

ARTICULOS/ARTICLES

LA CONSTRUCCIÓN AFIRMATIVA DE POLEMARCO: TRANSFORMACIÓN FILOSÓFICA EN EL PRIMER LIBRO DE LA *REPÚBLICA* DE PLATÓN

THE AFFIRMATIVE CONSTRUCTION OF POLEMARCUS: PHILOSOPHICAL TRANSFORMATION IN THE FIRST BOOK OF PLATO'S *REPUBLIC*.

Malena Tonelli
Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de La Plata
malenato@hotmail.com



<https://orcid.org/0009-0003-2871-3301>

Resumen

En este trabajo, aludiremos sintéticamente a los argumentos que se suceden en el primer libro de la *República* de Platón alrededor de la definición de justicia. No atenderemos a cada uno de ellos con detalle, sino que examinaremos el modo peculiar en que Platón presenta a los tres interlocutores de Sócrates en ocasión de establecer acuerdos dialógicos que permitan la progresión, o no, de su investigación. Intentaremos mostrar que el primer intercambio entre Sócrates y Céfalo parece más bien un diálogo sordo pero que sirve de disparador para el segundo. Con Polemarco, Sócrates tiene la oportunidad de construir un diálogo cooperativo que se orienta a la persuasión, aunque tropieza, en el último tramo, con la imposibilidad del diálogo, que se muestra en el intercambio con Trasímaco. De este modo, creemos que, en el libro I de la *República*, Platón ofrece un panorama general de los fines, alcances y límites de la actividad filosófica y ello sienta las bases generales de las discusiones que se sucederán en el resto del diálogo.

Palabras clave: Platón; *República*; libro I; Interlocutores

Abstract

In the present paper we will examine the peculiar way in which, in the first book of his *Republic*, Plato presents the three interlocutors of Socrates in the occasion of establishing dialogical agreements that allow the progression, or not, of his investigation. With this aim, we will briefly allude to the arguments about the definition of justice. We will also try to show that the first exchange between Socrates and Cephalus, though it seems to be a silent dialogue, it serves as a trigger for the second. With Polemarco, Socrates has the opportunity to build a cooperative dialogue that is oriented towards persuasion, although he stumbles, in the last stretch, with the impossibility of dialogue, which is shown in the exchange with Thrasymachus. In this way, we believe that, in book I of the *Republic*, Plato offers an overview of the aims, scope and limits of philosophical activity and this lays the general foundation for the discussions that will take place in the rest of the dialogue.

Keywords: Plato; *Republic*; Book I; Interlocutors

Introducción

En este trabajo, aludiremos sintéticamente a los argumentos que se suceden en el primer libro de la *República* de Platón alrededor de la definición de justicia. No atenderemos a cada uno de ellos con detalle, sino que intentaremos mostrar el modo peculiar en que Platón presenta a los tres interlocutores de Sócrates en ocasión de establecer acuerdos dialógicos que permitan la progresión, o no, de su investigación.

Antes, mencionaremos brevemente el lugar que ocupa el libro I en el conjunto del diálogo. Es sabido que este libro comparte características con otros textos que se suelen ubicar en el período temprano de composición de los diálogos: la búsqueda de la definición de una virtud ética -en este caso, la justicia-, el protagonismo del método refutativo y el hecho de que termine en *aporía*. En efecto, como observa Vallejo Campos (2018, 35), a este libro se le ha atribuido una cierta autonomía respecto de los nueve siguientes. Siguiendo a Dümmbler (1895), Friedlander (1964, 50), por ejemplo, lo titula “Trasímaco”, pues entiende que originalmente fue un diálogo “escrito en su totalidad o en parte, o al menos, cuidadosamente planeado y muy avanzado en la mente de su autor como parte del grupo de los primeros diálogos aporéticos”. Vlastos (1991, 249-250), por su parte, considera que el primer libro de la *República* es un excelente ejemplo de diálogo refutativo. Si bien no es taxativo respecto de

su fecha de composición, pone en valor los análisis estilométricos a favor de la composición temprana y afirma no haber encontrado argumentos concluyentes que la rechacen, pues sostiene que proponer que el primer libro integra el conjunto de los diez, “pondría a Platón en la tesitura de comenzar el mayor y más largo de sus diálogos componiendo un pastiche filosófico: en los argumentos contra Trasímaco estaría pretendiendo descubrir la verdad moral mediante un método de investigación en el que ya había perdido la fe...”. En contraste, Kahn (1993, 131) asegura que la estilometría no aportó evidencia suficiente para apoyar la composición separada del primer libro y profundiza la tendencia que proponía la lectura unificada de los diez libros de la *República*.

Este autor, en efecto, encuentra en el inicio del texto anticipaciones de argumentos y tesis que se desplegarán a lo largo del diálogo (1993, 136) y ofrece un análisis comparativo entre doce pasajes del primer libro y pasajes del resto de la obra. Concluye, valiéndose de elementos del análisis, que este libro es una prolepsis que abre, anticipa y delinea los temas que se discuten en la *República*. Esta lectura ha sido sostenida, con matices, por varios especialistas en las últimas décadas. Es el caso de Rowe (2007, 43), quien argumenta a favor de la lectura integral, pues entiende que los temas abordados en el primer libro son la base sobre la que se construyen las discusiones posteriores: Sócrates manifiesta una firme convicción acerca de determinadas tesis, pero no logra convencer a Trasímaco, primero, o a Glaucón y a Adimanto, después. De ahí que deba continuar en sus esfuerzos para convencer no solamente a sus interlocutores, sino que también, agrega este autor, a los lectores que podrían encontrar poco convincentes los primeros argumentos del diálogo. Ferrari (2010, 12), por su parte, explica que Sócrates, hacia el final de su diálogo con Trasímaco, pensó que en ese momento había terminado con la discusión, sólo para descubrir que lo que se había dicho hasta ahora era simplemente un "proemio" (357a). Este término técnico, aclara este autor, usualmente se refiere a la música, a los preludios de los poemas himnarios breves y a las introducciones a los discursos retóricos. Concluye, por tanto, que, al usar una expresión apropiada para la composición artística compleja, Sócrates se convierte aquí en un medio para su autor, quien, en efecto, anuncia que el resto de la obra -los libros II al X de la *República*- tomarán su ímpetu de la audaz protesta de Glaucón por este hecho. En esta línea, cabe destacar el aporte de Moraes Augusto (2010, 1-35), quien apoya la lectura integral de los diez libros atendiendo, en lugar de a aspectos literarios, al carácter de proemio del libro I en el marco de un *lógos* filosófico, con sus características específicas (argumentativas),

mediante un cuidadoso análisis del género de la dialéctica al interior de los diálogos de Platón.

Por nuestra parte, con Rowe, Ferrari y de Moraes Augusto, entendemos que es cierto que el primer libro de la *República* presenta dudas acerca de la respuesta que se busca, la definición de justicia; sin embargo, la asociación socrática entre justicia, virtud y sabiduría y, podemos agregar, felicidad,¹ atraviesa toda la obra. Sobre esa base teórica, el personaje de Sócrates parece dirigir sus esfuerzos a ofrecer argumentos convincentes a lo largo de todo el diálogo que procuren la transformación necesaria para alcanzar, en la medida en que sea posible, la felicidad de la *pólis*. Ahora bien, con esto en mente, ofrecemos una lectura del primer libro con vistas a destacar el modo en que la guía socrática, filosófica-dialéctica, contribuye a modificar la disposición del alma de quien pudiera ser conducido por un camino perjudicial, sea un interlocutor de Sócrates al interior de la ficción dialógica, sea un lector de Platón en el “diálogo” que, como afirma Wardy (1996, 54-56), se establece en la dinámica de escritura-lectura de la obra platónica.²

En lo que sigue, ofreceremos una síntesis de los tres episodios iniciales y progresivos, marcados por la sucesión de los tres interlocutores: Céfalo, Polemarco y Trasímaco; pues, según entendemos, constituyen un panorama general de los tipos de interlocutores con los que Sócrates, o el filósofo, se enfrenta a la hora de oficiarse como guía. Intentaremos mostrar que el primer intercambio entre Sócrates y Céfalo parece más bien un diálogo sordo pero que sirve de disparador para el segundo. Con Polemarco, Sócrates tiene la oportunidad de construir un diálogo cooperativo que se orienta a la persuasión, aunque tropieza, en el último tramo, con la imposibilidad del diálogo, que se muestra en el intercambio con Trasímaco. Este sofista filo-tiránico, como afirma Vegetti (1999, 5-8), parece mostrarse opuesto a Céfalo; pues, si bien, tal como el anciano, no es afectado por el encuentro con Sócrates, a nuestro juicio, los motivos de esta aparente coincidencia son diferentes. Si esto es así, la estructura se inicia con una negación productiva, se detiene en la construcción afirmativa y culmina con la negación destructiva. A su vez, en el marco de la combinación necesaria para la conducta apropiada entre una buena naturaleza y una buena educación, podemos vislumbrar que cada uno de

¹ Para una explicación de la continuidad de la asociación socrática entre justicia y felicidad que se mantiene a lo largo de los diez libros de la *República* ver Sachs (1997, 1-16).

² Wardy (1996, 56) observa que la comunicación directa entre los interlocutores de un diálogo-ficción está subordinada a la comunicación indirecta entre Platón y nosotros.

los tres personajes del libro primero de la *República* constituye una combinación particular de estos elementos: Céfalo parece tener una buena naturaleza aunque no recibió una guía apropiada; Polemarco, por su parte, “hereda” la buena naturaleza de su padre y parece estar dispuesto a entregarse a Sócrates como guía; y, finalmente, Trasímaco es la muestra de una naturaleza corrompida que lo vuelve inmune a las enseñanzas de un buen guía. El panorama parece suficiente, como dijimos, para requerir otras estrategias que resulten adecuadas para el objetivo de Sócrates, por lo que debe desplegar, ya con otros interlocutores a partir del libro II de la *República*, argumentos efectivos a favor de las tesis que defiende desde el inicio, como, por ejemplo, la que afirma que la justicia es una virtud que procura la felicidad.

1) **La presentación de la escena, el caso ejemplar de Polemarco.**

Recordemos que la escena transcurre en el puerto de Atenas, el Pireo, en donde, como destaca Eggers Lan (1986, 19), vivía la mayor parte de los metecos que se dedicaban al comercio. Vegetti (1999, 7) explica que el Pireo es un lugar social y geográficamente cercano, pero fuera de la *pólis* ateniense. Por lo tanto, que la acción transcurra allí, nos ubica en un punto de vista crítico de sus fracasos, sus dificultades y también de sus posibilidades de restablecimiento de la política y de la moral. Para este autor, el momento en el cual ocurre el diálogo es aún más significativo: la noche en que se celebra la fiesta en honor de la diosa tracia Bendis. El contexto es extraño, nocturno y bárbaro. De ahí que, afirma Vegetti, el descenso de Sócrates al Pireo se puede interpretar como un descenso simbólico a un mundo inferior, que la tradición atribuye a sabios arcaicos, como Pitágoras y Parménides. La visita al Pireo, concluye Vegetti, representa para Sócrates un momento de la iniciación necesaria para la adquisición de una sabiduría, que no es, sin embargo, revelada por un dios, como en el caso de Parménides. Sin embargo, en la *República* esa sabiduría se adquiere mediante una confrontación dialéctica con las figuras que están en la casa de Céfalo, aquellas que se suceden como interlocutores a lo largo del diálogo y que constituyen, sean personajes hablantes o mudos, una verdadera "sociedad dialógica". En efecto, para Vegetti, los personajes son una muestra representativa de la sociedad ateniense de fines del s. V a. C.: jóvenes aristócratas, ricos, intelectuales, artesanos extranjeros, etcétera.

Con este marco espacio-temporal extraño, lejano y, por tanto, crítico, en el que transcurre la escena introductoria, se encuadra la narración a cargo del mismo Sócrates, sin precisiones respecto de a quién dirige su relato. Luego de ubicarnos en el Pireo, en el contexto de la fiesta en honor a Bendis, Sócrates recuerda que cuando se estaba yendo acompañado por

Glaucón, se encuentra con Polemarco, hijo de Céfalo, quien lo invita a quedarse. El modo en que intenta convencerlo de que no se vaya resulta interesante, pues el joven ofrece razones por las que Sócrates debería obedecerle. En primer lugar, envía a un esclavo para que le diga a Sócrates que no se vaya, que espere a Polemarco. Inmediatamente, se encuentra con el joven y se da la primera intervención de este personaje:

Entonces Polemarco dijo: -Me parece (δοκεῖτέ), Sócrates, que emprendéis la marcha hacia la ciudad.

- Pues no te parece mal (οὐ γὰρ κακῶς δοξάζεις) -contesté.

-y bien, ¿no ves cuántos somos nosotros?

- Claro que sí.

- En tal caso, o bien os volvéis más fuertes (κρείττους) que nosotros, o bien permaneceréis aquí.

- Sin embargo, resta una posibilidad - repliqué-: la de que os persuadamos (πείσωμεν) de que es necesario dejarnos marchar.

- ¿Y podríais persuadirnos, si no os escuchamos?'

- De ningún modo - respondió Glaucón.

- Entonces haceos a la idea de que no os escuchamos. (327c4-15)³

Ya en las primeras líneas, nos encontramos con un contraste: Polemarco destaca la cantidad de individuos que lo acompañan y la asocia con la fuerza: ellos son muchos y, por lo tanto, son más fuertes que uno solo. De ahí que deba prevalecer su pedido. Como se ve, Sócrates propone una alternativa, la de la persuasión. A su vez, la persuasión queda asociada con el discurso hablado, el que se escucha, y Polemarco se presenta reticente a dialogar. Inmediatamente, interviene Adimanto quien ofrece un tipo de persuasión alternativa a las dos anteriores. No se valdrá de la cantidad, no se valdrá del discurso, sino que ofrece atractivos que persuadirán a Sócrates:

A eso añadió Adimanto: -Pero ¿realmente no sabéis que, al caer la tarde, habrá carrera de antorchas a caballo en honor de la diosa?

- ¿A caballo? Eso sí que es nuevo -exclamé-. ¿Los competidores mantendrán las antorchas a caballo y se las pasarán unos a otros?

¿A ese modo te refieres?

- Así es. -contestó Polemarco- Y después celebrarán un festival nocturno, que es digno de verse. Una vez que cenemos, pues,

³ Las citas en este trabajo reproducen la traducción de Eggers Lan, con mínimas modificaciones y nos hemos beneficiado, asimismo, de la lectura de la versión española de Divenosa-Mársico en Losada. En cuanto a la edición del texto griego, hemos empleado la de Burnet, teniendo en cuenta la de Slings.

saldremos y presenciaremos el festival, y allí nos hemos de reunir con muchos jóvenes y dialogaremos. Quedaos y dejad de lado cualquier otra cosa.

Y Glaucón dijo:

- Pienso que tendremos que quedarnos.
- Si eso piensas, convendrá que así lo hagamos. (328a-b3)

El éxito de la intervención de Adimanto radica, en última instancia, en que propone algo a lo que Sócrates no se puede resistir: el diálogo con los jóvenes, posiblemente estimulado por la negativa inicial de Polemarco. En estas primeras líneas, además de datos significativos respecto del lugar y el momento en el que transcurre la escena, Platón ofrece una primera pintura de dos de sus personajes principales: Sócrates, atractivo para los jóvenes y atraído para dialogar con ellos; Polemarco, atraído por Sócrates, pero no atraído por el diálogo, sino que su confianza en la fuerza del número parece asociarlo con una actitud más bien dogmática. Cabe recordar que Polemarco está asociado con el tipo del joven democrático. En efecto, entendemos que el parlamento recién citado se ilumina si tenemos en cuenta a su hermano Lisias, quien presencia la escena de la *República* sin intervenir. Este orador de gran reputación, como destaca Ferrari (2000, XI-XII), financió la resistencia democrática contra los Treinta Tiranos y, según él mismo relata, pudo sobrevivir a diferencia de Polemarco, quien fue condenado a tomar la cicuta. Como explica Nails (2002, 251), Lisias “informa que los Treinta ordenaron a Polemarco que bebiera cicuta sin informarle de ningún cargo y sin juicio”. Ferrari señala, a su vez, que la resistencia anti tiránica tenía como base el Pireo,⁴ hasta el punto de que la etiqueta “hombres del Pireo” designaba a quienes luchaban a favor de la democracia (2000, XIII).

En la primera intervención de Polemarco, podemos detectar el hincapié que hace Platón en la confianza que el joven manifiesta en la apelación a la cantidad de individuos como medio persuasivo, no solamente efectivo, sino justo. Asimismo, resulta interesante que Sócrates proponga una alternativa: el diálogo persuasivo. Es decir, su defensa no consistirá en presentar un grupo más numeroso, la confianza de Sócrates no se dirige a la cantidad de individuos sino al diálogo. Sin embargo, según creemos, no será la democracia el blanco final de la crítica de Platón, sino que, en el libro I de la *República*, el modelo opuesto al ideal platónico será, más bien, la Tiranía.

⁴ Para una caracterización precisa y ajustada de la organización geográfico-política de Atenas, ver Nails (2002, 347-356).

2) Céfalo y el abandono.

Luego de esta introducción, la acción se traslada a la casa de Polemarco, en donde se encuentra Céfalo, su padre, y comienza el primero de los tres intercambios del libro I de la *República*. Este anciano se presenta con una actitud pía, pues acaba de llevar a cabo un sacrificio ante los dioses. Céfalo comienza su participación con un reclamo y alude a su vejez como impedimento para visitar a su amigo Sócrates. El tono amable del intercambio marca un punto de partida dialógico, pues se sientan bases sobre acuerdos que resultan esenciales en el resto de las discusiones. De hecho, Sócrates manifiesta estar contento de dialogar con los ancianos (χαίρω γε διαλεγόμενος τοῖς σφόδρα πρεσβύταις - 328d7-e1). Ante el recibimiento de Céfalo, Sócrates formula la primera pregunta que abre toda la conversación: pretende saber si, para Céfalo, la vejez es “la parte penosa (χαλεπὸν) de la vida” (328e7). La respuesta es sugerente pues encontramos en miniatura argumentos que nos ubican en la cosmovisión propia del personaje de Sócrates de los diálogos tempranos.

En primer lugar, Céfalo parte de lo que la vejez no es. Comienza exponiendo lo que piensan sus amigos. Ellos entienden que, por haber perdido placeres (comida, bebida, sexo, respeto de sus familiares) en la vejez, han perdido cosas buenas y obtenido su contrario: cosas malas; de modo que concluyen que “la vejez es la *causa* de cuantos males padecen” (ὄσων κακῶν σφίσιν αἴτιον – 329b2-3). Como se ve, los amigos de Céfalo parten de la equivalencia del bien con el placer para concluir que la vejez es un mal. Sin embargo, Céfalo propone una especie de refutación a esta equivalencia mediante un contraejemplo que se dirige a precisar la noción de causa. Si la vejez fuera causa de los males, debería ocurrir en todos los casos; pero Céfalo muestra el caso de Sófocles quien, como él mismo, no añoraba los placeres perdidos. Esto es interesante porque, por una parte, se destaca que la vejez no es una causa porque no es universal y, por otra parte, ataca la asociación entre el placer y el bien, ya que dejar de experimentar lo primero no conduce a padecer el contrario del segundo. Como se ve, la refutación que Céfalo realiza a la postura de sus amigos responde a bases que reconocemos en el personaje de Sócrates, tal como Platón lo retrata en su obra de juventud.

Ahora bien, una vez que establece lo que la vejez no es -causa de los males-, Céfalo ofrecerá su parecer: la vejez no juega un papel en las penas y en las dichas sino que debe tenerse en cuenta el carácter, el modo de ser de los hombres (ὁ τρόπος τῶν ἀνθρώπων – 329d3-4), y refiere a algunas virtudes: ser equilibrado o sensato. En este punto, Sócrates introduce una observación. Entre aquellas cosas que aseguran una vejez sin penas,

debería incluirse la riqueza. Según entendemos, esto implica, más allá del acuerdo respecto del contenido, un requisito formal: si Céfalos se propone describir en qué consiste una vejez plácida, debe, como él mismo quiso con sus amigos, agotar todas las posibilidades, sin dejar nada por fuera. Es decir, debe ofrecer una explicación universal. Ahora bien, su caracterización no parece cumplir este requisito, pues la manera de ser como causa de la vejez penosa o dichosa no es universal, porque podría darse el caso de un individuo con buen carácter pero que sufre por no contar con bienes suficientes que procuren una vejez sin padecimientos. Sin embargo, Céfalos en un primer momento, rechaza incluir a la riqueza como necesaria.

Como es habitual en los diálogos tempranos, ante el primer desacuerdo, la discusión se detiene para indagar con precisión el tema en cuestión. Sócrates introduce la noción de herencia en ocasión de preguntar acerca de la manera en que Céfalos procuró su fortuna. Inmediatamente, Sócrates pregunta “¿cuál crees que es el mayor bien del que disfrutaste por tener muchas posesiones?” (τί μέγιστον οἶε ἀγαθὸν ἀπολελαυκέναι τοῦ πολλὴν οὐσίαν κεκτηῖσθαι; 330d2-3). No es casual que, ante esta pregunta de Sócrates que incluye la noción de bien, Céfalos introduzca la noción de “justicia” mediante su negativa, pues responde que la riqueza le ha procurado no haber tenido la necesidad de cometer injusticia y, de ese modo, puede partir sin temores al Hades. Aunque a esta altura no parezca tener demasiada relevancia en el argumento, el miedo a haber cometido actos injustos va a dar lugar a la pregunta central del diálogo acerca de la justicia. Ciertamente, cabe detenernos un momento en el temor de Céfalos. El hecho de haber cometido actos injustos es motivo de temor a los castigos *post mortem*, pero él entiende que tener riquezas contribuye a no haberlos cometido. De este modo, Céfalos, aristócrata, muestra una disposición cooperativa en el diálogo, pues intenta incluir a la riqueza, propuesta por Sócrates, entre aquello que procura la tranquilidad en la vejez. Ahora bien, si antes había recurrido a la figura de Sófocles, ahora se apoyará en Píndaro, quien asocia la vida justa con una apacible vejez. Destaca, finalmente, que la riqueza debe estar acompañada de orden, sin el cual no es posible procurar la tranquilidad:

Es en este respecto que considero de mucho valor la posesión de las riquezas, no para cualquier hombre, sino para el ordenado (κοσμίῳ). En efecto, la posesión de riquezas contribuye en gran parte a no engañar ni mentir involuntariamente, así como a no adeudar sacrificios a un dios o dinero a un hombre, y, por consiguiente, a no marcharse con temores. (331a10-b4)

Céfalo parece formular aquí la primera caracterización de la justicia, mediante su negativa. Los actos injustos se asocian con deber dinero a un hombre o sacrificios a los dioses. Gracias a la riqueza, tal como explicó, Céfalo no parece correr peligro, está próximo a la muerte sin adeudar nada a nadie. En cuanto a la piedad, parece encontrarse algo más inquieto, pues se apresura a cumplir la tarea –como se ve en su aparición en la escena– hasta último momento.

Inmediatamente, Sócrates reformula los dichos de Céfalo y establece, de ese modo, lo que será la primera definición de justicia:

-Hablas con palabras muy bellas, Céfalo - dije- Ahora bien, en cuanto a esto mismo que has mencionado, la justicia, ¿declararemos, como tú, que en todos los casos consiste en decir la verdad y en devolver lo que se recibe? ¿O bien éstas son cosas que algunas veces se hacen justamente y otras veces injustamente? (331c1-5)

En su parlamento, Sócrates retoma el requisito de universalidad que valoraba Céfalo en su crítica a los amigos. Si la riqueza permite evitar la injusticia y la justicia consiste en decir la verdad y devolver lo que se recibe, debe cumplirse en todos los casos. Sin embargo, de inmediato, propone el contraejemplo del amigo que presta sus armas, pero pierde la razón. En ese caso, no sería justo devolver lo debido. Las nociones de riqueza y de vejez dejan de tener protagonismo y la justicia será el motivo de discusión.

Ante la objeción, basándose en el poeta Simónides, interviene Polemarco- heredero de Céfalo- en defensa de los dichos de su padre.⁵ Céfalo acuerda abandonar la conversación y el diálogo con Polemarco girará específicamente en torno a la definición de justicia. Como se ve, esta noción central de la *República* se introduce luego de un rodeo que parte de la pregunta por la vejez. Podemos recapitular la progresión argumentativa de este modo: si la pena o la dicha de la vejez depende del temor o no a la suerte después de la muerte, la riqueza es una variable importante, porque impide cometer injusticia, al menos en un sentido. De este modo, la preocupación respecto de la justicia por parte de Céfalo funciona como disparador del tema central del diálogo.

Además, en este intercambio Platón presenta a un tipo de interlocutor bien definido. Cabe la pregunta de cuál es la actitud de Céfalo en el diálogo que propone Sócrates. Teniendo en cuenta el valor de la

⁵ Para un análisis de la “herencia” respecto de la fortuna y del *lógos* de Céfalo a Polemarco, véase el trabajo de Moraes Augusto (2015, 125-146).

refutación en los diálogos tempranos, podemos identificar la necesidad por parte de Sócrates de intervenir en el alma de sus interlocutores. De este modo, el objetivo se dirige a eliminar las falsas creencias de las almas que impiden actuar bien. Si esto es así, el interlocutor debe disponer su alma a examen y revisar sus propias convicciones. El personaje de Céfalo, que comparte acuerdos con el de Sócrates, tal como podría verse en la alusión al error de sus amigos, no parece estar demasiado interesado en poner a prueba su alma. De hecho, decide interrumpir el diálogo, dejarlo en manos de su hijo y retirarse a continuar con sus ofrendas. Se ve que, ante el temor por la proximidad de la muerte, Céfalo elige cumplir con los actos piadosos antes que continuar indagando qué es la justicia.

Si esto es así, podemos comprender que Céfalo no sabe qué es la justicia por dos motivos: por una parte, no la pudo definir; por otra, en el momento en que es consciente de su ignorancia, no presta su alma a la investigación, por lo que no parece que para él hubiera algún vínculo entre conocer la justicia y evitar actos injustos. Su preocupación, respecto de su suerte en el Hades, no se aplaca procurando saber cómo las cosas son, sino cumpliendo con las sacrificios y ofrendas. Evidentemente, Céfalo - aristócrata, adinerado, buen padre y amigo de Sócrates- tiene una buena naturaleza, pero no es filósofo: no está dispuesto, ni lo ha estado antes, a recibir la educación apropiada.

Con el cambio de interlocutor, el diálogo se desarrolla con Polemarco sobre las bases establecidas en la discusión con su padre. Si Sócrates deja ir a Céfalo, con Polemarco será mucho más incisivo e insistente, pues este joven demócrata, de buena naturaleza, parece ser mucho más atractivo para el diálogo, si tenemos en cuenta el motivo por el que Sócrates quedó convencido de quedarse, en lugar de irse a su casa.

3) Polemarco y la amistad.

Como adelantamos, Polemarco se propone defender la definición de justicia como devolver lo que se debe y se apoya, como su padre lo había hecho en otro poeta: Simónides. Polemarco acepta que el contraejemplo que refutaba la definición de su padre era efectivo por lo que intenta precisar qué es lo que quiso decir Simónides cuando afirmó que es justo devolver a cada uno lo que se le debe. Resulta interesante que Sócrates no emprende una refutación sin más, sino que pide más claridad: Polemarco debe explicar, argumentar y delimitar con precisión aquello que repite de otro, es decir, hacerlo propio. Este requisito resulta clave para comprender el tipo de enseñanza que Sócrates propone, la convicción debe anclarse en la reflexión personal para evitar repetir afirmaciones de modo acrítico. Según entendemos, la dinámica del intercambio en este segundo momento

del libro I de la *República* se articula conforme al objetivo del método refutativo: guiar al interlocutor a eliminar las creencias falsas y avanzar mediante las consideradas verdades, aquellas que no son refutadas, en un ejercicio de puesta a prueba constante.

En virtud de su disposición colaborativa, Polemarco introduce la primera reformulación de la definición de justicia para apoyar la de su padre, ahora asociada con la de Simónides, quien piensa que lo debido es que los amigos actúen bien con sus amigos, nunca mal (τοῖς γὰρ φίλοις οἶεται ὀφείλειν τοὺς φίλους ἀγαθὸν μὲν τι δρᾶν, κακὸν δὲ μηδέν (332a9-10)). La noción de amigo había sido introducida por Céfalo al inicio de su intervención, luego Sócrates se valió de ella en el contraejemplo de las armas, a propósito del amigo que pierde la razón. En este pasaje, es Polemarco quien continúa la referencia. Cabe destacar que nos encontramos ante una escena amistosa y se juega, en este aspecto, una caracterización de la relación entre amistad y acuerdo dialógico en sintonía con la caracterización de cada personaje, no en tanto individuo, sino respecto de lo que representa. El caso de Polemarco, como anticipamos, es sugerente pues se trata de un joven defensor de la democracia que se dispone a dialogar. A raíz de una serie de refutaciones, Polemarco es inducido a transformar su definición de justicia, atendiendo a las objeciones y esforzándose en procurar argumentos satisfactorios.

Podemos sintetizar las discusiones de esta manera:⁶ Sócrates pide el acuerdo para hacer equivaler "actuar bien" con "devolver lo que se debe" y con "devolver lo que corresponde". Sobre esta base y en virtud de introducir el paralelo con las artes a las que les corresponde dar algo a alguien (o algo), acuerdan en que es justo que a los amigos les corresponda un bien y a los enemigos, un mal. De este modo, si la justicia es entendida como una τέχνη—hecho que no se discute, sino que se toma como premisa—, Polemarco plantea que consiste en dar beneficios a los amigos y causar perjuicios a los enemigos. Sócrates pregunta si se puede acordar, entonces, en que la justicia quede definida como—"hacer bien a los amigos y perjudicar a los enemigos" (τὸ τοὺς φίλους ἄρα εἶ ποιεῖν καὶ τοὺς ἐχθροὺς κακῶς δικαιοσύνην λέγει 332d7-8) y Polemarco asiente.

Para examinar esa sentencia, que según ambos interlocutores se desprende de la afirmación de Simónides, Sócrates introduce la noción de utilidad. Si la justicia es útil en la guerra, deviene inútil en la paz. Ante el

⁶ Ofrecemos solamente una síntesis de los distintos acuerdos a los que llegan Sócrates y Polemarco pues no tenemos espacio aquí para desglosar los argumentos en detalle ni para destacar toda su riqueza. Para un análisis detenido de los argumentos ver Jeffrey (1979, pp. 54-69).

sin sentido, Polemarco defiende la utilidad de la justicia en la paz mediante las “asociaciones” entre ciudadanos (333a10-15). Sócrates observa que hay casos en que es más útil asociarse con otra persona que sea experta en la actividad específica que con el justo. Como siempre, la objeción apunta a la universalidad. Finalmente, mediante la introducción de la noción de dinero, deben acordar en que la justicia es útil cuando no se lo utiliza, pues el justo es útil cuando es necesario guardarlo. A su vez, si el justo sabe guardar dinero, sabrá también quitarlo. De este modo, el justo no solamente será inútil, sino que será un ladrón (334a10-b6).

A pesar de que Polemarco reconoce que de la cita de Simónides se desprende eso que él mismo rechaza, sigue convencido de su definición. De hecho, en 334b7, afirma:

- No, ¡por Zeus! Pero ya ni yo mismo sé lo que dije. De todos modos, sigo creyendo que la justicia consiste en beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos. (οὐ μὰ τὸν Δί', ἔφη, ἀλλ' οὐκέτι οἶδα ἔγωγε ὅτι ἔλεγον: τοῦτο μέντοι ἔμοιγε δοκεῖ εἶναι, ὠφελεῖν μὲν τοὺς φίλους ἢ δικαιοσύνη, βλάπτειν δὲ τοὺς ἐχθρούς. (334b7-9)

Evidentemente, Polemarco es consciente de la consistencia de las afirmaciones realizadas y de que haber aceptado algunas equivalencias lo llevó a derivar de la afirmación de Simónides consecuencias indeseables. En este punto, sin embargo, no está dispuesto todavía a abandonar su creencia. Será necesario continuar la indagación para que sea patente cuál es el error de su definición, pues aún no se encuentra convencido.

Cabe destacar que a la hora de afrontar el absurdo respecto de la justicia, Polemarco comparte proposiciones básicas con Sócrates: la justicia es un arte que no puede ser inútil, razón por la cual debe ser beneficiosa, pues es una virtud. Del mismo modo que su padre, Polemarco dialoga con Sócrates sobre la base de acuerdos. Si esto es así, el diálogo es posible independientemente del resultado. En el caso de Céfalo, como vimos, el diálogo no progresa pues el anciano abandona a pesar de ser amigable con Sócrates. Polemarco, por su parte, sigue dispuesto a continuar con la indagación conjunta.

Sócrates propone precisar el criterio que se estableció para delimitar a la acción justa. Si es justo beneficiar a los amigos y entre ellos hay individuos malos, esto llevaría a beneficiar a los malos y perjudicar a los buenos. Es necesario tener un criterio para evaluar quiénes son buenos amigos y la noción de amistad. Sobre esta base y de forma circular, se asociará la amistad con el individuo bueno y la enemistad, con el malo. De esta manera la definición de justicia se reformula en los siguientes

términos: “es justo hacer bien al amigo que es bueno y perjudicar al enemigo que es malo” (ἔστιν δίκαιον τὸν μὲν φίλον ἀγαθὸν ὄντα εὖ ποιεῖν, τὸν δ’ ἐχθρὸν κακὸν ὄντα βλάπτειν (335a8-10)). Llegados a este acuerdo, deberán examinar cuál es el efecto de la noción de perjuicio, puesto que sigue formando parte de la definición. En efecto, es a esta última reformulación hacia la que apunta Sócrates con vistas a demostrar que “perjudicar” no puede formar parte de la definición de justicia.

El argumento que comienza en 335b se basa en la noción de *areté* y en “lo que es propio” de cada uno. Sócrates logra convencer a Polemarco de que perjudicar a alguien provoca un daño y, por lo tanto, un mal. Al dañar a un hombre, se lo hace peor respecto de su *areté*, por lo que devendrá en un hombre injusto. Si el perjuicio produce injusticia y se encuentra presente en la definición de justicia, la contradicción es patente: si lo justo es hacer mal a los enemigos, lo justo produce injusticia. En consecuencia, en 335e7 se descarta esta definición:

- Por consiguiente, tú y yo combatiremos juntos contra cualquiera que dijera que han hablado así Simónides, Biante, Pítaco o algún otro de esos varones sabios y bienaventurados.
- En cuanto a mí, estoy dispuesto a participar del combate.

Como se ve, Polemarco, finalmente, reconoce que no acuerda con las consecuencias que se desprenden de la definición de Simónides. Lo que más interesa a nuestro propósito es el hecho de que esté dispuesto a unirse a Sócrates. Vemos que un joven demócrata, que actúa como tal, se une en combate con el filósofo. Resulta muy sugerente, teniendo en cuenta al tercer interlocutor del libro I de *República*, que el verdadero combate se emprende contra un personaje como Trasímaco, un defensor de la tiranía. En los pasajes siguientes, Platón presenta a este interlocutor como vehemente, agresivo y pasional, quien interviene para ofrecer su propia definición de justicia sin ninguna disposición dialógica. En lo que sigue, estableceremos un breve contraste entre la actitud de Polemarco y la que ostenta Trasímaco en el diálogo.

4) **Trasímaco. La enemistad del injusto.**

El personaje de Trasímaco ha dado lugar a extensos análisis, reflexiones e interpretaciones. Como hemos advertido, en este trabajo sólo nos concentraremos en un aspecto: su disposición ante el diálogo. Para ello, ofreceremos un breve análisis del último intercambio del libro I de *República*.

En contraste con Polemarco, Trasímaco no reformula su definición de justicia: desde el inicio de la conversación hasta el final, insiste en que

es justo lo que conviene al más fuerte (338c1-2). La primera objeción de Sócrates es paralela a la refutación de Céfalo que dio lugar a la intervención de Polemarco. Propone un contraejemplo, el de Polidamante, hombre sumamente fuerte, a quien le conviene comerse un buey entero. En este caso particular, no sería cierto que fuera justo para todos lo que le conviene al más fuerte. Pero Trasímaco inmediatamente rechaza ese ejemplo e introduce la noción de ley para defender su definición. En cada ciudad siempre hay que obedecer a la ley y la ley la implanta el gobierno en su propio beneficio (338e1 y ss.).

Ya instalados en el terreno político, Sócrates argumenta que: 1- si justo es hacer lo que le conviene al más fuerte, al gobierno, 2- si los gobernantes pueden equivocarse, es decir, pueden implementar leyes correctas en beneficio propio o incorrectas en su perjuicio- y 3- si es justo que los gobernados obedezcan siempre; entonces se debe concluir que es justo tanto hacer lo que le conviene al más fuerte como lo que no le conviene, ya que el gobernado debe, en cualquier caso, obedecer a la ley.

Trasímaco, por su parte, argumenta que el gobernante, si es tal que conoce el arte de gobernar, no se equivoca. Por lo tanto, la definición queda intacta. Ahora bien, con la inclusión por parte de Trasímaco de la noción de arte, Sócrates explica que el arte se dirige a su objeto y no a sí misma, por lo que a ella no la falta nada y, por tanto, nada le conviene. El gobernante tiene el arte que sabe lo que necesita su objeto. Si esto es así, el fin del arte de gobernar es lo que le conviene al gobernado (342e6).

En 343b, comienza un nuevo tramo, crucial para lo que intentamos mostrar aquí. Trasímaco, para defender su definición, argumenta que el injusto es feliz, mientras que el justo –que padece las injusticias del injusto- es desdichado. En este momento del texto, Trasímaco despliega una defensa radical a la tiranía como modelo de concreción de la felicidad del injusto que considera la felicidad plena como un estado de injusticia completa. Rechaza, incluso, que la justicia sea una virtud y sostiene que nadie desea, efectivamente, ser justo. A pesar de la insistencia de Sócrates de distinguir dos modos de vida, el del injusto, tirano y sofista, por una parte, y la del justo, filósofo y político, por otra, Trasímaco nunca reformula su definición, no acepta las objeciones de Sócrates al punto que, hacia el final del diálogo, se niega a participar activamente y anuncia que contestará afirmativamente sin revisar lo que acepta. La actitud final de Trasímaco es coherente con el desarrollo argumentativo del tercer intercambio. Más aún, su determinación de callar o asentir sin crítica no es

diferente de su actitud durante la conversación en la que no incorporó ninguna de las observaciones de Sócrates.⁷

El diálogo termina en *aporía* y da lugar, como hemos afirmado más arriba, a una serie de argumentos que se suceden a partir del libro II de la *República* con otros interlocutores, desde otros puntos de vista, en una trama compleja que recorre aspectos políticos, psicológicos, éticos y metafísicos. Si esto es así, los nueve libros siguientes de la *República* se articulan con el objeto de afianzar una convicción que en el primer libro Sócrates expone, aunque de un modo poco convincente para sus interlocutores y, probablemente, para el lector.

Conclusiones.

En contraste con el diálogo cooperativo con Polemarco, en el que encontramos acuerdos iniciales que funcionan como base para las argumentaciones e investigaciones conjuntas, en el episodio con Trasímaco no hallamos nada en común. Es cierto que este sofista acude a tesis con las que Sócrates acordaría, como la asociación entre la justicia y las artes; sin embargo, las proposiciones básicas son opuestas. De hecho, cuando Trasímaco niega que la justicia sea una virtud y propone que es virtuosa la injusticia y la equipara con la inteligencia, Sócrates reacciona:

- Esto es ahora algo más sólido, mi amigo (ἑταῖρε), y ya no es fácil poder contestarlo. Si hubieses afirmado, en efecto, que la injusticia da provecho, pero concordaras con otros en que es maldad y algo vergonzoso, podríamos replicar hablando conforme al uso habitual de estas palabras. Pero ahora es patente que dirás que es una cosa bella y vigorosa y que le atribuirás todo lo demás que atribuimos a lo justo, ya que has tenido la audacia de colocar a la injusticia en la sección de la excelencia y de la sabiduría.
- Adivinas perfectamente la verdad. (348e5-349a3)

Para que haya diálogo, investigación conjunta, los participantes deben compartir un mínimo acuerdo inicial. Trasímaco no admite la premisa básica a la que Sócrates no puede renunciar.

⁷ Como ocurre con cada tramo, argumento o detalle de la *República* de Platón, contamos con una gran cantidad de textos que analizan el personaje de Trasímaco. Su caracterización como sofista, su simpatía por la tiranía, el parentesco teórico con el Calicles del *Gorgias*, la calidad de sus argumentos, etcétera, han sido motivo de examen. Ver, por ejemplo, Hourani (1962); Chapell (1993) y (2000); Barney (2006: pp. 54-62); Zuckert (2010); Bravo (2013). Cabe destacar el trabajo de de Moraes Augusto (2014) quien analiza el aspecto retórico y filosófico del episodio de Trasímaco a la luz de elementos aristofánicos.

Si esto es así, en el libro I de la *República*, es posible establecer algunas notas características de aquello que cada uno de los tres interlocutores representa. La tiranía no dialoga: Trasímaco encarna aquel que más allá de encontrar un buen guía, no tiene las aptitudes para dialogar. No necesariamente porque haya partido de premisas incompatibles con la posición socrática, sino que, especialmente, por el hecho de que no haya consentido desde el inicio poner a prueba su definición. Que Trasímaco no dialogue implica que no es capaz de aprender, de revisar sus propias creencias, de dudar. El personaje representa en consecuencia, como anticipamos, una negación destructiva.

Céfalo, el opuesto de Trasímaco como afirma Vegetti, se muestra como quien aparenta compartir una dinámica argumentativa con Sócrates, pero no está dispuesto a ponerse a prueba, en la convicción de que la felicidad no se asocia con el conocimiento de lo justo sino con el cumplimiento irreflexivo de normas éticas, más concretamente, piadosas. Tal vez Céfalo no haya tenido la oportunidad, no se ha alineado durante su vida con las enseñanzas socráticas. Sin embargo, su rol no es menor, pues da lugar al segundo intercambio, no solamente porque se da antes, sino porque parece establecer algunas bases que se despliegan en su heredero (Polemenco) y, en este sentido, lo interpretamos como una negación constructiva.

En efecto, Polemarco se presenta con una intención coercitiva, apoyado por la cantidad de acompañantes manifestando aquello que vinculamos con el perfil de este personaje. En un primer momento, se rehúsa, de hecho, a escuchar, a ser persuadido. Al inicio de este trabajo, habíamos aludido a la interpretación de Vegetti a propósito del lugar en el que transcurre la escena: el Pireo. Este autor asocia el tránsito de la *República* con un momento de iniciación, pero en contraste con el caso de Parménides, a quien una diosa le revelaba la verdad, por ejemplo, destaca que se trata de una iniciación a la sabiduría dialéctica. Entendemos que Polemarco puede representar un movimiento similar. Gracias a que presencia el intercambio que lleva a cabo su padre con Sócrates, y, a juzgar por el resultado de su encuentro con Sócrates, parece experimentar algún tipo de cambio que podemos caracterizar como una construcción afirmativa.

Como hemos intentado mostrar, en efecto, al inicio de la intervención de Polemarco, luego del episodio Céfalo-Sócrates, el joven abandona su actitud inicial y puede reconocerse una afinidad preliminar con el filósofo. Además de compartir supuestos de base, tal vez sea más importante, acaso indispensable, su actitud dispuesta al diálogo. De hecho, el triste final que, además, Polemarco y Sócrates tienen en común -el

primero en manos de la tiranía y el segundo, de la democracia- funciona como marco de referencia contextual a las asunciones que Platón despliega en los libros siguientes de la *República*, no solamente acerca de la esfera política y ética, sino también en el hecho de que la tarea de la filosofía, de la educación, deviene central a la hora de alcanzar aquello que todos persiguen: la felicidad individual y de la *pólis*. Si esto es así, Polemarco representa un caso ejemplar: sin éxito individual, pero con la disposición necesaria para la transformación esperada. Precisamente, su muerte sin juicio lo inscribe en las filas de quienes no pudieron llevar a cabo aquella transformación y Platón parece orientar sus esfuerzos en la *República* para establecer las condiciones teórico-prácticas que contribuyan a abrir ese camino. Finalmente, esperamos haber podido mostrar el modo en que la disposición dialógica funciona como un componente de base en el primer libro de la *República* y que lo vincula con el resto de esta obra monumental e inagotable que tiene como protagonista a la filosofía como elemento transformador tanto individual, cuanto, especialmente, colectivo.

Palabras finales

La suerte que algunas hemos tenido en nuestra formación como docentes e investigadoras ha querido que la Prof. Silvana Di Camillo apareciera en nuestro camino. Ejemplo de disposición filosófica, de guía y de compañía permanente para sus alumnos, alumnas, discípulos y discípulas, la Prof. Di Camillo se ha consagrado a la tarea que, según entendemos, caracteriza a la filosofía: la reflexión crítica, la observación aguda y la enseñanza generosa. Ella ha hecho efectiva, tal vez como el Sócrates del libro I de *República*, la enseñanza vinculada con la amistad, la justicia y la felicidad y nos ha aunado en sus filas. No alcanzarán estas pocas líneas para expresar la gratitud hacia Silvana, querida amiga y maestra, tras más de veinte años de conocerla.

Referencias bibliográficas

- Barney, R. (2006). “Socrates' refutation of Thrasymachus” en Santas G. (ed.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic*. Oxford: Wiley-Blackwell: 54-62.
- Bravo, F. (2013). “¿Quién es y qué enseña el “Trasímaco” de la *República*?”. *Filosofía: Revista del postgrado de Filosofía de la Universidad de los Andes*, 2: 15-44.
- Burnet J. (1902). *Πολιτεία. Platonis Opera, Vol. 4: Tetralogia VIII*. Oxford Classical Texts. Oxford: Oxford University Press.

- Chapell, T.D.J. (1993). “The Virtues of Thrasymachus”. *Phronesis*, 38: 1-17.
- Chapell, T.D.J. (2000). “Thrasymachus and Definition”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 18: 101-107.
- De Moraes Augusto, M das G. (2010). “O Proêmio à Décima Musa. A função proemial do livro I na *República* de Platão”. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Anejo 2010: 9-43.
- De Moraes Augusto, M das G. (2014). “O argumento cômico no diálogo entre Sócrates e Trasímaco no Livro I da *República*”. *O que nos faz pensar*, 34: 147-181.
- De Moraes Augusto, M das G. (2015). “*Katà tà Simonídou mèle*: Cefalo, Polemarco e a herança do lògos na *República* de Platão”, en Fernández, C., Nápoli, J. y Zeccchin, G. (eds.) *Agón: Competencia y Cooperación, de la Antigua Grecia a la Actualidad*. La Plata: Edulp: 125-146.
- Divenosa, M. y Mársico, C. (2005). *Platón. República*. Intr., trad. y notas. Buenos Aires: Losada.
- Eggers Lan, C. (1992). *Platón, República*. Intr., trad. y notas. Madrid: Gredos.
- Ferrari G. R. F. & Griffith, T. (eds.) (2000). *Plato: 'The Republic'*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferrari G. R. F. (2010). “Socrates in the *Republic*” en McPherran M. L. (ed.) *Plato's 'Republic'. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press: 11-31.
- Friedlander, P. (1964). *Plato. The Dialogues, First Period*. (Volume 2). Princeton: Princeton University Press.
- Hourani, G. F. (1962). “Thrasymachus’ Definition of Justice in Plato’s *Republic*.” *Phronesis*, 7(2): 110–120.
- Jeffrey, A. (1979). “Polemarchus and Socrates on Justice and Harm”. *Phronesis*, 24 nro. 1: 54-69.
- Kahn, Ch. (1993). “Proleptic Composition in the *Republic*, or Why Book 1 Was Never a Separate Dialogue”. *The Classical Quarterly*, 43: 131-142.
- Nails, D. (2002). *The people of Plato: a prosopography of Plato and other Socratics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Rowe, Ch. (2007). “The Place of the *Republic* in Plato’s Political Thought” en Ferrari G. R. F. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press: capítulo 2.

- Sachs, D. (1997). “A Fallacy in Plato's *Republic*” en Kraut, R. (ed.) *Platos Republic: Critical Essays*. Lanham Boulder New York Oxford: Rowman & Littlefield Publishers: 1-16.
- Slings S. R. (2003). *Platonis Rempublicam*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Vallejo Campos, A. (2018). *Adonde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*. Madrid: Trotta.
- Vegetti, M. (1999). *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*. Roma-Bari: Laterza.
- Vlastos, G. (1991). *Socrates ironist and moral philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wardy, R. (1996). *The Birth of Rhetoric, Gorgias, Plato and their successors*. London: Routledge.
- Zuckert C. (2010). “Why Socrates and Thrasymachus Become Friends”. *Philosophy & Rhetoric*, 43, No. 2: 163-185.

Recibido el 30 de abril de 2023; aceptado el 10 de octubre de 2023.