcciones opuestas (εἰς μῆσον ἠμολῶγησαν, 547 b9; εἰς τῷ μῆσον ἄλκῶμενος ὦπ' ὑμφοτῆρων τοῶτων ἴλθε, 550b4-5, a7), hacia la *areté* y la riqueza, hacia la racional, de un lado, y hacia la irascible y apetitiva, del otro. Así tenemos el régimen y el hombre timocráticos en los que prevalece el θυμοειδής, y, con él, el deseo de las victorias y los honores (548 c6-7; 549 a4; 550 b6). Se trata de un régimen basado en el poder militar (547 c3-4; 549 a5-6) y en el cual el mal y el bien se hallan muy mezclados (548 c3-4). La φιλοχρηματία, presente pero todavía oculta en la timocracia, se hace manifiesta y se impone definitivamente en la oligarquía (550 e ss; 553 c) dando lugar no a una *pólis* sino a dos, la de los ricos y la de los pobres, en permanente conspiración de

una contra otra (551 d5-6); lo mismo vale naturalmente para el hombre oligárquico, que es un hombre completamente escindido y en conflicto consigo mismo (554 d9-10), en el que finalmente domina el ἐπιθυμητικῶν y el φιλοχρῶματος (553 c5). Dado que en la oligarquía es lícita la compra-venta de todas las propiedades, “el mayor de todos los males” (552 a4-5), surge una clase completamente pobre y, de ese modo, aparecen los mendigos entre los cuales se esconde todo tipo de malhechores que son reprimidos mediante la fuerza. Tenemos así un régimen repleto de muchos males (552 e). Asimismo, el hombre oligárquico sólo satisface sus apetitos necesarios y reprime los demás, de manera que en esa medida todavía persiste en él una huella del bien, ya que todavía prevalecen los mejores deseos sobre los peores (554 d10-e1). En la democracia, por su parte, se da la completa desintegración en la multiplicidad. Pues la libertad que se busca en ella es entendida como la licencia para hacer lo que cada cual quiere (557 b), razón por la cual hay en ella todo tipo de caracteres (c6) y constituciones (d4). Por ello es un régimen agradable, anárquico y policromo, que precisamente porque carece de principio (ἄναρχος) asigna la igualdad del mismo modo a lo igual y lo desigual (558 c5-6). La misma anarquía y multiplicidad se da en el hombre democrático (561 e) que, sin orden ni obligación alguna en su vida, no busca más que satisfacer cada apetito que le sobreviene alimentándolos cada uno por igual, sean esos necesarios o innecesarios (561 b-d). No obstante, en el hombre democrático todavía se mantiene un equilibrio entre la libertad y la norma (572 d2-3) que permite reconocer en él aún una última huella del bien, mientras que en el régimen y en el hombre tiránicos se da la completa anarquía y anomia (575 a1-2) y, de ese modo, la inversión²⁰ y la contraversión²¹ del orden y la norma. Así el aspecto animal en el hombre esclaviza a lo propiamente humano o divino que hay en él (589 d ss; 566 a4; cf. 336 d). Y, la contradicción se vuelve manifiesta, de suerte que, considerada como un todo, el alma tiránica es la menos libre (577 c), pues está sometida a la multitud de terribles apetitos que a cada momento tiene que atender (573 d), del mismo modo que en el régimen tiránico, donde el tirano no es más que un esclavo del “bello, numeroso, multicolor y cambiante ejército” por el que supuestamente debe ser protegido (579 d; 568 d). Custodiado por la locura, emprende una purificación en sentido contrario, esto es, elimina lo

²⁰ En ese sentido entiendo la referencia de Sócrates al elogio que, según él hace Eurípides de la tiranía diciendo que hace igual a los dioses: ἕξ ἰσῶθετων, 568 b3.

²¹ El tirano no atiende a las normas y leyes (563 d7-8) y se atreve a todo, hasta a cometer el crimen que sea (571 c-d), satisfaciendo esa especie terrible, salvaje y sacrilega de apetitos que los que pasan por mesurados solo satisfacen en los sueños (572 b).

mejor y conserva lo peor acabando así con toda huella posible del bien (567 c; 573 b). Así queda establecida la forma más acabada de injusticia y el exacto opuesto de la justicia, la tiranía.

II — Hasta aquí hemos visto que el conocimiento del Bien es la condición de la posibilidad de la instauración de la unidad en la pólis y en el alma, mientras que la causa directa de la $\sigma\tau\tilde{\iota}\sigma\iota\varsigma$, el mayor mal para la pólis y el alma, es la ignorancia y la sustitución del Bien universal por los bienes particulares. Así se da una progresiva desintegración del alma y la pólis en una multiplicidad cada vez mayor hasta acceder a la forma más extrema y acabada de injusticia. En un contexto en el que la voluntad no aparece tematizada, la posición planteada parece ser suficiente. Aunque siendo el Bien causa del ser de las Formas y, por su mediación, principio de todo, incluso del mundo sensible, perfectamente se podría objetar que siendo causa de un agente de semejante sustitución, el Bien sería causa de todo, incluso del mal — opinión que Sócrates/Platón le atribuye al vulgo ($\omicron\tilde{\alpha}\ \pi\omicron\lambda\lambda\omicron\epsilon\tilde{\iota}$), quienes, a su vez, la habrían recibido de los poetas. Si bien estos argumentos sólo suelen ser mencionados en relación a Agustín de Hipona²² y, en consecuencia, en un contexto creacionista, pareciera, no obstante, que Sócrates, en **República II**, los tuviera en cuenta al establecer las pautas que deben seguir los poetas al hablar de los dioses. Naturalmente que por eso mismo se podría objetar, como efectivamente se ha hecho, que aquí Platón no está haciendo filosofía²³. Semejante objeción, sin embargo, parece ignorar que Sócrates habla aquí como fundador de la *pólis* ideal ($\omicron\tilde{\alpha}\kappa\iota\sigma\tau\tilde{\alpha}\tilde{\alpha}\ \pi\tilde{\omega}\lambda\epsilon\omega\varsigma$, 379 a1), es decir, como filósofo que establece esas pautas en base al conocimiento de la realidad y, en última instancia, del Bien mismo. No es, pues, un filósofo en búsqueda del conocimiento, sino alguien que dispone de él²⁴. Precisamente por eso dice que los poetas deben siempre representar al dios tal y como es $\tilde{\alpha}\iota\omicron\varsigma\ \tau\upsilon\gamma\chi\iota\upsilon\epsilon\iota\ \tilde{\alpha}\ \theta\epsilon\tilde{\omega}\varsigma\upsilon$, 379 a7), es decir, bueno por sí, de manera

²² De Libero Arbitrio. Sobre el concepto de voluntad en Agustín véase: HORN, C. “Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs“, en: **Zeitschrift für philosophische Forschung**, 50, 1996, p. 113-132.

²³ Cf. ADAM, J., **The Republic of Plato**. 2 vol., Cambridge: C. U. P., 1963², I, p. 116 nota ad loc.

²⁴ Que Sócrates en la *República* habla como un filósofo que dispone actualmente del conocimiento del Bien lo ha mostrado T.A. SZLEZÁK (1985), p. 271-326 y “La Idea del Bien como *arché* en la *República* de Platón”, en: GUTIÉRREZ (2003), p. 87-105, especialmente p. 96-101. M. Vegetti, en cambio, sostiene que sólo en el curso de la confrontación con la realidad de la “caverna” se va convirtiendo en filósofo, cf. VEGETTI, M. [A] *Katabasis*, en: **Platone, La Repubblica**, A cura di M. Vegetti, Nápoles: Bibliopolis, 1998, p. 93-104, en especial p. 101 ss. Entre otras cosas, Vegetti tendría que explicar cómo es posible, entonces, que ya en el libro II hable Sócrates como fundador de la *pólis* ideal.

que no puede ser causa del mal. Más aún, Sócrates pasa a un nivel más general y afirma que lo bueno no es causa de todas las cosas, sino sólo de las buenas (Ὅωκ ὑφρα πῖντων γε ἀτίον τῶ ὑγαθῶν, ὑλλί τῖν μὲν ἔχῶντων ἀτίον, 379 b15-16); de las malas, dice, deben buscarse otras causas (τῖν δὲ κακῖν ὑλλ' ὑττα δεῖ ζετεῖν τα ἀάτέα, c6-7). Una de esas causas, la más inmediata la hemos mencionado. Y respecto de la elección de la areté expresamente dice Sócrates: “La responsabilidad (ἀάτέα) es del que elige, dios está exento de culpa (ὑναιτέος) (617 e4-5)”. Si hay que buscar otras, como parece que debe ser si tomamos en serio el plural en el pasaje mencionado, esa búsqueda no se realiza en la **República**. En consecuencia, el programa de una ciencia del bien y el mal no se desarrolla plenamente en ella. Para dar un paso más en este sentido podríamos recurrir, como se ha hecho recientemente, a las *ágrapha dógmata*²⁵, pero dado que esa búsqueda parece darse en cierto modo en el **Parménides**, preferimos ver qué nos muestra al respecto y referirnos a aquellas solo como *tertium comparationis*. Me parece que la complementariedad formal y temática entre ambos diálogos sugerida por la participación de Glaucón y Adimanto lo justifica²⁶.

III — Hemos visto hasta ahora como la dialéctica del bien y del mal determina la estructura de la **República**. Además, si tenemos en cuenta la relación entre la forma única de la areté en la pólis y el alma, y las formas de κακέα dignas de consideración, vemos con claridad que ésta se da en términos de la dialéctica entre unidad y multiplicidad. Pues bien, como se sabe, es ésta la que aparece en un primer plano en el **Parménides**. No hay, pues, en este diálogo mención alguna del problema del mal²⁷. Y, no obstante, encontramos allí, a un nivel superior de reflexión, el desarrollo de una idea expresada en un pasaje de la **República** que da pie a ciertas conclusiones al respecto. Me refiero al pasaje 422 e3-423 a2:

“Eres afortunado”, le dice irónicamente Sócrates a Adimanto, “si crees que amerita llamársele pólis a cualquier otra que no sea tal como la que nosotros hemos construido. — Pero, ¿por qué?, preguntó (Adimanto). — A las otras hay que llamarlas

²⁵ Cf. SANTI, R. “The dialectic of Good and Evil in the *Republic* and its connections with the One and the Many”, en: REALE, G./SCOLNICOV, S. (eds.). **New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good**. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2002, p. 176-184.

²⁶ Permítaseme referirme a mis trabajos: “La *areté* del filósofo o la estructura del *Parménides* platónico”, en: Areté XI. 1-2, 57-70 y “La estructura de los símiles de la *República* como clave hermenéutica: el *Parménides* y otros”, en: GUTIÉRREZ, R. (2003), p. 119-143.

²⁷ Por esa razón HAGER, F. P. no examina este diálogo en su libro **Die Vernunft und das Böse im Armen der platonischen Ethik und Metaphysik**. Berna/Stuttgart: P. Haupt, 1970 (2. ed. ampliada).

de un modo más amplio, pues cada una de ellas es muchas pólis, mas no una, como en el juego. Dos, en todo caso, enemigas entre sí: la de los pobres y la de los ricos. Y en cada una de ellas hay muchas”.

Sócrates nos dice aquí con toda claridad que, en la medida en que cuenta con unos límites y un orden determinados, sólo la pólis justa y buena merece ser considerada como una pólis y, como tal, recibir siquiera el nombre de pólis. Las que carecen de esos límites y esa determinación, en cambio, están formadas por una serie de póleis, cada una de las cuales contiene asimismo una multiplicidad. Pues bien, este es el modelo que le sirve a Platón para exponer las formas deficientes de gobierno y de almas en los libros VIII y IX de la **República**, pero que también aparece en un nivel superior de reflexión en la segunda hipótesis del **Parménides** de Platón, donde se consideran las consecuencias que se siguen “si lo uno es” y se entiende al ser, por primera vez en el ejercicio dialéctico, como predicado verbal (142 c7-143 a2). Pues, este “uno que es” (τὸ ἓν ἓν) tiene al ‘uno’ y al ‘ser’ como ‘partes’ o elementos constitutivos. Y cada uno de estos tiene, a su vez, al ser y lo uno nuevamente como elementos constitutivos, “de suerte que al resultar siempre dos, no será jamás uno”, y así *ad infinitum*. Resulta, entonces, que “lo uno que es” es una “multiplicidad indeterminada” (ὑπεῖρον τὸ πλεῖθος) (142 c7-143 a2). Naturalmente que aquí se requiere precisar a qué tipo de realidad se está refiriendo Parménides de esta manera. Pero la coincidencia en el modelo nos hace pensar que, aparte de las cosas sensibles y los números²⁸, podría estarse refiriendo a la pólis y el alma. Ahora bien, en la **República** es manifiesto que únicamente el orden psíquico o político basado en el conocimiento del Bien estará suficientemente determinado y, por esa misma razón, constituirá una unidad en la multiplicidad, una representación adecuada de la unidad armónica propia del orden κατὶ λογῶν del mundo inteligible, mientras que de la sustitución del Bien por los diversos bienes particulares, surgirá una multiplicidad cada vez mayor en las que prevalece la πλεονεξία, el sacar ventaja respecto de los demás, la insaciabilidad y, por consiguiente, la desmesura inherente al deseo de esos bienes y propia del hombre injusto. Ahora bien, por la tercera hipótesis del **Parménides** sabemos que la ὑπειρέα, la indeterminación o la ilimitación es producida por la “naturaleza diferente a la Forma” (τῶν ἄτηραν φῶσις τοῦ εἶδους) (158 c-d), es decir, por la anteriormente mencionada multiplicidad indeterminada, o, según la denominación de este principio en las *ágrapha dógmata*, por la

²⁸ Cf. **República** 525 a4-10 y las observaciones de Cattanei, E., “Las matemáticas en los libros centrales de la *República* de Platón”, en: GUTIÉRREZ, R. (2003), p. 53-72, en especial p. 68 ss., y las nuestras en ese mismo volumen, p. 134 ss.

díada indeterminada de lo grande y lo pequeño (Aristóteles, **Metafísica** A 6 987b 28 ss.). ¿Acaso tendría sentido excluir del ámbito de aplicación de estos principios a la pólis y la psyché, cuando, a decir verdad, el **Parménides** de Platón considera que ellos son los últimos términos a los cuales se reduce toda realidad? En ese sentido señala en la cuarta hipótesis que “se ha mencionado todo cuando se ha mencionado a lo uno y los otros” (τῶ ἐν καὶ ταλλα, 159 c1). Y a continuación aclara que se está refiriendo a “lo uno verdaderamente uno” (τῶ ὡς ὑληθῆς ἓν) carente completamente de partes (159 c5) y a “los otros” en cuanto están “total y completamente privados de lo uno” (τοῶ ἄνωγς γε πῖντή πῖντως στερομηνοις, 160 b1; cf. 159 d3-4; e1), es decir, a aquella naturaleza de los otros carente de toda determinación y, por consiguiente, diferente al εἶδος. En consecuencia, la díada es — como dicen Aristóteles (**Metafísica** 988 a 14 ss.) y Alejandro de Afrodisia (*In Metaphysica*, p. 60, 13-18, ed. Hayduck, 1891) — causa (última) del mal, pues es condición necesaria de “toda” ilimitación e indeterminación, y, de ese modo, de todo desorden. Ello es posible, puesto que es principio constitutivo de toda realidad. Condición suficiente del mal en el ámbito ético y político es, por su parte, el deseo insaciable (ὑπληστέα) de esos bienes particulares que sustituyen al bien y lo niegan. Precisamente en su carácter ilimitado e indeterminado, la **πλεονεξία** y la insaciabilidad inherentes a ese deseo son manifestaciones de la díada. Ahora bien, como indica la exposición de las formas deficientes de gobierno y de individuos, esta díada y sus manifestaciones pueden ser en mayor o menor grado determinadas por el Bien/Uno y, de esa manera, se explica que persistan en ellas ciertas “huellas del Bien” (*vide supra*), hasta llegar a su completa supresión en la tiranía, el opuesto extremo de la pólis y el alma justas y, en consecuencia, la completa sustitución y negación del Bien/Uno. Es, pues, de los diversos modos de interacción de la díada indeterminada y el Bien/Uno, del deseo y su respectivo objeto, que se constituyen esas formas, lo cual indica, por lo demás, que propio de la díada y sus manifestaciones es oponer cierta resistencia a su plena determinación por el Bien/Uno, resistencia que da lugar a ilimitadas formas de **κακία**: “Una es la forma de la excelencia, innumerables las de maldad”, señala Sócrates (445 c5-6). Así pues, la consideración de los lógoi contrarios, justicia e injusticia, bien y mal, unidad y multiplicidad, como factor determinante del método de la **República** y del **Parménides** nos permiten entender de qué manera la ciencia del bien y el mal de la que se habla en el **Cármides**, es una y la misma.

[recibido em abril de 2003]