

## *República VII 517a8-521c1\**

Francisco L. Lisi

Universidad Carlos III de Madrid

[flisi@hum.uc3m.es](mailto:flisi@hum.uc3m.es)

ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0002-8644-6374>

### *Republic VII 517a8-521c1*

*Rep.* VII 517a8-521c1 conecta la alegoría de la caverna con el currículo de los filósofos gobernantes. Aunque en el pasaje se desarrollan puntos claves para la comprensión de la finalidad del diálogo, no ha recibido aún la atención que merece ni de la crítica antigua ni de la moderna. En él, (1) se defiende una concepción de la educación basada en la reminiscencia y en clara oposición a la sofística, (2) se define la posición de la Idea del Bien como el objeto de aprendizaje más importante y (3) se responde definitivamente a la pregunta de por qué los filósofos han de asumir el gobierno de la polis.

*Palabras clave:* Platón; República; educación; Idea del Bien; gobierno filosófico; polis.

*Rep.* VII 517a8-521c1 connects the allegory of the cave with the curriculum of the philosopher kings. Although in the passage we can find some key points to understand the purpose of the dialogue, it has not received appropriate attention neither from ancient nor from modern criticism. This passage establishes (1) a notion of education based on the reminiscence theory and in clear opposition to the sophistic conception, (2) the position of the Idea of the Good as the most significant object of learning and (3) a final answer to why philosopher kings have to take over the government of the polis.

*Key words:* Plato; Republic; Education; Idea of the Good; Philosophical Rule; Polis.

*Cómo citar este artículo / Citation:* Lisi, Francisco L. 2018: «*República VII 517a8-521c1*», *Emerita* 86 (2), pp. 233-252.

---

\* Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación FFI2016-76547-P financiado por la Subdirección General de Proyectos de Investigación del Ministerio de Economía y Competitividad. Una beca de la Alexander von Humboldt Stiftung posibilitó su terminación. Agradezco especialmente a los revisores anónimos sus observaciones que han contribuido a mejorar los resultados de la investigación. Extiendo mi agradecimiento a los profesores Männlein-Robert y Ferber, que han tenido la amabilidad de facilitarme sus trabajos cuando aún estaban en prensa. Las traducciones ofrecidas son propias. Las citas del texto de la *República* siguen la edición de Burnet.

El pasaje del séptimo libro de la *República*, que sirve de enlace entre la alegoría de la caverna y la presentación del currículo que ha de cubrir la última etapa de la formación del rey filósofo, no ha recibido a lo largo de la historia de la tradición la atención que merece. Esta afirmación no se limita a la crítica moderna. El lugar tampoco ha sido recogido o parafraseado por la tradición indirecta. Algunos críticos actuales lo consideran una simple introducción al proceso educativo<sup>1</sup>, mientras que otros se han concentrado en las partes que podrían iluminar el estatus ontológico de la Idea del Bien (p. ej. 517b8-c1, 518c9-d1)<sup>2</sup>. El lugar no ha sido apreciado ni en su unidad ni en la importancia que tiene en la estructura de la obra, algo que para el conocedor del estilo platónico resulta a todas luces evidente, puesto que por su posición entre la alegoría de la caverna y el currículo de los gobernantes filósofos constituye el centro del *omphalos* del diálogo. Una consideración integral es necesaria, pues en él se expone uno de los puntos más difíciles de comprender de la teoría política presentada en la obra –la contradicción existente entre la absoluta felicidad de la contemplación del Bien y la obligatoriedad de ejercer periódicamente las funciones de gobierno<sup>3</sup>. Aristóteles utiliza ya esa aparente contradicción para negar que los filósofos-reyes fueran realmente felices<sup>4</sup>. Dada la iteración del problema a lo largo de la *República*, es obvio que Platón no desconocía la dificultad y que ésta era un punto central en su teoría del filósofo gobernante. Por eso, un texto que ofrece la solución definitiva desde el punto de vista de Platón debería haber obtenido mayor atención que la que se le ha prestado.

La sucinta interpretación que hace Sócrates de la alegoría de la caverna al comienzo del pasaje (VII 517a8-c5) sirve para indicar la importancia de los temas que van a tratarse a continuación: (a) la especificidad de la educación filosófica, (b) el estatus ontológico de la Idea del Bien y, por último, (c) la felicidad de los filósofos y su obligación de gobernar.

---

<sup>1</sup> Cf. p. ej. Adam 1902, II, p. 97; Delhey 1994; Cleary 2007, p. 89 s.; Ferber 2017-2018.

<sup>2</sup> Cf. Baltes 1997, p. 353 ss.; Vegetti 2003, p. 274 s.; Ferber 1989, p. 150 ss. *et passim*.

<sup>3</sup> Dejo de lado el análisis de Arends 1988, p. 239-264, porque no ha visto ninguno de los problemas reales planteados por el texto.

<sup>4</sup> Arist., *Pol.* II 2 1264b15-17.

## 1. Educación

Contrariamente a la tendencia a otorgar al proceso educativo descrito aquí un valor universal<sup>5</sup>, el decurso referido por Sócrates en el resumen del significado de la alegoría de la caverna se limita a la educación de los filósofos, tal como evidencia el hecho de que culmine en la visión o contemplación del Bien (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα)<sup>6</sup>. La formación del filósofo se representa como un ascenso que convulsiona el alma hasta su adecuación al resplandor del mundo de las Ideas y, especialmente, a la ceguera que produce la contemplación inmediata del Bien hasta que el individuo se acostumbra a su brillo tras un difícil proceso de adaptación (cf. μόγις; 517c1)<sup>7</sup>.

En la descripción de Sócrates, se mencionan dos tipos de convulsiones (ἐπιπαράξεις; 518a2) que producen la obnubilación: el cambio de la luz a la oscuridad y de la oscuridad a la luz<sup>8</sup>. En el ascenso, el estado de desconcierto se produce cuando el educando es sometido al proceso dialéctico y obligado a responder, definiendo las ideas o los objetos que se le indican (515d2-5)<sup>9</sup>. Las dos convulsiones tienen un significado diferente. El descenso representa el pasaje del orden al desorden, mientras que el ascenso significa lo contrario, la readquisición paulatina del orden, que culmina en la disposición óptima del alma producida por el contacto del intelecto con el Bien. En

<sup>5</sup> Cf., p. ej., Adam 1902, II, p. 97: «Nothing that Plato has bequeathed to us is more valuable than his theory of education as developed in this part of the Republic, and there is probably nothing in the whole range of educational literature, ancient or modern, which takes so far-reaching and profound a view of the aim and scope of education, or is so well fitted to inspire the teacher with indomitable courage and inextinguishable hope».

<sup>6</sup> Cf. Szlezák 1997, p. 207. Szlezák proyecta en Platón la idea cristiana de la igualdad esencial de los seres humanos, suponiendo que todos los hombres de este mundo pueden devenir filósofos (p. 227).

<sup>7</sup> Cf. 515c4-516a3. En este pasaje, Platón subraya la coacción ejercida sobre el educando y no la persuasión. Cf. ἀναγκάζοιτο, 515c6; ἀναγκάζοι, 515d5; ἀναγκάζοι, 515e1; βίη, 515e6. Sólo después de la salida de la caverna desaparece el tópico de la coacción. El término φύσει en 515a5 se refiere no a la naturaleza del individuo (*pace* Adam *et* Delhey), sino a la forma apropiada de llevar a cabo la liberación del alma de la insensatez a través de la educación filosófica: los efectos de esta revelación son los que producen la convulsión (cf. c6-d5).

<sup>8</sup> Cf. 515c6-d1, 516e3-6, 517d6-7: ἔτι ἀμβλυώτων καὶ πρὶν ἰκανῶς συνήθης γενέσθαι τῷ παρόντι σκότῳ.

<sup>9</sup> Esto tendría que bastar para refutar todas las divagaciones de Dehley (1994) sobre el carácter general de la educación o formación tratada aquí por Sócrates.

el *Timeo* (43a4-44d2) puede encontrarse una respuesta a la forma en que Platón concebía este proceso. Cuando el alma inmortal es atada al cuerpo se produce un caos en los circuitos de lo mismo y de lo otro que la constituyen y cae en la irracionalidad (ἄνοους; 44a8). A través del crecimiento y la educación, los círculos de lo mismo y de lo otro recuperan su recorrido natural.

La noción de *paideia* se aclara con mayor precisión aún en el pasaje siguiente (518b6-519b6). La crítica a la pretensión de los sofistas de que ellos introducen el conocimiento en el alma desemboca en una referencia a la doctrina de la reminiscencia y, por ende, de la transmigración<sup>10</sup>. El alma posee en sí el instrumento y el conocimiento necesario, simplemente hay que tornarla completamente hacia el Ser y enseñarle a soportar su resplandor. Sócrates denomina este arte *περιαγωγή*<sup>11</sup>. En un claro paralelismo con la sucesión de nacimiento, vida y muerte por la que pasa el alma, el proceso es asimilado al girar de una circunferencia que refleja la marcha del cosmos. La educación no consiste en introducir conocimiento en el alma, sino en volverla de la forma más rápida y eficaz hacia el mundo inteligible y el Bien, arrancándola del universo sensible. En este sentido, es importante comprender que *paideia* tiene aquí una significación muy distinta de nuestra ‘educación’, término que podría aplicarse sólo a las otras virtudes, pero no a la inteligencia (φρόνησις)<sup>12</sup>. La *paideia* platónica no forma, sino descubre, quita el velo con el que los discursos falsos han cubierto el alma.

La analogía entre visión e intelección puede ayudar a comprender el verdadero significado de las palabras de Sócrates. El *Timeo* (45b4-d2) presenta una teoría de la visión según la cual ésta es producto del encuentro del fuego almacenado en los ojos con el proveniente del sol. El choque produce la imagen del objeto que se transmite al alma. Durante la noche, cuando desaparece el sol, la luz de los ojos también se apaga (45d3-6). La

<sup>10</sup> La relación con la teoría de la reminiscencia y la transmigración ya ha sido señalada por Adam 1902, II, p. 528 nota a 518c4.

<sup>11</sup> Desde el comienzo de la alegoría de la caverna Platón juega con este término. Los prisioneros están impedidos de girar su cabeza (*περιάγειν*; 514b2). El camino de ascenso comienza con la liberación del preso y el giro hacia la luz (515c6-8). Es interesante notar que el término *περιαγωγή* aparece sólo cuatro veces en todo el corpus platónico, tres en este pasaje y una en el mito del *Político* (270a1) aplicado a las revoluciones del universo.

<sup>12</sup> Cf. *infra* p. 238 ss.

sustancia ígnea almacenada en ellos está emparentada con la luz solar (cf. ὀδελφόν, 45b6) y se activa por y alimenta de ella. En el caso del intelecto, el conocimiento que almacena necesita coincidir con la «luminosidad» de las Ideas y del Bien para activarse y fortalecerse. En caso contrario, terminaría desapareciendo y hundiéndose en las opiniones sensibles, algo similar a lo que le sucede al alma del mundo cuando no es directamente dirigida por el demiurgo (cf. *Plt.* 273c4-e4). En ambos casos, el contacto directo es necesario para restablecer el orden. La unión del intelecto humano con la Idea del Bien produce la activación de la inteligencia, que, atesorada en el intelecto, se va desgastando paulatinamente, si no se renueva periódicamente ese contacto.

Estas analogías tienen su equivalente en la teoría de la transmigración. La senda de la ignorancia a la sabiduría se asemeja al pasaje de la vida a la muerte. En el *Menón*, al explicar la teoría de la reminiscencia (81a10-e2), Sócrates la fundamenta en la transmigración porque las almas tienen vistas aquí y en el más allá todas las cosas<sup>13</sup>. Allí establece Sócrates otros dos principios: el parentesco del alma con el universo y el conocimiento de todo que ésta posee (c9-d4)<sup>14</sup>. En el *Fedón* (72e2-76c13), con motivo de la segunda demostración de la inmortalidad del alma, se afirma la presencia del conocimiento en el alma, de una manera semejante a lo que sucede en el pasaje de la *República* objeto de este análisis. Por medio de la reminiscencia, Sócrates demuestra que el alma es inmortal, porque sólo a través de la transmigración puede concebirse que los seres humanos sean inducidos a dar respuestas correctas sobre problemas matemáticos que desconocen (73a7-b2). En el fragmento del *Fedón* hay una definición de la reminiscencia que explica la causa de la alternancia de los filósofos reyes en el gobierno de la ciudad: según Cebes la reminiscencia consiste en recordar aquello que se tenía olvidado por el tiempo y por no tenerlo ya ante la vista<sup>15</sup>. El recuerdo que se produce en la anamnesis es el del mundo de las Ideas (74b4-75d5), tal como

<sup>13</sup> Cf. *Men.* 81c5-7: Ἄτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὔσα καὶ πολλάκις γεγонуῖα, καὶ ἑώρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Αἴδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν.

<sup>14</sup> En diversos trabajos Gaiser 1961, 1968 pp. 205-289, 1988 pp. 133-147 ha puesto de relieve la relación analógica entre el cosmos, la ciudad y el individuo.

<sup>15</sup> *Phd.* 73e2-3: ὅταν τις τοῦτο πάθῃ περὶ ἐκεῖνα ἃ ὑπὸ χρόνου καὶ τοῦ μὴ ἐπισκοπεῖν ἤδη ἐπελέληστο.

se sostiene en la *República*<sup>16</sup>. Ese conocimiento es el contenido de la *phronesis* (76c11-13).

## 2. *Virtudes corporales e inteligencia*

Tal como se pone de manifiesto en el apartado anterior, la noción de *paideia* está exclusivamente relacionada con la formación del intelecto, a la que se dedicarán las páginas del currículo de los filósofos. Esta suerte de educación superior ha sido precedida en los libros segundo y tercero por la educación de las partes o especies inferiores del alma. Sócrates deja en claro esta diferencia, estableciendo una nítida distinción entre aquello que Aristóteles llamará virtudes éticas y la virtud del intelecto, la inteligencia o *phronesis*. La formulación que utiliza para referirse a las primeras indica una diferencia sustancial:

Αἱ μὲν τοίνυν ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς κινδυνεύουσιν ἐγγύς τι εἶναι τῶν τοῦ σώματος—τῷ ὄντι γὰρ οὐκ ἐνοῦσαι πρότερον ὕστερον ἐμποιεῖσθαι ἔθεσι καὶ ἀσκήσεσιν («Ahora bien, el resto de las denominadas virtudes del alma parecen ser algo casi corporal, pues en realidad no están presentes antes [en el individuo] sino que son introducidas [en él] posteriormente por la costumbre y la ejercitación»; *R.* VII 518d9-e2)<sup>17</sup>.

Las virtudes a las que se está refiriendo son la valentía (*ἀνδρεία*) y la prudencia o templanza (*σοφροσύνη*) que se corresponden con las virtudes del alma irascible y de la concupiscible respectivamente. En el *Timeo* (41a7-42e4, 69c3-72d3), estos tipos de alma son caracterizados como mortales y son sustancialmente diferentes del alma inmortal, no sólo por las sustancias que las componen, provenientes de la *chora*, sino también por sus creadores, dioses menores diferentes del demiurgo. Por eso, no se encuentran antes, sino que se añaden posteriormente (*ὕστερον προσφύντα*, 42c6). El pasaje de la *República* pone de manifiesto que la única especie de alma indestructible e inmortal en sentido estricto es el intelecto ya que su estado o virtud, la capacidad de pensar (*φρονῆσαι*; 518e2), no fenece jamás (*ὃ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν*; 518e4-5). Esto establece también una diferencia específica con las otras clases de virtudes o partes de la virtud, a la manera de lo que sucede con las otras especies de almas. Mientras que las virtudes éticas

<sup>16</sup> Cf. nota 16 de Adam (1902, II, p. 98) para una mayor selección de pasajes paralelos.

<sup>17</sup> Las palabras entre corchetes han sido introducidas para dar claridad a la traducción.

son producidas, o mejor dicho creadas, en las almas mortales (cf. ἐμποιεῖσθαι; 518e1 y οὐκ ἐνοῦσαι en la misma línea), la finalidad de la formación filosófica consiste en conducir de manera recta el intelecto que puede desviarse. Hay un tipo de personalidad que es astuta, lista, pero carece de la virtud de la inteligencia porque la sensualidad arrastra sus almas hacia el mundo del devenir (519a1-b5). Éste es un motivo recurrente en la obra platónica y está muy relacionado con la utilización de la dialéctica, pues Platón distingue entre dos tipos de actitudes, las simplemente erísticas –practicadas por los sofistas– y las bien dispuestas en la búsqueda de la verdad (cf. VI 499a4-9)<sup>18</sup>. La tendencia en uno u otro sentido ilumina también la diferencia sustancial entre los dos géneros de virtud. El intelecto es alimentado por el Bien que es el que provee de la auténtica inteligencia. Cuanto más se acerque el individuo a él, tanto mayor será su capacidad de ‘visión’ o, mejor dicho, de intelección, de identificar lo correcto, lo bello y bueno. Las virtudes éticas son necesarias en este proceso, porque coadyuvan al desprendimiento necesario de las tendencias hacia lo sensible. La carencia de práctica aminora y hasta hace desaparecer estas virtudes, mientras que el intelecto puede ser conducido a la verdad en cualquier momento (519b3-5).

La *phronêsis* se logra sólo a través de un largo proceso que supone la purificación de los lastres corporales (cf. μολυβδίδα; 519b1)<sup>19</sup>. La razón está

<sup>18</sup> A menudo puede encontrarse en el corpus platónico la distinción entre erística y dialéctica. La primera corresponde a la clase de personas a las que se refiere aquí. Cf., p. ej., *Men.* 75c8-d7; *Phlb.* 16e4-17a5.

<sup>19</sup> Si el sintagma σὺν ὄλῃ τῇ ψυχῇ en 518c8 incluye las almas inferiores, debe referirse a la tarea de apoyo que dan, no obstaculizando la actividad del intelecto, ya que la única alma que puede seguir el camino del conocimiento en sentido platónico es el intelecto o razón (cf. Szlezák 1997, p. 224). Contrariamente a lo que supone Dehley (1994, p. 46 s.), no están incluidas aquí las almas inferiores. La educación emocional ha sido ya terminada en los libros II y III. Aquí sólo se trata del ascenso de la razón, espíritu o intelecto hacia la Idea del Bien, la liberación es la liberación de la insensatez (ἀφροσύνης VII 515c4-5); τῶν τε δεσμῶν καὶ τῆς ἀφροσύνης lo interpreto como una clara *hendiadys*. Sócrates señala directamente que su preocupación es el proceso de recuperación del conocimiento y la vuelta de la parte superior del alma hacia el Ser, no la formación del cuerpo (cf. 519a8-b5). La formación de la que se habla en el currículo es una enseñanza intelectual en todos los sentidos y no corporal. Correctamente: Chen 1989, p. 69 s., aunque no comparto su explicación de la razón del giro por las razones que acabo de aducir. El intelecto es indiviso y los estadios de realidad o conocimiento no desempeñan aquí ningún papel. El giro se refiere a la completa conversión del intelecto, más concretamente, a la necesidad de acompañar al guía con total convicción en este proceso.

expuesta en un conocido pasaje del *Fedón* (79c1-d7). El alma inmortal utiliza el cuerpo en la percepción sensible y, en ese movimiento hacia la realidad física, el cuerpo la arrastra. El contacto con el mundo sensible la conmociona, mientras que se ordena cuando no utiliza la percepción sensible ni el cuerpo y entra en contacto directo con el mundo inteligible. Tal como se expresa reiteradamente en la *República* y, sobre todo, en este pasaje (517c4), el Bien es el que proporciona el estado ordenado al intelecto, su virtud: la inteligencia (φρόνησις)<sup>20</sup>. El texto del *Fedón* especifica que esta relación se produce por el parentesco existente entre el intelecto humano y la Idea del Bien (79d3), así como que la inteligencia se da en ese contacto con el Bien (d6-7)<sup>21</sup>.

### 3. *El Bien*

Otro tema importante abordado en este pasaje es la posición del principio supremo en la estructura ontológica. En diferentes contribuciones se ha sacado a colación el pasaje de 518c9, en el que Sócrates incluye de manera clara el Bien en el ámbito del Ser<sup>22</sup>. En diversos trabajos he defendido la trascendencia del Bien respecto del resto de las Ideas, pero he rechazado que trascienda el Ser<sup>23</sup>. Asimismo, he interpretado la filosofía platónica como una filosofía de la mente en la que el primer principio, la Idea del Bien/Uno, está emparentado con el intelecto pero es superior a él. En un artículo reciente, Ferber y Damschen 2015 han intentado lo que denominan «a metaontological interpretation», dado que, según estos autores, la pura exégesis textual conduce a una controversia infinita. Aunque el artículo aborda otras cuestiones importantes

<sup>20</sup> Contrariamente a la difundida idea de que en todos los seres humanos se encuentra una capacidad intelectual semejante, para Platón la capacidad de la inteligencia existe en distintos grados entre los hombres. Sólo los que la poseen suficientemente pueden seguir el camino de la revelación filosófica. V. R. VII 518e4-519b5: la educación libera las almas potencialmente inteligentes (cf. δύνανται; 518e3) de los lastres corporales y las dirige hacia el Bien.

<sup>21</sup> Para un análisis más detallado de la relación del Bien con el intelecto, cf. Lisi 2007a.

<sup>22</sup> El intento de de Vogel 1973, p. 53 de interpretar comparativamente el superlativo sobre la base de Kühner-Gerth 1898, II, §340b.4, p. 22 ss., no ha tomado en consideración la nota 1 de Gerth, además de no corresponder con los ejemplos que se ofrecen en esa obra. Los casos aducidos por Schwyzer-Debrunner 1950, II, p. 100, no deben entenderse, desde mi punto de vista, como «superlativos comparativos». Comparto el escepticismo de de Vries 1975, p. 36 ss., respecto de esta figura y su contundente refutación de la trascendencia del Bien. El trabajo de de Vries me era desconocido cuando redacté Lisi 2007a.

<sup>23</sup> Cf. Lisi 2007a, 2007b, etc.



como el rechazo de la auto-predicación no sólo para la Idea del Bien, sino para las Ideas en general y la aplicación de la distinción que hace Espinoza entre un *ens imaginarium* y una *chimaera* a la Idea del Bien, voy a dejarlas apartadas en favor del problema de la trascendencia de la Idea del Bien. La demostración de Ferber y Damschen tiene el inconveniente de no ceñirse a los textos, dado que, contrariamente a lo que sostienen los autores del trabajo (p. 201), en ningún lugar se afirma que el Ser (τὸ ὄν/τὸ εἶναι) contenga la forma del Bien (ἀγαθοειδές). Con su demostración, Ferber y Damschen evidencian que ellos sostienen que el Bien trasciende el Ser, pero no que Platón haya interpretado de esa manera la relación entre Ser y Bien. Ferber 2017-2018 ha intentado fundamentar muy recientemente la trascendencia del Bien respecto del Ser a través de la estructura *hysteron-proteron* característica de la ontología platónica, en la que lo anterior tiene una estructura ontológica diferente y separada de lo posterior. Según esta interpretación el Bien no es un género común que englobaría todas las clases, sino el fundamento de todas ellas, superior y trascendente. Esta interpretación es una *petitio principii* que no hace justicia a la noción de Ser como *genus generalissimum*, ya que la prioridad ontológica no excluye la relación género-especie<sup>24</sup>. Por el contrario, las denominaciones μέγιστα γένη (*Sph.* 254c3-4; *Plt.* 285e4,) y, especialmente τὸ ἐπὶ πᾶσι κοινὸν (*Tht.* 185c3-4) muestran que la estructura ὕστερον-πρότερον, aun implicando una organización jerárquica desde el punto de vista de la prioridad ontológica, está encuadrada en la de la relación género/especie, e. d. en la inclusión en los *genera generaliora* de las especies más concretas. En el doble camino que supone la dialéctica, el *principium principiorum* es no sólo el género más amplio y, por ello superior, sino también el último elemento<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Cf. Krämer 1966, pp. 39-43.

<sup>25</sup> Cf. Krämer 1966, pp. 56, 61. En realidad, este artículo de Krämer presenta una cierta incoherencia, en la medida en que junto a esta caracterización del principio supremo añade, inopinadamente, la de «überseiend» (p. 61) o caracteriza reiteradamente τὸ εἶναι como esencia (Wesen) de τὰγαθόν (pp. 62-68). Krämer 1997, pp. 189, 192 insiste en esta interpretación. Si así fuera, el Bien no estaría por encima de la esencia, sino que tendría él mismo una esencia, dando pie al argumento del tercer hombre. Sobre la relación de un principio trascendente con su supuesta esencia, v. la correcta observación de Krohn 1876, I, p.146: «Die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ ist keine Idee; denn sie hat keine οὐσία, sondern es ist eine Macht, die nach den ihr von Plato beigelegten Prädicaten mit unserer Denkweise nur als die Gottheit begriffen werden kann». En sentido estricto, en ningún pasaje de la *República* y, especialmente, tampoco en VII 534b8-d1, se habla de una definición de la esencia de la Idea del Bien; cf. Lisi 2007a, p. 214. Una lectura de Plotino (*En.* VI 8.19) muestra la dificultad filosófica de la interpretación de Krämer.

En general, la crítica identifica οὐσία y ὄν/εἶναι, cuando en el texto hay claras indicaciones de que Platón los está distinguiendo, por las siguientes razones:

1. En 509b7-8, Sócrates menciona: τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν. Este giro no lo pueden entender los defensores de la trascendencia como una *hendyadys*, ya que esta figura requiere una diferencia de significado. Tampoco οὐσία puede ser considerada un mero pleonasma, dada la intensidad de la combinación de conjunciones coordinantes.

2. Sócrates utiliza dos compuestos de εἶναι para indicar la relación del ‘ser conocido’ y el ser y tener una esencia: en el primer caso, la relación es pasiva y el principio activo del ser conocido se encuentra ya en el objeto (παρεῖναι), en el segundo, se trata de una ‘adición’ el tener esencia y el hecho de ser. Para describir este hecho, utiliza el verbo προσεῖναι, o sea añade ser, tienen una forma de ser añadida y, por tanto, inferior al Ser primero.

Sabemos que Platón utiliza el término οὐσία para designar generalmente las Ideas<sup>26</sup>. Es, por tanto, erróneo identificar aquí οὐσία y ὄν<sup>27</sup>. No deja de ser significativo que Proclo fuera en cierto sentido consciente del hecho que estoy señalando. En sus *Comentarios a la República* parafrasea el pasaje, afirmando que el Bien está completamente más allá de la *ousia* y del Ser (ἐπέκεινα ὄν οὐσίας αὐτὸ καὶ τοῦ εἶναι παντελῶς; p. 271.19 Kroll)<sup>28</sup>. En este caso el Bien es claramente trascendente a las Ideas y al Ser, algo que no sucede en el texto platónico.

<sup>26</sup> Cf. Marten 1962.

<sup>27</sup> Lisi 2007a. Según Adam 1902, II, p. 62, comentario al pasaje, Fouillée 1869, II, p. 109 habría hecho una distinción similar a la mía entre *ousia* y *on*. No he podido encontrar nada semejante en la página indicada por Adam. La identificación de οὐσία con ὄν es general. También la hace Szlezák 1997, p. 217, aunque inmediatamente corrige su interpretación afirmando que Platón considera al Bien parte del Ser (*ibid.* 218).

<sup>28</sup> Este pasaje de Proclo hace muy difícil utilizar el texto de su *Comentario al Parménides*, que Gaiser 1968, p. 530 s., ofrece como Testimonio (TP) 50, como una confirmación de la interpretación platónica de la trascendencia del Bien/Uno, tal como pretende Krämer 1997, p.192. En el TP 50, Proclo cita un pasaje de Espeusipo que, como el mismo Gaiser reconoce en su comentario, indicaría la mezcla de las doctrinas de Platón con el pitagorismo ya en la Antigua Academia. La atribución a Platón de la doctrina de la trascendencia del Bien/Uno es una conclusión de Proclo que éste repite en términos similares en otros lugares atribuyéndosela a Platón: *In R.* I, pp. 270.8-9, 277.24, 280.12, 284.9, 291.20-21, 295.4-5 Kroll.

Otras razones reiteradamente repetidas indican que en la *República* el Bien no es trascendente al Ser. En el pasaje objeto del presente análisis (518c9-10), Sócrates lo caracteriza como lo más luminoso del Ser (τοῦ ὄντος τὸ φανότατον). Más adelante, lo califica de lo más feliz del Ser (τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος; 526e3-4) y lo óptimo entre los seres (τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὐσι; 532c5). También lo define como el punto final del mundo inteligible (ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία; 517b8, τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει; 532b2). Por otro lado, la característica del Ser, afirma Sócrates en otro lugar, es ser completamente cognoscible, mientras que la del no-Ser es ser completamente incognoscible (V 477a2-3). Es precisamente por esa razón que lo más cognoscible, el μέγιστον μάθημα (cf. VII 519c8-d1), es el Ser por excelencia, una Idea superior al intelecto, pero emparentada con él<sup>29</sup>.

Como bien ha señalado Szlezák 1997, p. 217 s., en ningún momento restringe Platón la capacidad de la dialéctica de llegar al conocimiento del Bien. No puede verse, por tanto, en Platón una trascendencia de la unidad a semejanza de la postulada más tarde por el neoplatonismo<sup>30</sup>.

La misma actitud del alma que es descrita en R. VI 508d4-9, indica que no hay ninguna distinción entre lo cognoscible y el Bien, sino que este último está incluido en esta esfera. La intelección se produce cuando el alma se vuelve hacia la verdad y el Ser. Es esa vuelta del alma la que le confiere intelecto. La realidad está dividida en dos niveles, Ser y devenir, y no se afirma que haya nada que trascienda el primero. Es más, implícitamente se le aplica al Bien el predicado de belleza (κάλλιον; 508e6; de Vries 1975, p. 36).

#### 4. *El gobernante filósofo y su obligación de gobernar*

La última parte de este pasaje está dedicada a un asunto central de la *República*, a saber, la renuencia de los filósofos a ejercer el gobierno como *conditio sine qua non* del buen gobierno. Ya Aristóteles culmina su crítica a Calípolis, negando que en ella sea posible la felicidad de los gobernantes filósofos e,

<sup>29</sup> La discusión sobre la Idea del Bien ha estado y está muy determinada por la noción de divinidad que ha impuesto la tradición cultural judeo-cristiana y eso ha hecho dejar de lado casi completamente el problema de la relación de la Idea del Bien con el Intelecto y su fundamentación de la providencia, un aspecto central de la filosofía platónica.

<sup>30</sup> Para ulteriores pasajes que confirman que el Bien no trasciende el Ser, cf. el artículo citado de de Vries 1975, pp. 36 ss.

incluso, de toda la ciudad (*Pol.* II 5 1264b20-25). En el marco del diálogo, dar una explicación plausible que conjugue la felicidad particular del filósofo con la común de la ciudad es fundamental para poder refutar todas las impugnaciones a la justicia.

En general, las distintas interpretaciones<sup>31</sup> parten de la misma contradicción entre el interés particular del filósofo gobernante y el bien común y, en una u otra variante, confirman que el filósofo renuncia a una parte de la felicidad completa en favor de la ciudad que lo ha criado<sup>32</sup>. Ésta es la perspectiva, precisamente, de la objeción de Adimanto, que puede reducirse a la oposición privado/propio-común/público uno de los aspectos centrales de la teoría política de Platón<sup>33</sup>. Aunque se perciba la presencia de esta dicotomía, se la entiende a la manera aristotélica como la necesaria renuncia del individuo a su felicidad particular en pos de la de la comunidad como un todo<sup>34</sup>. Todas estas posiciones ignoran que donde rige el intelecto de manera absoluta el interés común y el privado coinciden. Por otro lado, no hay que olvidar que el filósofo puede contemplar el Bien sin obstáculos o perturbaciones sólo porque existe un sistema social que le garantiza la tranquilidad necesaria en los períodos correspondientes. No es ése el caso del filósofo en la polis habitual.

Otro malentendido surge de la suposición de que los filósofos deben ser constreñidos a gobernar. Ésa es también la posición de Adimanto, pero no la

---

<sup>31</sup> Para un panorama de las distintas posiciones sobre el tema, cf. de Luise-Farinetti 1998, pp. 107-120.

<sup>32</sup> Véanse, p. ej., de Luise-Farinetti 1998.

<sup>33</sup> Sobre la relación entre privado y público en la teoría política de Platón, cf. Lisi 2010 y 2016.

<sup>34</sup> Un ejemplo contundente, en este sentido, lo constituye el trabajo de de Luise - Farinetti 1998. Cf., p. ej., p. 119: «La felicità collettiva come somma di felicità individuali socialmente compatibili è agli antipodi concettuali e procedurali rispetto all'ordine normativo platonico, ma la costruzione della funzionalità sociale sta modificando il concetto stesso di individuo rendendo possibile una sua valorizzazione all'interno di una identità sociale integrata. Il concetto di cittadinanza si delinea come sistema aperto nei confronti degli individui, chiuso alle logiche del sangue e della razza». Es imposible refutar en este marco todas las confusiones que creo que se acumulan en este breve pasaje (si he entendido correctamente el texto), pero baste recordar que el punto que precisamente se está discutiendo es la compatibilidad de los intereses individuales y de la felicidad individual con el interés y la felicidad de la ciudad en su conjunto. La demostración debe, precisamente, explicar esa compatibilidad. En caso de que no lo haga, la prueba habría fracasado para el mismo Platón. Correctamente, por el contrario, juzga Cambiano 1988, p. 52.

que explica Sócrates a lo largo de los pasajes dedicados a este tema. En primer lugar, Adimanto apunta con su objeción a todo el estamento de los guardianes, mientras que la respuesta de Sócrates reduce el campo de la objeción a los guardianes filósofos, e. d. al reducidísimo grupo de gobernantes que se destacan desde su juventud por su naturaleza excepcional y son seleccionados para ser como auténticos dioses o semidioses<sup>35</sup>. Otro punto significativo en el tratamiento del problema es la distinción entre las descripciones que hace Platón de los filósofos en el mundo actual y aquellos que se encuentran en la mejor ciudad, dado que son situaciones contrapuestas y contrapuesta es su actitud con el compromiso político<sup>36</sup>. Sin embargo, para entender en su verdadero significado este problema, es necesario analizar las tres ocasiones en que se plantea de forma directa para intentar conocer cuál es la *intentio auctoris*, tomando todas las precauciones del caso y teniendo en cuenta que el resultado final será sólo una hipótesis.

El tema de la supuesta infelicidad de los guardianes tiene al menos dos ámbitos. En primer lugar se encuentra la infelicidad genérica que supuestamente tendrían los guardianes en general; en segundo, la supuesta coacción que debe ejercerse sobre los gobernantes filósofos para que abandonen su contemplación del Bien.<sup>37</sup> La primera objeción de Adimanto (IV 419a1-420a1) –a continuación del resumen de Sócrates del tipo de vida de la casta de los guardianes (III 416d3-417b8)– es del primer tipo. Según Adimanto, los guardianes no pueden ser felices,

- porque carecen de la posesión y del usufructo de los bienes materiales que poseen los otros, algo que se supone que tienen los que van a ser felices en el máximo grado (*μακαρίους*; 419a9) y
- porque su posición social es inferior a la de los ciudadanos de la casta productiva, ya que son sus servidores con un salario para llevar sólo la tarea de vigilancia.

---

<sup>35</sup> Cf. Lisi 2015. En el pasaje que estamos analizando, la referencia a los enjambres de abejas (*σμῆνες*; 520b6) es una clara alusión a ese tema (cf. *Plt.* 308d8-e4).

<sup>36</sup> Esta distinción no es claramente vista por Cambiano 1988. El problema se plantea de manera diversa en uno y otro caso.

<sup>37</sup> No voy a entrar aquí en el problema de si Platón es coherente o no en su argumentación. Este problema ha sido acometido en una serie de imprecisos artículos por investigadores anglosajones. Cf. entre infinitos otros Foster 1937, Mabbott 1937, Foster 1938, Sachs 1963, Demos 1964.

Sócrates añade una tercera objeción que los equipara a esclavos ya que sólo reciben la comida y no pueden ni emigrar, ni gastar el dinero en lo que quisieren como gastan los que parecen felices (420a2-7).

Es obvio que Adimanto utiliza una noción de felicidad que aún hoy es la vulgar, pero, más importante todavía, es que es la que Platón pone en relación con la tercera clase de alma, la apetitiva. En la réplica de Sócrates no es tan importante que radicalice desde nuestra perspectiva la objeción de Adimanto cuanto el hecho de que le niega la calidad de amos a los guardianes y los convierte en esclavos, e. d. lo relaciona con la segunda clase de alma, la volitiva, que determina la categoría de amo o de esclavo. En otras palabras, los guardianes no van a disfrutar de una supuesta felicidad basada en concepciones dependientes de las dos clases inferiores de almas.

La respuesta de Sócrates (420b3-421c6) consiste fundamentalmente en tres puntos:

- Los guardianes van a ser de esa manera felicísimos (εὐδαιμονέστατοι; b5).
- La finalidad es que toda la ciudad sea feliz y no una clase<sup>38</sup>.
- La felicidad debe ser la adecuada a cada clase y a la función que ella cumple en la ciudad (cf. τὰ προσήκοντα; d4)<sup>39</sup>.

La réplica de Sócrates se adecua al momento dialógico en el que el punto principal consiste en la creación de un todo armónico, pero esto no implica negar que cada uno de los estamentos de la ciudad ha de lograr el mayor grado de felicidad posible. La declaración al inicio del pasaje sobre la absoluta felicidad de los guardianes ha sido pasada por alto y la discusión se ha centrado en la idea de que la finalidad del proyecto es que toda la ciudad sea feliz y no sólo una clase. Sócrates utiliza la noción de felicidad de Adimanto, más dirigida a las partes inferiores del alma, para negar que una clase pueda ser feliz por encima del resto. En el caso específico de los guardianes, esto significaría la destrucción completa de la ciudad. Por otro lado, está implícita la idea auténtica de felicidad para Platón que consiste sobre todo en el

<sup>38</sup> Traduzco aquí ἔθνος por ‘clase’ por razones prácticas, aunque la palabra hace referencia a la diferente naturaleza de las distintas clases, castas o razas que integran la ciudad.

<sup>39</sup> Éste es otro aspecto importante de ética platónica: cada uno es feliz cumpliendo adecuadamente su tarea. Por tanto, la felicidad en sentido estricto corresponde sólo al filósofo, pero todos tienen acceso a la felicidad según su nivel.

cumplimiento eficaz de la tarea propia que le ha asignado a cada uno el cuerpo social, una idea alejada del concepto popular del término<sup>40</sup>.

El segundo tratamiento (V 465d2-466c5) se produce cuando Sócrates demuestra la importancia que tiene el comunismo de los guardianes para la felicidad de la ciudad y para ellos mismos. La propiedad de todo en común reforzará la unidad de la ciudad y les dará una felicidad aún mayor que la de los vencedores de las Olimpiadas, pues tienen una victoria más bella y el poder público les otorga el alimento mejor. Vivirán y morirán honrados por su ciudad (465d5-e2). En este pasaje Sócrates distingue, como no lo había hecho antes, dos concepciones de la felicidad óptima, una representada por una vida mesurada y firme y otra, la habitual, una creencia insensata e infantil (466b4-c3).

Por último, el tema se retoma en el pasaje que es el objeto de este artículo. En él se resuelven los dos aspectos planteados por las objeciones hechas por Adimanto. En primer lugar, la felicidad auténtica consiste en el fortalecimiento de la clase superior del alma a través de la contemplación y el contacto con la Idea del Bien. El proceso tiene una estructura circular: el pasaje del mundo sensible al inteligible y el regreso del inteligible. En el primer caso, es necesario aplicar la coacción para que el alma llegue finalmente al contacto con el Bien a través de un largo proceso educativo. En el segundo, contrariamente a lo que se ha sostenido, se persuade a los filósofos de retornar a la caverna. El término *προσαναγκάζοντες* (520c3) tiene un valor metafórico, como lo revela lo que sigue, puesto que se le dan argumentos relacionados con la *πειθώ* y no con la *ἀνάγκη*. Su obligación con la ciudad surge del hecho de que han sido engendrados y educados por ella (520b5-c1; cf. *Cri.* 50d5-e1). Están mejor educados y con mayor perfección que los filósofos que crecen de manera espontánea<sup>41</sup> para el desempeño en la política y la filosofía<sup>42</sup>. El ejercicio de la justicia hacia la comunidad es lo que perfeccionará su felicidad y reafirmará la unidad del todo, redundando en su propio beneficio. Tal como lo dice expresamente Sócrates, el filósofo se desarrolla

---

<sup>40</sup> Con esto no pretendo negar un aspecto más importante de la noción de *eudaimonia* platónica, a saber que la felicidad no consiste en el disfrute de una exuberancia de bienes materiales.

<sup>41</sup> Interpreto de esta forma el *ἐκείνων* de b7, que no puede referirse a los habitantes de la ciudad, sino que tiene que estar comparándose necesariamente con los filósofos en una ciudad habitual.

<sup>42</sup> *ἀμφοτέρων* en c1 con Stallbaum 1830, p. 112, comentario al pasaje.

mejor en la ciudad correcta y, salvándose a sí mismo, salva a la ciudad<sup>43</sup>. Cambiano 1988, p. 51 s. ha observado en parte este fenómeno, indicando que en la ciudad habitual el filósofo pierde su potencia, mientras que en la justa ésta aumenta. Creo que también es necesario coincidir en que la lejanía de la δύναμις τοῦ ἀγαθοῦ debilita el poder del filósofo. La mezcla y el combate con las opiniones y relatos erróneos conmocionan el movimiento de los círculos de lo mismo y de lo otro en el intelecto. Por ello, es necesario el retorno al Bien, cuando hayan comenzado a imponerse las almas inferiores. De ahí, la necesidad de aplicar la coacción periódicamente. Algo que el mito del *Político* nos muestra que también sucede en el cosmos (272d6-273e4). La bondad que produce el contacto con el Bien impulsa a los guardianes a bajar al gobierno de la ciudad para ordenarla, como sucede al Demiurgo con la creación del mundo (*Ti* 29e1-2), y en función también de su propio interés que consiste en el mantenimiento del orden social. La felicidad radica en la actualización de la virtud y no en el disfrute del placer en el sentido habitual del término. Por ello, el ejercicio de la política es fundamental para la realización de la felicidad filosófica.

### 5. Conclusión

El análisis anterior ha puesto de manifiesto, creo, que en este pasaje se resuelven las claves del diálogo. El pasaje es importante no sólo desde el punto de vista formal, dado que ocupa el centro estructural del *omphalos* del diálogo, sino porque indica también, a manera de enlace especular<sup>44</sup> con los libros segundo y tercero, cuáles son los presupuestos necesarios para alcanzar el conocimiento del Bien, a saber el estado ordenado o virtuoso del alma. El predominio del intelecto sobre las partes apetitiva y volitiva es la misión que tiene que cumplir la primera parte de la educación. Sólo cuando se ha alcanzado ese estadio puede comenzarse con la tarea de liberación del espíritu y su conducción hacia la contemplación del mundo inteligible. Sin ese dominio, el

<sup>43</sup> ἐν γὰρ προσηκούσῃ αὐτός τε μᾶλλον αὐξήσεται καὶ μετὰ τῶν ἰδίων τὰ κοινὰ σώσει; VI 497a4-5.

<sup>44</sup> El resto del séptimo libro está dedicado a la educación de la parte superior del alma, el intelecto, así como los libros segundo y tercero estaban consagrados a la formación del carácter. Los libros octavo y noveno, que describen los estados degenerados se corresponden con el cuarto y quinto libro que analizan el mejor estado.



alumno no puede seguir el arduo camino hacia el Bien. Este apartado cierra, por tanto, la primera parte de la educación para abrir el camino al currículo de la educación espiritual.

Es interesante notar que en pocas oportunidades se ha tomado en cuenta cuál es el contenido concreto de la Idea del Bien, algo que es una de las exigencias de toda la argumentación de Sócrates. Este hecho es especialmente significativo, si se tiene en cuenta que es el fundamento no sólo del orden y la unidad, sino también de la vida y de la providencia en el universo. Por otro lado, ¿por qué el intelecto de los gobernantes filósofos recibe de la contemplación del Bien la capacidad de tomar las decisiones correctas en todas las eventuales circunstancias de los avatares del mundo del devenir político? ¿Es que el Bien los provee de un conocimiento futuro providencial o que da a su intelecto una mayor capacidad de comprensión y de dominio de las circunstancias internas y externas? En ambos casos, si bien no se trata de un dios personal, es un principio interesado en el buen desarrollo de la historia y del cosmos. En otras palabras, ¿en qué consiste la concepción platónica de la divinidad, que es el auténtico enlace entre el mundo humano y la realidad trascendente del universo inteligible? El filósofo es un dios o como un dios porque su intelecto es el que está más preparado para abandonar este mundo y regresar a aquel de donde proviene. Al elevarse por encima de la realidad sensible y alcanzar la contemplación del Bien, el filósofo se transforma y supera la simple condición humana. Este encuentro lo transforma ontológicamente y es la finalidad de la *paideia* que se describirá a continuación en el resto del séptimo libro de la *República*. No se trata de una mera experiencia intelectual en el sentido moderno y es por esa razón que el filósofo se convierte en la encarnación del primer principio y asume su tarea como rey de la comunidad política, un rey a la manera de los reyes heroicos de la tradición griega. Como los héroes, el filósofo realiza una *κατάβασις* que no sólo lo pone a prueba, sino que también confirma la transformación ontológica que ha producido en él la Idea del Bien<sup>45</sup>. En tanto reflejo de la Idea del Bien, el filósofo sirve de mediador y es fundamento de la unidad de la polis.

---

<sup>45</sup> Sobre la significación simbólica del mito de la caverna y su relación con el pensamiento religioso y, en especial con la noción de descenso a los infiernos, cf. Männlein-Robert (en prensa).

## BIBLIOGRAFÍA

- Adam, J. 1902: *The Republic of Plato edited with Critical Notes, Commentary and Appendices*, Cambridge.
- Arends, J. F. M. 1988: *Die Einheit der Polis. Eine Studie über Platons Staat*, Leiden.
- Baltes, M. 1997: «Is the Idea of the Good in Plato's *Republic* Beyond Being?», en Joyal, M. (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker*, Aldershot, pp. 3-23 (recogido en Baltes 1999, pp. 351-371).
- Baltes, M. 1999: *Dianoemata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Stuttgart-Leipzig.
- Cambiano, G. 1988: «I filosofi e la costruzione a governare nella *Repubblica* platonica», en Casertano, G. (ed.), *I filosofi e il potere nella società e nella cultura antiche. Atti della Seconda giornata di studio sulla filosofia antica*, Acta Neapolitana 11, Nápoles, pp. 43-58.
- Chen, L. C. H. 1987: «Education in General (*Rep.* 518c4-519b5)», *Hermes* 115, pp. 66-72.
- Chen, L. C. H. 1989: «First Two Major Transitions in *Rep.* VII», *Hermes* 117, pp. 446-454.
- Cleary, J. J. 2007: «Cultivating Intellectual Virtue in Plato's Philosopher-Rulers», en Lisi, F. L. (ed.): *The Ascent to the Good*, Collegium Politicum 1, Sankt Augustin, pp. 79-100.
- Delhey, N. 1994: «Περιογωγή ὅλης τῆς ψυχῆς: Bemerkungen zur Bildungstheorie in Platons *Πολιτεία*», *Hermes* 122, pp. 44-54.
- Demos, R. 1964: «A Fallacy in Plato's *Republic*?», *The Philosophical Review* 73 (3) pp. 395-398 (recogido en Vlastos 1971, pp. 52-56)
- Ferber, R. 1989: *Platos Idee des Guten*, 2ª edición, Sankt Augustin.
- Ferber, R. 2017-2018: «Le Bien de Platon et le problème de la transcendance du principe. Encore une fois l'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας de Platon», *Χώρα* 15-16, pp. 31-43.
- Ferber, R. y Damschen, G. 2015: «Is the Idea of the Good Beyond Being? Plato's *epekeina tês ousias* Revisited (*Republic* 6, 509b8-10)», en Nails, D. y Tarrant, H. (eds.), *Second Sailing: Alternative Perspectives on Plato*, Commentationes Humanarum Litterarum 132, Espoo, pp. 197-202.
- Fouillée, A. 1869: *La philosophie de Platon. Exposition, histoire et critique de la théorie des Idées*, París.
- Foster, M. B. 1937: «A Mistake of Plato's in the *Republic*», *Mind* 46, 185, pp. 386-393.
- Foster, M. B. 1938: «A Mistake of Plato's in the *Republic*: A Rejoinder to Mr. Mabbott», *Mind* 47, 186, pp. 226-232.
- Gaiser, K. 1961: *Platon und die Geschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Gaiser, K. 1968: *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 2ª edición.
- Gaiser, K. 1988: *La metafisica della storia in Platone*, Milán.

- Krämer, H. J. 1966: «Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia 534b-c», *Philologus* 110, pp. 35-70 (recogido en Wipperfurth 1972, pp. 394-448).
- Krämer, H. J. 1997: «Die Idee des Guten, Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a-511c)», en Höffe, O. (ed.), *Platon Politeia*, Klassiker Auslegen 7, Berlin, pp. 179-203.
- Krohn, A. 1876: *Der platonische Staat*, Halle.
- Kühner, R. y Gerth, B. 1898: *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. 2. Teil: Satzlehre*, Hannover-Leipzig.
- Lisi, F. L. 2004: «Héros, Dieux et Philosophes», *Revue des Études Anciennes* 106, pp. 5-22.
- Lisi, F. L. 2007a: «The Form of the Good», en Lisi, F. L. (ed.), *The Ascent to the Good*, Collegium Politicum 1, Sankt Augustin, pp. 199-227.
- Lisi, F. L. 2007b: «Individual Soul, World Soul, and the Form of the Good», *Études Platoniciennes* 4, pp. 105-118.
- Lisi, F. L. 2010: «Private and Public in Plato's *Republic*», Cornelli, G. y Lisi, F. L. (eds.), *Plato and the City*, Collegium Politicum 4, Sankt Augustin, pp. 21-31.
- Lisi, F. L. 2015: «La ciudad más cercana», *Diálogos* 47(98), pp. 55-81.
- Lisi, F. L. 2016: «*Koinon* and *Idion* in Plato's Political Thought», en Jinek, J. y Konradova, V. (eds.), *Koinà tà τῶν φίλων. For Friends All is Shared. Friendship and Politics in Ancient Greek Political Thought*, Praga, pp. 13-28.
- de Luise, F. y Farinetti, G. 1998: «Infelicità degli *archontes* e felicità della *polis*», en Vegetti, M., Platone. *La Repubblica. Traduzione e commento a cura di M. V.*, Nápoles, III, pp. 107-150.
- Mabbott, J. D. 1937: «Is Plato's Republic Utilitarian?», *Mind* 46, 184, pp. 468-474 (recogido en Vlastos 1971, pp. 57-65).
- Männlein-Robert, I. en prensa: «“Unsere Physis” im Höhlengleichnis Platons», en Koch, D., Männlein-Robert, I. y Weidmann, N. (eds.): *Platon und die Physis*, Antike Studien 5, Tubinga.
- Marten, R. 1962: *Ousia im Denken Platons*, Meisenheim am Glan.
- Sachs, D. 1963: «A Fallacy in Plato's *Republic*», *The Philosophical Review* 72 (1) pp. 141-158 (recogido en Vlastos 1971, pp. 35-51).
- Schwyzler, E. y Debrunner, A. 1950: *Griechische Grammatik. II. Syntax und syntaktische Stilistik*, Múnich.
- Stallbaum, G. 1830: *Platonis dialogos selectos recensuit et commentariis in usum scholarum instruxit G. St.*, Gota-Erfurt, II, 2.
- Szlezák, Th. A. 1997: «Das Höhlengleichnis (Buch VII 514a-521b und 539d-541b)», en Höffe, O. (ed.): *Platon Politeia*, Klassiker Auslegen 7, Berlin, pp. 205-228.
- Vegetti, M. 2003: *Platone. La Repubblica. Vol. V. Libri VI-VII*. Traduzione e commento di M. V., Nápoles.

- Vlastos, G. (ed.) 1971: *Plato. II Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion. A Collection of Critical Essays*, Garden City NY, pp. 52-56.
- de Vogel, C. 1973: «Encore une fois le Bien de la République de Platon», en de Strycker, E. (ed.): *Zetesis: album amicorum door vrienden en collega's aangeboden aan Prof. Dr. E. de Strycker gewoon hoogleraar aan de Universitaire faculteiten Sint-Ignatius te Antwerpen ter gelegenheid van zijn vijftenzestigste verjaardag*, Amberes, pp. 40-56.
- de Vries, G. J. 1975: «Miscellaneous Notes on Plato», *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van der Wetenschappen*, N.R. 38, pp. 1-44.
- Wippern, J. (ed.) 1972: *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie*, Wege der Forschung 186, Darmstadt.

Fecha de recepción de la primera versión del artículo: 07/06/2017

Fecha de aceptación: 22/11/2017

Fecha de recepción de la versión definitiva: 05/01/2018