

# Imagen de las estrellas

## El *Epinomis* y las imágenes centrales de la *República*\*

Recibido: 08/08/2020 | Revisado: 26/05/2021 | Aceptado: 13/08/2020  
DOI: 10.17230/co-herencia.18.35.6

**Alfonso Flórez\*\***

alflorez@javeriana.edu.co

**Resumen** Se propone una lectura del diálogo *Epinomis* dentro del contexto de las tres imágenes centrales de la *República*, del sol, la línea y la caverna. Para ello, se parte de una asunción metodológica de la autenticidad del diálogo. Luego se ofrece un resumen esquemático de sus principales temas. Según estos, se desarrolla la exposición de las tres imágenes de la *República*. Sobre estos presupuestos, se argumenta la tesis central: en cuanto diálogo, el *Epinomis* se sitúa temática, metodológica e interpretativamente en la sección matemática de la línea. En la conclusión se arguye que en este texto la dialéctica opera como indicación al ámbito inteligible primero.

**Palabras clave:**

*Epinomis*, imágenes de la *República*, Platón, *República*.

### Image of the stars. The *Epinomis* and the central images of the *Republic*

**Abstract** A reading of the *Epinomis* dialogue is proposed within the context of the three central images of the Republic: the sun, the line and the cave. To do this, we start from the methodological assumption of the authenticity of the dialogue. A schematic summary of its main themes is then provided, according to which the three images of the Republic are explained. On these assumptions, the central thesis is argued: as a dialogue, the *Epinomis* is situated thematically, methodologically and interpretatively in the mathematical section of the line. In the conclusion it is argued that in this text the dialectic operates as an indication to the first intelligible realm.

**Keywords:**

*Epinomis*, images of the *Republic*, Plato, *Republic*.

\* Ante la carencia de una traducción canónica en español del *Epinomis*, las traducciones de los pasajes citados son propias.

\*\* Doctor en Filosofía, miembro del grupo de investigación: Problemas de Filosofía; profesor de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá-Colombia. ORCID: 0000-0001-5452-9557.

## El *Epinomis*, diálogo de Platón

El hermoso y profundo pequeño diálogo que se adjunta a las *Leyes*, que por eso recibió desde el principio el nombre de ‘*epinomis*’ (‘después de las leyes’), ha contado, quizás más que cualquier otro diálogo de Platón, con vientos adversos a la hora de encontrar un lugar dentro del corpus platónico y poder entregar así su mensaje filosófico.<sup>1</sup> Hasta mediados del siglo XX se dio una disputa pareja entre defensores y detractores de la autenticidad del diálogo,<sup>2</sup> pero a partir de la edición de Tarán, ha habido una inclinación cada vez mayor a considerarlo como una obra espuria. Dado que el propio Tarán ha desestimado como no decisivas las razones de orden formal o filológico para negar la autenticidad del diálogo,<sup>3</sup> el mayoritario acuerdo contemporáneo sobre la errónea atribución de esta obra a Platón se basa en un determinado enfoque interpretativo del contenido del texto. Empero, antes siquiera de poder evaluar la corrección de esta manera de aproximarse al diálogo, conviene ofrecer una primera mirada de conjunto a los compromisos interpretativos que subyacen a esta polémica.

En efecto, desde el siglo XIX la obra de Platón se lee según un modelo que puede llamarse biográfico-doctrinal, que establece que la interpretación de los diálogos debe guiarse por el surgimiento, desarrollo y ajuste de las ideas del autor, tal como estos cambios han quedado consignados en los diálogos una vez que estos se interpretan según el orden cronológico correspondiente a su composición. No es este el lugar ni el momento para entrar en un debate sobre las

<sup>1</sup> En algunas ediciones modernas de Platón este diálogo no aparece en absoluto. Donde figura, suele marcárselo como dudoso o atribuírsele directamente a Filipo de Opunte.

<sup>2</sup> Guthrie (1992, p. 402, n. 8) ofrece un listado de los nombres de cada bando, así: a favor de la autenticidad, Harward, Taylor, von Fritz, a los que podrían añadirse Raeder, Des Places, Festugière, G. Müller, Novotny; en contra de la autenticidad, Solmsen, Einarson, Cherniss, Krämer, pudiendo añadirse a F. Müller. La edición de Tarán (1975) marca el final de este equilibrio. Ya contemporáneamente, el defensor más destacado de la autenticidad es Altman (2016), mientras que Zuckert (2009) admite también una cierta autenticidad: “*Even if the Epinomis [...] is the product of a later editor*” (p. 143, n. 149).

<sup>3</sup> “*In fact, even among the obviously spurious dialogues included in the Platonic corpus there is probably not one that could be proved spurious on stylistic grounds alone*” (Tarán, 1975, p. 16). Con lo que Tarán acepta que la calificación de dudoso para un diálogo depende necesariamente de un análisis de su contenido, lo que permite, en su opinión, decir de un texto que “no puede ser platónico”, dado que nosotros tenemos absoluta claridad sobre “lo que es constitutivamente platónico”.

virtudes y límites de este modelo interpretativo. Baste decir, por lo pronto, que se trata de un modo posible de acercarse al conjunto de la obra de Platón, pero no es ni el único y tal vez tampoco el más plausible. Lo que hay que tener presente en este momento es que bajo esta perspectiva las *Leyes* se entienden como el último diálogo de Platón, donde el filósofo expresaría, por ende, sus compromisos teóricos postreros. Como el *Epinomis* se adjunta a las *Leyes* como cierre de esta magna obra, desde el enfoque biográfico-doctrinal solo puede darse uno de dos resultados: o el *Epinomis* concuerda con las *Leyes* y, a grandes rasgos, con las obras finales o principales de Platón,<sup>4</sup> o el *Epinomis* no concuerda con las *Leyes* ni con las obras finales o principales de Platón. En principio, quienes sostengan lo primero serán partidarios de la autenticidad del diálogo; quienes se decanten por lo segundo negarán, por supuesto, su autenticidad. “En principio”, porque, en realidad, es muy difícil evaluar el grado de concordancia entre un texto y los otros, decidir si dicho nivel de conformidad basta para declarar que ahí se expresa un mismo pensamiento del autor o si, por el contrario, hay que denunciar que allí se aloja una imitación vulgar; y, lo más insidioso, porque el juicio previo del intérprete acerca de la autenticidad o no del diálogo va a determinar el sentido de la interpretación, el nivel del encaje que encuentre con otras obras y su grado de aceptación del mismo.<sup>5</sup> Queda claro que en esta aproximación reside una dificultad irresoluble por principio, que en la práctica se ha resuelto más por vías de política académica que de esclarecimiento filosófico.

---

<sup>4</sup> Müller (1951, pp. 33-40) sostiene que el *Epinomis* completa las *Leyes*.

<sup>5</sup> Tarán (1975, pp. 19-47) aduce cinco razones para negarle la adscripción platónica al *Epinomis*: (1) la continuidad dramática con las *Leyes*; (2) las nociones de astronomía y dialéctica y el rechazo de las Ideas; (3) la concepción de piedad, contemplación y religión cósmica; (4) la afirmación de los cinco cuerpos simples; (5) la propuesta de una escala de seres vivientes y la demonología. Aronadio juzga los resultados del estudio de Tarán “*quasi sempre convincenti*” (2013a, p. 136), pero tal vez no tan radicales para su modo de comprensión, que él lleva al extremo al indicar (1) la ausencia de la noción de Idea, carencia que impacta negativamente en la concepción de la astronomía y de las artes en general; (2) la función totalmente distinta que se le asigna a la dialéctica, tema que se enlaza con la noción misma de la naturaleza y la tarea rememorativa del saber; (3) la comprensión matemática del cosmos y su distancia del *Timeo*; (4) la relación entre el hombre y la divinidad (Aronadio, 2013a, pp. 135-159). Se nota que los temas de disputa son los mismos en ambos casos, con mayor énfasis en el intérprete italiano.

A diferencia de este modelo, el enfoque llamado “dramatológico” se funda en la comunidad formal y temática que comparten los diálogos adscritos a Platón desde la Antigüedad, esto es, simplificando mucho, el uso del diálogo y la presencia continua de Sócrates, por un lado, y el compromiso irrestricto del ejercicio filosófico con lo bello, lo justo y lo bueno, por el otro lado. Con base en estos criterios puede establecerse un cierto orden en la sucesión de los diálogos, según la edad de Sócrates, la aparición de otros personajes y los acontecimientos históricos referidos. Empero, tampoco hay unanimidad en el sentido que haya que otorgarle a dicho orden, que puede expresar tanto el desarrollo de Sócrates como filósofo y su diferencia frente a otras figuras filosóficas (cfr. Zuckert, 2009), como la función educativa mediante prueba y error que Platón les asigna a sus diálogos (cfr. Altman, 2012a), como la diversidad de escenarios donde Sócrates obra como filósofo y la necesidad de confrontarse en ello con otras miradas (cfr. Flórez, 2019). En cualquier caso, es característico de esta lectura la aceptación metodológica del conjunto de diálogos que ya desde la Antigüedad se le adscriben a Platón, dado que se entiende la dificultad irresoluble para la datación de los diálogos como un procedimiento constructivo del propio autor para mantener la atención del lector en el personaje central de los diálogos y en los demás personajes con los que interactúa y en las circunstancias en las que lo hace.

Hechas estas precisiones, hay que decir que las *Leyes* y el *Epinomis* constituyen una cierta “anomalía” de la situación descrita, puesto que en ellos no aparece el personaje de Sócrates, aunque sí se encuentran los demás elementos mencionados que caracterizan a los demás diálogos. Esta notable característica de los dos textos ha recibido distintas explicaciones, que no pueden sustentarse sino mediante una pormenorizada interpretación, lo cual dista de ser una tarea sencilla, dado que las *Leyes* es el diálogo más largo del corpus y que su temática abarca el conjunto de los asuntos humanos.

En suma, para el propósito actual se hace una afirmación metodológica de la autenticidad del *Epinomis*; además, se entiende la figura del Extranjero Ateniense, interlocutor principal del diálogo, en clave mejorativa, es decir, que aunque no se identifique sin más

con Sócrates como personaje ni con sus posiciones filosóficas, *de algún modo* sí lo anuncia a él y anticipa aquellas. Mostrar cómo ocurre en concreto esto, teniendo a la vista los pasajes decisivos del corpus, las imágenes del sol, la línea y la caverna en los libros VI y VII de la *República*, es la finalidad de este ensayo.

## ***Epinomis*: el argumento**

El diálogo *Epinomis* puede dividirse en cinco partes,<sup>6</sup> así:

introducción:	973a1-973b6;
primera sección:	973b7-979d6;
sección intermedia:	979d7-981b2;
segunda sección:	981b3-992d3;
conclusión:	992d3-992e1.

La introducción tiene un carácter programático de indagación de la sabiduría; en la primera sección se adelanta la determinación del tema propio de la investigación; la sección intermedia conforma una dialéctica de la investigación; en la segunda sección la investigación se desarrolla de una forma pormenorizada, a partir de los resultados a los que se ha llegado; y en la conclusión se propone un curso de acción.

En la introducción, el diálogo se presenta como la continuación de un tema que ha quedado pendiente al final de las *Leyes*. Los mismos tres interlocutores de este diálogo, el cretense Clinias, el espartano Megilo y el Extranjero Ateniense, según han convenido, se reúnen para indagar acerca de la verdadera sabiduría (973a1-973b6).

La primera sección comienza con el reconocimiento de la debilidad del ser humano, que, con raras excepciones, no puede ser feliz (973b7-974a7). Tras exponer la dificultad que conlleva la investigación de la sabiduría (974a7-974d2), se examinan las diferentes clases de artes: primero, las necesarias para la vida del ser humano -como la crianza de animales, la agricultura, la fabricación de viviendas, muebles e implementos, vestuario y herramientas, la cacería, la profecía y adivinación- (974d3-975c8); luego, las que

---

<sup>6</sup> Para propuestas diferentes de división, cfr. Aronadio (2013a, pp. 25-30).

no son necesarias, esto es, las artes imitativas -las dramáticas, las musicales, las retóricas, las representativas- (975c9-975d9); en tercer lugar, las artes intermedias entre estas dos, que le prestan alguna colaboración al ser humano -la guerra, la medicina, la navegación, los tribunales, el aprendizaje- (975e1-976c6). Nadie diría de ninguna de estas artes que es la verdadera sabiduría. Esta solo puede ser aquella cuya ausencia priva al ser humano de lo que le es más propio y que, de uno u otro modo, constituye el fundamento de cualquier otro arte: la ciencia del número (976c7-976e3). Un dios le ha dado al ser humano este don, el Cielo, el Cosmos, Zeus -como se lo quiera llamar-, que se manifiesta a sí mismo en la benefactora regularidad numérica de los eventos celestes (976e3-977b8). Gracias al número, el ser humano tiene la razón y el discurso, con los que puede dar cuenta de lo que ha aprendido por la experiencia, alcanzando así la sabiduría, y, con esta, la virtud completa y verdadera, que se despliega en el conocimiento de lo justo, lo bueno y lo bello, por lo cual el ser humano puede lograr la perfecta felicidad (977b9-977e2). En efecto, por la sucesión y regularidad de los fenómenos astronómicos, el ser humano puede aprender los números y constatar con ellos el buen orden que rige el conjunto de los seres y así esforzarse él mismo en llegar a ser bueno (977e3-979d6).

La sección intermedia comienza con el elogio que Clinias hace de las palabras del Ateniese, lo que da lugar a que los tres interlocutores reiteren su compromiso dialogal en la búsqueda emprendida (979d7-979e6). Hay que resolver, en primer lugar, la cuestión de la unidad del nombre de la sabiduría verdadera (980a1-980a6). Se pone de presente, entonces, que el legislador correctamente ha establecido como meta de la legislación la alabanza de los dioses por medio de himnos y con vidas puras, lo que lleva a que los interlocutores ofrezcan una breve plegaria en su honor (980a7-980c5). Tras esto, se retoman los puntos principales que ya han quedado consignados<sup>7</sup> sobre los dioses: ellos son justos, cuidan de los seres humanos y no

<sup>7</sup> Se trata de la expresión *elábeta hypomnēmata* (980d4-5), “han recibido escritos”, una enigmática referencia que puede entenderse a notas sobre el diálogo las *Leyes* o a este mismo diálogo escrito. Cfr. Tarán (1975, pp. 259 ss.) y Aronadio (2013b, p. 345). Nótese que el propio diálogo establece una distancia temporal entre *Leyes* y *Epinomis*, lo que marca ciertos límites en lo que respecta a la continuidad dramatólogica entre ellos.

pueden ser sobornados; el alma, semejante a la divinidad, es más antigua que el cuerpo y, como tal, superior a él y su guía, mientras que un ser viviente se forma al unirse el alma con un cuerpo (980c6-981b2). De este modo quedan establecidos los hitos para continuar la investigación.

La segunda sección se estructura en conformidad con lo dicho. Se habla en primer lugar de los cuerpos y las almas, después de los astros, como seres vivientes excelentes, tras lo cual ya se puede tratar de los dioses y la virtud, determinándose así el contenido y la finalidad de la sabiduría. En relación con los cuerpos y las almas, hay que dejar claro que el alma es anterior al cuerpo, más digna que él, inteligente, invisible. Ahora, si bien las almas son de una sola clase, los cuerpos son de cinco clases diferentes: de fuego, éter, aire, agua y tierra. Los cuerpos que entran en la composición de los seres vivientes no son puros, sino que, si bien alguno de esos cuerpos predomina, contienen pequeñas mezclas de los demás cuerpos. Los astros son los seres vivientes cuyos cuerpos son de fuego; son máximamente visibles, divinos, virtuosos, inteligentes, como lo muestra su determinación de cumplir siempre los mismos movimientos y ser, con ello, causa benéfica para todos los demás existentes. Los seres vivientes cuyo cuerpo es de éter y aire son invisibles para nosotros, pero como *démones* llenan todo el espacio intermedio entre lo de arriba y lo de abajo, siendo intérpretes de los seres superiores para los seres inferiores. Los seres vivientes cuyo cuerpo es de agua son evanescentes, a veces visibles, a veces no. Los seres vivientes cuyo cuerpo es de tierra son los animales y los seres humanos; sus movimientos son variables y menos ordenados que los de los seres superiores (981b3-986a7). En relación con los astros, hay que comenzar indicando que son ocho: el sol, la luna, las estrellas fijas, y los cinco astros errantes, que, por influjo oriental, reciben nombres de dioses, así: Hermes, Afrodita, Ares, Zeus, Crono. Con sus ciclos, la totalidad de los astros prestan su contribución en la determinación de los tiempos y, con ello, en la perfección del cosmos. En el ser mortal, que se admira ante la contemplación del universo, se suscita una pasión por aprender, de modo que lleve una vida virtuosa y, tras alcanzar la verdadera sabiduría, sea feliz al morir (986a8-987d2).

Habiendo recibido de Oriente estos conocimientos, los griegos los han llevado a verdadera sabiduría gracias a la educación, al oráculo de Delfos y a la legislación. La convicción en este punto es que lo divino se ocupa de lo humano, lo enseña, para que así lo siga y aprenda. El divino al mortal le enseña el número, lo que supone la primacía del alma sobre el cuerpo, en cuyo ejercicio ella es causa de belleza, justicia y bondad, todo lo cual se resume en el respeto a los dioses. Gracias al estudio del número y de las demás artes matemáticas, quien quiera ser sabio puede dedicarse al estudio de la astronomía, por medio de la cual conoce las relaciones y analogías que rigen en el cosmos (987d3-989d7). Ahora bien, el verdadero sabio es quien capta la finalidad de estos estudios, que consiste en aprehender la unidad del todo por medio del vínculo de la dialéctica, con lo cual se pone de presente la concordancia de contenido y método. De esta forma, sin que sea fácil en modo alguno, quien cumple su destino al morir es feliz, sabio y bienaventurado, sea que lleve una vida privada o pública (989e1-992d3).

A partir de lo expuesto, en la conclusión se propone decir en privado y legislar en público que los cargos más altos deben asignárseles a individuos de edad que hayan completado el curso de estudios descrito, que los demás deben seguirlos, unidos en alabanza a los dioses, en tanto que los interlocutores concuerdan en invitar al Consejo Nocturno a esta sabiduría, que ellos mismos ya conocen y han probado (992d3-992e1).

## **Las tres imágenes centrales de la *República***

Se ofrece a continuación una breve descripción interpretativa de las imágenes centrales de la *República*, para establecer dentro de este marco algunas relaciones centrales entre las dos obras.<sup>8</sup> Si bien suele hablarse de las tres imágenes del sol, la línea y la caverna, para el propósito actual se considera que el sol y la línea componen una cierta unidad, estática y descriptiva de los ámbitos sensible e

---

<sup>8</sup> Para el estudio específico de estas imágenes, ha sido útil Eggers Lan (2000). La *República* se cita según Platón (2006), donde se señalan con asterisco (\*) pequeños ajustes a la traducción.



inteligible y de sus relaciones, mientras que la caverna ofrece una representación dinámica y performativa de eso mismo.

Una vez se ha determinado que los cargos principales de dirección de la ciudad deben asignárseles a individuos excelentes, corresponde estudiar el curso de estudios que se les va a impartir (502c-d). Ya sin ambages, Sócrates precisa que “es necesario designar filósofos para que sean los más perfectos guardianes” (503b), probándolos para ver “si cada naturaleza es capaz de soportar las más grandes enseñanzas” (503e-504a). Ante la pregunta de Adimanto acerca de estas más grandes enseñanzas, Sócrates declara que, para conocer con la mayor exactitud posible las cualidades de “el guardián de la ciudad y las leyes” (504c), este debe dar un largo rodeo en el cual llegue a dominar el conocimiento más sublime. Ahora ya no basta con mostrar que el alma del guardián es afín a las virtudes de justicia, templanza, valentía y sabiduría (504a), sino que hay que esforzarse por ver “la obra en su mayor perfección” (504d).

Adimanto le insiste a Sócrates para que les enseñe cuál es ese conocimiento más sublime, a lo que el filósofo responde que ya lo ha escuchado muchas veces: “el más sublime objeto de conocimiento es la idea del bien, que es la que, asociada a la justicia y a las demás virtudes, las hace útiles y beneficiosas” (505a). Precisa Sócrates que el bien no es ni el placer ni la prudencia (505b); más aún, que a diferencia de lo justo y lo bello, con cuya mera apariencia algunos pueden satisfacerse, “con respecto a lo bueno, a nadie le basta con poseer lo que parezca serlo, sino que buscan todos lo que es\* (*tà ónta*)” (505d), y señala que el alma tiene una cierta oscura aprehensión del bien, pero que no podrá ser un guardián efectivo de la ciudad quien no tenga conocimiento de esto más excelente. Como Adimanto sigue sin captar el punto expuesto, Glaucón toma la palabra para instar a Sócrates a que les explique lo que es el bien, tal como antes lo hizo con la justicia, la templanza y las demás virtudes. Sócrates accede sólo a medias, pues estima que no alcanzarán a llegar a su comprensión de lo bueno en sí, pero, en cambio, acepta hablarles de algo que “parece ser hijo del bien y asemejarse sumamente a él” (506e). Este nuevo rumbo argumentativo comienza con el recurso a un acuerdo fundamental:

–Afirmamos y definimos en nuestra argumentación –dije– la existencia de muchas cosas buenas y muchas cosas bellas\* y muchas también de cada una de las demás clases.

–En efecto, así lo afirmamos.

–Y que existe, por otra parte, lo bello en sí y lo bueno en sí; y del mismo modo, con respecto a todas las cosas que antes definíamos como múltiples, consideramos, por el contrario, cada una de ellas como correspondiente a una sola idea, cuya unidad suponemos, y llamamos a cada cosa “aquello que es”.

–Tal sucede.

–Y de lo múltiple decimos que es visto, pero no concebido, y de las ideas, en cambio, que son concebidas, pero no vistas.

–Absolutamente (507b-c).

De esta forma queda preparada la exposición del núcleo de la imagen del sol, aquella analogía que asocia los tres ítems de {sol, luz, visión} con los de {bien, verdad-ser, inteligencia (*noûs*)}.

Sin poder entrar en detalles de este texto fundamental, valga, al menos, resaltar algunos de sus aspectos sustantivos. En primer lugar, hay que corregir la opinión de que la imagen simplemente representa la relación entre dos conjuntos de ítems, que se dan, por un lado, en el ámbito de lo visible, y, por el otro, en el ámbito de lo inteligible, pues la base de la analogía la constituye *una operación* que se realiza en cada una de esas regiones. Teniendo esto en cuenta, cabe precisar la analogía entre los dos conjuntos del siguiente modo:

{sol ( $o_s$ ) [ojo, luz, visión]} y {bien ( $o_b$ ) [alma, verdad-ser, inteligencia]},

donde en cada caso el primer elemento (sol / bien) ejerce una operación ( $o_s / o_b$ ) sobre un grupo de tres elementos (ojo, luz, visión / alma, verdad-ser, inteligencia).

La operación que ejerce el sol (*hélíos*) se describe como una “helioformación” sobre el ojo (508b) y se pregunta si “el poder que tiene [el ojo], ¿no lo posee como algo dispensado por el sol en forma de una especie de emanación?” (508b), con lo que se llega al resultado,

en apariencia paradójico, de que si el sol no es visión, sino causante de esta, “¿no es percibido por ella misma?” (508b). Es decir, la operación del sol “helioforma” el ojo, tiene poder sobre la luz para que el ojo vea, por lo que el ejercicio de la visión se dirige de una cierta forma y necesariamente hacia el sol mismo. En el ámbito de lo visible, pues, el sol lo es todo, con lo que queda justificada la apelación que poco antes se ha hecho del sol como dios del cielo (508a).

En conformidad con esto, ahora queda claro que en el ámbito de lo inteligible pueda afirmarse que “lo que proporciona la verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer al que conoce, es la idea del bien, a la cual debes concebir como objeto de conocimiento, al ser\* causa de la ciencia y de la verdad” (508e). Es decir, la operación del bien (*agathón*) “agatoforma” el alma,<sup>9</sup> tiene poder sobre la verdad y el ser para que el alma conozca, por lo que el ejercicio del conocer se dirige de una cierta forma y necesariamente hacia el bien mismo. En el ámbito de lo inteligible, pues, el bien lo es todo.

En esta correlación entre el sol y el bien, falta, empero, para el bien, el análogo de la afirmación del sol como dios del cielo. En la parte final de la imagen del sol, el filósofo aborda esta cuestión. Sin necesidad de volver sobre la nominación del sol como dios, pero sí ahondando esa línea de razonamiento, Sócrates le plantea a Glaucón una última comparación:

–Del sol dirás, creo yo, que no sólo proporciona a las cosas que son vistas la facultad de serlo, sino también la generación, el crecimiento y la alimentación; sin embargo, él no es generación.

–¿Cómo había de serlo?

–Del mismo modo puedes afirmar que a las cosas inteligibles no sólo les adviene por obra del bien su cualidad de inteligibles, sino también se les añaden, por obra también de aquel, el ser y la esencia; sin embargo, el bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquella en cuanto a dignidad y poder (509b).

La superioridad del bien en cuanto a dignidad y poder en relación con las cosas inteligibles es un modo de expresar, en este ámbito y respecto del bien, el análogo de la afirmación del sol como dios del cielo.

---

<sup>9</sup> Esta expresión se inspira en Lavecchia (2007, p. 129), que vierte *agathoeidés* (509a) como “boniforme”.

La última observación, decisiva, que hay que tener en cuenta para la recta comprensión de esta imagen, consiste en entender que el mismo sol, como productor de efectos benéficos, está bajo el poder del bien:

En fin, he aquí lo que a mí me parece: en el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea del bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas; que, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública (517b-c).

Así, la imagen no presenta una analogía entre dos ámbitos independientes, como si se tratara de una metáfora extendida, sino que precisamente *esta* analogía puede construirse porque los dos conjuntos que se comparan se relacionan entre sí justamente en el sentido en que lo determina la propia analogía.

Glaucón, emocionado con lo que acaba de oír, le pide a Sócrates que concluya la exposición de la comparación con el sol, lo que le da pie al filósofo para presentar la introducción de lo que será la imagen de la línea, que se comprende así como continuación de la imagen del sol:

–Pues bien –dije–, observa que, como decíamos, son dos, y que reinan, el uno en el género y región inteligibles, y el otro, en cambio, en la visible (*horatoû*); y no digo que en el cielo (*ouranoû*) para que no creas que juego con el vocablo. Sea como sea, ¿tienes ante ti esas dos especies, la visible y la inteligible? (509d).

Para proseguir en la indagación de aquello sublime que debe conformar el estudio de los guardianes de la ciudad, hay que dejar en firme lo ya ganado, a saber, que la totalidad se compone de dos ámbitos, el de lo visible y el de lo inteligible. Por eso, la instrucción que en este momento le da Sócrates a Glaucón es muy precisa: “Toma, pues, una línea *que esté cortada* en dos segmentos desiguales y vuelve a cortar cada uno de los segmentos, el del género visible y el del inteligible, siguiendo la misma proporción” (509d). Esta operación de segmentación de una línea dada según una determinada proporción se adelanta por el método geométrico de construcción, esto es, que

solo puede llevarse a cabo con el uso de regla no graduada y compás. Glaucón está familiarizado con la disciplina y cumple con lo que se le pide. Como lo mencionará Sócrates en diversas ocasiones, las distintas divisiones de la línea son expresión de grados de mayor claridad en relación con la verdad, por lo que puede asumirse, aunque no esté dicho, que el segmento mayor corresponde a lo inteligible y el menor, a lo sensible. Ahora bien, como cada uno de estos segmentos se divide otra vez según la proporción de la división original, resultará que cada segmento es a su vez una imagen proporcional de la línea completa.

Este resultado es de la máxima importancia, pues significa que el ámbito de lo sensible no puede investigarse por sí solo, sino como imagen él mismo de la totalidad de la realidad; algo semejante puede decirse del ámbito de lo inteligible. Como ya se anticipaba de algún modo en la imagen del sol, el conjunto de la realidad no se halla desarticulado en dos regiones irreductibles entre sí, sino que cada una de ellas puede entenderse -y, quizás, deba entenderse- como expresión de la totalidad. El ámbito de lo visible queda entonces dividido en dos partes, la de las imágenes, esto es, sombras, reflejos, y la de los seres de lo cual aquello es imagen, esto es, las cosas que nos rodean, animales, plantas, artefactos; el ámbito de lo inteligible queda, por supuesto, dividido también en dos partes, la de los objetos matemáticos y la de las ideas. Hay que mencionar que el criterio de división de esta parte de la línea asociada a lo inteligible reside en las operaciones que el alma puede ejecutar en relación con los seres inteligibles. En efecto, la región de las matemáticas se determina allí donde el alma realiza meras operaciones deductivas a partir de hipótesis, para cuyo desarrollo hay que apoyarse en imágenes sensibles. Por el contrario, la región de las ideas se determina allí donde el alma se eleva desde las hipótesis por medio del poder de la dialéctica al principio del todo, para, de ahí, teniendo en cuenta lo que de él depende, y sin el apoyo en nada sensible, bajar a una conclusión mediante las ideas, para dirigirse hacia ellas y terminar en ellas. Como lo ve con precisión Glaucón, la consecuencia de esta concepción de lo real es que “es más clara la visión del ser y de lo inteligible que proporciona la ciencia dialéctica que la que proporcionan las llamadas artes”

(511c). Sócrates concluye designando los nombres de las operaciones del alma para cada uno de los cuatro segmentos, así:

La inteligencia (*noêsis*) al más elevado; el pensamiento (*diánoia*), al segundo; al tercero dale la creencia (*pístis*) y al último la imaginación (*eikasía*); y ponlos en orden, considerando que cada uno de ellos participa tanto más de la claridad cuanto más participen de la verdad los objetos a que se aplica. (511d-e).

Hay que hacer notar que esta conclusión es más que una simple recapitulación, ya que ahora también se mencionan las actividades que el alma ejerce en relación con lo visible, ámbito que primero se había determinado según la cualidad de sus objetos propios, si eran originales sensibles, por así decirlo, o imágenes de ellos. Respecto de estos últimos, la correspondiente operación del alma es de imaginación, mientras que en relación con los primeros es de creencia. Si bien aquí caben varias opciones de interpretación, conviene al menos evitar la confusión de pensar que es por la operación de la imaginación que algo es imagen; parece, más bien, que la operación propia de la imaginación consiste en reconocer *como* imagen aquello que es imagen. En efecto, ni en la imagen del sol ni en la de la línea se afirma en ningún momento que el alma *vea*, que es una función propia del ojo, mientras que la operación *del alma* en el campo de lo visible se estructura como creencia o como imaginación. Hay que reiterar, por último, que la línea tiene un carácter solar, toda vez que los segmentos se ordenan en el sentido de una mayor participación de la claridad, cuanto mayor sea la participación que sus objetos tienen de la verdad.

Una vez se ha examinado cuál es el objeto más sublime de conocimiento, lo que se logra solo por una analogía intrínseca con el objeto más sublime para la vista, habiéndose determinado así la estructura del conjunto de lo real y las operaciones que realiza el alma en cada una de sus partes, puede abordarse enseguida la tarea misma de la educación. Por eso, sin más preámbulos, Sócrates pone a Glaucón ante esta tarea: “Y a continuación –seguí–, compara (*apeíkason*) con la siguiente escena el estado en que, con respecto a la educación o a la falta de ella, se halla nuestra naturaleza” (514a). El filósofo va a mostrar una situación y le pide a su interlocutor

que mediante esta representación establezca una comparación en relación con la educación y la falta de educación. Al tratarse de una imagen extendida, prácticamente dramática, no podrá establecerse de inmediato un conjunto de relaciones entre la imagen y el tema propuesto, por lo que el propio filósofo deberá más adelante hacer explícito el sentido de la comparación. Por lo pronto, Sócrates describe lo que suele llamarse, con nombre inexacto, “imagen de la caverna”, pues le pide a Glaucón que se represente “una especie de cavernosa vivienda subterránea” (514a), no una caverna como tal, sino una vivienda en forma de caverna, de modo que mal se haría en calificar a los seres humanos que se encuentran en la situación descrita como “cavernícolas”, que da la idea de una cultura primitiva, y, de hecho, el propio Sócrates sale al paso de este tipo de interpretaciones exóticas, pues ante la perplejidad de Glaucón: “¡Qué extraña (*átupon*) escena describes –dijo– y qué extraños (*atópous*) prisioneros!” (515a), le responde con sequedad: “Iguales que nosotros” (515a). El llamado de atención significa que esta imagen, así como las dos anteriores, tiene aplicación directa a los interlocutores del diálogo y, por su intermedio, a los lectores de cualquier época. La escena de los seres humanos atados desde niños, que solo pueden mirar la pared del fondo, donde ven pasar las sombras proyectadas por objetos artesanales llevados por portadores que desfilan por detrás de un tabique y por delante de la hoguera que es la fuente de luz, portadores que, además, hablan entre sí, de modo que los prisioneros recogen también el eco de sus voces, es suficientemente conocida como para requerir en este punto una descripción pormenorizada. Hay que destacar, eso sí, que la situación es tal que quienes así se encuentran no han visto “otra cosa de sí mismos o de sus compañeros sino las sombras proyectadas por el fuego sobre la parte de la caverna que está frente a ellos” (515a). Se trata de una observación decisiva, ya que indica que la liberación del prisionero conlleva un proceso paulatino de conocimiento de la realidad en donde él mismo está incluido.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> En la imagen de la caverna no se desarrollará este punto, pero es necesario destacar esta asociación entre educación y conocimiento de sí mismo, que es la enseñanza que Sócrates deriva del oráculo de Delfos; *cfr. Apología*, 21a-23c.

Valga también insistir en que toda la escena es una copia del mundo exterior, que, sin embargo, no tiene ningún tipo de presencia dentro de esta cueva. Así, que uno de estos prisioneros pueda subir depende, por supuesto, de que sea liberado de las cadenas, pero, de un modo más fundamental, el ascenso efectivo es posible porque el ámbito en que se encuentra el prisionero es en todos los aspectos sustantivos una imagen de ese mundo superior. Gracias a su familiaridad con la titilante luz de la hoguera puede el prisionero liberado, que va saliendo, irse acostumbrando poco a poco a la brillante luminosidad del sol; algo correlativo puede afirmarse del paso que se da entre el conocimiento de los objetos en sus sombras al conocimiento de los objetos en sí mismos y, relacionado con ello, aunque sin mención explícita, podría también decirse que, por haberse conocido a sí mismo como una sombra, puede el prisionero, ahora que sale, conocerse a sí mismo de verdad. En el camino de subida hacia la luz, dice Sócrates, el prisionero recién liberado:

necesitaría acostumbrarse, creo yo, para poder llegar a ver las cosas de arriba. Lo que vería más fácilmente serían, ante todo, las sombras; luego, las imágenes de hombres y de otros objetos reflejados en las aguas, y más tarde, los objetos mismos. Y después de esto le sería más fácil el contemplar de noche las cosas del cielo y el cielo mismo, fijando su vista en la luz de las estrellas y la luna, que ver de día el sol y lo que le es propio [...] Y por último, creo yo, sería el sol, pero no sus imágenes reflejadas en las aguas ni en otro lugar ajeno a él, sino el propio sol en su propio dominio y tal cual es en sí mismo, lo que él estaría en condiciones de mirar y contemplar (516a-b).

Así, pues, en este proceso se pasa en un primer momento de las imágenes a los objetos ordinarios del mundo, lo que se encuentra en consonancia con la descripción del segmento visible de la línea (509e-510a). Después, en un segundo momento, va a pasarse de ver de noche las cosas del cielo y el cielo mismo, a mirar el propio sol, de día, como es obvio, ya sin ningún tipo de mediación. Para poder afirmar que este segundo paso corresponde al segmento inteligible de la línea, esta tiene que entenderse aquí en un sentido más figurativo que en su formulación original, toda vez que con el cielo y los astros y con el sol aún se está en el plano de lo visible. Es cierto que en la primera sección del ámbito de lo intelectual Sócrates y



Glaucón hablan de matemáticas, pero este también da a entender, en su recuento final, que el procedimiento descrito de apoyarse en hipótesis corresponde en general a “las llamadas artes” (511c). La consideración del cielo y los astros ciertamente no cabe dentro del ámbito de lo visible tal como se ha descrito, “los animales que nos rodean, todas las plantas y el género entero de las cosas fabricadas” (510a). Es interesante constatar que el ascenso del prisionero liberado no se guía únicamente por la luminosidad, sino que también es criterio fundamental en ello la excelencia de los objetos. Desde el punto de vista de la mera iluminación, sería “más natural” pasar de un árbol a la luz del día al propio sol que ir de la oscuridad nocturna al sol, mas no es así como se describe el ascenso hacia lo superior, sino que, tras haber captado los objetos mismos, las cosas que nos rodean aquí abajo, se entiende, se pasa al ámbito de lo superior, el cielo estrellado, y de allí, al sol. En consecuencia, si el sol de aquí representa el bien y las ideas de la parte superior de la línea, es plausible afirmar que el cielo de aquí representa la parte anterior de la línea, la de las matemáticas y las demás artes. Téngase presente que el propio Sócrates deja claro que la subida del prisionero debe entenderse como el proceso educativo del filósofo: “Ahora bien, la discusión de ahora –dije– muestra que esta facultad, existente en el alma de cada uno, y el órgano con que cada cual aprende, deben volverse, apartándose de lo que nace, con el alma entera -del mismo modo que el ojo no es capaz de volverse hacia la luz, dejando la tiniebla, sino en compañía del cuerpo entero-” (518c), lo que explica que en lo que sigue (521c-535a) se investigue la serie de las disciplinas que debe recorrer quien quiera llegar a la auténtica filosofía y ser así guardián de la ciudad. Tras la enseñanza primaria en estrategia, gimnasia y música, esta educación superior viene constituida por la aritmética, la geometría, la estereometría, la astronomía y la armonía, para terminar con la dialéctica.

## **El *Epinomis* como imagen de las estrellas**

Pretender buscar una conformidad exacta entre el *Epinomis* y la *República* es pueril y, en cierto sentido, no platónico, ya que no

cabe decir de dos diálogos cualesquiera que concuerden en todos sus aspectos principales, ya no se diga en los detalles, diferencia que se da no solo por la imposibilidad de lograr dicho acuerdo cuando se trata de obras literarias, sino principalmente porque cada uno de los diálogos se propone ofrecer una visión distinta y propia de la tarea de la filosofía, lo que hace que, dentro de una comprensión general común, entre ellos se presenten roces, tensiones y aun quiebres, que deben comprenderse como parte del ejercicio del filosofar.<sup>11</sup> A esta constatación debe añadirse la diferencia estructural entre el conjunto de *Leyes-Epinomis*, por un lado, y *República* y el resto de los diálogos, por el otro lado, al no aparecer Sócrates en aquellos, mientras que en estos siempre está presente. Con todo, la convicción que guía esta reflexión, que en una medida se pone a prueba aquí, es que el *Epinomis* manifiesta una cierta y fundamental concordancia con la *República*.

El punto de partida para esta investigación reside en la cercanía que los dos textos acusan al describir el curso de estudios de quienes han de ser guardianes de la ciudad y de las leyes, que en la *República* es el filósofo, mientras que en el *Epinomis* son los miembros del Consejo Nocturno. Este es un asunto de la mayor importancia en el pensamiento de Platón, ya que en los dos diálogos mayores, *República* y *Leyes*, se presenta un programa filosófico omnicomprensivo, guiado por el proyecto de la fundación de una ciudad donde el ser humano pueda realizar del mejor modo las capacidades propias de su naturaleza. Además de una estructura institucional, la ciudad fundada en cada caso ha de contar con gobernantes que deben recibir la mejor formación en conformidad con la determinación que se ha dado de la ciudad. Disponer del mejor gobierno posible constituye, pues, una de las condiciones fundamentales de la ciudad que se funda. Por esto, el curso de estudios que se determine para los futuros gobernantes es de la mayor relevancia en cada uno de estos diálogos. Por supuesto, el tema de la educación de los ciudadanos ocupa otras partes de cada diálogo, pero la formación específica que se les da a los gobernantes se encuentra en la parte final del libro VI

---

<sup>11</sup> Altman (2012b) es un caso egregio de esta vía interpretativa en su extensa respuesta a Tarán.

y en el libro VII de la *República*, por un lado, y en el *Epinomis*, por el otro, que aquí se entiende como diálogo adscrito a las *Leyes*, si bien independiente de esta obra *en cuanto* producto filosófico.

Dentro de esta perspectiva, no es particularmente sorprendente encontrar un cierto paralelismo en la propuesta que en cada lugar se hace para la formación de los gobernantes. Esta concordancia puede recogerse en el siguiente esquema:

<b>Disciplina</b>	<i>República</i> VII	<i>Epinomis</i>
Aritmética	522c-526c	990c-d
Geometría	526c-527c	990d
Estereometría	528b-528d	990d-e
Armonía	530c-531c	990e-991b
Astronomía	527d-528a; 528d-530c	991b-c
Dialéctica	531d-535a	991c

Lo primero que hay que hacer notar en este cuadro es que el orden de enunciación de las disciplinas sigue al *Epinomis*, no a la *República*. En esta, la astronomía se menciona primero que la estereometría, pero su consideración se interrumpe ante la necesidad de estudiar la estereometría para poder pasar a la astronomía; así se explica que haya dos pasajes en que se trata la astronomía. Aparte de ello, en la *República* la armonía viene después de la astronomía, mientras que en el *Epinomis* se sitúa entre la estereometría y la astronomía. Se trata de diferencias pequeñas, que pueden explicarse desde la construcción de cada texto. Por supuesto, frente a la simple enunciación y poco más de cada disciplina en el *Epinomis*, en la *República* se hallan reflexiones sustantivas sobre cada una de ellas. En este respecto, la única excepción, pero notable, consiste en la descripción importante que el *Epinomis* hace de las series geométrica, aritmética y armónica,<sup>12</sup> a medias entre la estereometría y la armonía.

<sup>12</sup> “Veniamo così a quello che è ritenuto il vero e proprio ‘passo matematico’ del dialogo, la cui prima parte si occupa di ‘geometria’ (990d1-e1) e la seconda di ‘stereometria’ (990c8), con un allungamento all’armonica, attraverso un riferimento ai tre tipi fondamentali di ‘proporzione, quella geometrica, quella aritmetica e, infine, quella armonica (990e1-991b4)” (Cattanei, 2012, p. 161). Se trata de un artículo fundamental para la cuestión del número en el *Epinomis*.

Respecto del *Epinomis*, hay que precisar que en este pasaje se mencionan las disciplinas en cuanto curso de estudios de los futuros gobernantes, pero a lo largo de la obra se encuentran muchas otras consideraciones sobre el número y sobre el cielo y los astros; algo parecido cabría decir, por supuesto, del conjunto de la *República*, una obra mucho más extensa y compleja, pero ello vale incluso para el pasaje sobre las imágenes centrales del diálogo, atinente a la actual indagación. Con esta precisión queda clara una diferencia esencial entre los dos textos, a saber, que mientras que en el *Epinomis*, dentro del propósito del diálogo como determinación de la sabiduría, se da un abordaje directo de las disciplinas,<sup>13</sup> en la *República* se llega a las disciplinas como una de las lecciones, por así decirlo, que hay que derivar de la exposición de las tres imágenes, donde se condensan respectivamente los estudios del gobernante en cuanto a su objeto, a las capacidades que se requieren para ello y al curso efectivo de los mismos. Esta diferencia entre el *Epinomis* y el pasaje de las imágenes centrales de la *República* no es sino una expresión particular de la diferencia general que se da entre el conjunto de *Leyes-Epinomis* y la *República*, dado que el primer texto es enunciativo, directo y analítico, mientras que el segundo es heurístico, indirecto y sintético. Esto quiere decir que cualquier intento de comparación entre las dos obras o entre secciones de ellas debe hacerse cargo de esta diferencia formal fundamental, ya que por el distinto género expositivo de cada diálogo incluso el mismo tema va a mostrarse no solo bajo otra perspectiva, sino dentro de un marco diferente de composición y, por ende, de comprensión.

Ahora bien, esta observación metodológica fundamental no implica que con ella se rompa la unidad interpretativa del conjunto de la obra platónica, que se halla debidamente asegurada por el recurso del diálogo y por la constancia de su motivo axial, la belleza, la justicia y el bien. Asumir dicha observación significa que quien se

---

<sup>13</sup> En este punto, el *Epinomis* no hace sino seguir el programa establecido en las *Leyes*, 817e-822d. “Bien, hay aún tres materias de estudio para los hombres libres: el cálculo y los números constituyen una disciplina; también el arte de la medida de la extensión, de la superficie y la profundidad forman, como un único ámbito, la segunda materia, mientras que la tercera es el estudio de las revoluciones de los cuerpos celestes, cómo es el movimiento natural de unos en relación con los otros” (817e).

acerque a interpretar el conjunto de la obra platónica se encuentra ante una exigencia de un orden diferente a la de una mera búsqueda de concordancias y encajamientos más o menos felices, por ardua que esta pueda ser. Más bien ocurre que ahora el lector debe adelantar operaciones de desmonte y de nueva articulación del texto, pero según las indicaciones que él mismo ofrece, como primera condición de la interpretación. En el caso del *Epinomis*, al ponerse en relación con el pasaje de las imágenes, esto significa prestar atención a la propia voz del diálogo cuando, en la presentación del curso de estudios, el hilo expositivo se detiene, al parecer inopinadamente, en la consideración de las series geométrica, aritmética y armónica. En la introducción de esta materia, el propio Ateniese llama la atención a que “es divino y maravilloso para quienes lo contemplan y lo piensan cómo [...] según cada analogía la naturaleza toda configura el ser por forma y género” (990e1-991a1)<sup>14</sup> Lo que es divino y maravilloso es que la totalidad de la naturaleza configure lo que es por la forma (*eídos*) y el género (*génos*) según cada analogía (*analogía*), esto es, según lo demande la proporción (*analogía*) de cada forma o género.

Esta exclamación admirada lleva a quien lee la *República* a contemplar y a pensar la analogía según la cual la totalidad de la naturaleza ha configurado lo que es por forma y género, esto es, el símil de la línea. La analogía de la línea no puede proponerla sino quien, habiendo cumplido con el curso de estudios, se encuentra familiarizado con la doctrina de las proporciones. Al filósofo se le piden estudios matemáticos no solo -y, quizás, no tanto- para que forme su mente en el rigor y en la exactitud, sino también -y, quizás, sobre todo- para que aplique dichos conocimientos en el propio ejercicio filosófico. Sócrates, filósofo de formación cabal, aquí ha bajado a los sótanos de la vivienda subterránea para prestar su contribución en la formación de Glaucón, hermano mayor de Platón. Haberse detenido en la teoría de las proporciones, mientras se adelanta la enunciación de las disciplinas requeridas para la formación de los magistrados, constituye un gesto interdialogal con contenido hermenéutico.

---

<sup>14</sup> Pasaje difícil. Aquí se sigue la lectura de Novotný (1960, p. 211), que entiende los acusativos *eídos* y *génos*, términos dialécticos, como forma breve de expresar *kat' eídos kai génos*.

Este viene a decir que hay que entender el diálogo *Epinomis* como situado en el tercer segmento de la línea, el de las matemáticas, espacio desde donde entrega su enseñanza filosófica. De este modo, logra establecerse el ajuste que se requiere, dado el distinto género expositivo de los dos textos. El ejercicio de la analogía no se limita, pues, al interior del diálogo, sino que comprende las relaciones entre diálogos y las relaciones entre diálogos y lectores. Recuérdese: “según cada analogía, la naturaleza toda configura el ser por forma y género”.

Esclarecido el plano hermenéutico de la interpretación, pueden considerarse algunos elementos relevantes de la relación entre los dos textos. En primer lugar, hay que hacer notar que tanto las imágenes centrales de la *República* como el *Epinomis* mismo se sitúan en una altura argumentativa análoga en cada uno de los diálogos, esto es, por un lado, la totalidad de la *República* y, por el otro, el conjunto de *Leyes-Epinomis*, pues, una vez ha quedado esclarecido el camino de la virtud, en ambos se trata de abordar el estudio de la cuestión decisiva y fundamental. Así, en la *República*, Adimanto, a pesar de su familiaridad con Sócrates, muestra una cierta confusión acerca de cuál pueda ser esta cuestión, por lo que el filósofo debe decirle sin ambages que se trata de la idea del bien. En el *Epinomis*, entre tanto, los interlocutores concuerdan en que van a investigar en qué consiste la sabiduría. Queda claro, pues, que en este momento hay una diferencia importante entre los dos diálogos, diferencia que puede explicarse por el lugar que cada uno de ellos ocupa en el corpus dentro de un marco dramatológico: la *República*, por supuesto, es la obra central y la clave de arco del proyecto platónico, por lo que en este punto culminante de la argumentación hay que mostrar con toda claridad cuál es el fundamento de todo el conjunto: la idea del bien; el conjunto de *Leyes-Epinomis*, por su parte, conforma un programa comprensivo, no socrático, pero sí platónico, donde se hace un despliegue del orden normativo que ha de asumir una ciudad que se oriente hacia la virtud.

Por eso, el propósito declarado del *Epinomis* de determinar qué es la sabiduría se articula con el compromiso general de las *Leyes*, no tentativo, pero sí preliminar y preparatorio, que se

despliega sobre todo en el ámbito de las virtudes, lo que no quiere decir que en ello no se esté apuntando ya a la belleza, la justicia y el bien. Es interesante constatar cómo, en este momento decisivo, cuando Glaucón le pide a Sócrates que les explique lo que es el bien, tal como antes les explicó las virtudes (506d), el filósofo, por supuesto, se rehúse a hablar de lo bueno en sí -pues, a fin de cuentas, el estudio de las virtudes se llevó a cabo por medio de una comparación-, y proponga, en cambio, hablar de “algo que parece ser hijo del bien y asemejarse sumamente a él” (506e). Nótese cómo, tras haber argumentado la eminencia de la facultad de ver sobre los demás sentidos, en su propósito comparativo Sócrates no comienza haciendo referencia directa al sol, sino que le pregunta a Glaucón: “¿Y a cuál de los dioses del cielo puedes indicar como dueño de estas cosas y productor de la luz, por medio de la cual vemos nosotros y son vistos los objetos con la mayor perfección posible?” (508a), con lo que recae en el interlocutor la tarea de ofrecer la primera referencia al sol: “Al mismo –dijo– que tú y los demás, pues es claro\* (*dêlon*) que preguntas por el sol (*hêlion*)” (508a); sin embargo, en su siguiente intervención, Sócrates no se atreve todavía a mentar el sol: “Ahora bien, ¿no se encuentra la vista en la siguiente relación con respecto a este dios?” (508a). Antes de continuar, hay que llamar la atención a esa correlación entre el sol y lo claro en la respuesta de Glaucón, indicativo de que el ejercicio dialéctico recibe la ilustración de aquello mismo que busca esclarecer, lo que se expresa, por supuesto, en términos de luminosidad, de claridad, ya que la palabra y la razón se sitúan en ese espacio intermedio entre lo sensible y lo inteligible;<sup>15</sup> por lo demás, es plausible pensar aquí en una cierta relación entre el sol y Apolo, dada la asociación de la isla de Delos (*Dêlos*) con el dios delfico<sup>16</sup> y, sobre todo, teniendo presente la identidad entre las dos divinidades, tal como se encuentra expuesta precisamente en las *Leyes* (945b-948b).<sup>17</sup>

<sup>15</sup> La diferencia entre examinar la realidad en sí misma y en las razones (*en lógois*) es el tema del disputado pasaje de “la segunda navegación”, *Fedón*, 99d-100a.

<sup>16</sup> Gantz (1993, p. 38). Platón mismo menciona la asociación entre el dios Apolo y la isla de Delos, *Fedón*, 58b; para el significado de esta relación, *cfr.* Flórez (2016).

<sup>17</sup> En un contexto no dramático, esto es, distante de los compromisos hermenéuticos que aquí se asumen, esta relación se investiga en Spinassi (2021).

Retomando el hilo del argumento, queda claro que en esta imagen el comienzo hierático respecto del sol conforma una estructura anular con el final asimismo sublime respecto del bien, es decir, que su movimiento final -donde se entiende el bien como dios del ámbito de lo inteligible- se anticipa analógicamente en su movimiento inicial -donde se entiende el sol como dios del ámbito de lo sensible-. Con estos elementos puede esclarecerse que el sol ocupe un lugar preponderante en el *Epinomis*, pues, como las demás estrellas, es de un tamaño mucho mayor que la tierra y, junto con ellas, no puede cumplir con sus revoluciones perfectas sino al ser movido por un alma, lo que es causa del dios (983a-b), por lo cual “todo lo que ocurre resulta bueno (*agathá*) para todos nosotros” (983c4-5). Esto que sucede consiste precisamente en tener cosechas, en que la tierra ofrezca alimento para todos sus habitantes, dentro de regímenes moderados de vientos y lluvias (979a), lo que concuerda, por supuesto, con los efectos del sol mencionados en la *República*, la generación, el crecimiento y la alimentación (509b; 516b-c). El sol, pues, no es solo actor principal de los fenómenos celestes, sino que, al hacer que en ello sus efectos sean buenos para nosotros, se muestra como dispensador de una esencia que ya no es del mero orden visible. Así, pues, desde su propio ámbito, el de las matemáticas y los fenómenos celestes, el *Epinomis* se orienta hacia el bien, sin tener plena claridad de ello, sino que -como le aclara Sócrates a Adimanto- “esto que persigue y con miras a lo cual obra siempre toda alma, que, aun presintiendo que ello es algo, no puede, en su perplejidad, darse suficiente cuenta de lo que es” (505e).

Como ya se enunció, el *Epinomis* se sitúa en el tercer segmento de la línea, el de los objetos matemáticos, allí donde quienes se ocupan “de geometría, aritmética y otros estudios similares, dan por supuestos los números impares y pares, las figuras, tres clases de ángulos y otras cosas emparentadas con éstas y distintas en cada caso” (510c). En la sección correspondiente del *Epinomis* se menciona el estudio “del conjunto de los números impares y pares en su generación y potencia, en cuanto participa a la naturaleza de todos los seres” (990c<sub>7,8</sub>); después viene la geometría, que con el estudio de las superficies planas hace manifiesta una conmensurabilidad que no puede mostrarse con los



solos números (990d3-4); se indica enseguida que, con el estudio de los sólidos, la estereometría ejecuta una operación similar respecto de los números (990d6-e1); a continuación se desarrolla el tema de las series geométrica, aritmética y armónica, que obra la transición de la estereometría a la armonía (990e1-991b4); en el cierre de esta enumeración se encuentra solo una breve alusión al objeto de estudio de la astronomía -seguro porque ya se ha expuesto en detalle en otros pasajes del diálogo-, como “la más bella y más divina naturaleza de cosas visibles que el dios les ha permitido observar a los seres humanos” (991b6-8).

Por supuesto, esos “otros estudios similares” (510c) a los que alude Sócrates en su descripción de la línea se recogen en el *Epinomis* y concordarán con el curso de estudios que más adelante se determine para el filósofo. En este momento, el énfasis que se quiere dar en la línea es otro. En efecto, Sócrates le está aclarando a Glaucón la diferencia de procedimiento que se sigue entre el tercer segmento de la línea, dedicado a los objetos matemáticos, y el cuarto segmento, dedicado a las formas. La cuestión es que en las matemáticas se parte de hipótesis para llegar deductivamente a una conclusión ya fijada de antemano, y aunque sus objetos son inteligibles, el investigador no puede tratarlos sino por medio de imágenes sensibles; en la dialéctica, por el contrario, se parte de hipótesis para arribar a un principio no hipotético, a partir del cual se deduce lo que de él depende, sin el recurso a nada sensible, hasta llegar a la conclusión. Entonces, si esta enumeración de las disciplinas en el *Epinomis* se corresponde con la mención que de ellas se hace en la línea, puede argüirse que con la detención en las series geométrica, aritmética y armónica se hacen explícitas las hipótesis mismas de construcción de la propia línea, dado que la línea está conformada toda ella de modo proporcional, es decir, análogo. De esta forma, el *Epinomis* contribuye a la comprensión de la línea, ya que ella misma, como objeto matemático, se sitúa evidentemente en el tercer segmento de la línea, pero haber hecho esta indicación dentro de la propia imagen de la línea desbordaba las posibilidades de comprensión de Glaucón.

En este punto hay que hacer ciertas precisiones sobre el objeto de la astronomía. Aquí el asunto fundamental, a pesar de las confusiones

de Glaucón, es que se trata de una disciplina matemática, no empírica, determinación en la que los dos textos se hallan en conformidad. Por eso, cuando Glaucón manifiesta su entusiasmo porque gracias a la astronomía se pueden “reconocer bien los tiempos del mes o del año”, lo que “no sólo es útil para la labranza y el pilotaje, sino también no menos para el arte estratégico” (527d), Sócrates lo reprende, reprochándole que “pareces temer al vulgo, no vayan a creer\* que prescribes enseñanzas inútiles” (527d); la cuestión es que la astronomía no es asunto del ojo, sino del alma, pues las cosas de la astronomía no se conocen mirando hacia arriba, “ni aun en el caso de que intente aprenderlas nadando boca arriba por la tierra o por el mar” (529c). Ocurre que los adornos celestes, si bien es cierto que son “lo más bello y perfecto que existe en su género” (529c), al ser del ámbito de lo visible,

desmerecen en mucho de sus contrapartidas verdaderas, es decir, de los movimientos con que, en relación la una con la otra y según el verdadero número y todas las verdaderas figuras, se mueven, moviendo a su vez lo que hay en ellas, la rapidez verdadera\* y la lentitud verdadera\*, movimientos que son perceptibles para la razón y el pensamiento, pero no para la vista (529d).

En consecuencia, el hermoso cielo visible debe tomarse como un modelo para conocer aquellas cosas, pero no puede confundirse con las cosas mismas que buscan conocerse. Esta advertencia se extiende a los cálculos del calendario, que tanto entusiasmaron a Glaucón, pues al tratarse de días, meses y años empíricos, no pueden ser objeto de estudio de la astronomía (530a-b).

La concepción que el *Epinomis* presenta de la astronomía no es diferente de esta de la *República*, pero es un tema contencioso que hay que mirar con cuidado. Cuando el Ateniese va a hacer el recuento de cuáles son estas cosas superiores que hay que estudiar, cómo son y cómo aprenderse, lo que se equipara con el respeto de los dioses, anuncia que, a quienes oigan de qué se trata, les va a parecer extraño que sea la astronomía, “nombre que no esperaría escuchar alguien no familiarizado con el tema” (990a3-4), pues ignoran que “necesariamente el más sabio es el verdadero astrónomo” (990a5), mas no el que describe Hesíodo, que observa la salida y el ocaso de los astros, sino quien contempla sus ciclos con precisión, lo cual

está al alcance de pocos y requiere el estudio de las matemáticas.<sup>18</sup> Entonces, si bien el Ateniense admite, igual que Sócrates, no solo el influjo benéfico de los astros, en particular del sol, en la constitución de la vida humana, lo que incluye el cálculo del calendario, no considera que este sea el tema de estudio propio de la astronomía, una disciplina matemática, que, como tal y dada su exigencia, debe estudiarse desde muy joven. Después de mencionar la armonía, el Ateniense se pregunta por la finalidad de estos estudios. Para resolver esta cuestión, hay que referirse a la generación divina y con ella a “la más bella y más divina naturaleza de cosas visibles que el dios les ha permitido observar a los seres humanos” (991b6-8).

Como se ha visto en la dilucidación que Sócrates hace del camino de ascenso del prisionero liberado, el cielo en su universalidad, tanto el nocturno como el diurno, comprende las cosas visibles más hermosas y excelentes para el ser humano, por lo que no puede decirse que en este respecto haya una diferencia entre los dos textos. El Ateniense subraya que quien ha conocido esta naturaleza mediante los conocimientos matemáticos ya enunciados admitirá que no se trata de un estudio fácil. Puede sostenerse, entonces, que en cuanto se sitúa en el tercer segmento de la línea, el de los objetos matemáticos -donde se encuentra la astronomía-, cuyo conocimiento requiere del uso de imágenes sensibles, en este caso las más bellas que se le ha concedido observar al ser humano, el *Epinomis* es imagen de las estrellas.

## **Conclusión: el vínculo de la dialéctica**

Ahora en la investigación de la finalidad (*télos*, 991b6) de estos estudios, el Ateniense concluye y corona la enumeración de las disciplinas con una alusión a la dialéctica, que no se nombra como tal, como tampoco se ha nombrado la astronomía, pero cuya descripción es incontestable:

En cada una de estas ciencias matemáticas que se dan en conjunto hay que conectar el criterio según el uno con el criterio según las formas,

---

<sup>18</sup> “*Loggetto ultimo della vera astronomia è dunque l'ordine del cielo, in quanto la sua formulazione matematica consente di riconoscerne il carattere divino; riconoscendolo l'anima in certo modo vi si assimila*” (Repellini, 2012, p. 88). Se trata de un texto fundamental para la astronomía en el *Epinomis*.

investigando y también refutando lo que no está bien dicho, porque prueba bellísima y primera para los seres humanos es aquella que se produce correctamente, mientras que aquellas pruebas que tienen la pretensión de ser correctas, pero no lo son, constituyen un esfuerzo vano para todos los que lo emprenden (991c2-6).


Cuando Sócrates describe la tarea de la dialéctica, se pronuncia en términos parecidos:

Y yo creo –dije–, con respecto al estudio de todas estas cosas que hemos enumerado, que si se llega por medio de él a descubrir la comunidad y afinidad existentes entre unas y otras y a colegir el aspecto en que son mutuamente afines, nos aportará algunos de los fines que perseguimos y nuestra labor no será inútil; pero en caso contrario, lo será (531c-d).

Por supuesto, este no es sino el proemio de la dialéctica (531d), pero Sócrates precisa, recordando las estaciones en la salida de la caverna, que la dialéctica, “aun siendo inteligible, es imitada por la facultad de la vista, de la que decíamos que intentaba ya mirar a los propios animales, y luego a los propios astros, y por fin, al mismo sol” (532a). La sabiduría que se busca en el *Epinomis*, al situarse en el tercer segmento de la línea, no alcanza a tener sino un presentimiento de ese final puramente inteligible que se alcanza con la dialéctica. De todos modos, el Ateniese recapitula que el conjunto de las disciplinas matemáticas,<sup>19</sup> esto es, toda figura (geometría) y todo sistema de números (aritmética), toda combinación de armonías (armonía) y la proporcionalidad de la revolución de los astros (astronomía), “manifiestan la unidad de todo el ser a quien aprende del modo correcto” (991e3-4), esto es, a quien “mantiene la mirada fija en el uno” (991e5).<sup>20</sup> A quien estudie estos temas de este modo, “se le revelará que hay un vínculo natural que une todas estas ciencias” (991e5-992a1). Este vínculo no es otro que la propia dialéctica -que permite conectar el criterio del uno con el de las formas-, a la que Sócrates reconoce como la corona de las ciencias: “Tenemos la dialéctica en lo más alto, como una especie de corona\* (*thriγκός*)

<sup>19</sup> Esta es la interpretación de los antiguos intérpretes de Platón, comenzando por Nicómaco de Gerasa; véase, para esta discusión, el artículo fundamental de Giardina (2012), que presenta la lectura de Nicómaco (p. 357).

<sup>20</sup> Como fórmula de la dialéctica, la expresión ya se encuentra en las *Leyes*: “Mirar al uno” (962d).

de las demás enseñanzas” (534e).<sup>21</sup> Queda claro así que, desde la perspectiva en que se sitúa el *Epinomis*, alcanza a vislumbrarse la unidad de la línea que todo lo comprende (537b7-c3) 

## Agradecimientos

Para la traducción del diálogo, agradezco el apoyo técnico y teórico de Diego García Rincón (Università di Pisa). Expreso un reconocimiento especial al trabajo cualificado y generoso de quienes participaron en el Seminario de Platón, *Leyes*, en el programa de Maestría en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana durante el primer semestre de 2020.

## Referencias

- Alesse, F. y Ferrari, F. (Eds.). (2012). *Epinomide: Studi sull'opera e la sua ricezione*. Bibliopolis.
- Altman, W. (2012a). *Plato the Teacher: The Crisis of the Republic*. Lexington Books.
- Altman, W. (2012b). Why Plato Wrote *Epinomis*. Leonardo Tarán and the Thirteenth Book of the *Laws*. *Polis*, (29), 83-107. <https://doi.org/10.1163/20512996-90000197>
- Altman, W. (2016). *The Guardians on Trial: The Reading Order of Plato's Dialogues from Euthyphro to Phaedo*. Lexington Books.
- Aronadio, F. (2013a). *L'Epinomide: Struttura compositiva e contenuti teorici*. En [Plato] M. Tulli (Ed.), *Epinomis* (pp. 13-178). Bibliopolis.
- Aronadio, F. (2013b). Note di commento. En [Plato] M. Tulli (Ed.), *Epinomis* (pp. 309-404). Bibliopolis.
- Cattanei, E. (2012). Arithmos nell'*Epinomide*. En F. Alesse y F. Ferrari (Eds.), *Epinomide: Studi sull'opera e la sua ricezione* (pp. 125-178). Bibliopolis.

---

<sup>21</sup> Esta es la lectura de Proclo, que sigue aquí a Jámblico y a toda la tradición que se deriva de Nicómaco de Gerasa; *cfr.* Linguisti (2012, p. 388). Para el contexto nicomáqueo de esta interpretación, *cfr.* Giardina (2012, pp. 371-375).

- Eggers Lan, C. (2000). *El sol, la línea y la caverna*. Colihue.
- Flórez, A. (2016). 'Los dos veces siete'. *Baquílides y el Fedón de Platón*. *Universitas Philosophica*, 33(67), 53-72. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph33-67.ldvs>
- Flórez, A. (2019). *Platón y Homero: Diálogo entre filosofía y poesía*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Gantz, T. (1993). *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*. Vols. 1-2. Johns Hopkins University Press.
- Giardina, G. (2012). L'*Epinomide* negli scritti matematici neopitagorici e neoplatonici. En F. Alesse y F. Ferrari (Eds.), *Epinomide: Studi sull'opera e la sua ricezione* (pp. 341-378). Bibliopolis.
- Guthrie, W. K. C. (1992). *Historia de la filosofía griega*. Vol. V: *Platón: Segunda época y la Academia*. A. Medina González (Trad.). Gredos.
- Lavecchia, S. (2007). *Sophìa e autocoscienza nel pensiero di Platone*. *Esercizi Filosofici*, (2), 126-136. <http://www2.units.it/eserfilo/art207/lavecchia207.pdf>
- Linguiti, A. (2012). L'*Epinomide* in autori neoplatonici. En F. Alesse y F. Ferrari (Eds.), *Epinomide: Studi sull'opera e la sua ricezione* (pp. 379-393). Bibliopolis.
- Müller, G. (1951). *Studien zu den platonischen Nomoi*. C. H. Beck.
- Novotný, F. (1960). *Platonis Epinomis Commentariis Illustrata*. Academia Scientiarum Bohemoslovenica.
- Plato. (1997). *Epinomis* (R. McKirahan, Trad.). En J. M. Cooper (Ed.), *Plato. Complete Works* (pp. 1617-1633). Hackett.
- Platón. (1999). *Diálogos*. Vol. VIII: *Leyes, I-VI*; Vol. IX: *Leyes, VII-XII*. (F. Lisi, Trad.). Gredos.
- [Plato]. (2013). *Epinomis*. M. Tulli (Ed.); F. Aronadio (Trad.). Bibliopolis.
- Platón. (2006). *República* (J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Trans.). Centro de Estudios Constitucionales.
- Repellini, F. F. (2012). La "vera" astronomia e la sapienza. En F. Alesse y F. Ferrari (Eds.), *Epinomide: Studi sull'opera e la sua ricezione* (pp. 59-91). Bibliopolis.

- Spinassi, M. Á. (2021). En el recinto común dedicado a Apolo y Helios (Platón, Lg. 945b-948b). *Nova Tellus*, 39(2), 73-92. <https://bit.ly/3mlEzth>
- Tarán, L. (1975). *Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic Epinomis*. American Philosophical Society.
- Zuckert, C. (2009). *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues*. The University of Chicago Press.