

*Pensar, desear y actuar en el
pensamiento grecolatino*

Actas del primer simposio de la Asociación Argentina
de Filosofía Antigua



MARÍA ANGÉLICA FIERRO – ESTEBAN BIEDA

EDITORES

ÁLVARO MADRAZO – MARIANA NOÉ

COLABORADORES

Voluntad y diálogo. Observaciones sobre el uso de *boúlomai* y *ethélo* en la República de Platón

Ramón Cornavaca

Universidad Nacional de Córdoba

Para que se dé un auténtico diálogo filosófico, según la propuesta de Platón, es imprescindible que los interlocutores acepten de buen grado las exigencias mínimas propias de esa instancia comunicativa; la “buena voluntad” de los participantes no es algo indiferente para la marcha de la conversación. En la presente ponencia se hacen algunas observaciones sobre el empleo de los verbos *boúlomai* (“desear”, “querer”) y *ethélo* (“querer”, “consentir”), cuya semántica no es fácilmente discernible; se revisan algunos pasajes que permiten plantear la cuestión de la relación de la voluntad y la llamada “tripartición” del alma, y otros en los que estos vocablos aparecen referidos a la acción misma del dialogar. Las reiteradas preguntas de Sócrates acerca de la voluntad de su ocasional interlocutor guardarían estrecha correspondencia con los diversos niveles discursivos que aparecen en la obra.

Palabras clave: Voluntad – Diálogo – Platón

Es sabido que, según la propuesta platónica, para un auténtico diálogo filosófico es condición indispensable la buena disposición de los interlocutores. Éstos han de “querer” tomar parte en la conversación y aceptar involucrarse en el dinamismo de esta instancia comunicativa, admitiendo las exigencias mínimas propias de ella: la actitud de apertura para escuchar al otro, el tratar de entender sus palabras, el responder a sus preguntas, el expresar con franqueza y claridad el pensamiento propio y, sobre todo, el deseo de buscar la verdad de aquello que se discute más allá de quién sea el que eventualmente formule el mejor argumento. Ahora bien, en los escritos de Platón hay indicios bastante claros de la importancia que el filósofo asigna a la “buena voluntad” para dialogar que los participantes manifiestan. En este contexto resulta interesante observar el empleo de los verbos *boúlomai* y *ethélo*, que en general se traducen como

“querer” o “desear” pero cuya semántica no es fácilmente discernible. Nos proponemos aquí revisar algunos pasajes de la *República* concernientes a esta problemática, prestando especial atención a textos en los que estos vocablos están referidos a la acción misma del dialogar. La hipótesis orientadora es que las reiteradas –y aparentemente intrascendentes- preguntas de Sócrates acerca de la voluntad de su ocasional interlocutor para avanzar en la argumentación aparecen con frecuencia en pasajes relevantes para determinar la articulación del diálogo.

A partir del estudio de A. Wifstrand (1942) acerca del uso de los verbos que significan “querer” en griego, convendría ante todo tener presente que en Platón –como, en general, en los escritores áticos del s. IV a. C.- *boúlomai* y *ethélo* no son sinónimos. Si bien ambos admiten, en la mayoría de los casos, la traducción de “querer”, el primero significa un “querer” o “desear” propio, personal, positivo, mientras que en el segundo se refleja la noción de “consentir”, “estar dispuesto a”, “aceptar” algo a lo que otro invita; con *ethélo* se expresa una disposición a realizar una acción que es propuesta o exigida y ante la que no hay objeciones tales que hagan que uno “no quiera”¹. Los límites no son tan claros en algunos casos, pero si se recorren las aproximadamente 130 veces que en la *República* aparecen formas de *boúlomai* y las más de 90 de *ethélo* puede confirmarse, en líneas generales, esa distinción fundamental. Es cierto que en algunos pasajes el significado de ambos verbos es muy similar. Así, por ejemplo, encontramos en el libro X (613 d) que Sócrates afirma, refiriéndose a las recompensas del justo: “Yo diré que los justos, una vez que han llegado a ser mayores, ejercen en su propia ciudad los cargos de gobierno –en caso de que lo deseen (*boúlontai*)- y se casan con (una mujer de la familia) que deseen (*boúlontai*) y dan (a sus hijas en matrimonio) a quienes ellos quieren (*ethélosi*)”. Se advierte claramente la cercanía semántica de ambos verbos; su empleo es casi intercambiable. Sin embargo, si tenemos en cuenta aquellas acepciones

fundamentales indicadas por Wifstrand, podemos percibir una ligera diferencia de significado: la expresión de la voluntad con formas de *boúloomai* apunta más bien a destacar ese aspecto “personal”, “positivo” de la volición (respecto del “ejercer un cargo de gobierno” y del “casarse” con una mujer), mientras que con *ethélo* se connotaría que el “dar las hijas en matrimonio” supone un pedido de otro que las solicita en matrimonio.

De entre muchos pasajes en los que se manifiesta con mayor claridad la diferencia de matices significativos de ambos verbos, leamos uno que se encuentra en el libro I. Refutando la tesis de Trasímaco, Sócrates afirma que toda arte se ejerce para bien de aquellos a quienes está ordenada y no para beneficio del que la ejerce; es por eso que “nadie quiere voluntariamente (*ethélei hekón*) gobernar”², y los gobernantes piden un salario por el ejercicio de su arte. Los hombres buenos no tendrán la ambición de gobernar movidos por el afán de dinero o de honores sino que, si llegan a aceptar el gobierno, eso será por el temor al “castigo” de ser gobernados por hombres peores. En ese contexto encontramos el siguiente pasaje:

“Entonces no entiendes –dije– el salario de los mejores, por el cual gobiernan los más nobles, cuando consienten en (*ethélosin*) gobernar. ¿O no sabes que el ser ambicioso de honores y dinero se considera y es un oprobio?

Yo sí –dijo (Glaucón).

Por eso, pues –dije yo– los buenos no consienten en (*ethélousin*) gobernar por bienes materiales, ni por honra. En efecto, no desean (*boúlontai*) ser llamados ‘asalariados’ al exigir abiertamente un salario por ejercer el gobierno, ni ‘ladrones’ al tomar ellos mismos, ocultamente, (ganancias) del gobierno Ciertamente hay que aplicarles una fuerza obligatoria y una pena, c si van a consentir en (*ethélein*) gobernar –por eso es posible que se haya considerado vergonzoso el dirigirse al gobierno voluntariamente (*hekónta*) sin aguardar a (que se dé) una necesidad (para ello)- pero la mayor de las ‘penas’ consiste en ser gobernado por un malvado, en el caso de que él mismo no quiera (*ethéle*) gobernar” (347 a – c).

En las cuatro ocurrencias de *ethélo* se percibe ese matiz de “aceptación” o

“consentimiento” implícito en el verbo; los hombres honestos no tienen el “deseo” positivo de gobernar porque no ambicionan beneficios personales sino que “dicen que sí” ante un requerimiento exterior que, en cierto modo, los “obliga”³ a hacerse cargo del gobierno. Sí desean (*boúlontai*), en cambio, no ser llamados ‘asalariados’ ni ‘ladrones’. La contraposición de ambos términos contribuye a resaltar el matiz propio de cada uno.

Establecido esto, leamos ahora algunos pasajes del libro IV que nos dan pie para considerar la posible relación de nuestros verbos con la cuestión de la llamada “tripartición” del alma que se explicita en ese libro. Cuando la conversación se encamina a la determinación de la justicia en el individuo, Sócrates propone distinguir las “formas” (*eíde*) o “partes” del alma, en correlación con las tres “formas” o “estamentos” que se han detectado en la ciudad y para ello pregunta si los hombres, al obrar, lo hacen con el alma entera o si hay acciones propias de cada una de esas tres “partes” del alma. Partiendo del principio de que lo mismo no puede hacer y sufrir cosas contrarias al mismo tiempo y respecto de lo mismo, se va precisando aquella distinción; tal como el asentir y el negar, el atraer y el rechazar son cosas contrarias, así también habría que decir que a esta clase de cosas pertenecen “la sed, el hambre y los apetitos (*epithymíai*) en general, y también el querer (*ethélein*) y el desear (*boúlesthai*)” (437 b); el alma de quien apetece (*epithymoũntos*) algo se dirige hacia aquello que apetece (*epithymēi*), o atrae hacia sí aquello que desea (*boúletai*) que sea suyo, o “en cuanto quiere (*ethélei*) que se le procure algo se lo asiente a sí misma, como si uno le hiciera una pregunta, aspirando a que llegue a ser suyo”, de modo que “el no-desear (*abouleĩn*), no-querer (*mè ethélein*) y no-apetecer (*med’epithymeĩn*)” están en la misma línea del rechazar, apartar de sí, etc. (437 c).

El pasaje nos permite establecer una primera relación con el problema de la “tripartición del alma”: las acciones significadas por *boúlomai* y *ethélo* están mencionadas

junto a otros movimientos que corresponden al nivel de los apetitos, de lo *epithymetikón*, tal como, por ejemplo, el hambre y la sed⁴.

Sin embargo, poco después encontramos una situación un tanto diversa. Para mostrar que además del aspecto concupiscible (*epithymetikón*) existe en el alma otra “forma” distinta, lo racional (*logistikón*), Sócrates pone el ejemplo de alguien que está sediento pero simultáneamente es atraído por otra cosa en sentido contrario. En este caso el alma del sediento “no desea (*boúletai*) otra cosa que beber y a esto tiende (*orégetai*)”, pero algo la atrae en sentido contrario y a pesar de que está sediento no quiere (*ethélein*) beber (439 a – c).

Eso que es distinto y prevalece sobre el mero deseo o apetito de beber se asocia con la reflexión racional (*logismós*) y por eso será llamado ‘razonable’ (*logistikón*). Ahora bien, mientras *boúletai* está referido al simple deseo de beber que experimenta el sediento, *ethélo* remite a un acto volitivo que responde –o puede responder- a la función directiva de lo racional.

El siguiente ejemplo aducido por Sócrates –el de Leoncio, quien desea (*epithymoĩ*) ver unos cadáveres y simultáneamente siente rechazo por el espectáculo, para terminar encolerizándose consigo mismo- muestra la existencia de un tercer aspecto, lo “fugoso”, “animoso”, o “irascible” (*thymoeidés*), distinto de lo racional y de lo concupiscible. Esa “parte” intermedia puede asociarse a la racional y “combatir” a favor de ella, tal como aquel que, siendo noble, piensa que ha cometido una injusticia por obra de alguien que hace esto con justicia, y en consecuencia no se indigna al padecer hambre, frío o cualquier otra cosa, sino que “su ánimo (*thymós*) no consiente” en (*ethélei*) levantarse contra aquél (440 c). El sujeto del movimiento volitivo (*ethélo*) es aquí explícitamente el ánimo (*thymós*), y es de pensar que ese aspecto intermedio puede cumplir su función

mediadora ordenándose o no a las directivas de lo racional⁵.

Estos pasajes nos invitan a no ubicar los movimientos volitivos exclusivamente en el nivel de los ‘apetitos’, lo *epithymetikón*, ni en el nivel ‘racional’ (*logistikón*); el ámbito del “querer” pertenece más bien a la zona intermedia y, por eso mismo, afecta o involucra al alma entera. Esa parte intermedia sería precisamente la que, a manera de un eje, decide el sentido del obrar concreto del hombre: el ciudadano realizará acciones justas o injustas, en última instancia, de acuerdo con la función que ese aspecto intermedio cumpla. Por eso no parece incorrecto afirmar que la propuesta filosófico-paidéutica de Platón está orientada a modelar el alma, no sólo mostrando el camino que conduce al conocimiento de la verdadera realidad, sino también –y simultáneamente– incidiendo en ese ámbito o estrato del alma, tan decisivo, como es el de la voluntad.

Esta reflexión nos introduce en el último paso de esta ponencia. Al revisar las ocurrencias del verbo *boúloomai* llama la atención la frecuencia de aparición del giro *ei boúlei/boúlesthe* (“si quieres/queréis”) y de la pregunta *boúlei oĩn* (“¿quieres, pues...?”) u otras similares⁶. Si atendemos a los contextos en los que aparecen esas “invitaciones” a que el interlocutor manifieste su voluntad, observamos que en algunos casos ellas coinciden con el tránsito a un nuevo tema o a un nivel discursivo más elevado. Leamos algunos pasajes de los libros II, IV y VI.

Al comenzar el libro II Glaucón manifiesta su disconformidad con el resultado de la conversación sostenida anteriormente por Sócrates y Trasímaco y pregunta:

“Sócrates, ¿Quieres (*boúlei*) dar la impresión de habernos persuadido, o en verdad convencernos de que de todos modos es mejor ser justo que injusto?

Yo preferiría –dije– (convenceros) en verdad, si dependiera de mí...

Sin embargo –dijo– no estás haciendo lo que quieres (*boúlei*)” (357a5–b4)

Esta intervención de Glaucón, junto con la siguiente consideración acerca de la

correcta ubicación de la justicia entre los bienes que se han de amar por sí mismos y por sus consecuencias, determina el rumbo que de ahora en más toma el diálogo. La referencia al “querer” de Sócrates, en estrecha relación con el motivo de la “persuasión”⁷, coincide con el pasaje a un nuevo nivel de análisis, obviamente superior al que pudo darse en la conversación con Trasímaco. Esto queda claro cuando, después de las extensas objeciones de Glaucón y Adimanto (358 b – 367 e), ellos piden a Sócrates que haga el elogio de la justicia en sí misma y por sí misma, y explique qué son realmente justicia e injusticia y qué es lo que ellas obran en aquél que las posee. Para acudir “en ayuda” de la justicia Sócrates propone examinarla primero en un objeto mayor, en la ciudad, para luego tratar de descubrirla en el individuo:

“Si queréis (*ei boulesthe*), entonces, busquemos primero en las ciudades de qué cualidad es (la justicia) y examinémosla luego de este modo también en cada uno, observando la semejanza de lo más grande en la forma de lo más pequeño.

¡Sí! –dijo. Me parece que hablas bellamente.” (368 e – 369 a)

Quedan anticipados así los pasos fundamentales de la próxima etapa de la conversación: la observación del surgimiento de justicia e injusticia en la ciudad para aplicarlos enseguida, una vez precisados sus rasgos distintivos, al ámbito del alma. La invitación a manifestar la voluntad de los interlocutores coincide con el ascenso a un nuevo nivel discursivo.

Otro pasaje interesante se encuentra al promediar el libro IV, precisamente cuando Sócrates, después de concluir la descripción de la ciudad a fundar, se apresta a encarar ya la determinación de la esencia de la justicia y propone para ello tratar de hallar primero las otras tres virtudes “cardinales”. Una ciudad es valiente –dice aproximadamente- cuando en ella el estamento encargado de custodiarla puede conservar constantemente “la opinión acerca de las cosas temibles” de acuerdo con la

enseñanza del educador, ya que la valentía es una cierta salvación de la correcta opinión respecto de lo que verdaderamente hay que temer. Sócrates, entonces, dice: “Quiero (*ethélo*) presentar en una imagen a qué me parece que se asemeja, si lo deseas (*ei bouleí*)”. A lo que Glaucón responde enfáticamente: “¡Sí que lo deseo (*boúlomai*)!” (429 c – d). La “imagen” es la de los tintoreros, que cuando desean (*boulethōsi*) teñir lanas para que éstas adquieran indeleblemente el color de la púrpura eligen lanas blancas y las someten a un tratamiento especial; en la ficción del diálogo los “tintoreros” son precisamente los mismos interlocutores que, mediante la educación en música y gimnasia, intentaban persuadir⁸ a los futuros soldados para que éstos adquirieran una opinión indeleble acerca de lo que debe ser objeto de temor, de modo que esa opinión no fuera borrada por esos “detergentes” tan poderosos como son el placer, la aflicción, el temor y el deseo (*epithymía*). Se llega así a una cierta “definición” de valentía⁹, ahora comprendida y compartida por Glaucón. En el siguiente pasaje, que cierra el tratamiento de la *andreía* y el de la *sophrosýne*, aparecen varias formas de nuestros verbos:

“Pues bien, admito que eso es valentía.

Admite también –dije yo- que se refiere a la ciudad, y lo admitirás correctamente¹⁰; pero, si quisieras (*ean boule*), en otra oportunidad lo trataremos de un modo aún más bello. Ahora no buscábamos esto, sino la justicia; para la búsqueda de ésta, pienso, es suficiente así.

Y hablas bellamente –dijo.

Ahora bien, faltan aún dos cosas –dije yo- que hay que contemplar en la ciudad: la templanza y aquélla por la que hacemos toda la búsqueda, la justicia.

Sin duda.

¿Cómo, pues, podríamos encontrar la justicia, para que no nos ocupemos ya de la templanza?

Yo, ciertamente, no lo sé, –dijo- y no desearía (*bouloímen*) que aquello (sc. la justicia) apareciera antes, si es que entonces ya no haremos el examen de la templanza. Pero si deseas (*ei bouleí*) complacerme, examina esto antes que aquello.

Pues sí que lo deseo (*boúlomai*) –dije yo; si no, sería yo el injusto¹¹. (430 c2–e1)

Cabe destacar, ante todo, que nos encontramos en un momento decisivo en el decurso del diálogo: el largo capítulo acerca del surgimiento y la organización de la ciudad a fundar, que comenzó en el libro II (369 b), se está cerrando¹² y parece que ahora, por fin, Sócrates y sus amigos están a punto de hallar aquello que tan laboriosamente han buscado, es decir, la esencia de la justicia. En este momento de articulación encontramos, otra vez, la invitación de Sócrates a sus interlocutores para que éstos manifiesten su voluntad de involucrarse en la búsqueda¹³. Podríamos pensar que el deseo del interlocutor constituye una condición indispensable para que el diálogo continúe y se explicita así la concepción socrática. En este sentido cabría entender también la reiterada aparición de las formas de *boúloomai* en 430 d6 – e1: por ellas se evidencia, una vez más, la voluntad de Glaucón de escuchar a Sócrates y, simultáneamente, el deseo de éste de “complacer” a su interlocutor. Esta reciprocidad en el “deseo” es, quizás, el soporte del diálogo.

Por otra parte, no carece de importancia el hecho de que, después de haberse dado una definición de *andreía* que es “suficiente” (*hikanōs*, 430 c6) en orden a encontrar lo que se busca “ahora” (*nūn*), Sócrates inserte esa tan sugerente expresión: “pero, si quisieras (*eàn boúle*), en otra oportunidad lo trataremos de un modo aún más bello”. Dado que la cuestión de la valentía no vuelve a tratarse en la *República*, es de pensar que estamos aquí frente a una fugaz alusión a otra instancia de comunicación, esa que probablemente se daría en el interior de la Academia, en el ámbito de la oralidad; allí podría establecerse un diálogo vivo que incluya la referencia a supuestos más profundos desde los cuales podría iluminarse mejor –más bellamente- lo que ahora se define un tanto “provisoriamente”¹⁴. De todos modos, también en esa instancia será condición indispensable el “deseo”: “si quisieras...” dice claramente Sócrates.

Para concluir, observemos dos pasajes del libro VI. El primero se ubica al

promediar la llamada “tercera ola”, en otro de esos típicos “momentos de articulación”; al concluir la extensa consideración sobre la naturaleza del filósofo (471 c – 502 c) e inmediatamente antes de comenzar el tratamiento de la “educación del filósofo-gobernante” (502 c – 541 b), Sócrates pregunta a Adimanto: “¿Quieres, entonces, (*bouleí oñn*) que afirmemos que ellos” (*sc.* los que discutían irritadísimos en contra de la tesis del ‘gobierno del filósofo’; *cfr.* 473 e – 474 a) “se han apaciguado y han quedado persuadidos (*pepeĩsthai*) no ‘menos’, sino ‘totalmente’, a fin de que reconozcan esto, si no por otra cosa, al menos por vergüenza?” (501 e - 502 a). Nuevamente advertimos aquí que la pregunta provoca la manifestación de la voluntad del interlocutor en un momento de inflexión del desarrollo discursivo¹⁵.

El segundo pasaje (506 b – 507 a) se ubica poco después que Sócrates ha indicado aquella última meta de conocimiento para la educación de los guardianes: la idea del Bien. Cuando Adimanto pide mayores precisiones, Sócrates expresa sus reparos aduciendo su propia ignorancia. Glaucón le ruega entonces que se exprese, al menos, “como uno que piensa consentir (*ethélein*) en decir eso que piensa”. Sócrates sigue negándose: “¿Quieres, pues (*bouleí oñn*), contemplar cosas feas, ciegas y torcidas, cuando es posible escucharlas de otros claras y bellas?”. En ese momento interviene nuevamente Glaucón¹⁶, quien solicita al maestro que discurra acerca del bien tal como lo hizo antes acerca de la justicia y la templanza. Sócrates entonces evita nuevamente hablar del “bien en sí mismo” –porque ello superaría lo que, “con el impulso presente”, ellos pueden alcanzar ahora- pero consiente (*ethélo*) en hablar “del vástago del bien,¹⁷ muy semejante a él; esto, si es que os agrada, y si no, lo dejamos de lado”. Glaucón, por supuesto, acepta (“¡Habla! En otro oportunidad, por cierto, pagarás la deuda de referirte al padre...”) y Sócrates concluye esta larga introducción con el giro: “Yo desearía (*bouloímen àn*) poder pagarla y que vosotros la cobréis..., y no como ahora, tan sólo los intereses...”.¹⁸

Este pasaje tan rico nos da pie para reiterar –a manera de cierre- lo que dijimos con motivo de 429-430¹⁹; en un momento culminante del diálogo un interlocutor trata de mover la voluntad del otro: Adimanto le pide a Sócrates que al menos “consienta” (*ethélein*) en decir lo que piensa, Glaucón irrumpe e insiste en el pedido, y el guía no cede ante el pedido de los amigos, tan sólo consiente (*ethélo*) en hablar de algo que es “muy semejante” al bien, un “vástago”, es decir, del sol. Sócrates “desearía” (*bouloímen*) poder referirse, en alguna otra ocasión, al Bien en sí, pero esa ocasión no será aquí, en este diálogo, porque eso supera el “impulso presente”²⁰. El giro “en otra oportunidad” (*eis aūthis*)²¹ sugiere precisamente esa “remisión” a otra instancia comunicativa, la oralidad. Entonces sí podría darse que el maestro “desee” (*boúlesthai*) referirse más directamente a ese último objeto de conocimiento, y que también “quiera” (*ethélein*) acceder al pedido del interlocutor. Por el momento, en la instancia del diálogo escrito, las preguntas y referencias a la voluntad del interlocutor pueden entenderse al menos como un intento de mover la voluntad del receptor, como una invitación del “escritor” Platón al lector para que éste compruebe y ejercite, ya durante la lectura del texto, su “buena voluntad”.

Referencias

- Rödiger, R. (1917). “Boúlomai und ethélo: eine semasiologische Untersuchung”. *Glotta* 8.
 Slings, S.R. (2003). *Platonis Respublicam*, Oxford: Oxford University Press.
 Szlezák, Th. (2003). *Die Idee des Guten in Platons Politeia*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
 Szlezák, Th. (1997). *Leer a Platón*. Madrid: Alianza Editorial.
 Wifstrand, A. (1942). “Die griechischen Verba für wollen”. *Eranos* 40.

Notas

¹ El artículo de Wifstrand (1942) retoma, amplía y corrige algunos aspectos del estudio anterior de Rödiger (1917), y brinda suficiente material para seguir las líneas fundamentales de la evolución de ambos términos desde Homero hasta la época bizantina.

² 345 e 6; cfr. enseguida 346 e – 347 a. La forma participial *hekón* (“voluntariamente”) agregaría al significado básico de *ethélo* el matiz de que ese “consentir” se hace, en determinadas circunstancias, “gustosamente”, “de buen grado”.

³ Adviértase la reiteración del sustantivo *anánke* (que se retomará unos renglones más abajo en el giro *ep’anankaion*, 347 d 1).

⁴ Nótese la aparición de las formas de *epithyméo*; por otra parte se advierte también en este caso la diferencia ya indicada para *boúlomai* y *ethélo*.

⁵ Poco más abajo se aclarará que lo *thymoeidés* es “auxiliar de lo que es racional por naturaleza, siempre que no haya sido corrompido por una mala crianza” (441 a).

⁶ Aproximadamente una cuarta parte del total de ocurrencias del verbo aparece en giros de este tipo.

⁷ Se retoma así la invitación que Sócrates había hecho a Glaucón en 348 a. El motivo de la persuasión cruza todo el diálogo, el que podría ser leído desde la línea “persuasión-voluntad”.

⁸ *Peisthéntes*, 430 a2.

⁹ “A tal constante fuerza y salvación de la opinión correcta y legítima acerca de las cosas temibles y de las que no lo son llamo yo *andreía*” (430 b2-4).

¹⁰ Adviértase que Sócrates utiliza el adverbio “correctamente”, que repite la noción de opinión “correcta”, incluida en la definición.

¹¹ Según esta expresión tan sugerente, en el diálogo cabría la posibilidad de “realizar”, en alguna medida, precisamente aquello de lo que se está hablando: habría un modo “justo” y otro “injusto” de conversar.

¹² El origen y la organización de la ciudad se tratan desde 369 b a 427 c. Nótese, entre otros detalles, que en 427 d-e Glaucón recuerda a Sócrates la promesa que éste había expresado en 368 b de “venir en auxilio” (*boethein*) de la justicia, y Sócrates invita expresamente a los amigos a que contribuyan en esa búsqueda; en 427 d-e aparecen, pues, tres indicios claros de que estamos frente a una de las articulaciones importantes en el discurso: la apelación al “recuerdo” del interlocutor, el motivo de la “ayuda” al discurso (aquí, a la justicia) y la expresa solicitud de colaboración a los interlocutores (“es necesario que vosotros contribuyáis”, 427 e).

¹³ Adviértase que un poco antes él ya los había invitado a colaborar (427 e) y que la pregunta de Sócrates había provocado una nueva manifestación del deseo de Glaucón de escuchar esa “imagen” con la que él facilitaría la comprensión de su “definición” de justicia (429 d2-3). Notemos también la ocurrencia del verbo *ethélo* en 429 d2: Sócrates quiere (quizás en el sentido de “está dispuesto a”, “consiente”, en una actitud condescendiente, para posibilitar la comprensión de lo que Glaucón no ha entendido) aclarar mediante una imagen aquello que acaba de expresar; pero antes de hacerlo pregunta si su interlocutor lo “desea” (*boulei*).

¹⁴ Obviamente esta sugerencia se apoya en lo que han mostrado los representantes de la llamada “Escuela de Tübingen” acerca de la “enseñanza no-escrita de Platón”. Cfr., por ejemplo, Szlezák (1997); para la interpretación de los libros centrales de la *República* puede verse Szlezák (2003).

¹⁵ Volvemos a encontrar aquí la referencia al motivo de la “persuasión” (véase 348 a – b y 357 a 5 – b 4 con las notas VIII y IX).

¹⁶ Adviértase el cambio de interlocutor; desde ahora y hasta 548 d el interlocutor de Sócrates será Glaucón.

¹⁷ Esta acotación sugiere que lo que Platón por boca de Sócrates dirá a continuación no expresa de modo exhaustivo su concepción acerca de aquello que es precisamente el núcleo de su filosofía: la idea del Bien. Un tratamiento más profundo habría quedado reservado para otra instancia, quizás la de la oralidad.

¹⁸ Sócrates juega con las dos acepciones del término *tókos*: “hijo” (el “fruto” que ha sido dado a luz) e “interés” (en el sentido de “fruto” o “producto” de un préstamo); véase también 555e.

¹⁹ Un detalle lingüístico que vincula ambos pasajes (506 e y 429 d) es el hecho de que la forma *ethélo* (en primera persona del singular del presente, con el sujeto Sócrates) aparece sólo en estas dos ocasiones en toda la *República*.

²⁰ Es llamativo que ahora no pregunte Sócrates por el deseo (*boúlomai*) de los interlocutores, sino que es él el que no condesciende (*ethélo*) al deseo de ellos.

²¹ El giro aparece también en 347 e2 y 466 a3.