



Universidad de Oviedo

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**TRABAJO DE FIN DE GRADO**

**GRADO EN FILOSOFÍA**

**LA ALEGORÍA DE LA CAVERNA: EL PAPEL DE  
LA EDUCACIÓN COMO PRINCIPIO  
EMANCIPADOR**

Verónica Fraile Carmona

Tutor: Vicente Jesús Domínguez García

JUNIO 2024

## Tabla de contenido

<b>1. Introducción</b> .....	<b>4</b>
<b>2. Biografía</b> .....	<b>5</b>
<b>3. La producción filosófica de Platón</b> .....	<b>9</b>
3.1. Primer periodo.....	9
3.2. Segundo periodo.....	10
3.3. Tercer periodo.....	11
<b>4. La República</b> .....	<b>13</b>
<b>5. La alegoría de la Caverna</b> .....	<b>21</b>
5.1. Descripción de la escena .....	21
5.2. Antecedentes .....	22
5.2.1. La comparación del Sol con el Bien.....	23
5.2.2. La línea dividida .....	24
5.2. El estado de la cuestión .....	26
5.2.1. Interpretación epistemológica.....	26
5.2.2. Interpretación ontológica .....	28
5.2.4. Interpretación ética.....	30
5.2.5. Interpretación antropológica .....	31
5.3. ¿La ciudad del alma o el alma de la ciudad? .....	32
5.4. La razón frente a la opinión .....	35
5.4.1. El dominio de la razón frente a la opinión .....	37
5.4.2. El dominio de la opinión frente a la razón .....	39
5.5. Los fundamentos de la opinión .....	44
5.5.1. La tradición oral y la educación .....	45
5.5.1.2. La reforma educativa de Platón.....	50
<b>6. La vigencia del Mito de la caverna en la actualidad</b> .....	<b>56</b>
7.1. Las creencias y los sesgos cognitivos.....	57
7.2. Impacto de las redes sociales .....	58
7.2.1. Las cámaras de eco .....	59
<b>8. Conclusiones</b> .....	<b>61</b>

**9. Bibliografia .....63**

## 1. Introducción

En cierta ocasión, Joseph Conrad (1857- 1924) dijo: “El autor sólo escribe la mitad del libro. De la otra mitad debe ocuparse el lector”. Platón, por desgracia o fortuna, depende a quién se pregunte, ya no está aquí para defender ni explicar su obra. Han sido sus lectores los que, con sus interpretaciones, lecturas, críticas y modificaciones han mantenido su legado vivo durante más de dos milenios. Lo que aquí se presenta es una lectura más, una nueva mirada sobre el más que conocido mito de la caverna. Se trata de una interpretación que escapa de la forma tradicional en que se ha presentado y que trata de dar cuenta de los problemas concretos a los que el filósofo se tuvo que enfrentar, así como de adoptar un enfoque introspectivo que responde a la necesidad del filósofo de explorar e indagar en la naturaleza humana.

En primer lugar, presentaremos una breve biografía con el fin de contextualizar al autor, así como un breve recorrido por su producción filosófica. Acto seguido, comenzaremos con la exposición del tema que nos ocupa, comentando los antecedentes de la alegoría de la caverna y sin los cuales esta no puede entenderse: La comparación del Sol con el Bien y La Línea dividida. Se presentarán a continuación las diferentes interpretaciones que la historiografía nos ha remitido.

Partiendo de la concepción según la cual Platón hace uso de la ciudad para explorar el alma humana, expondremos la nueva interpretación de la alegoría, donde la educación cobra un papel fundamental.

Acto seguido, se mencionarán las críticas que Platón realiza a los modelos educativos de su tiempo, así como la presentación del nuevo programa educativo que expone en la *República*.

El trabajo concluirá con la extraordinaria vigencia que posee la imagen que Platón presenta en la actualidad y las consideraciones finales.

## 2. Biografía

¿Cuál es el término medio entre una hagiografía y una demonización? La vida de Platón. O, mejor dicho, “las vidas” de Platón. Su biografía nos ha llegado tan fragmentada y manipulada<sup>1</sup>, que probablemente una de las maneras más fiables de acercarnos a su figura sea acercándonos a su obra. Una declaración bastante arriesgada, por otra parte, siendo conscientes de la multiplicidad de interpretaciones que ha tenido su producción filosófica a lo largo de la historia. Hay un cierto consenso respecto a ciertos datos de su vida que nos pueden acercar a su persona, así como el conocimiento de su convulso tiempo histórico nos puede acercar a su pensamiento y a los personajes de sus diálogos.

Platón nació en Atenas o Egina en el 427 a.C.<sup>2</sup>, y murió en el 347. Su ascendencia paterna se remonta hasta Codro, siendo su padre Aristón; por otro lado, Perictione, su madre, estaba emparentada con Solón. Tuvo dos hermanos y una hermana: Glaucón, Adimanto y Potone. Los hijos de esta última, Espeusipo, Critias y Cármides, llegaron a ser miembros de los Treinta Tiranos y le sirvieron de inspiración a Platón para convertirlos no sólo en personajes de alguno de sus diálogos más célebres, sino también a que lleven su nombre (Guthrie, 1990, págs. 21-22).

La infancia y juventud de Platón coincidieron con la Guerra del Peloponeso<sup>3</sup> y la muerte, dos años antes de su nacimiento, del político y orador Pericles. En el 411 a.C., tras la penosa expedición a Sicilia por parte de Atenas, una oligarquía se hizo con el control del gobierno, instaurándose el Consejo de los Cuatrocientos. Tras apenas cuatro meses ejerciendo el poder, el pueblo se reveló ante su desastroso gobierno, restaurándose de nuevo la democracia. Finalmente, Atenas perdió contra Esparta en el 404, quienes impusieron el gobierno de los Treinta Tiranos. Toda esta situación de desorden, incertidumbre, terror y derrota fue la que marcó a un joven Platón que, desde bien temprano, se dio cuenta de que lo que importaba no que era lo mejor para la sociedad en su conjunto, sino las ansias de tener el poder. Es por esto que su filosofía estará fuertemente marcada por una búsqueda de aquello que toda esta situación dejó de lado:

---

<sup>1</sup> Las fuentes provenientes de contemporáneos y discípulos de Platón se habían perdido ya en los comienzos de la época imperial. Sólo se han conservado escritos de Diógenes Laercio y algunos neoplatónicos, además de Plutarco y Cornelio en sus *Vidas de Dión*, donde mencionan algunas de las peripecias de Platón por Sicilia (Capelle, 1992, pág. 145). Por lo demás, como menciono, la forma más fidedigna de acercarnos al filósofo es a través de sus propias obras.

<sup>2</sup> Esta fecha es la que más frecuente entre los especialistas. Si se quiere tener otro punto de vista al respecto, véase Waterfield en *Platón de Atenas*, 2024, pág. 25 en adelante.

<sup>3</sup> La Guerra del Peloponeso tuvo lugar entre el 431 y el 404 a.C., enfrentándose en ella Atenas y Esparta. La guerra, como se dirá más abajo, concluyó con la derrota de Atenas y el declive de su hegemonía.

estándares morales, orden, armonía, paz y, por encima de todo, crear ciudadanos justos que sepan gobernarse a sí mismos y, por tanto, a la ciudad, pensando siempre en el bien común (Waterfield, 2024, págs. 28-32). Tras la caída de los Treinta y la instauración de una democracia, Platón recobró cierta fe en la política y los asuntos públicos. Sin embargo, estos condenaron a muerte a su maestro Sócrates en el 399, lo que no hizo más que acrecentar su desconfianza y desencanto hacia la gestión política de su tiempo, que le llevó a afirmar la tan repetida sentencia según la cual “no cesarán los males del género humano hasta que ocupen el poder los filósofos puros y auténticos o bien los que ejercen el poder en las ciudades llegues a ser filósofos verdaderos, gracias a un especial favor divino” (Carta VII, 326 a-b).

Por muy contradictorio que pueda suponer, Platón fue un hombre de su tiempo. Su educación fue la misma que la de cualquier joven de su clase social, y era conocedor de los poetas y retóricos más importantes. De hecho, hay quienes suponen el interés temprano de Platón por la poesía, que se pudo llegar a plasmar en algún que otro verso (Guthrie, 1990, págs. 23-24; Waterfield, 2024, pág. 48). Antes de llegar a los cuarenta años de edad, Platón visita por primera vez Italia y Sicilia. En Italia, se queda impresionado ante la forma de vida, volcada hacia la lujuria y, en resumen, hacia una vida que no consideraba buena para los hombres ni, por tanto, para las ciudades (Carta VII, 326 b-c). Sin embargo, su viaje a Sicilia resultó más fructífero, pues allí conoció a Dión, cuñado del tirano Dionisio I. Dión prefirió llevar una vida apartada del placer y dedicarse a cultivar la virtud y bondad. Sin embargo, su opinión acerca de la aristocracia no debió de convencer demasiado a Dionisio, quien lo expulsó de Siracusa (Crombie, 1979, pág. 19). Es en este momento de su biografía donde es común señalar que Platón fue vendido como esclavo, y posteriormente rescatado por amigos anónimos.<sup>4</sup>

Tras esta primera visita, Platón regresa a Atenas y funda la Academia alrededor del 387. La institución tomó este nombre debido a su emplazamiento, pues el terreno sobre la que se situaba la villa que compró a las afueras de la ciudad estaba consagrada al héroe

---

<sup>4</sup> Muy recientemente, gracias a las nuevas tecnologías, se ha logrado la lectura de los llamados Papiros de Herculano. Estos, que habían sido medio carbonizados por la erupción del Vesubio en el año 79 d.C., desvelan no sólo la ubicación exacta de la tumba de Platón, sino que fue vendido como esclavo en la isla de Egina quizás ya en el 404 a.C., o, alternativamente, en el 399 a.C., inmediatamente después de la muerte de Sócrates.

Academos. Allí, la enseñanza tenía lugar por medio de la dialéctica, siendo las matemáticas y la política los temas más frecuentes (Guthrie, 1990, pág. 32).

Su labor se vio interrumpida cuando en el 367 muere Dionisio I y le sucede su hijo Dionisio II. Dión le reclama para que instruya y aconseje a Dionisio el joven, hecho que terminará de corroborar la desilusión platónica con respecto a la política, pues no sólo tuvieron lugar conflictos entre Dión, que terminó por ser expulsado y asesinado, y Dionisio, sino que además los intentos del filósofo por ayudar a Dionisio en su gobierno fueron en vano (Crombie, 1979, pág. 20). Regresa a Grecia alrededor del 366, donde conoce a un nuevo discípulo: Aristóteles.

Sin embargo, en el 362 Dionisio reclama a Platón de nuevo en Siracusa una vez acabada la guerra. Marchó en el 361 acompañado de Espeusipo, Jenócrates y Eudoxo, entre otros. No tarda en darse cuenta de que el viaje ha sido en vano y Dionisio II verdaderamente no está interesado en poner en prácticas las renovadoras ideas de nuestro filósofo. Más bien, le ve como “un bello ornato cultural de su espléndida corte”. Corriendo peligro de muerte, en el 360 regresa a Grecia (Pabón y Fernández-Galiano, 2006, págs. 15-16).

Platón es uno de esos pensadores que no podría estar más alejado de vivir en una torre de marfil<sup>5</sup>. Su pensamiento estuvo fuertemente marcado por una necesidad reformadora, por una convicción reaccionaria frente a los problemas reales que sacudían a la *polis*. La anécdota o, casi mejor dicho, metáfora que nos relata de Tales en el *Teeteto* (174a) no puede ser más clara: la filosofía no puede ser abstracción y pura teoría, sino que debe tener una preocupación real por los problemas que nos atañen. Por mirar al cielo, no vemos lo que tenemos delante. Así, está claro que el filósofo se sirvió de varias influencias para desarrollar su filosofía, pero tampoco cabe duda de su carácter reaccionario. Es bien sabido que su principal influencia fue Sócrates, pero se sirvió también de pensamientos como el de Parménides, Heráclito, los pitagóricos o Empédocles (Guthrie, 1990, págs. 41-46). Igualmente, su filosofía estuvo muy marcada por la presencia de los sofistas, hasta el punto de que se ha llegado a señalar que la forma adecuada de adentrarse al pensamiento político de Platón es el enfrentamiento de Sócrates con los sofistas (Calvo, 1989, pág. 140). Estas influencias y cuestiones se verán desplegadas a lo largo del trabajo. El filósofo murió en el año 347, dejando un legado que perdura hoy.

---

<sup>5</sup> Afirmación un tanto arriesgada y paradójica, especialmente tras la atenta lectura de su frustración política y su incapacidad para poder llevar a cabo su programa. De hecho, Guthrie (pág. 38) le considera un pensador “teórico de nacimiento”, incapaz de llevar a la acción sus teorías.

Como ya es habitual en prácticamente todas las biografías que se han hecho de Platón, no puedo dejar de lado la siguiente cita de Whitehead: “The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato”.

### 3. La producción filosófica de Platón

Platón fue un autor muy prolífico. Con su nombre nos han llegado no menos de cincuenta y siete títulos<sup>6</sup>, dentro de los cuales no hay discusión en que al menos veintidós de ellos son platónicos. Las obras de Platón son tratadas con el nombre de *diálogos*, género literario tan antiguo como lo es la Humanidad (Pabón y Fernández-Galiano, 2006, págs. 16-17).

Que este trabajo se dedique a clasificar cronológicamente dichos *diálogos* sería un completo desacierto, y una tarea tanto pretenciosa como inútil o ingenua. No hay consenso entre los especialistas respecto de esta cuestión, y los factores a tener en cuenta para que la respuesta sea más o menos satisfactoria son tantos que, por el momento, debemos conformarnos con las clasificaciones más comunes entre los estudiosos más competentes de este filósofo.

Su producción no sólo se clasifica con las diferencias que las obras presentan entre sí (estilo, temas, referencias, personajes, técnica dramática), sino que se tienen en especial cuenta los diferentes viajes del filósofo a lo largo de su vida, y, en general, aquellos acontecimientos que le marcaron profundamente. Es por esto que su biografía debe de tenerse en consideración más allá de una serie de datos y peripecias acaecidas a un personaje concreto entre los siglos V y IV a.C. No podemos decir que Platón “Nació, trabajó, murió”, tal y como dijo Heidegger en un seminario acerca de Aristóteles (Guedán Pécker, 2024, pág. 15). La vida de un filósofo nos aporta una ingente cantidad de pistas para contextualizar su pensamiento, sin caer en reduccionismos históricos o personales. Ningún diálogo fue compuesto antes de la muerte de Sócrates (Pabón y Fernández-Galiano, 2006, pág. 23; Guthrie, 1990, pág. 63). Esto nos deja unos 50 años donde el filósofo tuvo tiempo de escribir. Teniendo todo esto en cuenta, comúnmente se divide su producción filosófica en tres periodos.

#### 3.1. Primer periodo

Los diálogos de este primer periodo son también llamados socráticos. Se suele coincidir en que la primera obra del filósofo fue la *Apología*, donde se intenta reproducir la comparecencia de Sócrates ante sus jueces. Es un periodo marcado por la personalidad más pura de Sócrates, el uso de la ironía y su interés por los temas humanos. Así, por lo

---

<sup>6</sup> Véase Pabón y Fernández-Galiano en *La República*, 2006, págs. 16 y 17.

general, solemos encontrarnos a un Sócrates considerado como histórico y unos diálogos realistas, en estilo directo y sin acotaciones (Pabón y Fernández-Galiano, 2006, pág. 24). Los personajes que lo conforman son dos: Sócrates y su interlocutor, que es quien da nombre al diálogo y es refutado por Sócrates. Normalmente el interlocutor expone su visión acerca de una virtud determinada<sup>7</sup>, siendo refutado y acabando el diálogo en una aporía. Concluye sin una definición definitiva de esa virtud en concreto.

Nótese también que no hay rastro de la teoría de las Ideas ni de ninguna concepción acerca del alma, que desarrollará con posterioridad. Aun así, cabe destacar que, aunque no encontremos un desarrollo de las Ideas como en la República o en el Fedón, hay ciertos indicios de que Platón ya lo tenía en mente. Los *diálogos socráticos* tienen un claro motivo de carácter ético que fundamenta la existencia de las Ideas. En su batalla contra el relativismo moral y ético de los sofistas, nuestro pensador tenía claro que debe haber una guía o paradigma que rijan nuestros pensamientos y acciones. Así, de forma independiente de las convicciones morales, deben existir significados absolutos: las Ideas (Ferrari en Vallejo Campos, 2022, pág. 44).

Las obras indiscutiblemente platónicas que se sitúan dentro de este primer periodo son: *Apología*, *Laques*, *Protágoras*, *Eutidemo*, *Critón* y *Cármides*. En cuanto al orden, no hay consenso al respecto, aunque, como mencioné al inicio de este apartado, la *Apología* es considerada como la primera obra platónica. Dentro de este primer periodo también situamos el *Lisis*, el *Ion*, el *Hippias Mayor* y el *Hippias Menor*. El *Cármides* y el *Lisis* están escritos en estilo diegemático, así como el *Hippias Menor* y el *Laques* cuentan con más de dos personajes.

### 3.2. Segundo periodo

A lo largo de este segundo periodo, Platón se encuentra en el *acmé* de su vida. La Academia ya ha sido fundada y en sus nuevos escritos podemos hallar una madurez y cambio de estilo respecto del primer periodo. Es precisamente el momento de su regreso del primer viaje a Sicilia (388-387), y encontramos ya la doctrina de las Ideas, su teoría del alma, la importancia que le otorga a las matemáticas y la física y una clara influencia órfico-pitagórica, fruto de este viaje (Pabón y Fernández-Galiano, 2006, pág. 27). Surge un gran interés por los temas políticos, así como del análisis del lenguaje. Los principales

---

<sup>7</sup> La piedad o impiedad en el *Eutifrón*; la poesía en el *Ion*; la amistad en el *Lisis*; la *sophrosyne* en el *Cármides*; lo bello en el *Hippias Mayor*, el valor en el *Laques*; la virtud en el *Protágoras*.

mitos a través de los cuales el lector común se introduce en el filósofo los desarrolla con gran maestría en esta época. Dentro de estos se encuentra el mito de que nos ocupa: el mito de la Caverna.

Nos encontramos a un Sócrates caracterizado y que se asemeja a una figura encargada de transmitir ideas más en línea platónicas que en la del Sócrates histórico. Los personajes, escenarios y las tramas son cada vez más complejos y son relatados de una manera que refleja la capacidad estilística y descriptiva únicas del filósofo.

Podemos subdividir este periodo entre una época de transición (388-385) y otra de madurez (385-370), encontrándonos en esta última la teoría de las Ideas plenamente desarrollada, su teoría del amor del Banquete y el conocimiento total de sus teorías éticas, políticas y epistemológicas (Lledo, 2019, pág. 52). Dentro de este segundo periodo, concretamente en su época de transición, nos encontramos diálogos como el *Gorgias*, el *Menéxeno*, el *Menón*, el *Eutidemo* y el *Crátilo*. Hay varias dudas respecto a, principalmente, datación: El *Gorgias* pudo haber sido escrito antes del primer viaje a Sicilia, y existen serios problemas para encajar cronológicamente el *Eutidemo* y el *Crátilo*.

El cierre de este periodo con su época de madurez es denominado como “momento de apogeo de la creación filosófico-poética” (Pabón y Fernández-Galiano, 2006, pág. 29). Aparecen aquí las creaciones más conocidas y maravillosas del autor, como son el *Fedón*, el *Banquete*, el *Fedro*, el *Teeteto*, el *Parménides* y el *Sofista*. El *Fedro* ha sido causa de varias disputas, llegando incluso a considerar que se trató del primer diálogo platónico. Sin embargo, consideraciones del estilo han permitido que se descarte esta posibilidad. El *Parménides* es con mucho el diálogo más complicado y raro dentro la producción platónica, escrito en estilo diegemático, junto con la *República*. El *Fedón* y el *Banquete*, junto con el *Eutidemo*, están escritos en estilo mixto.

### **3.3.Tercer periodo**

En su *República*, José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano distinguen entre un tercer y un cuarto periodo. Ellos mismos reconocen la complejidad de este asunto y la imposibilidad de situar cada obra dentro de su correspondiente periodo (pág. 32). Por lo tanto, he decidido juntar ambos en una etapa que en ocasiones se suele considerar la de vejez. Coinciden con el segundo (367) y tercer (361-360) viaje del filósofo a Sicilia, y abarcaría aproximadamente desde el 369 hasta su muerte, en el 347 a.C.

Estas obras se distinguen por su sequedad y concisión de estilo, además de un abandono de las cuestiones metafísica en favor de cuestiones lógicas y un interés por lo real y por la historia (Lledó, 2019, pág. 52). En las Leyes introduce a un ateniense que con casi toda seguridad se trata de él mismo, prescindiendo de la figura de Sócrates.

Las obras de este periodo son seis: el *Sofista*, el *Político*, el *Filebo*, el *Timeo*, el *Critias* y las *Leyes*. Algunos autores, como Shorey, Praechter o Taylor incluyen en este periodo la apócrifa *Epínomis*, otros, como Crombie o Cornford, prescinden de ella.

Las desilusiones políticas del autor en sus viajes a Sicilia marcaron fuertemente las obras de este periodo, donde se puede apreciar un tono político diferente.

#### 4. La República

El título de una obra es primordial, ya que predispone al lector una actitud determinada para afrontar la lectura. En este caso, *República* es el título con el que conocemos la obra más famosa de Platón, lo que ha desembocado en una lectura política de este diálogo. Sin embargo, no hay una correspondencia exacta con el original griego *Πολιτεία*<sup>8</sup>. Más bien, podemos decir que el filósofo se centra en reflexionar acerca de los ciudadanos que conforman dicho Estado. Un segundo título reza *Acerca de la Justicia*, lo que más bien podemos entender como *Acerca del hombre Justo*, asunto al que regresa una y otra vez a lo largo de la obra, pues, desde un principio, su intención era examinar la justicia y la injusticia, y comprobar de esta forma quién vive mejor, si el hombre justo o el injusto<sup>9</sup>. “Definir es limitar”<sup>10</sup>, dijo en cierta ocasión Oscar Wilde. Aunque se refería a la autolimitación, a los límites que uno mismo se impone al etiquetarse, podemos extrapolar esta idea al tratamiento del título de la obra. La cuestión es que posiblemente Platón nunca tuvo en mente dedicar la obra al completo al análisis de la naturaleza humana, al igual que tampoco a la creación de un nuevo modelo de Estado o a analizar por entero la cuestión de la justicia. Lo que sí hace a lo largo de la obra es reflexionar acerca de todos estos temas, entre otros. Pensar que *República* o *Sobre la Justicia* es una manera de abreviar el contenido de la obra es un profundo error.

No hay consenso respecto a una fecha de composición de la obra ni de una cronología dramática. La redacción debió de ser un trabajo muy costoso e, incluso, desesperante para el filósofo, con innumerables borradores y años de escritura. El diálogo, tal y como lo conocemos, nos ha llegado como una composición que consta de 10 *libros*. Varias teorías circulan con respecto a si Platón tenía en mente la configuración de un único diálogo de tal calibre, o si más bien se trata de “una amalgama de estratos cronológicos diferentes reelaborados muchas veces”. Igualmente, se debate la existencia de dos ediciones, una sobre el 390 y otra alrededor del 370 a.C. (Guthrie, 1990, pág. 419).

---

<sup>8</sup> Conocemos esta obra por su errónea traducción latina *Res Publica*, empleada por Cicerón para titular una de sus obras sobre el mismo tema (Pabón y Fernández-Galiano, 2006, pág. 33; Guthrie, 1990, pág. 416).

<sup>9</sup> Reflexión que se inicia cuando Glaucón enuncia el Mito del Anillo de Gíges (II, 359d-360d). Tras esto, los interlocutores de Sócrates exhortan a este para que les aporte su visión del asunto sin caer en la reducción de sus consecuencias morales. Se busca qué es la justicia en sí misma y por qué esta es siempre preferible por encima de la injusticia.

<sup>10</sup> *El Retrato de Dorian Gray*, 2016, pág. 251

Por su parte, José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano<sup>11</sup>, tratando de dilucidar la fecha de composición, dividen el diálogo en 5 partes<sup>12</sup> que, consideran, están claramente delimitadas: el libro I, los libros II-IV, los libros V-VII, los libros XVIII y IX y el libro X. Teniendo en cuenta el estilo, los personajes y diversos testimonios, son capaces de ofrecer ciertas conclusiones: El libro I no fue escrito antes ni mucho después del 395, ni tampoco antes del 388; los libros II-IV, junto con el principio del V, fueron divulgados en fecha temprana, sin llegar a conformar una primera edición como tal ni difundir los manuscritos; los libros V-VII son posteriores al 374 y no muy anteriores al 367; por último, los libros XVIII-X debieron de ser escritos entre el 388 y el 374. De esta manera, la obra estaría terminada, como pronto, en el 374. En cualquier caso, para no desviarnos mencionando todas las posibilidades respecto de la fecha de culminación de la obra, podemos afirmar que fue antes de su segundo viaje a Sicilia (es decir, antes del 366 a.C.). Respecto de la fecha dramática del diálogo, en caso de que una conversación como tal con los personajes que presenta pudiese haber tenido lugar, debió de ser entre el 444 y el 429. De todas maneras, no podemos exigir al filósofo que no deje nada a nuestra imaginación. Platón tuvo todo el derecho de escribir diálogos con personajes que nunca existieron, que nunca conoció, que murieron años antes de tener lugar el diálogo y, por supuesto, de suponer dicha conversación en un momento que no quiera o, simplemente, no le apetezca especificar.

Acerca de la tradición de la *República*, no se descarta la existencia de una edición académica basada en los manuscritos platónicos y que fue dividida en nueve tetralogías. Igualmente, se duda de la existencia de un arquetipo medieval del que posteriormente se derivaron nuestros manuscritos. Hay dos familias de códices que afectan a nuestra obra, donde destaca un manuscrito de finales del siglo IX, el *Parisinus 1807 (A)*, y otro del siglo XIX, el *Vindobonensis 55 (F)*. Es el códice A, entre otros, el que nos ha brindado el título de la obra con el plural *πολιτεῖαι*.

Respecto de las numerosas ediciones y traducciones, los comentarios que se escribieron en la Antigüedad sobre este diálogo fueron copiosos, pasando desde unos escolios hasta

---

<sup>11</sup> La minuciosa investigación que aportan al respecto de la cronología de la *República* es, sencillamente, fascinante. Lo que a continuación se presenta es una breve recopilación de las conclusiones que ofrecen. Para ver todo el proceso de análisis que llevan a cabo, tanto de la cronología de la obra como de la fecha dramática y de todo lo referido a la tradición de la *República*, véase Pabón y Fernández-Galiano en *La República*, 2006, págs. 71-142.

<sup>12</sup> La misma división que señala Conrado Eggers Lan al respecto de la estructura de la obra. Véase *Platón. Diálogos IV. República*, 2020, págs. 11-13.

una especie de escaqueo de Proclo. Ya en la modernidad, la primera edición que conocemos es *princeps* de Aldo Manucio (1513), seguida en 1578 de la de Enrique Estéfano. La edición de Bekker (1816-23) es la primera edición crítica, y la única edición completa comentada es la de Stallbaum (1827-60) y, en estilo más depurado, destacan las posteriores de Jowett y Campbell (1894) y de Adam (1902). Entre las traducciones, destaca la de Marcilio Ficino, italiano del siglo XV, que debió de satisfacer las necesidades entre el público interesado en la obra y el filósofo, pues hasta el siglo XIX no se tradujo a otros idiomas. La versión alemana clásica es la de Schleiermacher (1804-28), y la mejor traducción inglesa es la de Jowett. Es notable el creciente prestigio de la excelente traducción que realizó Conford (1941), aunque sin alcanzar, probablemente, el rigor de Jowett, debido a las libertades estilísticas que se toma el primero.

En España podemos destacar dos traducciones. La primera traducción es de 1805, llevada a cabo por José Tomás y García, mientras que la segunda es de Patricio de Azcárate (1871-72). Ambas traducciones dejan bastante que desear, pues ninguna de las dos fue traducida directamente del griego y se pueden calificar más como ciertamente retraducciones de otras versiones. En 1936 aparece la traducción de J. Bergua, copia en su mayor parte de la francesa de Chambry (1932-34). Este es un pequeño panorama de la introducción de la República en *España*, y el resto ya es historia.

### **El contenido de la obra**

Respecto del contenido de la obra, pasaremos a exponer de forma breve cada *libro*, lo cual no debe confundirse con una exposición detallada ni, mucho menos, sustituir la lectura del diálogo. Gran cantidad de cuestiones quedarán en el tintero, otras, encontrarán su desarrollo a lo largo del trabajo y, otras, se mencionarán sin mucho más desarrollo del que se proporcionará a continuación. Lo que se busca es un panorama general sobre el que se construye la obra, a fin de proporcionar más soltura al lector a medida que avance en el tema a tratar.

La obra comienza con una discusión acerca de la vejez entre Céfalo, ya entrado en edad, y Sócrates, lo que deriva en un interés por el tratamiento de la justicia. A partir de aquí, los personajes que se encuentran junto a Sócrates comienzan a darle definiciones sobre lo que consideran justo. El mismo Céfalo asegura que la justicia es darle a cada uno lo que se le debe (331e); Polemarco, en cambio, que es hacer beneficio a los amigos y daño

a los enemigos (332d); Trasímaco irrumpe en la conversación para asegurar que lo justo es lo que conviene al más fuerte (338c) y, tras una larga discusión que bien nos retrotrae a cualquier diálogo de juventud, se conviene que el justo es discreto y bueno, mientras que el injusto es malo e ignorante (350c). Finalmente, Sócrates conviene que existe una virtud propia del alma, la justicia, que le permite realizar correctamente todas sus operaciones y vivir bien (355d-e).

Lo anteriormente descrito es el contenido del libro I (327a-354c), con lo que Sócrates había quedado satisfecho. Sin embargo, Glaucón, que estaba hasta entonces en silencio, irrumpe, estableciendo el inicio del libro II (357a-383c) y asegurando que hay 3 clases de bienes: aquellos que apreciamos por sí mismos (357b), aquellos que apreciamos en consideración a sus resultados (357d) y aquellos que apreciamos por ambas cosas (357c-d). Sócrates asegura que la justicia se encuentra en la tercera especie de bienes, aquellos que queremos por sí mismos y las consecuencias que nos aportan (358a). Sin embargo, Glaucón es consciente de que el público general tiene una opinión bien distinta, situando la justicia en la segunda definición: la apreciamos únicamente por sus resultados. Enuncia entonces el Mito de Gíges para ilustrar que, si nadie fuese sorprendido cometiendo injusticias y, por lo tanto, se le tomase por justo sin serlo, nadie escogería ser justo únicamente por apreciar la justicia en sí, sino que se disfrutaría cometiendo injusticias con el beneficio de tener las consecuencias del justo (359d-360d). Se le pide entonces a Sócrates que haga una defensa no consecuencialista de la justicia, para ver si es más feliz el justo o el injusto únicamente realizando dichas acciones por sí mismas.

Sócrates se dedica entonces a buscar la justicia en el individuo, que requiere de una “visión penetrante” de la que carece. Esto le lleva a buscar la justicia en la ciudad, para después extrapolarlo al alma del individuo (368d-e). Platón considera, por lo tanto, que hay un isomorfismo entre la ciudad y el individuo, tal manera que las estructuras e idiosincrasias de la ciudad encajan perfectamente con las que encontramos en el alma humana.

Comienza investigando el nacimiento de la ciudad, que no es otra cosa que la falta de autosuficiencia y la necesidad de organización (369b). Así, cada ciudadano es un experto en una determinada actividad, produciendo para los demás y recibiendo también de los demás. De las tres ciudades que analiza, la primera es la “ciudad de los cerdos” (372d) denominada de esta manera por Glaucón y que hace alusión a su sencillez y primitivismo, pero que es el Estado que Sócrates considera sano y verdadero. Debido a la imposibilidad de un Estado como tal, se pasa al análisis del segundo tipo de ciudad que establece: una

ciudad “atacada por una infección” (372e), es decir, una ciudad enferma. Es esta la ciudad en la que se encuentran en ese momento, y que está desbordada por necesidades superfluas, excesivas, codicia, guerras y un sinnúmero de inconvenientes propios de los deseos y pasiones (373d). Lo que da como resultado es la necesidad de un ejército que salga en defensa de cuantas fechorías e invasiones deseen realizar los Estados vecinos. Este ejército, conocido como militares o guardianes en las traducciones platónicas, será analizado mínimamente en este libro: cómo deben ser y qué deben hacer.

La ciudad Ideal platónica, conocida como *Kallípolis*, es tercer tipo de ciudad que se investiga. Es la propuesta o alternativa propiciada para paliar los males que asolan a esta segunda ciudad. Más que una propuesta de ciudad se trata de una reforma de la anterior. Como hemos dicho, se trata de una ciudad enferma, así que se trata de sanarla. Nos encontramos ante un tratado medicinal para una ciudad infectada<sup>13</sup>.

El libro III (386a-417b) se centra en la educación de los guardianes, buscando educar las almas, a través de la música, y el cuerpo, a través de la gimnástica. Igualmente, se dan ciertas pautas respecto de las narraciones que se consideran adecuadas y hay cierta crítica al modelo imitativo, que recuperará en el libro X con gran entusiasmo y muchísimo más rigor. Ahora bien, al final del libro III, establece una jerarquía entre los guardianes, distinguiendo de entre ellos, a los más veteranos, firmes en su convicción y más actos como los “guardianes perfectos” (414b), por un lado, y la designación de otra parte de los ciudadanos como “auxiliares” (414b), por otro. Para reforzar estas distinciones y la autoridad de los guardianes que vayan a mandar en el Estado, Platón establece la necesidad de una “mentira piadosa”, de un mito educativo: el mito de los metales o de las clases (415a-c). Tras su enunciación, se declara la necesidad de que los guardianes deban vivir en comunidad, sin propiedades, a fin de proteger correctamente al resto (417a-b).

Es al principio del libro IV (419a-445e) cuando Adimanto advierte de que de esta manera los no se hace feliz a estos hombres, pues no gozan de ningún bien de la ciudad, sino que sirven únicamente para guardarla (419a). Es entonces cuando se formula, por primera vez, el principio de solidaridad social: la justicia la encontraremos no mirando por el bienestar y la felicidad de una clase en concreto de ciudadanos, sino por el de la ciudad en su conjunto (420 b-c).

---

<sup>13</sup> Recordemos que se entiende como *polis* “la unidad social última del antiguo mundo griego” (Pabón y Fernández-Galiano, 2006, pág. 33). Ante una sociedad tan desorganizada, afiebrada, codiciosa y egoísta como la que se presenta, es normal que Platón se preocupe en devolverle la salud y buscar dicha “unidad social”.

De esta forma, cada uno dedicándose a sus labores buscando la armonía y la felicidad del resto de partes de la sociedad, hallamos la justicia en el Estado. Si esto es así, en dicho Estado deben estar presentes las cuatro virtudes cardinales: prudencia, valor, moderación y justicia (427 e). El conjunto de ellas forma lo que se reconoce como “perfecta bondad”. Así, en busca de la justicia, Platón se lanza en busca de las otras tres virtudes, de forma que, si las hallamos en la nueva ciudad fundada, lo que nos resta es la justicia. La prudencia o sabiduría la encontramos en los guardianes y, si estos son sabios, el resto de la ciudad lo será (428d). El valor es propio de los auxiliares y, si estos son valientes, la ciudad entera lo será (430 c). Por último, la moderación hace referencia a la perfecta concordancia entre los integrantes del Estado en quién debe gobernar, lo que se traduce en que la peor parte esté dirigida por la mejor (431a). Nos queda así por definir la justicia, que no es otra cosa que cada uno deba atender “aquello para que su naturaleza esté mejor dotada” (433a).

Una vez alcanzado el cometido que se había propuesto en el libro II, descubrir cómo funciona la justicia en la ciudad, debe ahora extrapolar todo lo dicho al individuo. No se debe perder de vista que Platón hace uso de la ciudad para explicar la naturaleza humana y el funcionamiento de esta.

Así, se pregunta si las mismas partes que encontramos en la ciudad (artesanos, auxiliares y gobernantes/guardianes) se encuentran en el alma. En esta última podemos encontrar un elemento racional, otro colérico o fogoso, y un último, el concupiscible. Al igual que en la ciudad, el individuo será justo si cada una de estas partes se dedica a aquello para lo que está dotada: la parte concupiscible debe cumplir con el gobierno de la razón y no revelarse, mientras que la parte colérica debe colaborar y ser aliada de la parte racional para mantener el orden (442d).

Una vez establecida la justicia y la injusticia, Platón se apresura a mencionar que de estas se derivan cinco formas de gobierno: de la justicia se deriva una forma de gobierno, la que considera correcta, y, en caso de que sólo gobierne uno, recibirá el nombre de reino, mientras que se conoce como aristocracia en caso de que gobiernen muchos (445d). Cuando se disponía a mencionar las cuatro formas de gobierno restantes, derivadas de la injusticia y que son nocivas, Polemarco y Adimanto le interrumpieron para exhortarle que profundice más la cuestión comunitaria del Estado.

Esta cuestión será la que ocupe gran parte del libro V (449a-480a). Se establece aquí el carácter comunitario de la sociedad. No habrá propiedad privada, y toda la sociedad podrá compartir a las mujeres, así como criar en conjunto a los hijos, quienes no sabrán

distinguir a sus padres (457c-d). Es en este mismo libro en el que se presenta la duda acerca de la viabilidad de dicha organización política, lo que queda resulto afirmando que nos encontramos ante un intento de describir un modelo de buena ciudad (472e), por lo que tratamos de buscar un paradigma a nuestros actos, no tanto una detallada forma de configuración estatal. Dedicamos la última parte de este libro a asegurar que son los filósofos (amantes de la sabiduría) los que deben ocupar el cargo de gobernantes<sup>14</sup>. Son estos los únicos capaces de distinguir las Ideas de las copias de estas. Esta cuestión le lleva a plantearse cuál es el objeto del conocimiento y cuál el de la opinión.

Sócrates considera que hay algo intermediario entre la ignorancia y el conocimiento, que se debe tratar como un objeto intermedio entre lo que es y lo que no es, y este es el objeto de la *doxa* (opinión), en oposición al objeto del conocimiento. (476d).

Se pasa así al libro VI (484a-511e), donde analiza el alma filosófica y las trabas que se encuentra para poder gobernar la ciudad. En boca de Sócrates, Platón con gran pesar ilustra la situación actual en la que se encuentran los filósofos gobernantes y del gran desprestigio que poseen. Será preciso formar a la juventud digna de tal en cuestiones que le preparen para gobernar adecuadamente la ciudad<sup>15</sup>. El objeto supremo de conocimiento al que deben aspirar es la Idea de Bien, que hace útiles y beneficiosas a la justicia y el resto de las virtudes (505a). Presenta, pues, dos de las tres alegorías más conocidas del filósofo y que articulan su pensamiento ontológico y epistemológico: la comparación del Sol con el Bien y la línea dividida.

El libro VII (514a-541b), objeto de estudio de este trabajo, presenta la tercera de las tres analogías que configuran el pensamiento filosófico de esta obra: el mito de la caverna. Acto seguido, presenta el detallado plan de estudios al que deben entregarse los futuros gobernantes.

El libro VIII (543a-569c) recupera la discusión que se había interrumpido al final del libro IV acerca de las diferentes configuraciones políticas que nacen del hombre justo y del injusto. Tras la exposición del gobierno que se deriva del hombre justo en el libro IV, se ocupa ahora de los cuatro regímenes políticos propios del hombre injusto (544a), ordenados de menos a más deficientes: la timocracia, la oligarquía, la democracia y la

---

<sup>14</sup> “A menos [...] que los filósofos reinen en las ciudades o que cuantos ahora se llamen reyes y dinastas practique noble y adecuadamente la filosofía y el poder político, y que sean detenidos por la fuerza los muchos caracteres que se encaminan separadamente a una de las dos, no hay, amigo Glaucón, tregua para los males en las ciudades, ni tampoco, creo yo, para los del género humano” (473d).

<sup>15</sup> La educación basada en música y gimnasia es común a todos los ciudadanos. El plan de estudios que diseña en el libro VII, es solamente para aquellos dirigidos a gobernar la ciudad.

tiranía. Tratará de dilucidar las cuestiones que atañen al hombre timocrático el oligárquico y el democrático. Comenzará con la exposición del tiránico, que continuará en el libro IX (571a-592b).

Esta continuación le lleva a terminar de exponer la vida que tendrá el hombre tiránico, al igual que concluir que existen tres géneros fundamentales de hombre, dependiendo de si reina en ellos la razón, el deseo de mandar y tener prestigio o el placer: el filosófico, el ambicioso y el avaro (581c). De esto tres, es el filosófico aquel que mejor juzga, pues lo hace a través del razonamiento (582e). Se responde de esta manera al Mito de Gíges presentado en el libro II, asegurando que actuar conforme a la justicia es mejor por sí mismo que actuar injustamente pareciendo justo (588b-589a).

Este maravilloso diálogo culmina con el libro X (595a-621d), haciendo una crítica feroz a la poesía imitativa que ha pasado a la historia convirtiendo a Platón en el gran enemigo de los poetas, y recuperando un asunto que se puede ver en todo su esplendor en el Fedón: la inmortalidad del alma. A través de esta, ilustra las recompensas que obtendrá el justo en la otra vida y los pesares que sufrirá el injusto. La obra cierra con el mito de Er (614b-621b).

## **5. La alegoría de la Caverna**

Abriendo el libro VII de la *República*, Platón nos presenta la circunstancia particular de unos prisioneros. Es posiblemente una de las imágenes más poderosas e influyentes de la historia, no sólo por su particularidad, sino porque los personajes que la conforman “son como nosotros” (515a). Esta identificación con los protagonistas de la alegoría no sólo capta de forma automática nuestra atención, sino que, además, nos indica con maestría que los temas a tratar serán los propios que atañen al género humano.

### **5.1. Descripción de la escena**

El filósofo nos pide que imaginemos una morada subterránea en forma de caverna, dentro de la cual unos hombres, desde niños, han sido forzados a mirar hacia delante debido a que tienen las piernas y el cuello encadenados. Esta caverna tiene la entrada abierta a la luz, pero la circunstancia particular de los prisioneros les hace tener delante de ellos un muro que da la espalda a la salida. Un poco más arriba hay un fuego y, entre este y ellos, un camino junto al cual hemos de imaginarnos un tabique. Del otro lado del tabique, nos presenta unas sombras que transportan ciertas figuras confeccionadas con distintos materiales, de tal forma que los prisioneros ven las sombras que proyecta el fuego en el muro que tienen enfrente (514a-515a).

Al no haber podido nunca mover su cabeza ni mirar otra cosa que no fuese dicho muro, los encadenados de nuestra historia no podrán pensar otra cosa que no sea que las sombras que ven son realmente los objetos que las proyectan. De hecho, si alguno de los que transporta las figuras por detrás del tabique hablase y la prisión contara con un eco desde la pared, no dudarían en atribuir esas voces a las sombras (515b). En esta triste y extraña situación es, por lo tanto, necesario afirmar que lo único que los prisioneros tienen por verdadero son las sombras que los objetos proyectan.

Sin embargo, el relato toma un giro más esperanzador y nos informa ahora de qué ocurriría si uno de nuestros protagonistas fuese liberado de sus cadenas y obligado a mirar hacia la luz (515 c-d). En un primer lugar, las sombras que antes veía en la pared son ahora imperceptibles, debido al efecto de la luz que el fuego proyecta sobre sus ojos. Se sentirá muy confuso al ver que la realidad que antes contemplaba estaba conformada por objetos que pasan por detrás de un tabique, y considerará que eran más verdaderas las cosas que antes veía que las de ahora.

Sin embargo, su aventura no acaba aquí. Se le obligará a subir una escarpada cuesta hasta salir de la situación en la que antes se encontraba, preso dentro de una caverna, y contemplará así la luz del sol (516a-c). Esta le dejará momentáneamente ciego, necesitando acostumbrar su vista. Lo primero que podrá distinguir serán las sombras, después las figuras reflejadas en el agua y, por último, podría distinguir las cosas reales origen de las sombras y los reflejos. Lo último que en esta nueva realidad podría mirar sería el sol, en y por sí mismo. Una vez realizado este esfuerzo y adaptados sus ojos al repentino cambio, podrá reconocer que el sol es el que produce todas las cosas en el ámbito visible.

El contraste de esta nueva forma de ver la vida no provocará en el hombre liberado otro sentimiento que no sea el de compasión por sus antiguos compañeros de cautiverio y la “sabiduría” que profesan, a la vez que alegría por haber podido liberarse de las cadenas que lo ataban. En su antiguo mundo de opinión no hay más que elogios y recompensas para aquellos que mejor divisen las sombras, aquellos que mejor recuerden el orden en el que desfilan los objetos o la capacidad de adivinar cuál será el siguiente. Ante esta tesitura, la decisión es evidente: soportaría cualquier cosa antes que regresar a su antigua vida (516d).

Si descendiese de nuevo a esa morada subterránea, su visión debería nuevamente adaptarse al cambio de luz, lo que desataría las burlas entre sus antiguos compañeros. Pensarían que salir le ha estropeado la vista, y renunciarían a la decisión de poder subir y curarse de su supuesta ignorancia. De hecho, Platón nos dice que, si intentase desatarlos para que emprendiesen ese costoso camino, estos serían capaces de matarlo (517a).

## **5.2. Antecedentes**

La escena descrita se compone con las dos metáforas que le preceden y que se desarrollan a lo largo del libro VI: la comparación del Sol con el Bien y la línea dividida. El mismo autor nos indica que esta imagen “hemos de aplicarla toda ella [...] a lo que se ha dicho antes” (517a). Con gran criterio, Álvaro Vallejo señala que, mientras la comparación del Sol con el Bien y la línea dividida se ocuparían de los aspectos ontológicos y epistemológicos del pensamiento platónico, la alegoría de la caverna desarrolla las consecuencias éticas y políticas (Vallejo Campos, 2018, pág. 203). Es por todo ello que no podemos dedicarnos a nuestro cometido sin antes exponer estos aspectos.

### 5.2.1. La comparación del Sol con el Bien

Ante el reclamo de los interlocutores por el esfuerzo socrático de explicar qué es el Bien, este decide no abordarlo directamente, sino introducir esta idea en su relación de semejanza con el Sol (506d-e). Adentrarse en explicar lo bueno en sí no es una tarea fácil, de hecho, Sócrates se muestra incapaz de afrontarlo, por lo que debe recurrir “a algo que parece ser hijo del bien” (506e).

Todo aquello que se define como múltiple tiene la capacidad de ser visto, pero no concebido. Por el contrario, las ideas pueden ser concebidas, pero no vistas. Aquello que puede ser visto lo es en la medida que tenemos un órgano para ello, el ojo, lo que posibilita la facultad de poder ver. Sin embargo, tal y como lo hemos enunciado está incompleto, pues la vista por sí sola no podrá discernir ningún objeto a no ser que esté presente la luz (507d-e). Esta última es producida por el sol, que no es la visión en sí misma, sino causante de esta y percibido por ella (508b). Esta analogía no es arbitraria, sino que es un recurso enormemente útil que le permite a Platón conectar el mundo sensible con el inteligible, y explicar este último a través del primero: “Pues bien, he aquí [...] lo que puedes decir que yo designaba como hijo del bien, engendrado por este a su semejanza como algo que, en la región visible, se comporta, con respecto a la visión y a lo visto, del mismo modo que aquel en la región inteligible con respecto a la inteligencia y a lo aprehendido por ella” (508c).

De esta manera, tal y como señala W. K. C. Guthrie, podemos encontrar 4 puntos de semejanza entre el Sol y el Bien, tal y como Platón lo enuncia:

1. Al igual que los objetos visibles requieren de la luz del sol para poder ser vistos a través de la facultad de la vista con su órgano correspondiente, las Formas o Ideas solo pueden ser captadas por la mente si ambos son iluminados por el Bien (Guthrie, 1990, pág. 485).
2. En la concepción griega, el sol no sólo tenía la capacidad de otorgar la luz necesaria para hacer visible las cosas, sino que además otorgaba su generación y crecimiento (509b). Asimismo, el Bien se encarga de hacer inteligibles las Formas, pero también de su ser. Aparece aquí una especie de principio ontológico, ya que afirma que el Bien “transmite a las realidades cognoscibles el ser y la esencia” (Ferrari en Vallejo Campos, 2022, pág. 60).
3. El sol hace posible la visibilidad y la intelección de las cosas sensibles, pero también él mismo es visible. De nuevo, de la misma manera que el Bien permite que las Ideas sean inteligibles, él en sí mismo lo es.

4. Como señalamos en el segundo punto, el sol otorga generación y crecimiento a las cosas, pero él no se identifica con estos procesos. Si bien el Bien otorga intelección a las Formas, otorga su Ser, este no se identifica con el Ser, “sino que es incluso superior al Ser en valía y poder” (Guthrie, 1990, pág. 486).

Deberíamos añadir un quinto punto que diese cuenta del carácter epistemológico, en tanto que el Bien es causa de la verdad:

5. Así como el sol permite en el mundo sensible que se puedan ver y (re)conocer los objetos, el Bien deja paso al alma para conocer las ideas por medio de la verdad (Ferrari en Vallejo Campos, 2022, pág. 60). Esta verdad, el verdadero conocimiento, es causada por el Bien, en tanto que “tiene como presupuestos unas esencias puras cuyos caracteres ontológicos [...] se derivan de él” (Vallejo Campos, 2018, pág. 189). Así, de la misma manera que el Sol es origen de la luz que posibilita la vista, el Bien es origen de la verdad que posibilita la ciencia. Las Ideas constituyen el objeto de conocimiento, y todo esto lleva a Platón a distinguir entre la opinión (δόξα) y la inteligencia (νοῦς), aspecto en el que nos centraremos en la siguiente analogía: la línea dividida.

A pesar de que esta imagen es muy poderosa y le permite a Sócrates atender a los reclamos de Glaucón, la comparación no queda exenta de discrepancias. El hecho de que Platón no trate el tema de forma directa no ayuda mucho a disolverlas, y la analogía ha estado, a lo largo de la historia, sujeta a numerosas confusiones.

### **5.2.2. La línea dividida**

Una vez tratada de explicar la idea de Bien de mundo inteligible con la comparación del sol en el sensible, Platón continúa la explicación a demanda de Glaucón, y esta vez lo ilustra de diferente manera. Hasta ahora, la imagen que tenemos del mundo en el imaginario platónico es dualista: mundo sensible y mundo inteligible. Nos pide ahora que dejemos de lado este dualismo y nos coloquemos en una concepción cuatripartita: una línea dividida en dos partes desiguales, y esas dos partes, a su vez, divididas en dos.

La primera línea dividida en dos partes se corresponde, al igual que antes, con el mundo inteligible y el sensible. Ahora bien,

1. El mundo sensible que, como indicamos, habíamos subdividido igualmente en dos, está configurado por:

a) “[...] llamo “imágenes” ante todo a las sombras, y en segundo lugar, a las figuras que se forman en el agua y en todo lo que es compacto, pulido y brillante, y a todas las cosas semejantes” (510a); y por

b) “En el segundo pon aquello de lo cual esto es la imagen: los animales que nos rodean, todas las plantas y el género entero de las cosas fabricadas” (510a). Esta sección se corresponde, por lo tanto, con los objetos del mundo físico.

Estas dos partes que conforman el mundo sensible no sólo están en relación entre sí (la copia y lo que es copiado; las imágenes y los objetos), sino que esta se proyecta en la relación de semejanza con el mundo inteligible (lo opinable y lo cognoscible).

2. El mundo inteligible, de nuevo subdividido en dos, de forma que

a) “[...] el alma se vea obligada a buscar la una de las partes sirviéndose, como de imágenes, de aquellas cosas que antes eran imitadas, partiendo de hipótesis y encaminándose así, no hacia el principio, sino hacia la conclusión” (510b); y

b) “La segunda, partiendo también de una hipótesis, pero para llegar a un principio no hipotético y llevando a cabo su investigación con la sola ayuda de las ideas tomadas en sí mismas y sin valerse de las imágenes a que en la búsqueda de aquello recurría” (510b).

Tal y como estas divisiones se han expuesto, debemos tener en cuenta que tienen una disposición gradual, de elevación hacia las Ideas. Guthrie nos indica que en el mundo inteligible cobran mayor importancia los estados mentales que sus objetos. Para ilustrar mejor esta condición y estas divisiones, Platón expone el ejemplo de los matemáticos que, dentro de la *episteme*, del mundo inteligible dentro de su subsección superior, “lo primer que hacen es postular ciertas cosas [...] que consideran como básicas y sabidas, y, utilizándolas como premisas, elaboran sus teoremas avanzando paso a paso de una forma coherente en su razonamiento. En segundo lugar, hacen uso de modelos y diagramas visibles, sabiendo que, del mismo modo que en ese caso pueden ser sombras y reflejos de dichas cosas, así ellas también, a su vez, son solo reflejos de las Formas” (Guthrie, 1990, págs. 188-189).

Estas cuatro secciones están en relación con las cuatro operaciones que realiza el alma (511e): dentro de la *doxa*, del mundo sensible u opinable, la subsección más baja se corresponde con la conjetura (*εἰκασία*), mientras que la sección principal inferior se corresponde con la creencia (*πίστις*); por su parte, dentro de la *episteme*, la subsección más baja se corresponde con el pensamiento discursivo (*διάνοια*) que “es el reconocimiento de las Formas a través de los particulares sensibles” (pg. 489). Por último, la subsección más alta de la *episteme* es la inteligencia (*νόησις*). A través de esta última

es posible alcanzar la idea de Bien. Una vez hecho esto, debemos ser capaces de vislumbrar cómo esta otorga el Ser al resto de Formas y cómo ordena de forma precisa el mundo inteligible (pg. 490).

## 5.2. El estado de la cuestión

Una vez aclarados los dos puntos anteriores, debemos tener en cuenta que la alegoría de la caverna es una imagen más que Platón utiliza para ayudarse a exponer su filosofía, pero que debe ser entendida junto las otras dos metáforas. Así, no es necesaria una coherencia o correspondencia punto por punto, pero no debemos perder de vista lo expuesto anteriormente.

Las interpretaciones que se le ha dado a la historia de esos esos extraños prisioneros que, recordemos, son como nosotros, no dejan a nadie indiferente y, en muchas ocasiones, estas son tan dispares entre sí que nos parece que se refieren a relatos diferentes. Todas tienen su razón de ser, algunas pueden ser más o menos coherentes, tomar más o menos elementos del pensamiento platónico general, centrarse sólo en la alegoría o buscar esa correspondencia exacta entre los tres símiles. En cualquier caso, expondremos las interpretaciones más comunes de este relato que, ya desde un principio (514a), nos indica que versará acerca del estado en el que se encuentra nuestra naturaleza (*φύσις*) con respecto a la educación (*παιδεία*) o la falta de esta (*ἀπαιδευσία*).

### 5.2.1. Interpretación epistemológica

Si sobreponemos la línea dividida sobre la alegoría de la caverna, nos da como resultado un espacio dividido en cuatro partes, que se corresponden con los cuatro niveles del conocimiento que hemos expuesto anteriormente.

De esta manera, podemos dividir el espacio en dos partes principales: lo que transcurre dentro de la caverna, y todo lo que hay fuera de esta. El espacio cavernoso se corresponde con el mundo sensible, donde lo que reina es la opinión, la *doxa*. El propio filósofo nos relata cómo los prisioneros se desviven por elogios y recompensas debatiendo sobre las sombras que ven, pensando que esta es la realidad, cuando verdaderamente lo que tienen delante son las copias de esta. Tal y como vimos que ocurría con la alegoría de la línea, este mundo sensible habría, a su vez, que dividirlo en dos:

En primer lugar, en el punto más alejado de la salida, nos encontramos con los prisioneros encadenados, donde lo que ven son esas sombras que se reflejan sobre el muro que están

obligados a mirar, su única realidad. Este espacio dentro de la caverna se correspondería con el nivel más bajo del conocimiento, la conjetura (*εἰκασία*). Recordemos que Platón llama “[...] “imágenes” antes todo a las sombras” (510a).

En segundo lugar, nos encontramos al espacio destinado al tabique tras el cual se pasean de un lado al otro figuras con diferentes formas. Gracias al fuego, estas figuras se proyectan sobre el muro que ven los prisioneros. Este espacio sería el correspondiente a la creencia (*Πίστις*). Así, las sombras que ven los prisioneros no son más que proyecciones de los objetos que se transportan tras el tabique. Estos objetos del mundo físico, a su vez, no son la realidad. Dependemos en su totalidad de los sentidos para poder captarlos y llegar a ellos. Además, recordemos que estos objetos se transportan con el fin de un engaño, una manipulación, y que nuestros sentidos nos pueden engañar.

De esta manera, el prisionero, cuando ve que está siendo engañado y que lo que él tenía por su realidad no eran más que unos objetos proyectados sobre un muro, es liberado y, con gran esfuerzo, sale de la caverna que era preso. Esta salida del mundo sensible al inteligible representa, igualmente, un ascenso del prisionero en la escala de la verdad.

En mundo inteligible, como ya enunciamos, debe subdividirse igualmente en dos partes: La primera de ella se corresponde con los particulares sensibles de las Formas o Ideas donde encontramos, por ejemplo, las matemáticas o trigonometría. Se corresponde con el pensamiento discursivo (*διάνοια*), y, al igual que las sombras respecto de los objetos transportados, se comportan estas como imágenes de las Ideas.

Por último, el prisionero conseguiría ver el Sol. Recordemos que Platón hace uso de la metáfora del sol como el objeto supremo de conocimiento: el Bien. Así, el último nivel, la inteligencia (*νόησις*), se refiere al conocimiento de las Ideas por sí mismas. Es la Idea de Bien la que le aporta sentido a nuestras acciones y pensamientos (Lledó, 2018, pág. 34).

Así expuesto, esta interpretación da a entender que la alegoría de la caverna sería algo así como una “representación teatral”<sup>16</sup> o puesta en práctica del símil de la línea. Los cuatro fragmentos en los que hemos dividido la escena se corresponden con una gradación en cuanto al nivel de verdad que van adquiriendo las copias o imágenes respecto de los objetos. Pero Platón no alude únicamente al grado de verdad, sino que, a medida que el prisionero asciende hasta contemplar el Sol, lo que encontramos es una alusión al grado

---

<sup>16</sup> Juego de palabras, haciendo alusión a que aquellos encargados de transportar las figuras son como titiriteros, los objetos que pasean son marionetas, y el tabique que los separa de los prisioneros es una especie de telón de teatro.

de realidad, que, en cierta medida, compromete a la verdad: cuanto más real es un objeto, más verdadero se torna (Vallejo Campos, 2018, pág. 205). Nos adentraremos más en este aspecto cuando exponamos la interpretación ontológica.

No podemos olvidarnos de mencionar la importancia del sol, representando el Bien en el mundo inteligible. Este también tiene su copia dentro del mundo sensible: el fuego. En ambos casos, la luz es la que permite contemplar lo que hay. Dentro de la caverna, ilumina los objetos de tal forma que estos se proyecten sobre el muro que contemplan los prisioneros; en el mundo inteligible, permite al alma acceder a las Ideas. La luz, además, hace aún más difícil el trabajo del prisionero, en tanto que perturba su visión siempre que accede a una escala más en la verdad de los objetos que contempla (515 c-d; 516a), pero también cuando vuelve a descender en ella (616e), llenándole “los ojos de tinieblas, como a quien deja súbitamente la luz del sol”. De esta manera, la luz es “una representación iconográfica de la capacidad liberadora que tiene el conocimiento para la existencia humana” (Vallejo Campos, 2018, pág. 209).

### **5.2.2. Interpretación ontológica**

El prisionero que se ha liberado de sus ataduras y logra ascender hasta la contemplación del Sol no sólo realiza un esfuerzo que le permite ascender e ir adquiriendo cada vez más conocimiento, sino que precisamente este conocimiento es posible en tanto que el grado de realidad que manejan los objetos que contempla el prisionero sea mayor o menor.

Las copias serán menos reales que lo copiado, al igual que las imágenes serán menos reales que los objetos a los que se refiere. El prisionero vive engañado porque se pensaba que las sombras que veía eran la realidad, cuando verdaderamente eran un reflejo de unos objetos tras un tabique. De modo que el dualismo ontológico de Platón dividiendo la realidad en el mundo sensible y el inteligible, es una manera de ilustrar el avance del prisionero en su concepción de la realidad.

La alegoría ilustra cómo el prisionero pasa de observar una realidad ilusoria a aquello que es real en sí. Las sombras del muro carecen del mismo peso ontológico que las Ideas, reales en sí mismas. Los objetos que se encuentran dentro de la caverna son cognoscibles porque nosotros le damos cognoscibilidad. Están sometidas a la corruptibilidad y mutabilidad humanas. Sin embargo, las Formas o Ideas son cognoscibles por sí mismas, no dependen del ser humano para que les otorgue realidad o sentido, sino que de estas se desprende el sentido de todo lo que depende de ellas (Vallejo Campos, 2018, pág. 208).

Esta superioridad ontológica de las ideas se muestra en el libro V de la República, cuando Platón afirma que los filósofos, aquellos que deben gobernar, dirigen su mirada hacia las ideas. Esta separación ontológica se da cuenta igualmente de manera gramatical, ya que, para referirse a las ideas, Platón hace uso de la sustantivación del adjetivo neutro acompañado del pronombre reforzativo αὐτό, donde se deja patente el distanciamiento y la independencia de las ideas y del plano inteligible respecto de las cosas sensibles (Ferrari en Vallejo Campos, 2022, pág.48).

### 5.2.3. Interpretación política

La lectura política del mito de la caverna es probablemente la más polémica, y la que le ha otorgado a Platón una fama bastante contraria, probablemente, a lo que él quiso transmitir. El pensamiento político occidental se ha visto fuertemente influenciado por Platón y, en numerosas ocasiones, ha recibido muchos reproches y críticas contundentes. Entre su desagrado hacia diferentes regímenes políticos, destaca la democracia, postura que ha sido enormemente atacada. Es precisamente esta una de las lecturas más comunes, lo que lleva a tener la visión de Platón como un “enemigo del pueblo” en su intento de reformar la *polis*<sup>17</sup>.

Debemos tener en cuenta que uno de los cometidos que tiene Platón en mente a la hora de escribir la República es la creación de filósofos gobernantes, es decir, aquellos donde reina la razón y guían sus acciones en base a las Ideas<sup>18</sup>.

De esta manera, el prisionero que consigue escapar y contemplar el Bien se convertiría en el filósofo gobernante de nuestra historia. Mientras que, aquellos que se quedaron encadenados dentro de la caverna, se convertirían en los gobernados por este. Así, Platón está diciendo que en masa ignorante que conforma a la mayor parte de los ciudadanos son injustos y viven engañados. Los ciudadanos están siendo engañados por los portadores de sombras, que rigen la realidad creándola y moldeándola a su gusto. En la democracia ateniense, los ciudadanos debían escoger a sus gobernantes, ¿Nos está diciendo que son los propios ciudadanos lo que se causan injusticia, engaño, a sí

---

<sup>17</sup> Véase Gil Martín, F. (2009). *Platón contra la ciudad: La lectura política de Arendt acerca del mito de la caverna*. En V. Domínguez (Ed.), *La oscuridad radiante. Lecturas del mito de la caverna de Platón* (pp. 215-259). Ediciones de la Universidad de Oviedo.

<sup>18</sup> Esta figura fue más que criticada por Karl Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos*. Asegura que Platón lo que pretendía era ser el rey-filósofo de su propio modelo, y controlar a la ciudad a través de mitos. En resumen, su filosofía política se presenta como un régimen totalitario.

mismos?<sup>19</sup> La interpretación política presupone que sólo una cantidad selecta de individuos están cualificados para poder gobernar, mientras que el resto deben ser relegados a sus funciones y no revelarse frente al mandato del filósofo-rey. Hay una “técnica” propia del gobierno y lo relativo a las leyes, de la cual los políticos y legisladores de su tiempo desconocen, por lo que sólo aquellos naturalmente dotados para ello pueden gobernar al resto, pues son los únicos que han escapado de la caverna y contemplado la Idea de Bien, por lo que a su vuelta “iluminan” a la *polis* y al resto de ciudadanos con su aprendizaje. Han visto las ideas en sí y pueden legislar correctamente en base a ellas, capacidad de la cual el resto de los ciudadanos carecen.

El filósofo tiene, por lo tanto, una obligación política. Si él sabe cómo es de verdad la realidad, este debe ponerse al mando del resto de hombres que habitan la caverna para dirigirlos hacia el exterior, lo bueno.

El mismo Platón señala que la forma de gobierno que él propone es una aristocracia (445d), es decir, el gobierno de unos pocos y que, además, son los mejores. Cuando sólo un hombre sea el que gobierne, se llamará reino, en cambio, aristocracia lo reserva al gobierno de los muchos.

En sus escritos expresó en varias ocasiones la idea de que hasta que no gobiernen los filósofos, no acabarán los males que asolan a las ciudades.

#### **5.2.4. Interpretación ética**

La intención de Platón es crear mejores ciudadanos, lo que llevará, inevitablemente, a un mejor Estado. Es por esto por lo que el mito de la caverna no escapa del intelectualismo socrático ya formulado en los diálogos de juventud. Aquel que consigue contemplar el Bien, será bueno, tanto consigo mismo como en su manera de comportarse con el conjunto de la *polis*. Sin embargo, aquel que vive por y para las sombras no actuará de la mejor manera posible, debido al desconocimiento<sup>20</sup>. Es por esto que la educación tiene

---

<sup>19</sup> En la Apología, Sócrates pregunta a Meleto qué hace que los jóvenes sean mejores, a lo que esta contesta “Las leyes” (24d). Profundizando más en la respuesta, acaba por convenir que son los jueces, supuestos concedores de estas mismas, los que les hace mejores (24e). Sin embargo, estos jueces son escogidos por sorteo entre los ciudadanos, quienes no tienen ningún tipo de preparación ni orientación en este tipo de asuntos. Sócrates, con gran habilidad, pone en evidencia la ignorancia de quienes deben ser los concedores y ponedores en práctica de las leyes para el beneficio de los ciudadanos.

<sup>20</sup> Esta visión del bien y del mal, unida a la poderosa imagen de la luz, ha tenido una gran influencia en el cristianismo. La influencia es indudable, aunque hay cambios significativos: “Y esta es la condenación: que la luz vino al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas.

un papel central para este filósofo, pues es la encargada de elevar gradualmente a los ciudadanos en la escala del conocimiento, sacándoles de su ignorancia.

Igualmente, aquel que consigue escapar de la morada no se contenta con pasar el resto de su vida contemplando las Ideas, sino que tiene el compromiso ético de volver para iluminar la morada con su conocimiento adquirido, tratando de ayudar a sus compañeros de cautiverio<sup>21</sup>. Es aquí donde encontramos la lección ética que se deriva de la ontológica y epistemológica de las metáforas anteriores.

### **5.2.5. Interpretación antropológica**

Para ilustrar el ascenso del futuro rey filósofo, Platón escribe lo siguiente: “Examina, pues [...] qué pasaría si fueran liberados de sus cadenas y curados de su ignorancia y, conforme a su naturaleza, les ocurriera lo siguiente” (515c). Parece que el puesto que ocupa dentro de la caverna no es el propio conforme a su naturaleza, sino que es una experiencia antinatural. El ser humano se ha visto arrojado a un mundo de la mentira, un mundo que no han escogido, pero en el que han nacido. Así, los prisioneros lo son en tanto que están moldeados por estructuras supraindividuales que no dependen de ellos (Lledó, 2023, pág. 29). Sin embargo, uno de ellos, al escapar, descubre que hay posibilidad de una realidad distinta, que no ha sido creada por el ser humano y está exenta de toda forma de manipulación.

Parece entonces que lo natural en el hombre es dedicarse a la vida teórica de contemplación de Ideas, y no a quedarse en la caverna sumido en una vida de engaños y tergiversaciones de la realidad. La liberación del hombre de esta vida no escogida supone una posición de libertad hacia la búsqueda de su propio ser, que se completará una vez contemple la Idea de Bien y haga uso de ella para guiar sus actos y decisiones en beneficio propio y de su comunidad. Es precisamente esta necesidad de volver a la caverna e iluminarla con las Ideas la que torna esta historia en una tragedia, pues sus antiguos compañeros se burlarán de él y de su escasa capacidad para dilucidar las sombras como lo hacía antes de salir al exterior. Antes de preferir ser liberados y arriesgarse a no poder

---

Porque todo aquel que hace lo malo, aborrece la luz y no viene a la luz, para que sus obras no sean reprendidas. Mas el que practica la verdad viene a la luz, para que sea manifiesto que sus obras son hechas en Dios” (Biblia Reina Valera, 1960, S. Juan 3:19-21)

<sup>21</sup> La búsqueda del bienestar de toda la ciudad y no sólo de una parte de esta se hace manifiesta a lo largo de toda la obra.

ver las sombras con tanta claridad como lo hacen ahora, tomarán de decisión de matarlo. Parece que, en esta historia, lo único real es la muerte (Lledó, 2018, pág. 160-162). Esta salida “conforme a la naturaleza” presupone que hay algo diferente de lo corpóreo y sensible, que habita la caverna, lo cual tiene hacia el exterior, en tanto que su naturaleza tiende hacia ello. Encontramos aquí el dualismo alma-cuerpo, que desarrollará con más profundidad en el *Fedón*. El alma se libera de los sentidos y, conforme a su naturaleza divina, incorruptible, inmaterial y perfecta, se eleva hasta las Ideas. El regreso de esta al cuerpo, que es como una tumba (*Fedón*, 66b-c), ilustra la incapacidad del ser humano, condenado por su cuerpo y los placeres y deseos de este a no querer escapar del mundo de sombras y rechazar la existencia de las Ideas.

### 5.3. ¿La ciudad del alma o el alma de la ciudad?

A demanda de Glaucón, Sócrates debe buscar la justicia en el individuo y los efectos de esta sobre quien la practica, sin atenerse a sus consecuencias (367b). Esta tarea, enormemente compleja, requiere de una “visión penetrante” de la que Sócrates y sus interlocutores carecen, lo que le lleva a determinar que se examinará primeramente la justicia en la ciudad, para después extrapolar sus resultados al interior del individuo (369a). Queda configurado, casi desde el inicio del diálogo, un isomorfismo entre la ciudad y el alma.

Este aspecto se suele perder de vista a la hora de interpretar la *República* y es que, en el fondo, de lo que Platón trata de reflexionar es acerca de la ciudad del alma<sup>22</sup>. Platón no trata de fundar ningún Estado ni de configurar tres clases sociales que habiten en él, sino que hace uso de estos recursos para hablar del interior del ser humano y del funcionamiento de su naturaleza porque, básicamente, no encuentra otra manera de expresar lo que quiere decir. ¿O es que hay alguien capaz de expresar con soltura y sin vacilación los asuntos más complejos y profundos del ser humano?

Que Platón no está hablando de un Estado o una ciudad real no es algo que nos pille por sorpresa. Hay dos momentos clave en el diálogo donde se expresa sobre esta cuestión: en el libro V habla de la ciudad ideal y del hombre justo como modelos, como guías o paradigmas de acción (472 b-e); por otro lado, al final del libro IX es claro con su

---

<sup>22</sup> El debate en torno a la ciudad del alma o el alma de la ciudad es muy amplio. Entre los especialistas hay una clara división al respecto. T. J. Anderson se decanta por pensar que Platón hace uso de la ciudad para hablar del alma; por otro lado, Cornford señala la prioridad que otorga Platón a la estructura social, haciendo uso del alma para hablar de la ciudad.

propósito, y es que todo lo que se ha expuesto debe ser aplicado a la ciudad interior, que es donde debe realizarse (592 a-b).

Su estudio comienza con la “ciudad de los cerdos” (372d), denominada así despectivamente por Glaucón, pero que para Sócrates no sólo es la verdadera ciudad, sino la sana (372e). Esta es rechazada debido a su simpleza e inviabilidad, por lo que el discurso no tarda en derivar a “la ciudad del lujo”. En esta hay muchos más elementos que en la anterior, surgiendo la necesidad de guerrear por un deseo ilimitado de adquirir riquezas (373d). Es precisamente esta segunda ciudad de la que parte su análisis, pues considera que esta es la verdadera naturaleza humana<sup>23</sup> y, la primera, una idealización. Se presenta a sí mismo como una especie de médico que va a tratar de “sanar” esta ciudad de los males internos del ser humano, lo que se deriva en la exposición a lo largo de la *República* de su ciudad ideal o *Καλλίπολις*.

¿Cuáles son esos “males” que debe confrontar el ser humano? Tal y como se expresa respecto de la “ciudad afiebrada”, son los deseos y las pasiones (373d). Platón dedicó un tiempo bastante considerable de su vida escribiendo acerca de estas cuestiones. La naturaleza de los deseos, vicios, miedos, pasiones y, en general, todo aquello que nos conforma, fue objeto de estudio y se refleja en varios *diálogos*. Es común atribuir el calificativo de “sistemático” al pensamiento platónico, cuando verdaderamente su obra está llena de incoherencias<sup>24</sup> y reflexiones que muchas veces parecen no estar nada más lejos de querer formar un *corpus* perfectamente organizado y con un pensamiento claro. Es precisamente en las cuestiones acerca del alma humana donde vemos tanta disparidad y diferentes formas de abordar el tema<sup>25</sup>. En el *Fedón*, Platón parte de una concepción racionalista del alma, mientras que en el diálogo que nos ocupa y el *Fedro* adquiere una imagen tripartita.

Su concepción del alma depende de una necesidad y, en el caso de la *República*, le interesa ver el diálogo o falta de este que establecen la razón y las pasiones. Tal y como dirá más tarde en el *Filebo*, “[...] es el deseo el motor principio de todo ser vivo” (35d). Parece que Platón reconoce la importancia del deseo en el ser humano, y lo considerará un motor

---

<sup>23</sup> Una de las grandezas de Platón es que analiza a ser humano sin idealización, siendo consciente de su naturaleza y, por lo tanto, sus propuestas van dirigidas a problemas reales.

<sup>24</sup> Desde el punto de vista del lector, claro. Platón no calificaría su pensamiento de incoherente, sino que estaba precisamente eso, pensando.

<sup>25</sup> Siempre que el autor trata el alma, lo hace a través de metáforas: “Cómo es el alma, requeriría una larga y divina explicación; pero decir a qué se parece, es ya asunto humano y, por supuesto, más breve” (*Fedro*, 246a).

fundamental en tanto que determina la forma de actuar del individuo. Compara el poder del deseo como una corriente capaz de arrastrar todo hacia el lado en el que se incline dejando más débil la parte que abandone. Por lo tanto, si el deseo está de lado del saber, se entregará al placer del alma y abandonará los del cuerpo (385d).

La alegoría que nos ocupa se desarrolla bastante avanzada la obra, en el libro VII. Recordemos que trata de dilucidar el estado en el que se encuentra nuestra naturaleza (φύσις) con respecto a la educación (παιδεία) o la falta de esta (ἀπαιδευσία) (514a), y que los prisioneros “son como nosotros” (515a). A lo largo de la obra, Platón va desarrollando un elaborado plan de estudios, con la idea en mente de que el ser humano debe recibir desde pequeño una buena educación, pues es a temprana edad cuando más moldeables somos y cualquier impresión puede quedar grabada (377). Su propuesta educativa debe ser entendida como una respuesta frente a los educadores por antonomasia: los poetas y los sofistas. Estos hacen uso de la imitación, la retórica y los falsos mitos para engatusar y manipular a los ciudadanos, pues conectan con estos últimos a través de sus pasiones, deseos y sentimientos. No hay ninguna educación en valores ni unos buenos referentes para poder desarrollar adecuadamente nuestro carácter y forma de actuar. De esta manera, el mito es una metáfora del proceso gradual de adquisición de conocimiento proporcionado por una educación integral. La Idea de Bien es el conocimiento supremo que, una vez contemplada, debe de serle de ayuda al individuo para “iluminar” la caverna a su vuelta y poder ver las sombras a la luz del conocimiento.

El primer estado descrito, con todos los individuos encadenados, describe la situación en la que se encuentra el ser humano cuando no ha sido educado o la educación ha sido mala. La progresiva salida de uno de ellos hacia el exterior representa el progreso gradual al que, desde niño, puede someterse con el fin de ir adquiriendo conocimientos reales a medida que su objeto de estudio cada vez depende menos de lo sensible, de lo que cambia, lo que es y a la vez no es, hasta, basándonos únicamente en nuestro intelecto, alcanzar las Ideas. Sin embargo, nos dice Platón que no debemos quedarnos allí arriba embelesados por los asuntos divinos, sino que tenemos la obligación de volver para ocuparnos de los asuntos humanos. Así, la educación recibida funciona como paradigma a lo largo de nuestra vida. Si la educación ha sido la correcta y la moral y valores adquiridos son firmes, no se dejará engatusar frente a aquel que, en la primera circunstancia, educaba en los jóvenes a través de imágenes falsas. Así, Platón piensa que una buena educación nos da la capacidad liberadora de pasar de la opinión (*doxa*) al conocimiento (*episteme*),

mientras el hombre sin educar depende de los elementos que alteren su capacidad de decisión, totalmente ajenos al conocimiento racional que ellos afirman.

De esta manera, separa nuestra capacidad de razonar con la irracionalidad innata del ser humano. Estamos colmados de deseos, pasiones, sentimientos incontrolables que nos recuerdan nuestra condición mortal, y son a través de los cuales somos más fácilmente manipulables y educados. Pero una buena instrucción desde niños nos permite no doblegarnos ante ello y confrontarlos viviendo conforme al paradigma que suponen las Ideas.

Así, si aplicamos esta imagen a “lo dicho anteriormente” (517a), lo que obtenemos es que mundo de las sombras representa el mundo sensible, en el que vivimos y nos movemos, mientras que el exterior representa el mundo de las ideas. El mundo sensible tiene todo aquello afín a lo corpóreo: es corruptible, múltiple, imperfecto, material y temporal; el mundo que describe como inteligible representa todo aquello que es afín a las Ideas y al alma<sup>26</sup>, que es la que posee la facultad de poder captar las cosas en sí: es incorruptible, inmaterial, perfecto e inmutable. Todos, en tanto que vivimos en el mundo sensible y creemos que este es el único que existe, vivimos en la ignorancia más absoluta. Nos hacen creer que el mundo que nos revelan los sentidos es todo lo que hay, y en consecuencia volcamos nuestra vida a conseguir placeres corpóreos, riquezas, bienes materiales, honores, etc<sup>27</sup>. Somos tan desgraciados como esos prisioneros que toda su vida han vivido encadenados en la caverna y creen que no hay más realidad que esas sombras. El prisionero que sale de la caverna representa al filósofo, es decir, a aquel que está realizando un proceso educativo, que asciende la escarpada pendiente del conocimiento, escapándose anímica y afectivamente de los sentidos y lo mutable, alcanzando la Idea de Bien, que le permitirá obrar correctamente tanto en lo público como en lo privado (517c).

#### **5.4. La razón frente a la opinión**

A través de la exposición de los dos mundos, lo que se nos presenta es que tenemos dos formas de vivir nuestra vida: una donde gobierne en nosotros la opinión y otra donde gobierne la razón.

---

<sup>26</sup> Se entiende aquí “alma” en el sentido racionalista del Fedón, como la mejor parte de nosotros que tiende hacia las Ideas y la divinidad.

<sup>27</sup> Será precisamente el deseo ilimitado de la riqueza el que Platón señale como origen de la necesidad de guerrear (473d).

El gobierno de la opinión es un gobierno donde el individuo se contenta con aquello que sus sentidos le muestran. Recordemos el prisionero consideraba como su realidad aquello que veía y oía. Así, sus objetos de deseos, de pasión, junto con la desmesura de sus emociones, afloran y vagan a su libre albedrío, siendo la presa más fácil de los educadores que, en ese momento, inculcaban valores a los ciudadanos.

Sin embargo, el poder de la auténtica educación y del conocimiento nos muestran que hay mucho más ahí fuera. La idea de Bien representa que debe haber una moral común y una forma de guiar nuestros actos. La salida del prisionero no es más que una salida de sí mismo, ya que el hombre educado es capaz de ver que la realidad no depende de la configuración emocional, sentimental o pasional que se había creado del mundo<sup>28</sup>, sino que nuestra forma de vivir debe estar guiada desde la razón y la subordinación por esta de nuestros empeños por hacer verdaderas las sombras que se proyectan sobre la pared de la caverna.

Lo que de fondo quiere decirnos con este mito, es que debemos ser dueños de nosotros mismos, porque vivir en el mundo de la opinión nos convierte en esclavos, en prisioneros que viven por y para creerse lo que la sombra de unos objetos proyectan sobre una pared. Platón nos dice: “[...] cuando éste no deja que ninguna de ellas [acerca del interior humano y las cosas que en él hay] haga lo que es propio de las demás ni se interfiera en las actividades de los otros linajes que en el alma existen, sino, disponiendo rectamente de sus asuntos domésticos, se rige y ordena y se hace amigo de sí mismo y pone de acuerdo sus tres elementos exactamente como los tres términos de una armonía, el de la cuerda grave, el de la alta, el de la media y cualquiera otro que pueda haber entremedio; y después de encalzar todo esto y de conseguir de esa variedad de su propia unidad, entonces es cuando, bien templado y acordado, se pone a actuar así dispuesto ya en la adquisición de riqueza, ya en el cuidado de su cuerpo, ya en la política, ya en lo que toca a sus contratos privados, y en todo esto juzga y denomina justa y buena a la acción que conserve y corrobore ese estado y prudencia al conocimiento que la presida y acción injusta, en cambio, a la que destruya esa disposición de cosas e ignorancia a la opinión que la rija” (443d-444a).

De esta manera, el mito de la caverna nos presenta dos situaciones muy distintas respecto de nuestra naturaleza educada y sin educar. Del gobierno de la irracionalidad o de la razón.

---

<sup>28</sup> “Educación, *paideia*, es lo que permite ser consciente de la realidad” (Escudero, 2020, pág. 27).

#### 5.4.1. El dominio de la razón frente a la opinión

El dominio de la razón frente a la opinión no es otra cosa que el buen gestionamiento de nuestra parte irracional. A medida que el ser humano escala la empinada cuesta de la educación, va aprendiendo a controlar sus deseos, de forma que la razón conduzca hacia el conocimiento y el amor por este. Las pasiones y deseos más perjudiciales deben aprender a controlarse, y el ser humano debe volverse valiente y fuerte en su convicción de mandato de la razón. Se debe actuar desde la prudencia, desde el conocimiento de lo que es justo y bueno, de forma que, por mucho que nuestros deseos se vuelvan irresistibles, la razón sea implacable. La educación integral platónica tiene como fin moldear la razón de forma que lo que conforma la opinión no perturbe ni afecte la convicción del deseo de conocimiento. De esta forma, una vez formado, deberá ocuparse de los asuntos humanos que le conciernen como ser mortal. Su desempeño debería realizarse de acorde a la razón y en base al conocimiento adquirido, con la idea de Bien como paradigma que guíe sus actos.

Este estado de armonía funcional es propio de la naturaleza filosófica<sup>29</sup>, que se dedica a explorar en el libro VI. De esta forma, se exponen varias consideraciones acerca de su índole: “[...] éstas se apasionan siempre por aprender aquello que puede mostrarles algo de la esencia siempre existente y no sometida a los extravíos de generación y corrupción” (485a-b), “[...] no se dejan perder por su voluntad ninguna parte de ella, pequeña o grande, valiosa o de menor valer” (485b), “La veracidad y el no admitir la mentira en modo alguno, sino odiarla y amar la verdad” (485c), “[...] tienda, desde su juventud a la verdad sobre toda otra cosa” (485d), “[...] se entregará enteramente al placer del alma en sí misma y dará de lado a los del cuerpo si es filósofo verdadero y no fingido” (485d), “[...] será temperante y en ningún modo avaro de riquezas” (485e), “[...] la naturaleza cobarde y vil no podrá, según parece, tener parte en la filosofía” (486b), “[...] el alma olvidadiza no la incluyamos entre las propiamente filosóficas”, “[...] la naturaleza inarmónica el informe, no diremos, creo yo, que conduzca a otro lugar sino a la desmesura” (486d). En resumen, siendo “por naturaleza memorioso, expedito en el estudio, elevado de mente, bien dispuesto, amigo y allegado de la verdad, de la justicia, del valor y de la templanza” (487a).

---

<sup>29</sup> Parece que Platón admite que hay personas más predisuestas naturalmente a poder controlar sus deseos más fácilmente que otras y, por lo tanto, a vivir conforme a la razón. Sin embargo, la *República* está diseñada para todos los ciudadanos que conforman la *polis* y, de hecho, los rasgos que se presentan a continuación son más bien cualidades que todo amante del saber debe tener.

Sócrates propone que sean los individuos de esta índole a quienes se les confiase la ciudad, una vez alcancen la madurez necesaria. Serán estos lo que tengan la capacidad de gobernar una vez alcanzado el conocimiento del ser.

Cree que ser filósofo, ser amante del saber, es enseñable. Es por esto por lo que, nada más terminar de contar el mito que nos ocupa, presenta un laborioso plan de estudios diseñado para los futuros gobernantes de la ciudad.

Este ha sido motivo de disputa, como prácticamente toda la *República*. La metáfora del alma como ciudad ha traído consigo varios calificativos nada favorecedores. Parece que su propuesta es que la mayor parte de los ciudadanos forman una masa ignorante, incapaz de superarse a sí mismos y escapar de su vida de sombras<sup>30</sup>. Por otra parte, parece que fomenta la educación integral de unos pocos mejor dotados naturalmente para ello, a fin de que gobiernen y amansen al resto de ciudadanos.

Visto así, ¡Quién no le daría la razón a Karl Popper! Pocos dudarían de que Platón plantea una ciudad donde unos pocos, entre los que por supuesto él se incluye, gobernarían al resto de forma tiránica. Sin embargo, no es esta la visión que profesamos o, por lo menos, que interpretamos en este humilde trabajo. Debemos recuperar la visión del alma como ciudad para entender con profundidad que Platón propone un modelo de estado interno armónico, donde de lo que se trata es de fomentar nuestra capacidad de razonar y, a través de esta, controlar los excesos que nos llevan a la mala vida. Lo realmente tiránico en esta historia, es lo que conforma la opinión. La República no es un escrito dirigido a los individuos que mejor disposición traen consigo, sino una especie de guía para cada individuo particular. Cualquiera persona puede alcanzar el gobierno de la ciudad, lo que no se traduce en otra cosa que en el hecho de que en el interior de cualquier individuo pueda gobernar la mejor parte: la razón.

La educación es considerada por Platón como el arma para combatir la ignorancia. Aquí, “ignorancia” debe ser entendida como “mentira”<sup>31</sup>. Las sombras de la caverna son una

---

<sup>30</sup> Cuando Sócrates analiza los 4 puntos cardinales de la virtud, enuncia que los guardianes son el menor número de ciudadanos que habitan la ciudad. Así, la prudencia, propia de estos, se extiende al resto de la ciudad cuando la clase de gente más reducida que hay en ella, los guardianes, lo son (428d-429a).

<sup>31</sup> Platón diferencia la mentira entendida como ignorancia de las mentiras piadosas. Estas últimas sí están permitidas en el Estado Ideal, haciendo uso de ellas con vistas a un causar un beneficio, sólo pudiendo mentir los gobernantes, esto es, deben ser usadas y formuladas desde la razón. Se expresa, igualmente, que ningún tipo de mentira podrá ser formulada por un dios, por lo que “lo demónico y divino es absolutamente incapaz de mentir” (382e). Platón está caracterizando al individuo y dando sus rasgos en tanto que es ciudadano y, por lo tanto, convive. Es plenamente consciente de que a veces es necesaria la mentira, con buenos fines, tanto dirigida hacia los demás como hacia uno mismo, lo que hace aún más magistral que Platón hable del alma a través de la ciudad y nos convierta en ciudadanos no sólo de la ciudad a la que pertenecemos, sino de la nuestra misma.

mentira que el individuo considera su realidad, por lo que vive engañado y sumido en la ignorancia. En el libro II (382 a-b) es claro al respecto, cuando asegura que “[...] nadie quiere ser engañado en la mejor parte de su ser ni con respecto a las cosas más trascendentales”, y más claro aún escasas líneas más abajo: “[...] ser y estar engañado en el alma con respecto a la realidad y permanecer en la ignorancia, y albergar y tener albergada allí la mentira es algo que nadie puede soportar de ninguna manera y que detestan sumamente todos cuanto lo sufren”.

#### **5.4.2. El dominio de la opinión frente a la razón**

La primera palabra escrita de la literatura Occidental es una emoción: ira (μῆνις). La ira de Aquiles (Il. I y ss.), relatada a través del canto de una diosa, es la que abre la *Ilíada*. De igual manera, una vez se han desarrollado las consecuencias de esta emoción, se concluye la narración.

Las emociones, al igual que los sentimientos o las pasiones, configuran al ser humano. Platón fue plenamente consciente de esto, y en ningún momento las prohíbe o tacha de innecesarias. Más bien, de lo que habla es de una “poda y extirpación de esa especie de creencias plúmbeas” que mantienen “vuelta hacia abajo la visión del alma” (519 a-b). Esa “poda” da lugar a un orden de justicia donde las pasiones pasan a estar dominadas y en armonía con lo que dicta la razón (Vallejo Campos, 2019, pág. 64. Art). Lo que Platón critica es que hay momentos donde la venganza, el miedo o la ira pueden gobernar al individuo que las padece, lo que le paraliza y le quita capacidad de acción (Camps, 2020, pág. 252), convirtiéndole en un ser que ha dejado de funcionar en base a su capacidad racional. Sin embargo, si se doblegan ante la razón, se tornan en algo moderado que nos permite seguir viviendo y actuando sin convertir dicha emoción en motor de acción.

En *Las ciudades Invisibles*, Italo Calvino nos presenta a Anastasia. Se trata de una ciudad que despierta los deseos. Esta posee mercancías a buen precio, así una espléndida carne de faisán dorado y las mujeres allí presentes se bañan desnudas en estanques, invitando a cualquier viajero a unirse con ellas. Es una ciudad que despierta y ahoga en deseos a aquel que la visita, quien cae rendido a sus pies colmándose de todos los placeres que ella le ofrece. Ese viajero está convencido de que Anastasia le otorga todo lo que necesita, cuando no es más que su esclavo (2022, pág. 27).

El individuo educado se podrá enfrentar a su condición humana y hacia aquellos que, haciendo uso de la persuasión, pretenden arrastrarle al mundo de la opinión, controlándole a través de la peor parte de sí. Los deseos y pasiones convierten al prisionero en tal, de forma que somos esclavos de nuestra manera tan limitada de

interpretar la realidad. La educación nos otorga la capacidad liberadora de ver la realidad en sí, lo que nos hace darnos cuenta de que no vivimos de la mejor forma posible, sino que estamos engañados. Sin embargo, las persuasiones y las formas de educar propias de la época platónica apelaban directamente a la emocionalidad, dejando de lado nuestra capacidad de filtrar o reflexionar aquello que nos proporcionan los sentidos.

El dominio de la opinión es el propio de las pasiones. Hace referencia al estado inicial del prisionero, absorto en su visión del mundo, que considera real y que es todo lo que hay. Platón trata de contrarrestar este estado con su modelo educativo, de forma que se oriente bien la mirada hacia un fin común y guiemos nuestras vidas hacia lo racional y lo mejor.

Visto desde la axiología, la descripción de las pasiones explica que el estado ideal pueda ser denominado legítimamente una aristocracia, porque “[...] en él estarán al mando “unos pocos” ciudadanos, que son “los mejores” por naturaleza, debido precisamente a que en ellos imperan “pasiones simples y mesuradas” (Vallejo Campos, 2019, pág. 67). Puede denominarse de dos maneras: *reino* cuando solamente gobierne uno, y *aristocracia* cuando gobiernen muchos (445d). A partir de aquí, Sócrates le señala a su interlocutor al final de libro IV (445c) que hay tantas formas de gobierno como modos de alma, y se identifican 5. La que acabamos de exponer es la forma de gobierno correspondiente con la disposición del alma descrita, que es la del gobierno de la razón. Las otras 4 son caracteres inferiores, y la expone en orden gradual según se alejan más del gobierno de la razón. Son las consecuencias del gobierno de las pasiones, y las desarrolla en los libros XVIII y IX:

#### **5.4.2.1. La timocracia**

De la aristocracia se genera la timocracia. ¿Cómo es posible que se pueda degenerar el estado ideal? Para explicarlo nos presenta el Discurso de las Musas, donde comienza diciendo que “todo lo que nace está sujeto a corrupción” (546a). Se explica el cambio de un gobierno político por otro debido a la ruptura de la armonía en cuanto al mandato, por una disensión en el seno mismo de la parte que gobierna (545d). La timocracia se presenta como una condición intermedia entre el gobierno racional y aquel basado en lo puramente corpóreo. Se rompe el comunismo de los guardianes en tanto que acordaron repartirse casas y ocuparse de las tierras (547b), convirtiéndose en señores que esclavizan al resto de la población (Vallejo Campos, 2018, pág. 248).

En la timocracia hay una preponderancia del elemento fogoso (548c), por lo que hay ambición y ansia de honores. Aquellos que pertenecen a este régimen son codiciadores de riquezas, adoradores en secreto del oro y plata, derrocharán mucho dinero en mujeres o en lo que se les antoje. Además, son muy ahorradores, gastan de lo ajeno, se proporcionan los deseos a escondidas debido a la gran represión a la que fueron educados, por la fuerza y, además, tienen en más estima la gimnástica que la música (548b-d).

#### **5.4.2.2. La oligarquía**

Sócrates presenta la oligarquía ante sus interlocutores como aquel gobierno donde mandan lo ricos y los pobres no tienen acceso al gobierno (450d). Su motivación fundamental es el deseo de las riquezas. Esta acumulación ya la encontrábamos en la timocracia, pero se mantenía en secreto debido a que se consideraba como algo vergonzoso. Ahora, sin embargo, se hace público, lo que lleva a querer parecerse los unos a los otros, propagándose rápidamente el deseo y la codicia. Inventan “nuevos modelos de gastar dinero” (550d), lo que lleva a un enaltecimiento de los deseos que en el gobierno anterior estaban más reprimidos. De esta forma, se alejan cada vez más de la virtud, apreciando la ciudad en su conjunto al avaro y los de este carácter antes que a los pobres (551a). Las leyes y la política que se ejerciten mantendrán en los altos mandos a aquellos con más fortuna, estableciendo un censo mínimo para poder tener funciones en la ciudad. Estas leyes se impondrán por medio de la fuerza o armas, o bien por intimidación (551b). El filósofo, aquel que debe gobernar por dominar tal técnica, es despreciado y relegado del mandato, por ser considerado pobre. Esta sociedad crea dos grandes grupos de ciudadanos en disputa: los pobres y los ricos (551d). Son estos últimos los que controlan todos los aspectos de la ciudad, lo que rompe con la exclusividad de funciones. En este régimen es lícito que el uno venda lo suyo y el otro lo compre, lo que aumenta la división entre ricos y pobres. Sócrates advierte que la presencia de malhechores en la ciudad se debe a la ignorancia y la mala educación y organización política (552e).

Este gobierno nace de la codicia y el amor por las riquezas, doblegando a sus órdenes a la razón. El problema de este gobierno es que la falta de educación permite aquellos deseos que se consideran “innecesarios”, lo que da como resultado una división interna que rompe la armonía del alma, pues no ha educado su razón para poder eliminar tales deseos.

### 5.4.2.3. La democracia

Se presenta a continuación el hombre democrático. Si bien en el gobierno oligárquico había una multitud de ricos que gobernaban a los pobres, este gobierno resultará en una multitud de pobres frente al gobierno de unos pocos ricos. Los jóvenes, instruidos en los deseos de fortuna y lo tocante al dinero, comenzarán a gastar su fortuna, y los ricos contribuirán a su ruina comprándoles propiedades y prestándoles dinero (555c-e). Se descuidan en este gobierno el cuidado del cuerpo y del alma, encargados de instruir carácter y valores, lo que hace que los ciudadanos sean blandos y ociosos. Se trata de un estado donde la mayoría descontenta se puede revolver contra la minoría gobernante, lo que causa un cambio de régimen violento que distribuye las magistraturas por sorteo. Se trata ahora de un régimen donde lo que sobresale es la libertad. Esto exige una pluralidad de modos de conducta que rompe con la unidad del ser humano. Nos encontramos ante una “poliarquía”, donde, a falta de un principio dominante, una multitud de deseos se disputa el poder (Vallejo Campos, 2018, pág. 260). Debido a su falta de educación, “[...] no da cogida [...] a máxima alguna de verdad ni la deja entrar en su reducto si alguien le dice que son distintos los placeres que traen los deseos justos y dignos y los que responden a los deseos perversos”. En el *Menéxeno*, a la hora de describir el régimen presente en Atenas, lo presenta como una “aristocracia”, pues es un gobierno de los mejores con la aprobación de la masa (238d). Esta instauración violenta se puede realizar por las armas o por la retirada del adversario político que es presa del terror (Canfora, 2014, pág. 159).

### 5.4.2.4. La tiranía

Este gobierno se presenta como el más alejado de la razón y, por lo tanto, se dan rienda suelta a todo tipo de deseos insaciables. La libertad que se había procurado en la democracia es ahora absoluta, de la que gozan todos que conforman la *polis*, que se puede aprovechar de ella. De este gobierno distingue Platón tres clases de ciudadanos dependiendo de si reina en ellos la razón, el deseo de mandar y tener prestigio o el placer: el filosófico, el ambicioso y el avaro (581c). Al principio mostrará el tirano cierta actitud benevolente, que se irá tornando en su verdadera naturaleza y no tardará en excluir de la ciudad toda virtud, rodeándose únicamente de lo malo. Se aprovechará de los recursos de la ciudad, del padre que le engendró, quien en un intento de poner orden se verá violentado por el carácter de su hijo, pudiendo llegar a matarle si no se somete a su voluntad (569 a-c). Queda claro que, de los tres tipos de hombres que se presentan, el filosófico, que tendrá por objeto de saber y el amor por el conocimiento, es aquel que

mejor juzga, pues lo hace a través del razonamiento, lo que no le lleva a engaños ni persuasiones.

Parece entonces que Platón ha demostrado que el mito de Gíges no hace verdaderamente feliz a aquel que comete injusticias sin ser visto y se hace pasar por bueno. La exposición de los diferentes regímenes políticos trata de demostrar las consecuencias de la falta de educación en valores y sin un bien común, de una vida que no esté regida por la mejor facultad del alma: la razón. El hombre tirano, el más alejado de todos del estado ideal, es preso de sí mismo y de sus pasiones y deseos, lo que nos lleva a la imagen de los hombres encadenados dentro de la caverna en su estado inicial, provistos de una mala educación. Una vez que el hombre contemple la Idea de Bien, tras haberse formado en virtud de su razón, podrá destinar su vida a poner en práctica lo aprendido, lo que se traduce en ser un hombre justo y bueno. La necesidad platónica de las Ideas se traduce en un intento de que exista la armonía dentro del alma, a la vez que trata de establecer patrones de conducta para todos los ciudadanos, buscando la paz y la concordia. En la ciudad ideal, se busca el bienestar de todos los ciudadanos en base al gobierno de la razón, y siempre que se presenta se habla de justicia y armonía. Sin embargo, con la exposición de los diferentes regímenes, hemos visto como alejarse de la razón lleva indubitablemente a la ruptura de la armonía interna. Expone así el Sócrates platónico su defensa de una defensa no consecuencialista de la justicia, con la educación como base fundamental. La justicia se debe desear porque es buena en sí misma y, de lo contrario, pervierte el alma y nos va transformando en individuos que carecen de control sobre sí mismos, sobre lo que dicen y hacen, rindiéndose al placer de sus partes irracionales.

Aun así, dedica el libro X para exponer las consecuencias que tiene la justicia en la otra vida y los motivos por los que hay que comportarse como tal, concluyendo con el mito de Er. Expone las consecuencias del justo y del injusto. Parece que Platón está diciendo: “He cumplido mi cometido, te he expuesto el motivo por el que debemos comportarnos conforme a la razón correctamente educada. Sin embargo, la sociedad nunca admitiría comportarse de tal manera si no hay un aliciente práctico. De esta forma, si no sois justos por el mero hecho de vuestro propio bien, ¡hacedlo por las historias y los mitos que sí os dignáis a creer!”

## 5.5. Los fundamentos de la opinión

En la *República* Platón es claro respecto del papel fundamental que le otorga a la educación en su ciudad ideal. Nos dice que los jóvenes son más fácilmente moldeables y que “admiten cualquier impresión que se quiera dejar grabada en ellos” (477b). Es por esto por lo que diseña un elaborado plan de estudios que abarque todos los ámbitos posibles.

Al igual que una buena educación nos puede guiar hacia lo mejor, estar sometidos desde niños a malas enseñanzas nos puede corromper (492a). Es por esto que a lo largo de la obra se dedica a analizar qué enseñanzas reciben los jóvenes de su tiempo y los efectos que estas tienen sobre ellos. Cobran gran importancia los papeles de Homero y los sofistas como educadores. Para Platón, la educación que ofrecen aleja de lo verdaderamente importante, lo que es en sí, y llevan a cabo una exacerbación de los deseos y pasiones del ser humano. Esta manipulación emocional desemboca en el gobierno de las pasiones, donde no se actúa de forma racional ni buscando el bien.

Es, pues, esencial analizar la tradición. Lo que se escucha o se ve pertenece a una tradición de escucha y visión, donde no podemos comprobar su veracidad (Lledó, 2020, pág. 40). Las tradiciones nos permiten la cómoda sensación de vivir conforme a un origen, lo que explica la necesidad de mitos e historias que, a través de la imaginación, nos remontan a un pasado común y con sentido. El problema viene cuando esos mitos e historias nos incitan a vivir de tal manera que se potencie la búsqueda incesante de deseos y placeres, alejándonos de la verdad, pero, sin embargo, haciéndonos sentir que estamos más cerca de ella que nunca.

Platón entendió a la perfección que la mente humana es un procesador de historias. Los seres humanos tenemos una inclinación natural a estructurar la realidad a través de historias, narraciones o mitos, lo que permite la vinculación emocional con los hechos (Arias Maldonado, 2016, pág. 77). Homero y Hesíodo se encargaron de crear mitos falsos que el pueblo griego ha aceptado, donde destaca la naturaleza e imagen que ofrecen de los dioses, tan alejadas, según Platón, de cómo debería venerarles y tenerles como modelo nuestra razón. Sobre este punto regresaremos más adelante, pero adelantamos que esta será la crítica principal que Platón cometerá contra la poesía.

Todas estas historias se quedan en los jóvenes y son el origen de las creencias que muy difícilmente podrán desarraigarse más tarde. No prescinde de ellas, sino que en buena medida los mitos son una forma que se puede usar para educar desde la razón. Debemos cambiar las historias que contamos a los niños que forma que se fomente su capacidad racional. Tras enunciar el mito de los metales, donde, a través de una narración, explica

la necesidad de que sea la razón la que nos gobierne con el fin de tener una buena ciudad interior, Platón es consciente de que esta historia ya no tiene ningún efecto sobre su generación. Sin embargo, “[...] sí podrían llegar a admitirla sus hijos, los sucesores de éstos y los demás hombres del futuro” (415d).

Pero la crítica no se dirige únicamente a la forma de educar bajo los preceptos de estos poetas, sino que en la *República* podemos ver que los sofistas configuran una de las mayores preocupaciones platónicas a nivel pedagógico y epistemológico. Por lo tanto, revisará también las consecuencias de la retórica.

### **5.5.1. La tradición oral y la educación**

Platón reconoce a Hesíodo y, especialmente, a Homero, como grandes poetas. Sin embargo, su maestría queda opacada frente a su tarea como educadores.

Los poemas homéricos parten de la nula concepción de individualidad. Es la diosa la que debe cantar la ira de Aquiles, la que debe inspirarle y permitirle acceder al mundo a través de la *locura poética*. Ninguno de los personajes que nos muestra tienen concepción de su propia individualidad, no saben que son individuos, y, por lo tanto, no pueden ser libres. Su única forma de describirse es a través de aquellas estructuras que lo conforman, como la familia o el linaje. El poeta y el adivino son casi lo mismo, en tanto que ambos buscan la manera de acceder a un mundo desconocido (Souvirón, 2017, pág. 77).

En el *Ión*, Platón nos dice que la inspiración del poeta procedente de la musa se compara con una posesión o endiosamiento (533e), no de una técnica definida. El poeta se define como “[...] una cosa leve, alada y sagrada [...] y no esté en condiciones de poetizar antes de que esté endiosado, demente y no habite ya más en él la inteligencia (534b). Son meros intérpretes de los dioses, que prestan su escritura a sus plegarias. De esta forma, cuando se recita uno de estos poemas, se encuentra fuera de sí (535b). Los poemas homéricos llevaron a un cambio en la profesión del cantor, que pasaron de ser *aedos* a *rapsodas*, pasando de la improvisación a la recitación de un texto fijado (Freely, 2023, pág. 28). Tanto *aedos* como *rapsodas* narraban acontecimientos de carácter histórico, hecho que “enaltecía las hazañas del pasado y convertía en héroes a los hombres que las habían protagonizado”, convirtiéndolo en un “modelo” al que imitar. De hecho, alrededor del siglo VI a.C., los poemas de Homero fueron el libro escolar por excelencia (Souvirón, 2017, págs. 296-297). Los poemas de Homero se sabían de memoria por parte de la mayoría de los ciudadanos y, de hecho, Platón cita reiteradamente versos de la *Ilíada* y la *Odisea*, dando por hecho que su interlocutor los reconoce.

Se fomenta, por lo tanto, un modelo de sociedad donde los individuos no se conciben como tal, no reconocen su individualidad, estando su vida en mano de los dioses y, por lo tanto, actuando de forma impulsiva (pág. 298).

Homero responde a una necesidad de su tiempo, que era la de protegerse y luchar frente un mundo hostil. El ambiente era, por lo tanto, guerrero. Toda la comunidad debía poseer estos valores guerreros y, en última instancia, la gloria y el honor eran los fines últimos a los que se debía aspirar.

Por otro lado, Platón nos presenta a su otro enemigo a batir: los sofistas. Estos suponen una auténtica revolución en la forma en la que se entendía la educación. Antes de ellos, las virtudes se transmiten por herencia y a través de ejemplos; su aparición causó que sólo se pudiesen instruir intelectualmente aquellos que pagasen una cantidad desorbitada de dinero (De Romilly, 2023, pág. 22). Su función era, primordialmente, enseñar el arte de la retórica, de forma que uno pueda defender su postura e ideas en público, con el fin de convencer. Se centran en analizar las tradiciones y costumbres sociales, de forma que demostraban tener un gran dominio en asuntos humanos. Se dieron cuenta que la mayoría de las peripecias humanas suceden por convención, por lo que uno no tiene problema en defender su postura si su caso es el común. No es necesario mencionar los deseos que satisface esta postura, principalmente porque la promesa de los sofistas era un éxito práctico inmediato. En el último cuarto del siglo V a.C. hay una gran crisis moral, donde varios autores, Platón entre ellos, critican las prácticas sofistas y su inmoralidad. Veamos qué es lo que Platón declara de pernicioso en sus prácticas, asunto sobre el cual es claro en sus escritos y sobre el que construye la base de una nueva educación necesitada en valores universales.

#### **5.5.1.1. Platón frente a su tradición**

La democracia ateniense era, en muy buena medida, autodidacta. Sin embargo, se poseía una buena instrucción en música y poesía. La poesía más representativa del siglo V a.C. en Atenas era la tragedia, cuyos temas se repetían sin mucha novedad y estos eran, en esencia, el comportamiento y el destino. De esta forma, se representaba en gran medida los problemas de los hombres en relación a su interacción con los dioses (Bowra, 2023, pág. 179-181). La tragedia y la comedia serán el foco de preocupaciones platónicas, a quienes dedicará grandes críticas y sobre las cuales propondrá un nuevo modelo poético. Hay dos críticas esenciales que podemos encontrar en Platón, ejemplificadas, principalmente, en Homero. La primera de ellas tiene que ver con la imagen que ofrece de los dioses y de los héroes, que es completamente perjudicial y bajo la cual no debe

regir el filósofo gobernante (377 e). Da numerosos ejemplos al respecto, como aquel se presenta la maldad de la divinidad (379d), el origen de la discordia en su voluntad (380a) o a dioses mintiendo (382c) o atemorizando (381e). Estos comportamientos muy alejados de un buen sentido moral pueden arraigarse en las almas de los que las escuchan desde niños, lo que les llevará a efectuar dichos comportamientos tomándolos como modelo a seguir. De esta manera, esta crítica platónica se dirige en dos sentidos: el primero, que esta imagen que se ofrece de los dioses no apela a la verdad; el segundo, las nefastas consecuencias que pueden tener sobre quienes se educan escuchando estas historias. El poder persuasivo de las imágenes que crean los poetas es impresionante.

La segunda crítica, más importante para Platón que la primera, es todo lo que tiene que ver con la imitación o *μίμησις*. La crítica hace referencia tanto a la imitación de los poetas o “actor”, como al público que escucha. Podemos pensar, como ocurre hoy cuando asistimos a una función de teatro, que con imitación hace referencia a la forma en que un individuo, con el fin de interpretar el papel correspondiente, se disfraza y asume su rol hasta que concluye la representación. Una vez finalizada, abandonará esta caracterización. Sin embargo, el sentido en que Platón entiende la *μίμησις* es uno mucho más profundo: el poeta o actor “representan su propia personalidad, procurando asemejarse al carácter literariamente creado” (Vallejo Campos, 1989, pág. 128). Además, el espectador, especialmente a edad temprana, no es capaz de discernir la naturaleza del modelo. Si se practica de forma reitera durante mucho tiempo, se inserta en el alma modulando la personalidad y el carácter (395d). Toda imitación es un cambio del alma, tanto si esta es para bien como para mal. La imitación, si se da el caso, debe ser personificando las formas de la auténtica *areté* (Jaeger, 2012, págs. 616-617). Estas son las pautas generales que ofrece en los libros II y III, aunque la crítica a la poesía más fuerte la encontramos en el libro X, en esta la actividad imitativa adquiere un sentido mucho más amplio que lo expuesto anteriormente. Es ahora *imitación* cualquier actividad con carácter representativo. De la misma manera, Platón había aceptado la *μίμησις*, con muchas condiciones, en su ciudad ideal, asunto que ahora volverá a tratar negando toda posibilidad de presentación. Distingue en el libro X entre un elemento racional, dispuesto a obedecer a la ley, y un elemento irracional, el propio donde se alojan las pasiones y deseos, muy fácilmente manipulables, nos dice, por el carácter imitativo. El poeta que se dedique a este tipo de representaciones alude y potencia la irracionalidad, que es la parte humana más vulnerable y fácil de convencer (603b-605a). Debemos tener en cuenta el tiempo que dista entre ambos escritos, tiempo suficiente para que Platón pudiese cambiar

de opinión al respecto. En cualquier caso, las críticas a los poetas se pueden resumir muy brevemente en los dos aspectos expuestos.

Esto le lleva a replantearse, de fondo, los límites que tiene la escritura. Cualquier arte implica “[...] una manipulación de un material sensible, sonido, volúmenes, colores y, en el caso de la literatura, el lenguaje” (De Hoz, 2024, pág. 343-344). Los poetas hacen uso de bellas palabras, locuciones y rimas ingeniosas para crear una apariencia y, de cierta manera, hechizar y encandilar. Sin embargo, esta apariencia no tiene relación con nada de lo que podemos llamar *conocimiento*.

De lo que Platón se percató, en definitiva, es que la historia de la poesía griega es también la historia de la *paideia* griega primitiva. Les pide a los ciudadanos que examinen su tradición y no se dediquen exclusivamente al ámbito de la memorización, que dejen de representar para revivir la experiencia en la memoria y se dediquen a sus análisis y comprensión. Nos dice Havelock que los ataques platónicos iban dirigidos “contra todo un procedimiento educacional, contra toda una manera de vivir” (2002, pág. 56).

Su otro enemigo a batir son los sofistas, que se proclaman como los grandes educadores de su tiempo y cuya finalidad, dicen, es crear buenos ciudadanos. A lo largo de la obra son muchas las críticas que ofrece, aunque la principal se refiere a la proclamación de estos de que dominan una técnica, que sus enseñanzas conformaban una *tejné* y poseían una ciencia. Platón declara que ese sistema que creen haber construido no tiene nada de verdadero, puesto que desconocen el objeto sobre el que están hablando y, por lo tanto, ni lo pueden entender ni enseñar. Su forma de proceder es, al igual que la poesía, por medio de la persuasión, por lo que se muestran como personas conocedoras de todo lo tocante a la naturaleza humana y lo que mueve al individuo. De esta manera, no alcanzan el conocimiento, sino que se mantienen en el nivel de la opinión de la mayoría, enseñando a defender la posición de cada cual con bellas y ornamentadas palabras. De esta manera, “[...] El éxito del discurso persuasivo, concebido según los moldes de la democracia ateniense, está en aprenderse bien el temperamento y los placeres de una heterogénea multitud congregada, ya se trate de una cuestión relativa a la pintura, la música o la política” (Vallejo Campos, 1989, pág. 124).

Los sofistas se presentan como aquellos capaces de proporcionar la ciencia al alma que no la tiene, comparándolo con la capacidad de infundir la vista en unos ojos ciegos (518b-c). Platón asegura que hay maneras más o menos fáciles de permitirle a la razón que dirija su mirada hacia las ideas, pero no de hacer que las capte (518d). La educación es un trabajo personal, opcional y, en última instancia, despertador de la propia conciencia individual que sea capaz de, mediante la dialéctica, captar la esencia última de las cosas.

Sócrates no puede obligar a Polemarco a que cambie de opinión acerca de la definición de justicia como “hacer beneficio a los amigos y daño a los enemigos”. Es, evidentemente, una opinión, fundamentada en motivos tradicionales, familiares o personales. Sócrates, como bien hizo, puede demostrarle que está equivocado en su propuesta, pero no obligarle a vislumbrar la esencia misma de la justicia<sup>32</sup>. La educación tiene un carácter muy costoso y de sacrificio que muchos ciudadanos no estarían dispuestos a llevar a cabo. Significaría dejar atrás los presupuestos por los que siempre se movieron y aceptar su error.

Parece, pues, ser que ninguna de estas formas de educar anteriormente expuestas le parecen aceptables a Platón. De hecho, no es precisamente *educar* la tarea que desempeñan, sino persuadir, arrastrar al individuo hasta su terreno y, en última instancia, reforzar la irreflexibilidad en favor de una actitud pasiva de la razón y crear ciudadanos sin valores morales. En la *República* se nota el rechazo rotundo hacia esas prácticas, que expresa como algo ajeno a su persona y como métodos que, desde luego, no se llevarán a cabo en su ciudad ideal. Todo este escenario le sirve de base para, tras dejar al lector desamparado rechazando toda la tradición, ofrecer como solución su propia lógica, presentándola como verdadera filosofía (Salgueiro Martín en v.v.a.a. 2023, pág. 206) y aquello que potencia una vida en base a estándares morales claros y universales, razonamientos en base al método dialéctico y, especialmente, crear individuos con convicciones claras que no se dejan manipular, por muy atractiva que se la propuesta y sus pasiones y deseos se muestren incontrolables. Busca crear ciudadanos dueños de sí mismos.

A pesar de que su propuesta y formas de pensar sean completamente reaccionarias y nuevas, Platón no es ajeno a su tradición ni la repudia en su totalidad. Su pensamiento cobra forma, precisamente, porque se encuentra en un momento histórico determinado y unas circunstancias particulares. La guerra, la guerra civil y el imperialismo son la base sobre la que se articula una gran crisis moral que ya existía antes de Platón (De Romilly, 2023, pág. 133). Los sofistas sin duda fueron uno de elementos que promovió esta cosmovisión y que el filósofo identificó rápidamente.

Antonio Capizzi, en su *Platón en su tiempo*, ya nos indica que la música y gimnástica fueron parte de la educación que él mismo recibió. Con los arreglos mencionados, sigue

---

<sup>32</sup> Platón ilustra bien esto cuando comenta cómo los interlocutores de Sócrates no son capaces de seguirle la argumentación, especialmente en aquellas partes de la obra que tienen contenido más filosófico y de carácter más profundo. Queda perfectamente ilustrado en los numerosos errores a los que llega Glaucon para lograr comprender su exposición de la astronomía como ciencia que se incluirá en el plan de estudios del guardián (529a).

incorporándolas en el programa educativo que propone. Tampoco se desentiende la filosofía que le precede, aceptando varias premisas del orfismo y los presocráticos. El “Mundo sensible” con su devenir e imposibilidad del conocimiento es imagen heraclítea del cambio, como bien expresa en el *Crátilo*<sup>33</sup>: “[...] Si siempre está cambiando, no podría haber siempre conocimiento y, conforme a este razonamiento, no habría ni sujeto ni objeto de conocimiento. En cambio, si hay siempre sujeto, si hay objeto de conocimiento; si existe lo bello, lo bueno y cada uno de sus seres, es evidente, para mí, que lo que ahora decimos nosotros no se parece en absoluto ni al flujo ni al movimiento” (440 a-b). Su necesidad de establecer normas y paradigmas de actuación para la armonía, tanto de la ciudad como del individuo, le llevó a establecer el “mundo inteligible”, que siempre es, y donde se albergan los patrones y modelos de conducta, los valores que debemos seguir y que son siempre iguales para todos. Establece un mundo que no depende del sujeto ni de las cosas que mueren y perecen, y de esta forma tan hábil logra juntar a Heráclito y Parménides.

### **5.5.1.2.La reforma educativa de Platón**

En la República se nos presenta un plan de estudios completo donde podemos identificar tres partes: en la primera parte, Platón se centra en la formación del carácter y el refinamiento del sentimiento moral; una segunda parte que se centra en el cuerpo y el cuidado de este; por último, el cultivo de la razón (Ramón Cámara en Marín Garzón, 2023, pág. 61). Veamos en profundidad cada uno de estos aspectos.

Las primeras pautas educativas que establece van referidas a los mitos y narraciones que forjan el carácter y el comportamiento moral. Los contenidos adecuados e inadecuados ya los hemos expuesto en el apartado anterior, por lo que debemos ver lo que corresponde a la forma de desarrollarlos (392c). Sócrates le presenta a Adimanto tres formas de narrar: por narración simple, por imitación o una mezcla de ambas (392d). Aquellas que son por entero imitativas son la tragedia y la comedia, por narración simple, los ditirambos y, por último, una mezcla de ambas la encontramos en las epopeyas y otras poesías (394 b-c). La imitación se presenta como un arma muy poderosa, que hace que se transforme el

---

<sup>33</sup> Crátilo, discípulo de Heráclito, consiguió una copia del escrito que su maestro había depositado en el templo de Artemisa. El texto era tan rocambolesco que Crátilo no debió entender mucho, adaptando el fragmento más popular de Heráclito: “nadie puede bañarse dos veces en el mismo río”. Así, su interpretación es la que ha llegado hasta hoy, entendiendo el cambio como constante universal y la imposibilidad de la permanencia. Incluso una versión mucho más escéptica y radical propone que ni siquiera podemos bañarnos una vez en el mismo río. Hay que tener presente que no podemos hablar por Heráclito, sino por la interpretación que Crátilo realizó (Capizzi, 2019, págs. 52-53).

carácter de aquel que imita, especialmente si se ha hecho desde niño (395d). Es por esto que, en caso de admitirse la imitación, deben ser con modelos dignos, imitando caracteres valerosos, sensatos, piadosos, magnánimos y todos los de este estilo (395c). Se establece de esta manera una forma de narración y dicción propia de los hombres de bien para, de esta manera, cuando en un pasaje deba imitar a un hombre de bien, lo tome como suyo y practicará tal imitación si el imitado actúa irreprochable y cuerdamente. Nunca se limitará un patrón de gente que represente algo más bajo que él mismo y que desprecie por su comportamiento, actitud o malas palabras (396 b-e).

Respecto del canto y la melodía, esta última se compone de tres elementos: letra, armonía y ritmo (398d). La letra queda establecida según los patrones establecidos anteriormente y, con lo que respecta a la armonía y el ritmo, ambos deben acomodarse a la letra (398d). Las armonías que no permitiremos serán la lidia mixta, la tensa, la jonia, lidia y semejantes (398e-399a). La doria y frigia serán las únicas aceptables. Acorde con lo expuesto, los únicos instrumentos que admitiremos serán la lira y la cítara, además de la zampoña para los pastores en el campo (399d). Los ritmos deben ser los acodes con una vida ordenada y valerosa (400a). La eurritmia es consecuencia de la simplicidad del carácter adornado de buenas y hermosas prendas morales (400e), mientras que la falta de ritmo está ligada con la maldad en palabras y modo de ser (401a). Así es que no sólo los poetas, sino que hay que cuidar que los demás artistas tampoco en el objeto de su arte malas cualidades como la maldad y la vileza (401b). Se busca que, ya desde niños, se les introdujese a obrar, amar e imitar de acuerdo con la idea de belleza (401c). La educación musical se presenta como una gran herramienta para aportar gracia al alma educada, que percibirá con más claridad “las deficiencias o defectos en la confección o naturaleza de un objeto y a quien más, y con razón, le desagraden tales deformidades, mientras, en cambio, sabrá alabar lo bueno, recibirlo con gozo y, acogiéndolo en su alma, nutrirse de ello y hacerse un hombre de bien” (401e-402a). Para ser músico se expone la necesidad de reconocer las formas esenciales de templanza, generosidad, valentía y resto de virtudes, pues el conocimiento de estas es objeto de la misma arte y disciplina (402c) y, su fin, es el amor por la belleza (403c).

Una vez establecidas las pautas en poesía y música, Sócrates propone un modelo educativo en lo que concierne al cuerpo. Comienza señalando que un cuerpo bien constituido no se encarga de infundir bondad al alma, sino que es precisamente una buena predisposición en lo tocante al alma lo que dota al cuerpo de las mayores perfecciones (403d). Lo primero que se debe hacer es dedicar los cuidados necesarios al alma, para

después precisar los detalles de la educación corporal. En líneas generales, se rechaza la embriaguez y se fomenta un régimen de vida más flexible que el de los atletas de su tiempo, en consonancia con la música que hemos admitido (404a-b). No se permiten excesos ni comidas o formas de vida que perjudiquen al cuerpo.

Platón nos dice que la desmesura nos lleva a enfermedades, mientras que la música infunde templanza en las almas y la gimnástica salud en los cuerpos (404d). De esta manera, la abundancia de médicos y jueces en la ciudad es un claro indicio de ineducación, pues, en la mayoría de los casos, las enfermedades que surgen son por llevar una mala vida no acorde con infundir virtud al alma, sino con lo contrario a lo que anteriormente hemos descrito (405d). Los médicos deben cuidar de los ciudadanos que tengan una buena salud en lo que se refiere a la constitución corporal y del alma, y dejar morir a aquellos cuya deficiencia radique en los cuerpos o condenen a muerte a aquello cuya alma es incorregible (410a). Por su parte, si se practica desde joven la música que hemos descrito, los jueces no serán necesarios, pues no hará falta recurrir a la justicia (410a).

Tanto la educación en música y poesía como la educación corporal deben ser complementarias, pues ambas están en última instancia dedicadas al cuidado del alma. Si alguien dedica toda su vida a la gimnástica, poseen un carácter fiero y duro, mientras que quien se dedique toda su vida a lo tocante a la música, tendrá un carácter dulce y blando. El que practica gimnasia y tiene ese tipo de carácter, propio de una fogosidad innata, puede ser corregido con la educación, convirtiéndose en valentía. De lo contrario, si no se corrige, se convertirá en brutalidad y dureza. De la misma manera, la educación convierte el carácter manso y blando en amable y sobrio. La educación, desde la niñez, debe componerse tanto con la gimnástica como con la música, y que ambas armonicen entre sí. Si esto es así, el alma será sobria y valerosa al mismo tiempo, y, sino, cobarde y grosera (410c-411a).

Por último, se presenta una educación dedicada específicamente al cultivo de la razón. Esta se presenta en el libro VII, inmediatamente después del mito de la caverna. Sócrates le pregunta a Glaucón si quiere escuchar cómo se formará al filósofo y se le podrá sacar a la luz (521b), por lo que se investiga qué enseñanza tiene el poder de procurar “una ascensión hacia el ser de la cual diremos que es la auténtica filosofía” (521c). Se tratará de educar con aquello tan general que usan todas las artes, razonamientos y ciencias (522c).

En primer lugar, se debe educar con el conocimiento del cálculo y del número (522c). A pesar de que conduce naturalmente a la comprensión, nadie hace un uso adecuado de este conocimiento (523a). Sócrates advierte que hay objetos que captamos a través de los sentidos que no invitan a la reflexión, mientras que otros requieren un mejor examen debido a que captamos sensaciones contradictorias (523b-c). Será precisamente en este último caso donde será forzado investigar y preguntarse por la esencia. Las enseñanzas que tienen por objeto el número son la logística y la aritmética, por lo que serán estas las que nos conducirán hacia la verdad (525a), debido a que nos obligan a despertar la inteligencia con el fin de escapar del engaño de lo sensible.

A continuación, Platón presenta es la geometría (526d), que se cultiva con miras al conocimiento de lo que siempre existe. De esta manera, “[...] atraerá el alma hacia la verdad y formará mentes filosóficas que dirijan hacia arriba aquello que ahora dirigimos indebidamente hacia abajo” (527b).

Continúa su investigación con la astronomía (527d), cuyo objeto de conocimiento no son las cosas sensibles. Se presenta como la ciencia capaz de observar la mayor belleza, pero sin un lado práctico, puesto que no se puede buscar la verdad en los cuerpos visibles sujetos al cambio (530b).

Compara lo que es la astronomía para la vista con lo que es el movimiento armónico para los oídos (530d), por lo que se presentan como “ciencias hermanas”. Respecto de esta ciencia armónica, critica la postura pitagórica puesto que “[...] buscan números en los acordes percibidos por el oído; pero no se remontan a los problemas ni investigan qué números son concordes y cuales no y por qué lo son los unos y no los otros” (531c). Es, pues, un estudio útil para la investigación de lo bello y lo bueno, y se torna en una ciencia inútil para aquel que lo use con otros fines.

Todas estas ciencias mencionadas se presentan como un “preludio”, pues el conocimiento de estas no torna a alguien en dialéctico (531d). Todo este estudio de las ciencias enumeradas es el que permite el ascenso del prisionero de la caverna al lugar iluminado por el Sol, elevando a la mejor parte del alma hacia la contemplación del mejor de los seres (532c). La dialéctica se presenta como lo más elevado, y es dialéctico aquel que adquiere la esencia de cada cosa. De esta manera, el dialéctico podrá definir con el razonamiento la idea de Bien y abrirse paso de todas las críticas fundando sus pruebas en la esencia. Echando abajo las hipótesis, el método dialéctico se encamina hacia el principio mismo (533a-535a).

Una vez expuesto el programa educativo, se pregunta quiénes y cómo recibirán estas enseñanzas (535a). Se escoge la naturaleza de aquellos que son más firmes y valientes, además de hermosos, generosos y viriles (535b). Deben aprender con rapidez y entusiasmarse por el saber, con memoria, infatigables y dispuestos a realizar toda clase de trabajos (535c). Se busca educar hombres bien dispuestos en cuerpo y alma que tomen en serio estas enseñanzas. Se comenzarán a impartir desde que son niños, y se hará por medio del juego, ya que “[...] no hay ninguna disciplina [...] que deba aprender el hombre libre por medio de la esclavitud” (536e). Visto desde hoy, podemos decir que desarrolló un plan educativo que consta de dos fases. En primer lugar, una educación primaria o elemental, que se compone de la gimnasia y la música, es decir, enfocada a instruir acerca del carácter y el sentimiento moral. Esta formación culmina a los 20 años, tras acabar el servicio militar (537b). Así se pasa a la segunda fase, donde se deben estudiar las ciencias introductorias que sirven de trampolín a la dialéctica, aportándole una visión de conjunto (537c). A partir de los 30 años ya pueden introducirse en la dialéctica, desprendiéndose del conocimiento de los sentidos y encaminándose hacia el ser mismo. Se dedicarán por completo al estudio de la dialéctica unos 5 años, por lo que a los 35, aproximadamente, deberá volver a bajar a la caverna ocupándose de los cargos y experiencias humanas (539e). De esta manera, se pondrá a prueba el ejercicio de lo aprendido y si son fáciles o difíciles de persuadir y embelesar. Esta será su situación durante 15 años, por lo que una vez llegados a cincuentenarios podrán ver el bien en sí y guiarse con este como modelo tanto en su vida pública como privada. De forma ineludible, aunque se dediquen a la filosofía la mayor parte del tiempo, deben ocuparse de los asuntos políticos (513a-b). Esta es la manera en la que Platón presenta su modelo educativo. La primera fase, correspondiente a la niñez y la formación del carácter y cuidado del cuerpo, es expuesta en el libro III. Por su parte, la segunda fase, que se ocupa del razonamiento, se expone en el libro VII, inmediatamente después de la alegoría que nos ocupa, con el fin de mostrar cómo se instruye el prisionero que sale de la caverna.

La idea que presenta es impresionante, totalmente avanzada a su tiempo histórico y con una vigencia tremenda: la buena educación, si la recibimos desde pequeños, tiene la capacidad de liberarnos y ser dueños de nosotros mismos. Por el contrario, una mala educación tiene el efecto contrario y es la causante de los mayores malos del ser humano.

Su propuesta es un modelo educativo universal e igualitario<sup>34</sup>, que eduque en valores y en fortalecer la razón, pues esta, estando bien instruida, nos conduce hacia lo mejor.

---

<sup>34</sup> La “naturaleza filosófica” es propia tanto de mujeres como de hombres (453e). Cuando concluye la exposición de su programa educativo, nos recuerda que las mujeres también pueden gobernar (513c).

## 6. La vigencia del Mito de la caverna en la actualidad

El artículo 26.2 de la Declaración Universal de Derechos Humanos especifica que “La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos; y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz”. Dos milenios después, la forma y finalidad según la cual Platón entendía la educación sigue vigente. Y dos milenios después, es un modelo de actuación que no convence a todos los ciudadanos. La educación es la herramienta según la cual nuestra forma de actuar nos beneficia tanto personal como colectivamente. Nos permite vivir en comunidad, bajo los mismos valores, bajo una “razón común” que nos ampara y nos permite interpretar a todos la misma realidad, a pesar de que esta esté en constante cambio.

De igual manera, la Constitución de la Organización Mundial de la Salud define esta última como “[...] un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades”. Precisamente, el modelo educativo que Platón propone trata de buscar un equilibrio entre las tres partes mencionadas, cuidando tanto la salud del alma como la del cuerpo.

Parece que tenemos los mismos problemas a los que se enfrentaban los pensadores de hace 2000 años, sólo que ahora podemos hablar de *inteligencia emocional*, *afectividad* o *empatía*. Un nuevo vocabulario que ilustra a la perfección la importancia y el efecto que tienen las emociones, deseos y sentimientos sobre nosotros, nuestra capacidad para poder actuar en base a interpretar los sentimientos y emociones de los demás, así como no permitir que nos convirtamos en esclavos de nosotros mismos y nuestros estados de ánimo.

Platón propuso un modelo que buscara la concordia entre unos ciudadanos concretos, en un momento histórico concreto. Hoy día, en búsqueda de la misma necesidad, grandes cambios y exigencias sociales nos exigen cambiar de forma constante nuestros valores y visión del mundo. El fenómeno de la globalización nos obliga a “aprender a manejar nuestras emociones y sentimientos, y propender a una completa armonía con nuestro intelecto, para poder responder al mundo de una manera adecuada e inteligente, en la cual podamos obtener los resultados esperados para nosotros y para quienes nos rodean” (Zea Giménez y Cano Murcia, 2012, pág. 62). Parece ser que la inteligencia emocional es esencial y muy demandada, cuando las enfermedades emocionales están a la orden día y, cada vez más, superando los casos de enfermedades físicas. De hecho, muchas

enfermedades emocionales se somatizan, hasta el punto de que 80% de la población general experimenta uno o más síntomas somáticos a lo largo de un mes (Veloz Serrade y Lorenzo Ruiz, 2016, págs. 1445 y ss.).

La educación requiere de un esfuerzo personal. El mito de la caverna revisa la importancia de desprenderse de varios elementos de la tradición y de afinidad emocional si queremos progresar a nivel personal y social. Porque nuestra tradición tuvo que enfrentarse a muchos problemas que nosotros ya no tenemos, y porque las demandas a nivel social son cada vez mayores y requieren de diferentes soluciones. Platón tuvo la brillantez de colocar la educación en lo que hoy conocemos como “ciencias”, aquello que funciona independientemente del ser humano y de lo que requerimos un gran esfuerzo por alcanzar y conocer. Sin embargo, no es complicado ver que las tradiciones, muchas veces perjudiciales, siguen presentes en la sociedad. Nos aferramos a nuestras creencias porque estamos emocionalmente vinculados a ellas. Esto deriva no sólo en problemas individuales sino en una enorme pérdida de cohesión social. La falta de valores e interpretación emocional del mundo nos aleja de los otros y nos aproxima la máxima de Protágoras: “El hombre es la medida de todas las cosas”.

### **7.1. Las creencias y los sesgos cognitivos**

Los sesgos cognitivos son intrínsecos al ser humano y afectan a las creencias y a la toma de decisiones en todos los ámbitos de la vida. Lee McIntyre sostiene que este tipo de procesamientos nos sirven como un mecanismo de defensa para evitar el descontento psicológico que supondría el cuestionamiento de nuestras creencias más fundamentales, de modo que las fortalecemos. De esta manera, los sesgos provocan la creencia de que nuestra visión es la única correcta. Este es el estado psicológico en el que se encuentra el prisionero sin educar y, por lo que podemos ver, es el estado psicológico normal de cualquier individuo frente a cualquier ataque que se pueda realizar frente a su torre de verdades. Asombroso, ¿no? Platón no tenía de que lo que el desarrollo de la psicología y la ciencia nos dirían acerca del ser humano y, aun así, parece que lo describe perfectamente. Nuestras creencias están vinculadas emocionalmente de forma que siempre usamos la información a nuestra disposición para reforzar a estas y nuestras opiniones, e incluso acomodar aquella a estas. Así, los sesgos cognitivos funcionan como una coraza que te protege de todo aquello que podría hacerte daño o servir como base de crítica.

Estos sesgos se ven aún más potenciados con la entrada a escena de las redes sociales. Es común señalar que estas últimas han perjudicado las relaciones intrapersonales, favoreciendo el aislamiento en detrimento del diálogo con los otros. Sin embargo, al igual que las ciudades son para Platón la letra grande según la cual podemos acceder a leer el individuo, considero que las redes sociales actúan de la misma manera. Son un reflejo de nuestras pasiones y deseos más incontrolables, de la forma en la que interactuamos. Las redes sociales actúan de manera que Glaucón enunció con el mito de Gíges: si nadie nos ve, si estamos tras el anonimato, daríamos rienda suelta a nuestras creencias y propios valores, sin importarnos el bien común siempre que sea en beneficio propio.

## **7.2. Impacto de las redes sociales**

Las redes sociales, como comentaba, se muestran como el reflejo de que son las creencias y opiniones aquello que rigen nuestra vida. Se dan rienda suelta a los discursos de odio y a la individualización que, cada vez, es más notable. *Instagram* es la red social por excelencia del debate de sombras de belleza, *X* y *Tiktok* lo son de la de información. Se debate quién sube más contenido al día, quién tiene más *likes* y visualizaciones y, además, la proliferación de noticias y contenido falso está a la orden del día. De esta nueva forma de expresión salen, necesariamente, modelos a seguir. No puedo evitar la comparación entre estos y los que el prisionero, a su salida, se compadecen acordándose de “[...] los honores y alabanzas o recompensas que concedieran los unos a aquellos que, por discernir con mayor penetración las sombras que pasaban y acordarse mejor de cuáles de entre ellas eran las que solían pasar delante o detrás o junto con otras, fuesen más capaces que nadie de profetizar, basado en ello, o que iba a suceder” (416c-d). De esta manera nos educan y modulan aquellos que mejor desempeño tengan dentro de estos debates, relegando a un lado la educación y, considerándola, únicamente, como un medio para adquirir información poco útil en las actividades prácticas. Hoy en día, los educadores por excelencia son aquellos que saben reconocer las creencias de la masa y suscitar emoción, de forma que nuestros referentes son cantantes, deportistas o personajes públicos que saben conmover y persuadir. Esto se hace aún más notable con el fenómeno de la posverdad.

Como menciono, esta revolución tecnológica también ha llevado a que se den las condiciones materiales, tecnológicas y antropológicas necesarias para que se desarrolle lo que llamamos “posverdad”. Este concepto, según la definición de McIntyre, hace referencia a “la subordinación de la verdad a intereses políticos” (2023, pág. 180) y la Real Academia Española define “posverdad” como la “distorsión deliberada de una

realidad, que manipula creencias y emociones con el fin de influir en la opinión pública y en actitudes sociales”. Así, la política también hace uso de la posverdad para influir en los ciudadanos utilizando los medios proporcionados por la digitalización como son las redes sociales. Nos debemos preguntar si podemos seguir hablando de “objetividad” y de “verdad” en un mundo donde, tal vez, ya no tiene sentido. El debate ya no es qué es verdad o mentira, sino que se nos presentan varias verdades y todas ellas de igual validez (Rubio, 2017, pág. 62).

Aparecen en este contexto propuestas como la hermenéutica de Richard Rorty. Debemos dejar de lado toda la tradición epistemológica que nos incita a ir tras la verdad, y “ver la sabiduría como si consistiera en la capacidad de mantener una conversación”. De esta forma, empezamos a considerar a los seres humanos “como generadores de nuevas descripciones más que como seres que sean capaces de describir con exactitud” (Rorty, 2023, pág. 341). Así, debemos abandonar el conocimiento basado en esencias últimas, y concebir el hecho de conocer como un derecho a “creer que estamos avanzando hacia una comprensión de la conversación como el contexto último dentro del cual se debe entender el conocimiento” (pág. 351). En una etapa de la humanidad donde reinan las redes sociales, tal vez debemos dejar de buscar esencias y conformarnos con debatir sobre sus sombras, abriendo nuestra mente a un mundo donde, como ya había precedido Nietzsche, “no hay hechos, sólo interpretaciones”.

### **7.2.1. Las cámaras de eco**

Las redes sociales personalizan la información que vemos. Los algoritmos son normas de programación que nos muestran aquello que, según nuestras interacciones, se cree que tenemos más interés en ver. De esta manera, las primeras imágenes que nos aparecerán al entrar en una *app* social serán las de aquellas personas o aquellos asuntos que más nos interesen, con los que tengamos mayor afinidad. Esto no es sólo un método para retenernos dentro de la aplicación el mayor tiempo posible, sino que también refuerza nuestras creencias y nos impide conocer otros puntos de vista. Si sale una publicación que, sencillamente, no interesa, sólo hay que deslizar para ver la siguiente. Según Sustain, una sociedad con alta personalización de la información puede enfrentarse a 3 problemas fundamentales: la fragmentación de la sociedad, en tanto que se crearán grupos personalizados con gustos compartidos, sin interés por conocer otros puntos de vista; la desaparición de información diversa, lo que sesga aún más nuestra opinión y nos refuerza en nuestras creencias; deterioro de la libertad de la ciudadanía, en tanto que no podemos formar nuestras creencias con otros puntos de vista, y esto limita nuestra capacidad de

elección (Bordonaba Plou, 2020, págs. 254-255). Toda esta situación nos vuelve hostiles hacia opiniones contrarias a la nuestra, ya que creemos que la nuestra es la única y verdadera realidad.

## 8. Conclusiones

La necesidad de una educación en valores se muestra igual de necesaria ahora como en la época de Platón. Esto nos permitiría vivir de forma equilibrada tanto con nosotros mismos como con los demás, alejándonos de aquellos sistemas y modelos que se aprovechan de nuestras debilidades, de nuestra parte sentimental y emotiva.

El filósofo fue expulsado de Siracusa en su intento por mejorar el sistema educativo y sus ciudadanos, lo que refleja lo arraigadas que tenemos nuestras creencias y nuestra incapacidad por adoptar otros puntos de vista que nos quiten la razón. En el mito de la caverna, Platón nos presenta con todas nuestras vulnerabilidades, apegos y conflictos. La educación es la única y más potente vía que tenemos para despertar de este sueño de encandilamientos y seducciones que permitimos que nos dominen.

De esta manera, Platón coge todo el peso de su tradición y de la irracionalidad y la pone sobre los hombros de los ciudadanos, sin culpa, pero con esperanza de que esta llamada de atención permita una siguiente generación que acepte una educación dirigida hacia el conocimiento. Ya van muchas generaciones, y no tenemos el gusto de poder decirle a Platón que su modelo ha triunfado. Hoy más que nunca, podemos decir, como ya seguramente vio nuestro filósofo, que los sofistas fueron la opción triunfante e insuperable. Mientras que estos siguieron educando a la juventud con su retórica, Platón se quedó con la para nada pequeña victoria de poder llamarse filósofo (Murcia Ortuño, 2024, pág. 395).

Este mito nos muestra que los encadenados “son como nosotros”, y que en nosotros reside la responsabilidad y el coraje para poder afrontar una vida alejada de nuestras creencias y toda la tradición que nos precede, para poder dejar de debatir sobre sombras e instruirnos en lo que realmente importa: los valores sobre los que queremos regir nuestra vida y que nos harán libres. Aquellas historias y mitos que nos cuentan y nos afectan de forma emocional nos comprometen a seguir un legado que, en la mayoría de los casos, ni siquiera nos cuestionamos. Nos asemejamos a aquellos ciudadanos que recitan de memoria la *Ilíada* y que nunca se han parado a pensar en sus enseñanzas ni en qué forma están siendo instruidos por estas.

En la base de todo, el problema reside en que es necesario que el individuo sea consciente de su ignorancia para poder salir de ella. Como bien vio Platón, cuando somos niños podemos absorber los conocimientos con gran facilidad. Sin embargo, una vez que hemos sido educados y nuestro carácter está formado, requiere de una gran fuerza de voluntad revisar los principios sobre los que hemos fundamentado nuestra vida. Las personas de avanzada edad no se cuestionan las bases de su educación, lo que complica que su

descendencia se instruya de una manera diferente. Entramos en un bucle de herencias y sentimentalismo que Kant trató de solventar con su lema: *Sapere aude*.

Al final, nuestra responsabilidad reside en ser conscientes de la forma en que pensamos y actuamos, así como comprobar si esta es la mejor dada las circunstancias, sin miedo a reinventarnos e ir en busca de aquellos principios que sí proporcionen una buena solución y concordancia. Epicuro comienza su Carta a Meneceo diciendo: “¡Que ningún joven deje la filosofía para más tarde, y que ningún viejo se canse de filosofar!” (2024, pág. 31). Debemos ser reflexivos y cuestionar nuestras creencias durante toda nuestra vida. Cuando el prisionero desciende a la caverna tras haberse educado, lo primero que quieren hacer sus antiguos compañeros es preferir matarle antes de admitir que están equivocados (517a). Sin embargo, la educación nos aporta la capacidad racional de dudar acerca de estas creencias, de los que nos dicen que estamos equivocados y de la imposición de una nueva cosmovisión, debatiendo dialécticamente y confrontándonos a nosotros mismos. La moraleja de la alegoría no es que el hombre educado no tenga ningún problema ni se deje llevar por los deseos ni que nunca pueda sucumbir ante aduladores que le muestren otra alternativa, sino que precisamente hará uso de la educación y de su razón para decidir qué es lo preferible y qué vida quiere vivir: una de la que es dueño y pueda cuestionarse las cosas u otra en la que es condenado a vivir conforme la opinión, sin poder salir nunca de sí mismo.

Los problemas a los que se enfrentó Platón se muestran completamente vigentes, lo que nos permite dilucidar que, aunque pase el tiempo y avancemos en muchos aspectos, los problemas que conciernen al hombre y su naturaleza son atemporales. Nos encontramos ante una crisis de valores como la que Platón detectó en su época, ¿estamos ante un problema humano sin respuesta o necesitamos de nuevo un filósofo que nos haga recordar nuestra capacidad racional y de autogobierno? En muchos aspectos, no dejamos de ser griegos del siglo XXI.

## 9. Bibliografía

- Aguirre Santos, J; Casadéus Bordoy, F; Terceiro Sanmartín, N; Zamora Calvo, J. (Eds.). (2023). *La transmisión del conocimiento en la Atenas democrática*. Guillermo Escolar.
- Arias Maldonado, M. (2016). *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*. Página Indómita.
- Aristóteles (2022). *Política* (Trad. M. García Valdés). Gredos.
- Bernabé Pajares, A; Pajón Leyra, I; Orden Jiménez, R.V. (Eds.). (2021). *La filosofía griega y su legado. Homenaje a Tomás Calvo Martínez*. Guillermo Escolar.
- Bordonaba Plou, D. (2020). Los peligros de las cámaras eco. Nota crítica de# Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media. *Endoxa: Series Filosóficas*, 45, 249-260. Disponible en: <https://produccioncientifica.ucm.es/documentos/634364f672ca0804099a09e6>
- Bowra, C.M. (2022). *Homero*. (Trad. M. Jiménez Buzzi). Gredos.
- Bowra, C. M. (2023). *La Atenas de Pericles* (Trad. A. Yllera). Alianza.
- Camps, V. (2020). *El gobierno de las emociones*. Herder.
- Calvino, I. (2022). *Las ciudades invisibles* (Trad. A. Bernández). Siruela.
- Calvo Martínez, T. (1986). *De los sofistas a Platón: Política y pensamiento*. Editorial Cincel.
- Canfora, L. (2014). *El mundo de Atenas* (Trad. E. Dobry). Anagrama.
- Capelle, W. (1992). *Historia de la filosofía griega* (Trad. E. Lledó). Gredos.
- Capizzi, A. (2019). *Platón en su tiempo. La infancia de la filosofía y sus pedagogos* (Trad. G. del Olmo Campillo). Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Constitución de la Organización Mundial de la Salud, firmada en Nueva York el 22 de julio de 1946. Enmiendas a los artículos 24 y 25 de la Constitución de la Organización Mundial de la Salud, adoptadas en la XII Asamblea, en Ginebra, el 28 de mayo de 1959. Disponible en: <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-1973-682>
- Crombie, I. M. (1979). *Análisis de las doctrinas de Platón: 1. El hombre y la sociedad* (Trad. A. Torán y J. César Armero). Alianza.

- Declaración Universal de los Derechos Humanos. Adoptada y proclamada por la Asamblea General de la ONU en su resolución 217 A (III), de 10 de diciembre de 1948. Disponible en: [https://www.ohchr.org/sites/default/files/UDHR/Documents/UDHR\\_Translations/spn.pdf](https://www.ohchr.org/sites/default/files/UDHR/Documents/UDHR_Translations/spn.pdf)
- De Hoz, J. (2024). *Introducción a la literatura griega. Épocas arcaica y clásica*. Alianza.
- De Romilly, J. (2022). *Muros de Troya, Playas de Ítaca. Homero y el origen de la épica* (Trad. S. Prieto Mori). Siruela.
- De Romilly, J. (2023). *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles* (Trad. P. Giralt Gorina). Gredos.
- Di Camillo, S. (2016). *Eîdos: La teoría platónica de las ideas. Edulp.* (Libros de cátedra. Sociales). Disponible en: <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=libros&d=Jpm438>
- Dodds, E.R. (2019). *Los griegos y lo irracional* (Trad. M. Araujo). Alianza.
- Epicuro (2024). *Carta a Meneceo* (Trad. P. García-Baró). Ediciones Sígueme.
- Ferry, L. (2023). *La sabiduría de los mitos. Aprender a vivir 2* (Trad. I. Cifuentes). Taurus.
- Freely, J. (2023). *El mundo de Homero. Una guía de viaje por la Iliada y la Odisea* (T. de Lozoya y J. Rabasseda). Crítica.
- Friedländer, P. (1989). *Platón. Verdad de ser y realidad de vida* (Trad. S. González Escudero). Tecnos.
- García, J. (2023). *Contra la democracia. Cómo la democracia genera la tiranía de la masa*. La Esfera de los Libros.
- García-Baró, M. (2008). *El bien perfecto. Invitación a la filosofía platónica*. Ediciones Sígueme.
- García Gual, C. (2017). *La luz de los lejanos faros. Una defensa apasionada de las humanidades*. Ariel.
- García Gual, C. (2020). *Voces de largos ecos. Invitación a leer los clásicos*. Ariel.
- Gil Martín, F. (2009). Platón contra la ciudad: La lectura política de Arendt acerca del mito de la caverna. En V. Domínguez (Ed.), *La oscuridad radiante. Lecturas del mito de la caverna de Platón* (pp. 215-259). Ediciones de la Universidad de Oviedo.

- Guedán Pécker, V. (2024). *Rumbo a Ítaca. Un viaje a la antigua Grecia en busca de la filosofía*. Shackleton Books.
- Guthrie W. K. C. (1992). *Historia de la filosofía griega vol. IV. Platón. El hombre y sus diálogos: Primera época* (Trad. A. Vallejo Campos y A. Medina González). Gredos.
- Han, B (2020). *La sociedad del cansancio* (Trad. A. Saratxaga y A. Ciria). Herder.
- Han, B. (2022). *Infocracia. La digitalización y la crisis de la democracia* (Trad. J. Chamorro Mielke). Taurus.
- Havelock, E. A. (2002). *Prefacio a Platón* (Trad. R. Buenaventura). A. Machado Libros.
- Hernández de la Fuente, D y Barceló, P. (2020). *Breve historia política del mundo clásico: La Democracia ateniense y la República romana*. Guillermo Escolar.
- Homero (2020). *Iliada* (Trad. López Eire, A). Cátedra.
- Jaeger, W. (2012). *Paideia: los ideales de la cultura griega* (Trad. J. Xirau y W. Rocés). Fondo de Cultura Económica.
- Krebs, V. J. (2013). *Filosofía y cine: fobias platónicas. Ventana Indiscreta, (010)*, 75-77. Disponible en: <https://doi.org/10.26439/vent.indiscreta2013.n010.310>
- Lledó, E. (2018). *Días y Libros. Pequeños artículos y otras notas*. Austral.
- Lledó, E. (2020). *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*. Austral.
- Lledó, E. (2023). *La memoria del logos. Estudios sobre el diálogo platónico*. Debolsillo.
- McIntyre, L. (2023). *Posverdad* (Trad. L. Álvarez Canga). Cátedra.
- Murcia Ortuño, J. (2024). *Maestros y discípulos en la antigua Grecia*. Alianza.
- Murcia, S. R. C., & Jiménez, M. Z. (2012). Manejar las emociones, factor importante en el mejoramiento de la calidad de vida. *Revista Logos, ciencia & tecnología*, 4(1), 58-67. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/5177/517751763003.pdf>
- Pérez Tapias, J. A. (2022). *Imprescindible la verdad*. Herder.
- Plácido, D. (2017). *La crisis de la ciudad clásica y el nacimiento del mundo helenístico*. Miño y Dávila.

- Platón (2019). *Diálogos I. Apología de Sócrates. Critón. Eutifrón. Ion. Lisis. Cármides. Hippias Menor. Hippias Mayor. Laques. Protágoras* (Trad. J. Calonge; E. Lledó; C. García Gual). Gredos.
- Platón (2019). *Diálogos II. Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo*. (Trad. J. Calonge Ruiz; E. Acosta Méndez; F.J. Olivieri; J. L. Calvo). Gredos.
- Platón (2020). *Diálogos III. Fedón. Banquete. Fedro* (Trad. C. García Gual; M. Martínez Hernández; E. Lledó Íñigo). Gredos.
- Platón (2020). *Diálogos IV. República* (Trad. C. Eggers Lan). Gredos.
- Platón (2021). *Diálogos V. Parménides. Teeteto. Sofista. Político* (Trad. M<sup>a</sup> Isabel Santa Cruz; A. Vallejo Campos y N. Luis Cordero). Gredos.
- Platón (2022). *Diálogos VI. Filebo. Timeo. Critias* (Trad. M<sup>a</sup> Ángeles Durán y F. Lisi). Gredos.
- Platón (2022). *Diálogos VII*. (Trad. J. Zaragoza y P. Gómez Cardó). Gredos.
- Platón (2023). *La República* (Trad. J. Manuel Pabón y M. Fernández-Galiano). Alianza.
- Platón (2006). *La República* (Trad. J. Manuel Pabón y M. Fernández-Galiano). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Reale, G. (2002). *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta* (Trad. R. Heraldo Bernet). Herder.
- Reale, G. (2003). *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las “doctrinas no escritas”* (Trad. M. Pons Irazazábal). Herder.
- Reina Valera (1960). Disponible en: <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Juan%203%3A19-21&version=RVR1960>
- Rorty, R. (2023), *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra.
- Rubio, D. (2017). La política de la posverdad. *Política exterior*, 31(176), 58-67. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/26451910>
- Sandel, M. J. (2023). *La tiranía del mérito. ¿Qué ha sido del bien común?* (Trad. A. S. Mosquera). Debolsillo.
- Santiago González. E. (2019). *Logos y polis. Escritos de Santiago González Escudero (Vol. I)*. Eikasía.

- Santiago González. E. (2020). *Logos y polis. Escritos de Santiago González Escudero (Vol. II)*. Eikasía.
- Souvirón, B. (2017). *Hijos de Homero. Un viaje personal por el alba de occidente*. Alianza.
- Vallejo Campos, A. (2018). *Adonde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*. Trotta.
- Vallejo Campos, A. (2015). *Deseos y valores. El intelectualismo socrático y la tripartición del alma en la República*. *Revista de Filosofía*, 40(2): 23-43 (2015). Disponible en: [https://doi.org/10.5209/rev\\_RESF.2015.v40.n2.50054](https://doi.org/10.5209/rev_RESF.2015.v40.n2.50054)
- Vallejo Campos, A (Ed.). (2022). *Guía Comares de Platón*. Editorial Comares.
- Vallejo Campos, Á. (2021). Platonismo para el pueblo, inmanencia y trascendencia en la teoría platónica de las ideas. *Gazeta de Antropología*, 2021, 37 (3), artículo 06. Recuperado de: [10.30827/Digibug.70186](https://doi.org/10.30827/Digibug.70186)
- Vallejo Campos, A. (2013). *Platón y el pensamiento utópico: la terapéutica del todo*. En García Casanova, J.F. y Vallejo Campos, A. (eds.), *Crítica y Meditación:457-484*. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10481/41341>
- Vallejo Campos, A. (2002). *Razón, seducción y engaño en la retórica antigua: la crítica platónica*. Disponible en: <https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/41507/Raz%C3%B3n%2C%20seducci%C3%B3n%20y%20enga%C3%B1o%20en%20la%20ret%C3%B3rica%20antigua.pdf?sequence=1>
- Vallejo Campos, A. (1989). *Lo irracional: mito y persuasión en la filosofía de Platón*. [Tesis de doctorado, Universidad de Granada]. Repositorio Institucional-Universidad de Granada. <http://hdl.handle.net/10481/6187>
- Veloz SJ, Lorenzo RA. La somatización: desde una mirada psicosocial a los estudios de la personalidad. *Rev Elec Psic Izt*. 2016;19(4):1443-1465. Disponible en: <https://www.medigraphic.com/cgi-bin/new/resumen.cgi?IDARTICULO=72487>
- Waterfield, R. (2014). *Platón de Atenas. Una vida en la filosofía* (Trad. V. Campos González). Editorial Rosamerón.
- Wilde, O. (2022). *El retrato de Dorian Gray* (Trad. M. Armiño). Austral.