

01 FILOSOFÍA ANTIGUA

01 03 PLATÓN Y LOS DIÁLOGOS

**Jorge Manzano sj,
Apuntes para clase
Versión 2012**

Guadalajara, Jalisco, México

Notas y traducción	3	PERÍODO DE PLENITUD	
Datos biográficos	5	BANQUETE	93
PERÍODO SOCRÁTICO		FEDÓN	109
APOLOGÍA	14	REPÚBLICA	116
CRITÓN	18	FEDRO	145
EUTIFRON	19	PERÍODO DE MADUREZ	
ALCIBÍADES	23	TEETETO	159
LAJES	25	PARMÉNIDES	167
ION	26	SOFISTA	178
PROTÁGORAS	29	POLÍTICO	188
JARMIDES	36	FILEBO	193
LYSIS	41	TIMEO	202
PERÍODO DE TRANSICIÓN		CRITIAS	217
GORGAS	44	LEYES	218
MENÓN	55	EPÍNOMIS	223
EUTIDEMO	61	CARTAS	224
HYPPIAS I	71		
CRATILO	80	Sinopsis	230
MENEXENO	90	Guía para talleres	236

NOTAS SOBRE ESTA SECCIÓN

Vienen primero datos sobre Platón, entre ellos datos biográficos y el orden cronológico aceptable de sus obras. Como profesor de la materia presento un resumen amplio de los Diálogos. El intento es que en un curso los estudiantes tengan muy buena vista de conjunto sobre el pensamiento de Platón, y que tras el curso puedan comprender y leer con ojo crítico cualquier libro o escrito sobre Platón. No es intento de estos APUNTES impedir la lectura directa de los Diálogos sino más bien entusiasmar a ello.

En principio presento resúmenes de los diálogos considerados auténticos. En el cuerpo de los APUNTES pongo los Diálogos en el orden cronológico aceptable.¹ Por motivos pedagógicos para el curso elijo un orden en que aparezca a los estudiantes **el proceso** del pensamiento de Platón. En particular antes de iniciar el taller, los estudiantes deben llegar habiendo leído los diálogos *Eutifron*. *Apología*. *Critón*.² Luego seguimos este orden: *Alcibiades*. *Jarmides*. *Lysis*. *Menón*. *Protágoras*. *Hyppias*.³ *Gorgias*. *Symposio*. *Fedro*. *República*.⁴ *Teeteto*. *Parménides*. *Sofista*.⁵ *Fedón*.⁶ *Filebo*. *Político*. *Timeo*. *Leyes*. *Epínomis*.⁷

Debido a razones prácticas, la presentación-resumen que hago de los Diálogos conserva a veces la forma de diálogo, y otras veces (por abreviar) la forma narrativa. Mis observaciones al paso vienen entre []. Las más amplias, en recuadros.

Las obras de Platón gozan de numeración de párrafos subdivididos en letras, un tanto al estilo de la Biblia, en que se cita capítulo y versículo.

Por ejemplo una cita de *Lysis* se escribe: 270 b. Quiere decir, párrafo 270, porción b.

En estos resúmenes aparece con frecuencia tal numeración clásica.

El intento es que los estudiantes puedan ir fácilmente de estos APUNTES al Diálogo mismo.

Esta indicación es útil, ya que lamentablemente muchas ediciones de los Diálogos omiten tal numeración.

Para no recargar estos APUNTES no daré las citas concretas de los autores que menciono (a no ser que lo considere muy conveniente), pues son fácilmente localizables: Antonio Gómez Robledo, Juan David García Bacca, Julio Calonza, Margarita Toranzo [ediciones bilingües en castellano y griego]; ni de Maurice Croiset, Alfred Croiset, Léon Robin, Chambry, Luis Méridier, Auguste Diès, Albert Rivaud, Édouard des Places, y Joseph Souilhé [ediciones bilingües en francés y griego]. Misma nota para los autores mencionados en la Bibliografía.

¹ Orden cronológico aceptable.

² Fáciles de leer. Sirven a los estudiantes de entrenamiento para manejar los Diálogos, y de acercamiento a la personalidad de Sócrates.

³ Diálogos aporéticos (no se renuncia a las soluciones; simplemente se posponen). Ejercicio de la dialéctica socrática.

⁴ Platón va dando las soluciones propuestas, y se propone en toda su fuerza la teoría de las *Ideas*.

⁵ Platón pone a fuerte prueba su teoría de las *Ideas*. Sale victorioso con la noción de la *nada relativa*, y resuelve la problemática de la “existencia del mal”, que después retomarán Plotino y san Agustín.

⁶ Conviene hablar de la muerte de Sócrates ya hacia el final. No al final de todo, pues *Fedón* trae importantes consideraciones sobre la realidad de las Ideas.

⁷ Platón redondea su pensamiento.

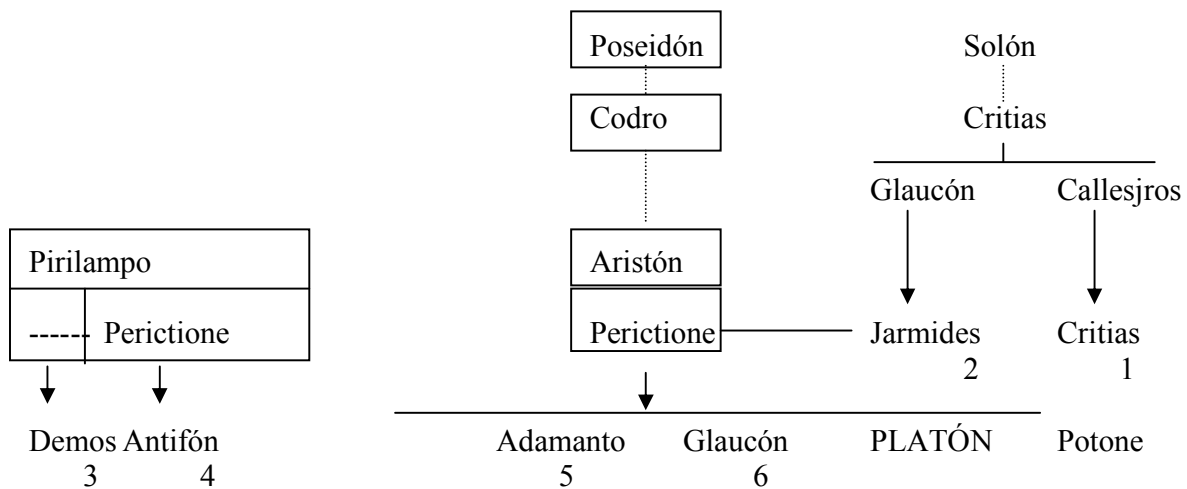
NOTAS DE TRADUCCIÓN

En los resúmenes que siguen utilicé, para todos los Diálogos la traducción francesa de la *Colección Budé* (A. Croiset, L. Robin, E. Chambry, A. Diès, A. Rivaud, E. des Places).

Igualmente las traducciones al castellano de Antonio Gómez Robledo (*República*), y de David García Bacca (*Hyppias, Banquete, Fedro*), ambos de la UNAM; así como las del Instituto de Estudios Políticos de Madrid (*Menón*, de A. Ruiz E; *Gorgias*, de J. Calonge; y *Político* de A. González Laso).

Pero me serví de estas traducciones muy libremente, retocando y corrigiendo muchas veces según el original griego. En particular tuve cuidado, a lo largo de todos estos resúmenes, de traducir siempre de la misma manera ciertos términos griegos, términos que los autores traducen de varias maneras y no siempre coincidentes unos con otros. Algunos de los términos que siguen se discuten eventualmente en las notas y, desde luego, en clase. La traducción dada se extiende, por supuesto, a los términos derivados.

ἄγνοια	Ignorancia	λόγος	Palabra
ἀδικία	Injusticia	μανία	Mania
αἰδώς	Pudor, Vergüenza	μετρίότης	Justa medida
αἴσθησις	Sensación	νοεῶ	Entender
ἀκολασία	Desenfreno	νόησις	Intelección
ἄπειρον	Indeterminado	νοητά	Inteligibles
ἀρχαί	Principios,	νοῦς	Inteligencia
ἀνδρεία	Valentía	οἶδα	Saber
γένος	Género (Forma)	εἰδέναι	Saber
διάνοια	Razón, Raciocinio	οὐσία	Lo más importante (esencia)
δίκη	Derecho		
δικαιοσύνη	Justicia	παιδεία	Educación, formación
δόξα	Opinión	σοφία	Sabiduría
εἶδος	FORMA	σωφροσύνη	Sofrosine
εἶδη	FORMAS	τέχνη	Técnica, Arte
ἐπιστήμη	Ciencia	φρόνησις	DISCERNIMIENTO
εὐβολία	Buen consejo	φύσει	Según naturaleza
ἡδονή	Placer	ψυχή	Alma
ιδέα	Idea		

PLATÓN 428/427 - 348/347 DATOS BIOGRÁFICOS

1. Critias, tío materno de Platón, jefe de los Treinta. Diálogos Jarmides, Critias (Timeo).
2. Jarmides, tío materno de Platón, aparece en el diálogo Jarmides.
3. Demos, citado en el diálogo Gorgias.
4. Antifón, narrador en el diálogo Parménides.
5. Adamanto y Glaucón, hermanos de Platón, aparecen en la República.
6. Critias, quizá el presentado en el Timeo.

Platón nació en Atenas (con poco fundamento suponen algunos que nació en Egina).

Su padre, Aristón: descendiente del rey Codro, cuyo origen mítico se remonta a Poseidón.

Su madre, Perictione, remotamente emparentada con Solón. Hermana de Jarmides y prima de Critias, dos de la oligarquía de los Treinta, impuesta por Esparta.

Su padrastro, Pirilampo, amigo de Pericles. Platón nació un año después de la muerte de Pericles.

Se ve claramente que Platón era de familia aristócrata; pero sería educado en la democracia.

Dice la leyenda que Platón nació el día conmemorativo del nacimiento de Apolo.

Murió de 80/81 años. ¡Algunos prefieren 81, por ser el cuadrado de 9, que es el cuadrado de 3!

Parece que su nombre fue Aristón, o Aristocles; Platón era un apodo: el de anchas espaldas.

Pasará entre comodidades la niñez y la adolescencia, y recibirá la mejor educación del tiempo: música y gimnasia: *mens sana in corpore sano*. Fue bien parecido y atlético. Se calcula que en su período de efebo sería discípulo de Cratilo, el heracliteano, pero este dato es quizá invento de Aristóteles. Parece que sobresalió como soldado, y que ganó dos veces en los juegos ístmicos. Muy aficionado a las bellas letras y artes, a la pintura; escribió poemas ditirámicos y líricos, y luego tragedias. De los 18 a los 25 años vivió una intensa época de Atenas: el fin de las guerras del Peloponeso, las batallas de Mitilene, Arginusas, Egospótamoi y la rendición de Atenas. Hacia los 20 años conoció a Sócrates, y el efecto fue fulgurante, el de un hippy sobre un dandy. Rompió entonces sus composiciones literarias para dedicarse a la Filosofía “con toda el alma”. “Doy gracias a Dios por cuatro cosas: por haber nacido griego, y no bárbaro; libre y no esclavo; varón y no mujer; mas sobre todo por haber nacido en los tiempos de Sócrates”, decía Platón.

En el año 404, cuando Platón tiene 24 años, el espartano Lisandro toma Atenas y le da el gobierno a los Treinta. Critias y Jarmides encargan a Platón funciones propias de su edad, pero éste se desilusiona pronto: imposible que tal gobierno sea *de los mejores*; rompe con ellos, antes de que estos sean derrocados. Pero tampoco pudo complacerle la democracia. En fin, una vez restaurada ésta, se siguieron muchas venganzas, que le repugnaron. Además los dirigentes se veían trabados por tener que complacer a unos y a otros. Platón pensaba que era menester un piloto firme y conocedor de la ruta. Fue en tiempo de la democracia cuando se tuvo el proceso contra Sócrates. Platón asistió al proceso, y fue uno de los amigos que urgían a Sócrates a elevar la multa de una mina que éste había propuesto. Platón se ofreció a salir fiador. Por enfermedad no estuvo presente el día de la muerte del Maestro, cuando tenía 28 años.

Todo indicaba un futuro político para Platón. Pero la condena de Sócrates por parte de la democracia rebasó la copa de las decepciones: “El resultado fue que yo, que al principio tuve tantas ilusiones con la carrera política... acabé por sentir náuseas, y comprendí que todos los Estados existentes se hallan, sin excepción, mal gobernados... Entonces me vi impulsado a cultivar la filosofía auténtica, la única con la que podemos discernir lo que es justo para las comunidades y para los individuos. Nunca se verá libre la humanidad de los males que la aquejan mientras no sean los puros y auténticos filósofos quienes tengan el poder político; o al menos que los investidos del poder público, movidos por un don de la Providencia, se conviertan en verdaderos filósofos” (*Carta 7ª* 326a.b. Carta considerada auténtica).

Tras la muerte de Sócrates, sus amigos le instaron a que abandonara la Ciudad, pues sus esfuerzos por salvar a Sócrates lo hacían sospechoso. Junto con algunos amigos se fue a Mégara, donde fueron huéspedes de Euclides [cf. *Socráticos menores*]. La estancia en Mégara fue breve, y siguieron varios viajes, que algunos ponen antes de la guerra de Corinto, aunque lo más probable es que hayan sido después. Seguramente habría estado en la batalla de Corinto, en que los espartanos ganaron a las aliadas Atenas y Tebas en 395. Estuvo en Egipto y visitó Heliópolis. Tal vez de ahí tomó su famosa imagen del sol, y confirmó que el pensamiento es un diálogo interior y silencioso del alma consigo misma (*Sofista* 263 e). También ahí habría meditado sobre la muerte y la inmortalidad. No sólo el faraón, todos tenían el interés por la tumba. Los egipcios veían a los griegos como niños recién nacidos. También le impresionaría a Platón ver cómo una casta culta gobernaba a un pueblo agrícola inmóvil (notar las estatuas egipcias inmóviles, que nunca alzan los pies). De Egipto fue a Cirene (actual Libia), atraído quizá por la fama del matemático y astrónomo Teodoro (personaje del *Teeteto*).

PRIMER VIAJE A SICILIA. Queriendo conocer los volcanes de Sicilia y a los pitagóricos, va para allá (tiene 40 años). En Tarento se hace amigo de Arquitas, y queda impresionado pues había ahí un gobierno de filósofos. En Siracusa reina Dionisio I, el viejo, culminación de una serie de tiranos que habían rechazado antes que Roma a los cartagineses a la extremidad oeste de la isla; había puesto casi toda la isla bajo Siracusa y empezaba a extenderse al sur de Italia. Dion, joven cuñado del tirano, invitó a Platón a visitarlos. Hay esperanzas de organizar ahí un gobierno de filósofos, aunque por lo pronto la vida de la corte es muy disoluta. En una conferencia sobre la virtud, Platón dice que los tiranos son los menos valientes y que su vida es muy infeliz; que sólo la vida de los justos es bienaventurada. Dionisio irritado deporta a Platón. Según cuentan la nave en que iba Platón hizo escala en Egina, enemiga de Atenas, y ahí Platón fue vendido como esclavo, y casi pierde la vida. Un tal Aníceres, conocido suyo de

Cirene lo habría liberado y enviado a Atenas. Platón andaba alrededor de los 40 años. Por esta época funda la Academia y según algunos, es entonces cuando empieza a escribir.

LA ACADEMIA. En 388, a un kilómetro de Atenas, sobre el camino a Eleusis, cerca del santuario dedicado al héroe Academo, funda Platón la Academia, considerada la primera universidad europea. Hasta entonces la Filosofía se había transmitido por el sistema de compañeros, o por pensadores solitarios tipo Heráclito, o por maestros itinerantes como los sofistas, o en comunidades esotéricas como las pitagóricas, o en el informal y sublime vagabundeo de Sócrates por calles y gimnasios. Ahora se tenía una casa muy bella, un campus con árboles, agua, fuentes, gimnasio. Se estudiaba filosofía, matemáticas, astronomía, ciencias físicas, biología y otras disciplinas. Llegaban jóvenes de varias ciudades. No se trataba de una formación puramente teórica, pero tampoco meramente pragmática que sólo produjera técnicos; se trataba de formar estadistas y políticos; se estudiaban las diversas disciplinas fundando todo en el amor desinteresado por el saber y la más alta contemplación. El político así formado no sería un oportunista, sino que tendría convicciones fundadas en verdades eternas; sería un verdadero hombre de Estado, no un demagogo. Dicen que Aristóteles quien frecuentó 20 años la Academia, y que trató personalmente a Platón, contaba que los asistentes a las conferencias de Platón sobre el Bien se admiraban con frecuencia de no oír hablar más que de aritmética y astronomía, del Límite y del Uno.

Platón era lo que hoy llamaríamos Rector, pero también daba clases, y los alumnos tomaban notas. Esas lecciones NO se publicaban. Lo que Platón publicó fueron los Diálogos, a modo de lo que hoy llamamos obras de divulgación. Los Diálogos se conservan, pero no las lecciones de la Academia. (Con Aristóteles, al revés: se conservan sus cursos académicos y no sus diálogos). Hay dos textos de interés: “Obra mía sobre esos temas no hay ni habrá. No se puede dar fórmulas como en otras disciplinas. Sólo cuando por largo tiempo se ha vivido estos problemas, de pronto brota del alma la verdad. En él se entra sólo después de una luz en el alma, cual viva llama, que en adelante se alimenta a sí misma” (Carta 7ª, considerada auténtica) [¿alude a las enseñanzas esotéricas en la Academia? ¿o sólo a los temas tratados por Dionisio el joven?] Y el otro texto: “Yo nunca he escrito ni una palabra sobre estas materias; no hay ningún tratado, ni lo habrá nunca, escrito por Platón. Lo que hoy corre a su nombre es de Sócrates cuando era joven y bello”. (Carta 2ª, de dudosa autenticidad).

En realidad, no fue la Academia la primera Universidad. Anteriores a, ella estarían las escuelas de los pitagóricos y la de Isócrates. Hay sin embargo una diferencia: la Academia, formaba estadistas, y no era de tipo esotérico, como lo eran las comunidades Pitagóricas. La escuela de Isócrates no era de tipo científico, sino práctico: se manejaban opiniones útiles para la vida práctica; su nivel, dice Taylor, era “periodístico”. En cambio, la Academia sería, verdadera Universidad: tenía estatus jurídico, reglamento, presupuesto, alojamiento para estudiantes, aulas, un local consagrado a las Musas; investigación conjunta del maestro y de los estudiantes. La Academia continuó existiendo hasta 549 d.C., cuando el emperador Justiniano ordenó clausurar las escuelas de Atenas. ¡Nueve siglos de existencia! Una duración todavía no alcanzada por las más antiguas Universidades. Y se conoce su historia, por ejemplo, la lista completa de sus rectores, llamados escolarcas. Hacia 367, Aristóteles entra a la Academia.

SEGUNDO VIAJE A SICILIA. En 367, cuando Platón tiene 60 años, muere Dionisio I. Dion invita entonces a Platón a volver, para encargarse de la educación de Dionisio II, el joven -de 30 años, hijo del anterior- y preparar la Ciudad de la Justicia. Dionisio el viejo había mantenido apartado y sin formación al joven. Dion consideró que éste sería muy buen instrumento. Platón ya había terminado para entonces la *República*, y ve la ocasión propicia para llevar a la práctica su doctrina. (Son tiempos ya de la hegemonía tebana). Siracusa recibe a Platón con gozo, y ante él todo parece cambiar: sobriedad en las fiestas, modestia en el tirano, entusiasmo general por las letras y la Filosofía. Todo en una ciudad acostumbrada a vivir entre banquetes y orgías. Los pisos del palacio estaban llenos de polvo, pues todos se ponían a hacer figuras geométricas en el suelo.

Sólo que los enemigos políticos de Dion acusaron a éste de estar intrigando para tomar el poder a favor de un sobrino suyo. Dionisio el joven desterró a Dion. El tirano retuvo a Platón pues quería seguir escuchando sus clases y consejos. Lo rodeó de una guardia personal para protegerlo; en realidad, para tenerlo casi preso fuera de comunicación con Dion. Aun llegó a tener un amor tiránico por Platón, exigiéndole que lo amara sólo a él y por eso estaba dispuesto a darle la administración del reino. Loco de celos, Dionisio pasaba de la cólera a la reconciliación. Platón se esforzaba en vano por trasladar esa pasión hacia la filosofía y la virtud, pero Dionisio nunca pudo dominarse a sí mismo. Teniendo que ir a la guerra, dejó que Platón se fuese y aún le prometió que al fin de la guerra readmitiría a Dion.

DIONISIO I		Una mujer de Dionisio I es Aristómaca Tienen un hijo: Hipparino Así que DION es cuñado de Dionisio I
Aristómaca	Doris	
Hipparino, hijo sin derecho hereditario. Sobrino de Dion	DIONISIO II + una hija esposa de Dion	Doris es la otra mujer de Dionisio I Con ella tiene a Dionisio II y a una hija DION se casa con esta hija. Así que DION siendo cuñado es también yerno de Dionisio I

DION y su esposa tienen un hijo, Hipparino. DION ya tenía como sobrino a otro Hipparino. En realidad hay tres Hipparinos, ya que el papá de Dion así se llamaba.

En 365, Platón tiene 62 años, regresa a su Academia, donde se encuentra con Dion, pero sigue instruyendo al tirano. Dion compartía como mecenas y como filósofo los trabajos de la Academia, honrado por todas las ciudades griegas, incluida Esparta que le otorgó la ciudadanía, un honor sin precedente. Dionisio el joven se puso muy celoso por el éxito de Dion. Para opacarlo y evitar conspiraciones invitó a Platón a que retornara a Siracusa. Incluso persuadió a Arquitas de Tarento y a sus pitagóricos que convencieran a Platón y fueran garantes de su seguridad.

TERCER VIAJE A SICILIA. En 361, Platón tiene 68 años. Dionisio envió una trirreme por Platón. Si éste aceptaba, se le daría a Dion cuanto pidiese. Si Platón se negaba, Dion pagaría las consecuencias. Platón aceptó, pues “italianos, sicilianos y atenienses” le cargaron la conciencia. No tardó en desilusionarse de nuevo: Los pretendidos adelantos del tirano se

reducían a un barniz de cosas oídas, siendo más bien la filosofía “como una llama que brota de la chispa y crece luego por sí misma”. El tirano le presentó a Platón un escrito, y Platón le hizo ver que él, Dionisio, se contentaba con un barniz de filosofía; que se requiere estudio, meditación, tenacidad; Dionisio creía ya tener conocimientos sublimes, y que no necesitaba aprender más. Dionisio, irritado, se vengó en Dion: En lugar de hacerlo regresar secuestró sus bienes, con lo que Dion ya no podría recibir los frutos de su fortuna. Levantó después la medida, pero tras nuevas marañas y suspicacias alejó a Platón de palacio y lo envió al cuartel de los mercenarios, donde casi pierde la vida. Y es que los mercenarios no simpatizaban con Platón, pues en caso de que se impusiera su teoría ya no habría tirano, y perderían los mercenarios su razón de ser. Arquitas tuvo que intervenir para rescatar a Platón; y Dionisio, temiendo ruptura de relaciones con Tarento, dejó que se fuera Platón.

ÚLTIMOS AÑOS. Platón regresó a Atenas. Siguió escribiendo y atendiendo la Academia. En 357 Dion organizó una expedición contra Siracusa (parece que Dionisio hizo que la esposa de Dion se casara con otro; y que envició a su hijo), y trató de invitar a Platón. Éste se mantuvo quieto por razón de su edad, por el vínculo de hospitalidad que le unía con Dionisio II, quien después de todo le había respetado la vida, y porque no era partidario de la violencia. Pero otros atenienses, aun de la Academia, siguieron a Dion, quien ganó la guerra, y obligó al tirano a que se fuera. El pueblo estaba feliz: habían terminado 48 años de tiranía. Todo parecía indicar que nacería la Ciudad de la Justicia. Hubo envidias y calumnias sobre todo de Heráclido, compañero de Dion. Dionisio regresó, pero Dion logró expulsarlo otra vez. Heráclido intrigó de nuevo y perdió la vida. Luego hubo un complot contra Dion, en que jugaron el papel central dos hermanos atenienses de la Academia, y que lo habían iniciado en los misterios de Eleusis. Asesinaron a Dion en 354. La pena de Platón (73 años) fue muy grande. Había muerto el discípulo íntegro, el único capaz de realizar los ideales políticos soñados, que ahora se derrumbaban. Platón se limitó a seguir escribiendo y enseñando.

[En 356, nace Alejandro Magno. En 352: Primera filípica de Demóstenes]

En 348/ 7 Platón está escribiendo *Las Leyes* o *Epínomis*. Uno de sus estudiantes lo invitó como padrino de matrimonio. Platón fué, y cuando la fiesta estaba en su apogeo, se sintió cansado, y se retiró a descansar. Al otro día temprano lo encontraron muerto. Había fallecido suavemente, alrededor de una década antes de la batalla de Queronea, que daría la hegemonía a Macedonia.

PERSONALIDAD DE PLATÓN. Los datos son abundantes; pero también complejos; y cada autor ha creado “su” Platón. Ha sido de los amantes extraordinarios a lo largo de la historia; y aunque es prototipo del amor puro, el llamado precisamente amor platónico, aún de homofilia pura, no faltan quienes piensen que su amor se expresó también sexualmente. Por otra parte, se duda si tenía sensibilidad para la belleza natural. Es patente que la tuvo para la belleza humana. En su Estado admitiría el arte, pero no, como se dice, el arte por el arte, sino el arte como instrumento de formación. Amante de la música, en su Estado no admitiría la música lidia, demasiado sensual. De su Estado excluye también a los autores épicos y a los dramaturgos. *Amicus Homerus, sed magis amica veritas*. Pero es fácil percibir la sensibilidad estética de quien supo escribir el *Banquete*, el *Fedón*, el *Fedro*. Un punto muy interesante de discusión es el que le critican de haber devaluado todo lo sensible y de haber huído a un mundo ideal, punto al que hay que atender en la lectura de los Diálogos. Sin embargo, no dejan de llamar la atención sus conatos sicilianos.

INFLUENCIA DE PLATÓN Y DE LA ACADEMIA

1.- La vida de Platón ha sido en sí mismo a lo largo de la historia, un testimonio viviente: dedicarse con toda el alma a la búsqueda de la verdad, una verdad que debía ser inmutable, eterna, absoluta, juntamente con el ideal de realizar el bien. Todo esto no sólo teórica, sino prácticamente. Si Platón pone muy en alto la mira -el ateísmo es rechazado- no es porque aborrezca la vida, sino porque está firmemente convencido de la realidad del mundo trascendente. Este espíritu lo heredó a la ACADEMIA.

2.- El primer gran discípulo fue Aristóteles, quien, se sabe, dedicó unos versos a la memoria de Platón: <de aquel hombre único, cuyo nombre no lo deben pronunciar los labios de los malvados, pues ellos no tienen derecho a ensalzarle, a él, que fue el primero en revelar nítidamente con su palabra y con sus obras que quien es virtuoso es feliz>. Aristóteles se fue separando de importantes tesis de Platón, pero nunca abandonó la metafísica, ni su convicción de que la vida justa y la sabiduría van juntas.

3.- La Academia antigua, compuesta por discípulos directos y colegas de Platón, se atuvo más o menos a la doctrina del Maestro; de la que los elementos pitagóricos los atrajeron mucho. En la Academia media y en la nueva predominó al principio una tendencia antidogmática y escéptica, que daría el paso a cierto eclecticismo.

4.- A través de los neoplatónicos el pensamiento de Platón influiría en San Agustín y en el pensamiento medieval. Indirectamente, a través de Aristóteles, en Santo Tomás de Aquino. En el Renacimiento la Academia platónica de Florencia trataría de renovar la tradición platónica. La influencia de la *República* puede verse en la *Utopía* de Santo Tomás Moro y en *La Ciudad del Sol*, de Campanella.

5.- En la espiritualidad cristiana hay varios influjos de Platón. Uno, muy positivo, la línea que subraya el amor. Otro, que con sus grandezas ha tenido consecuencias muy negativas, la línea desencarnada del mundo. Esta línea puede explicarse por varios malentendidos y exageraciones, dos de cuyos momentos serían el maniqueísmo y el jansenismo.

ESCRITOS DE PLATÓN

A) AUTENTICIDAD.

Taylor: “No se halla, en ninguno de los escritores antiguos referencia alguna a la obra de Platón que no poseamos ya”.⁸ O sea, han llegado hasta nosotros todos los diálogos publicados por Platón. No sus lecciones en la Academia, como dijimos. Platón daba estas lecciones sin ayuda de notas. Relativamente puede aceptarse el consuelo de que no todos los diálogos son meras obras de divulgación y hay indicios de que en algunos quiso Platón exponer sus reflexiones más profundas. Sin embargo no consta que Platón no haya hecho lo que muchos profesores, que no se atreven a publicar lo que dicen en sus lecciones.

Poseemos 36 diálogos (contando las Cartas como uno de ellos). Ahí está toda la obra escrita de Platón. Pero de entre esos diálogos algunos parecen ser espurios. Ya en la antigüedad se hicieron sospechosos algunos de ellos. Incluyendo las críticas antiguas y modernas, sólo cinco de los diálogos se han visto libres de todo reproche. Pero no todas las críticas son aceptables. Los resultados de la crítica hacia mediados del S. XX arrojarían lo siguiente, según la opinión de Copleston.⁹

a) Diálogos que generalmente se rechazan: *Alcibiades II*, *Hiparco*, *Amantes* o *Rivales*, *Teages*, *Clitofón*, *Minos*. Los de este grupo parecen ser obra de contemporáneos de Platón (*Alcibiades II* sería posterior). Tiene la ventaja de mostrar cómo en el siglo IV se veía a Sócrates.

b) De autenticidad muy discutida: *Alcibiades I*, *Ion*, *Menexeno*, *Hippias mayor*, *Epínomis* y *Cartas*. Las cartas 6, 7, 8, son generalmente aceptadas como auténticas; y Taylor juzga que la aceptación de éstas obliga a aceptar las otras, excepto la 1, y quizás la 2.

c) La autenticidad de los otros diálogos parece aceptable. Esto es, 24 diálogos serían ciertamente de Platón. Otros seis se pueden aceptar, salvo prueba de lo contrario. Y es casi seguro que los otros seis no son de Platón.

B) CRONOLOGÍA.¹⁰ Criterios para determinarla.

1. El criterio más útil ha sido el del lenguaje, porque los giros del lenguaje suelen ser inconscientes (las diferencias de contenido pueden tener otras causas). Dittenberg, por ejemplo, refiere a la 1ª estancia de Platón en Sicilia el uso frecuente de *τὶ μὴν* y el empleo cada vez más habitual de *γε μὴν* y *ἀλλὰ μὴν*. Otro ejemplo: se deduce que *Leyes* es de la vejez de Platón porque decrece el vigor dramático y porque se encuentran modalidades lingüísticas que habían sido introducidas por Isócrates en la prosa ática y que Platón no usa en *República*.

2.- El testimonio de los autores antiguos. Aristóteles dice que *Leyes* es posterior a *República*. Pero hay datos no fiables: Diógenes Laercio dice que el más antiguo de los diálogos de Platón es *Fedro* debido a que se habla del amor y a que el estilo es poético, pero tales argumentos no parecen concluyentes.

⁸ Taylor (1949), p.10.

⁹ Copleston I (1980), .147–148.

¹⁰ *Ib.*, pp. 148–153.

3.- Referencia en los diálogos a personas o acontecimientos. Por ejemplo, *Fedón* habla de la muerte de Sócrates, por tanto fue escrito después de la muerte de Sócrates. Pero no sacamos cuánto tiempo después. De hecho, se ha sacado poco por aquí; máxime que Platón trae anacronismos de vez en vez, algunos probablemente literarios.

4.- Referencias de un diálogo sobre otro. *Timeo* alude a *República*. *Político* es claramente continuación del *Sofista*.

5.- Contenido del diálogo. Esto es muy difícil de manejar. Supongamos que un tema es tratado en un diálogo amplio y en otro sucintamente. Habrá quien diga: X es un esbozo preliminar; Y es el tratado definitivo. Otros: Y fue escrito primero, X es un resumen posterior.

6.- Diferencias en la construcción artística de los diálogos. En algunos están muy bien trabajados los pormenores de ambientación y las características de los interlocutores, con alusiones divertidas, aún humorísticas como en *Banquete*. En cambio, se considera que hacia el final del aspecto artístico se desvanece y la concentración del autor va sólo sobre el contenido. (Es diversa la construcción artística del lenguaje poético citada antes).

I PERÍODO SOCRÁTICO

Platón, todavía muy influenciado por Sócrates. Diálogos aporéticos.

- 01 Apología
- 02 Critón
- 03 Eutifron
- 04 Alcibíades
- 05 Lajes
- 06 Ion
- 07 Protágoras
- 08 Jarmides
- 09 Lysis
- República, libro I

1 y 2, muy temprano.
3 a 9, probablemente antes del Primer viaje a Sicilia.

II PERÍODO DE TRANSICIÓN

Platón ya da sus propias opiniones

- 10 Gorgias
- 11 Menón
- 12 Eutidemo
- 13 Hyppias I
- 14 Cratilo
- 15 Menexeno

Estos diálogos también fueron compuestos antes del Primer viaje a Sicilia aunque algunos piensan que el Menexeno fue posterior.

III PERÍODO DE PLENITUD

Platón ya está en posesión de su doctrina

- 16 Banquete
- 17 Fedón
- 18 República (II a X)
- 19 Fedro

Compuestos, quizá, entre el Primero y Segundo viaje a Sicilia, 338 – 367

IV PERÍODO DE MADUREZ

Platón revisa, pone a prueba, matiza y completa su doctrina

- 20 Teeteto
- 21 Parménides
- 22 Sofista
- 23 Político
- 24 Filebo
- 25 Timeo
- 26 Critias
- 27 Leyes
- 28 Epínomis
-
- 29 Cartas

20 a 24, escritos entre Segundo y Tercer viaje, 367 – 361.

De Timeo en adelante, después del Tercer viaje.

Cartas 7ª, 8ª, después de la muerte de Dion.

Hay cartas dudosas: Se suelen rechazar 1ª y 2ª. Se aceptan 7ª, 8ª, y tal vez 6ª.

Defensa

APOLOGÍA DE SÓCRATES

diálogo ético

I Las acusaciones

17a Varones atenienses: Mis acusadores han dicho sólo mentiras. Yo usaré palabras sencillas pero diré la verdad. Me defenderé de los primeros acusadores, y luego de los actuales. Los primeros, de tiempo atrás son los más terribles, porque les inculcaron a Ustedes, cuando eran pequeños, cosas falsas: <Sócrates, escrutador del cielo y de la tierra, astrólogo, convierte en buenas las malas razones>. Esto da a entender que no creo en los dioses. Y ni siquiera se sabe el nombre de estos acusadores, fuera de un comediógrafo. Los acusadores de hoy: <Sócrates investiga las cosas subterráneas y las celestiales, convierte en buenas las malas razones, y enseña a otros el hacer lo mismo>. Ustedes lo han visto en la comedia de Aristófanes [*Las nubes*]: En la escena aparece un cierto Sócrates que dice andar por los aires y dice tonterías.

II Defensa contra las acusaciones antiguas

19c Y no que desprecie esa ciencia, pero no me ocupo de ella. Pongo por testigo a la mayoría de Ustedes, que me han oído dialogar. Y nunca he recibido dinero por estos diálogos. Gorgias, Pródico, Hyppias y otros cobran por su enseñanza. Alguno pensará que si me acusan *algo habrá*. Sé que tengo fama por cierta sabiduría. No se alboroten, varones atenienses, diré la verdad. Querofonte, amigo de nuestra juventud, preguntó en Delfos si había alguien más sabio que yo. La pitonisa respondió que no. Desconcertado, pues no sé ni mucho ni poco, me puse a conversar con un político que parecía sabio a sí mismo y a otros. No lo era; y se lo dije, con lo que me hice odioso para él. Lo mismo pasó con otros. Después de los políticos me dirigí a los poetas, con idéntico resultado. Luego me dirigí a los artesanos, que parecieron mejor; pero pasó lo mismo, que por saber su técnica se creían sabios en todo, y yo les señalaba su ignorancia. Por esto me salieron tantas enemistades, calumnias y la fama de sabio, porque supuestamente yo sabría lo que ellos no. Mi interlocutor y yo éramos ignorantes, pero yo confesaba no saber, y él decía saber. Así entendí al oráculo: mi sabiduría consistía en reconocer mi ignorancia. Sólo el Dios es sabio. Y comprendí que la misión que me daba el oráculo era proseguir en esta tarea, como lo he hecho, no dejando tiempo ni para mí ni para mi casa, y por eso me encuentro en gran pobreza.

23c Los jóvenes que me acompañan, los hijos de ricos, que disponen de más tiempo, gozan viendo como pruebo a la gente, y ellos mismos se ponen a probar a otros. Y estos se enojan contra mí, y me acusan de corruptor de jóvenes; pero si se les pregunta qué hago para corromperlos, no saben qué decir, y sólo repiten lo de las cosas subterráneas y las celestes.

III Defensa contra las acusaciones actuales

24b Intentaré ahora defenderme de Méleto, que se considera el amigo de la Ciudad, y que me acusa así: <Sócrates es culpable de corromper a los jóvenes y de no reconocer a los dioses de la Ciudad sino a nuevos demonios>. Responde, Méleto, ya que te interesa hacer óptimos a los jóvenes, quién los hace óptimos [Siguen varias preguntas, a las que Méleto tarda en responder, pero responde al final] Méleto: <Todos los ciudadanos, que son de los bellos y buenos. Menos Sócrates, quien es el que los corrompe>. Sócrates hace notar que tratándose de caballos y de otros animales son pocos los capaces de mejorarlos mientras que la mayoría los echa a perder.

S: ¿Los malos hacen algún mal a los que se les acercan demasiado?

M: Sí.

S: Consideras que corrompo a los jóvenes ¿voluntaria o involuntariamente?

- M: Voluntariamente.
- S: Si te interesaran los jóvenes debiste advertirme en privado, antes de traerme aquí. [Hace mucho tiempo, pues los malos corrompen al que se les acerca demasiado]. O sea, que no te importan los jóvenes. Además, dices que enseñé a los jóvenes enseñándoles a no creer en los dioses de la Ciudad sino en demonios nuevos.
- M: Eso es lo que digo.
- S: Si enseñé a creer que existen ciertos dioses no soy del todo ateo. ¿O afirmas que ni creo yo mismo en dioses y que enseñé a otros a no creer en ninguno de los dioses?
- M: Eso digo, que no crees de ninguna manera en dioses.
- S: ¿Ni el Sol ni la Luna?
- M: Varones jueces: dice que Sol es piedra; que la Luna es tierra.
- S: ¿Tomas a los presentes por analfabetos? Si pretendiera yo que esas afirmaciones fueran mías, los jóvenes se reirían de mí, pues todos saben que son de Anaxágoras. Varones jueces: Méleto está diciendo lo contrario de lo que dijo en la acusación escrita: <Sócrates es culpable de no creer en dioses, pero cree en dioses>. Parece una broma insolente. Méleto, ¿hay quien crea darse lo demoníaco y no crea en demonios? ¿No creemos que los demonios son dioses o hijos de dioses (hijos de ninfas o de otros)?
- M: Así es.
- S: Es como si alguien pensara que hay mulas, y que no hay ni caballos ni burros. Aquí termina mi defensa.

IV ¿La muerte, el mayor de los males?

28 b Alguno diría si no me da vergüenza ponerme en peligro de muerte. No es ése el problema, como no la sido para tantos héroes. La pregunta importante es si lo que se hace es justo o injusto, por encima de todo peligro. Temer a la muerte es creerse sabio, pues nadie sabe si la muerte es el mayor de los bienes, y sin embargo la tienen por el mayor de los males. Ignoro las cosas del más allá, pero si sé que desobedecer al mejor, hombre o Dios, es malo y vergonzoso. Si Ustedes hoy me dijeran: <Sócrates, por esta vez te dejamos libre, con la condición de que en adelante ya no pongas a prueba a nadie ni te dediques a filosofar>, yo respondería que obedeceré a Dios antes que a Ustedes, y mientras viva no dejaré de filosofar; y a cualquiera le diría si no le da vergüenza el preocuparse de lograr riquezas, fama y honores, y no cómo llevar a su perfección la verdad en el alma. Estoy en lo que me manda el Dios. No armen escándalo, varones atenienses. Si Ustedes me matan no me dañarán a mí, sino a Ustedes mismos, pues ya no habría nadie que se preocupara por ustedes. Ni Méleto ni Ánytos pueden dañarme; es imposible que el varón peor dañe al mejor, aunque puedan asesinarlo, desterrarlo o infamarlo.

V Testimonios a favor de Sócrates

31b Testigo de que he sido un don del Dios a esta Ciudad: mi pobreza. Mis desvergonzados acusadores no se atrevieron a presentar un testigo de que yo haya pedido dinero. Tal vez les extrañe que me haya dedicado tanto a dar consejos en privado, y no consejos de política aquí en la Asamblea.

Lo que pasa es que a veces, ya desde pequeño una cierta voz, algo divino y demoníaco, me disuade de lo que voy a hacer, pero nunca a que haga algo. Y esa voz se ha opuesto siempre a

que haga política. De haberlo hecho ya hubiera yo muerto. Presento testimonios: hechos, no palabras.

Nunca tuve cargos políticos, fuera del de consejero. Cuando nuestra tribu presidía en el Prytaneo, y Ustedes pretendieron juzgar en bloque, y no uno por uno -como era la ley- a los diez estrategas vencedores de Arginusas por negligencia en atender a las víctimas del naufragio, yo fui el único que se opuso, y con toda firmeza, pues la propuesta era contra la ley; y no valieron presiones ni amenazas para doblegarme. Después, ya en tiempos de la oligarquía, me mandaron llamar los Treinta a mí y a otros cuatro, y nos ordenaron ir a Salamina a prender a León para darle muerte; (órdenes semejantes dieron a muchos atenienses, para aumentar el número de cómplices). Los cuatro fueron a prender a León, pero yo regresé a mi casa. Y la hubiera pagado con la vida; sólo que la oligarquía fue derribada poco tiempo después.

33b Ya dije que a los jóvenes les gusta pasar mucho tiempo conmigo. Si a unos los he corrompido, y a otros ya los corrompí, algunos de estos, ya mayores de edad, subieran ellos mismos para acusarme aquí; o algunos de sus parientes. Y están aquí algunos de ellos, como Critón, Lysanias, Antifón y otros cuyos hermanos estuvieron conmigo como Nicóstrato, Adimanto hermano de este Platón... A ninguno de ellos trajo Méleto como testigo ni ahora podría hacerlo, pues están de mi parte.

34c Espero que no tomen a mal que no haga subir a mis hijos, uno joven, dos niños, que llorando pidan clemencia. No lo hago por altanería, sino que no me parece bello hacer ese ridículo. El juez no regala la justicia sino que juzga lo justo. Creo, cual ninguno de mis acusadores, que hay dioses; y encomiendo a las manos de Ustedes y sobre todo en la Dios juzgarme del modo mejor par mí y para Ustedes

VI Sócrates es juzgado culpable

36a No me sorprende el veredicto; lo que me admira es que fui declarado culpable por una diferencia de sólo 30 votos. Mileto había pedido pena de muerte. ¿Qué sentencia puedo yo pedir? [La ley permitía contrapropuesta] Si se me ha de honrar según mi dignidad, pobre y bienhechor de la Ciudad, pienso que lo mejor es sustentar a este varón en el Prytaneo, mucho mejor que a los campeones olímpicos, pues estos hacen que Ustedes se sientan dichosos; yo, que lo sean. [Los amigos de Sócrates le hacen señas que pida otra cosa]. ¿Prisión? ¿Por qué? ¿Multas, y esperar en prisión hasta que la pague? Sería lo mismo que la prisión, pues no tengo con qué pagar. ¿Destierro? Si Ustedes, siendo mis conciudadanos no pudieron soportar mis palabras, menos lo harán los extraños. Vivir yendo expulsado de una ciudad a otra, porque adonde llegue vendrán los jóvenes a oírme, y yo seguiría obedeciendo al Dios [Los amigos de Sócrates le hacen seña que pida multa]. Sea una multa, pero lo que pueda pagar: una mina de plata. Platón, Critón, Critóbulo y Apolodoro me indican que me condene a 30 minas, que ellos serán garantes.

VII Sócrates es condenado a muerte

38c Por no esperar un tiempo, varones atenienses que votaron por mi muerte, los difamadores de esta Ciudad los van a tachar de asesinos de Sócrates. Dada mi edad, la muerte está cerca. Y no me arrepiento de haberme defendido como lo hice. No es difícil huír de la muerte; lo que es difícil es huír de la maldad, que corre más veloz que la muerte.

39c A los hombres les da por vaticinar cuando van a morir. Mi vaticinio a quienes me matan: Muchos les pedirán cuentas pronto, a los que yo refrenaba, sin que Ustedes se dieran cuenta, y serán, cuanto más jóvenes más insoportables para Ustedes. No discurren Ustedes bien si matando creen impedir que alguien los reprenda. Lo bello es disponerse a ser óptimo sin dañar a otros.

VIII La bella posibilidad

39e A quienes votaron a mi favor: Saben de esa voz divina que se me oponía con frecuencia y hasta en cosas pequeñas cuando estaba yo a punto de hacer algo incorrecto. Esa voz no se me opuso hoy, ni al salir de casa, ni al llegar aquí, ni en nada de cuanto iba a decir. Supongo que es una señal de que lo me ha sucedido es un bien; que son grandes las esperanzas de que la muerte sea un bien. Porque una de dos es la muerte, o el muerto ya no es nada, ni siente nada y entonces nada se pierde; o la muerte es un cambio de casa, ¿qué mayor bien? Nos encontraríamos con Minos y Radamanto; con Orfeo y Museo, con Hesíodo y Homero. Y seguiría yo probando a los del más allá, quién de ellos es sabio, y quién piensa que lo es, y no lo es.

41c Y los de allá son más dichosos que los de acá. Ni en vida ni en muerte hay algo malo para el varón bueno; y los dioses no descuidan sus cosas. Ni estoy irritado contra quienes me han condenado. Una cosa les pido: que cuando mis hijos lleguen a la bella edad, si se preocupan por la riqueza u otras cosas más que por la virtud, que Ustedes los den las molestias con que yo los he molestado a Ustedes. Pero ya es tiempo de irse, yo para morir; Ustedes para vivir. Quién vaya a lo mejor, sólo el Dios lo sabe.

Notas.

Ver en el primer cuaderno: Proceso y muerte de Sócrates

Las Leyes de la Ciudad

CRITÓN

diálogo ético

Personajes: Critón¹¹ y Sócrates.

Sócrates está en la cárcel. Critón llega temprano a visitarlo (la nave está ya por regresar de Delos), y le insiste por enésima vez en que se escape. Critón mismo, Simmias, Cebes y otros muchos amigos han reunido el dinero necesario, con que sobornar a los que hace falta, quienes tampoco piden mucho; y aun si lo pidieran, los amigos de Sócrates darían toda su fortuna, pues el amigo vale inmensamente más. Critón le hace ver a Sócrates que hará falta a sus hijos y a los jóvenes; y le dice que ya tiene apalabrados amigos en Tesalia, con quienes Sócrates podrá refugiarse en seguridad.

Sócrates: Nunca hay que hacer lo injusto, ni devolver injusticia con injusticia, ni mal con mal. En el momento de escaparnos, podrían venir las Leyes de la Ciudad y decirme:

Las Leyes: Sócrates, ¿qué estás pensando hacer? ¿Piensas destruirnos a nosotras y a la Ciudad entera? ¿O crees que subsista una ciudad en que los particulares anulen las decisiones judiciales? ¿No fuimos nosotras las que te engendramos, por las que tu padre tomó por esposa a tu madre y te dieron el ser? ¿Las que legislamos sobre el cuidado y educación de la prole, y según las cuales fuiste educado en música y en gimnasia? ¿Y ahora nos dirás que no eres nuestro? Tú, el gran preocupado por la virtud ¿nos harás a nosotras lo que nosotras hacemos contigo? Ni a tu padre y madre devolverías maltrato por maltrato, golpe por golpe. ¿De tan sabio olvidaste que la Patria es más sagrada que padre y madre? [cf. Evangelio sobre el devolver mal por mal; y sobre una realidad más grande que la familia]. Ni en la guerra, ni ante el tribunal hay que abandonar las filas. Nosotras hemos proclamado que al ateniense que no le gusten las cosas de la Ciudad ni nosotras sus Leyes, puede irse y llevarse sus cosas adonde quiera. Respecto de ti tenemos testimonio de que nosotras y la Ciudad hemos sido de tu agrado: Esta Ciudad fue tu estancia preferida, pues aparte del servicio militar nunca saliste de ella, ni hiciste siquiera excursiones para conocer otras ciudades y otras leyes. Aquí engendraste a tus hijos. En el proceso mismo pudiste haber elegido el destierro, y hacer con el asentimiento de la Ciudad lo que ahora contra su consentimiento pretendes hacer, como un vil esclavo que no afronta los compromisos contraídos. Tuviste 70 años para irte si no te agradábamos. No escogiste Lacedemonia, ni Creta, cuyas leyes siempre alabaste. ¿Te llevarás tus hijos a Tesalia, para que sepan lo que es vivir como extranjero? ¿O los dejas aquí? Tus parientes los educarán sea que te vayas a Tesalia, sea que te vayas al Hades. Si ahora mueres no es por injusticia de nosotras, sino de los hombres. Si te fugas, alguna vez llegarás de todos modos al Hades, y nuestras hermanas de allá no te acogerán benévolamente.

Sócrates le dice a Critón que no huirá; que prefiere atenerse a los designios divinos.

¹¹ Sobre la persona de Critón ver en estos APUNTES la Introducción al *Eutidemo*.

Lo santo, lo justo, lo divino.

EUTIFRON

mayéutico

Personajes: Eutifron y Sócrates.

1a Prólogo

Eutifron y Sócrates se encuentran en el edificio donde recibe el Arconte rey. Sócrates va a enterarse de una acusación que le hace Méleto: que pervierte a los jóvenes al inventar dioses nuevos y no reconocer a los antiguos. Eutifron piensa que Sócrates saldrá triunfante sobre tales calumnias. Eutifron acaba de depositar una acusación de asesinato contra su padre. El muerto era un asalariado en la familia; borracho había estrangulado a uno de los domésticos. El padre de Eutifron lo ató, lo echó en una fosa, y envió a un hombre a preguntar al exegeta qué debería hacerse. Mientras llegaba la respuesta, no se ocupó del hombre, que murió de hambre y de frío. El padre y familia llevan a mal que Eutifron presente esta causa. Piensa Eutifron que ellos juzgan mal de las relaciones entre lo divino *τὸ θεῖον*, y lo santo *ὅσιον* y lo no santo *ἀνόσιον* (nefando). Sócrates quiere hacerse discípulo de Eutifron para saber qué es eso de santo y de no santo.

5d Primera definición de lo santo.

Eutifron: Es santo lo que estoy haciendo ahora: perseguir al injusto, así sea mi padre.

No perseguirlo es lo no santo. Zeus, el más justo de los dioses encadenó a su propio padre, quien, contra toda justicia devoró a sus hijos, quien a su vez había mutilado a su propio padre.¹²

S: ¿Piensas que todas esas cosas pasaron así de verdad?

E: Y otras muchas más admirables.

S: No me has dicho lo que es lo santo, ese *εἶδος*¹³ por lo cual todo lo santo ES santo. Sólo pusiste un ejemplo. Sócrates quiere la definición precisa. [Aquí, ¿significado profundo de *εἶδος*?]

6e Segunda definición de lo santo.

E: Santo es lo amado de los dioses. No santo, lo no amado de los dioses.

S: Pero sabemos que los dioses no siempre están de acuerdo. Cuando nosotros los hombres no estamos de acuerdo en los números, el cálculo nos pone de acuerdo; en cambio siempre tenemos divergencias sobre lo justo-injusto, bello-feo, bueno-malo. Lo mismo entre los dioses. Lo que unos aman será detestado por otros. O sea, que las mismas cosas serían santas y no santas (nefandas). Castigar a tu padre será amado por Zeus, detestado por Urano. Demuéstrame, quiero saber, que todos los dioses consideran que aquel asalariado murió injustamente, y que es justo que persigas a tu padre. Bueno, supongamos que así es.

E: Lo santo es lo que todos los dioses amen;
no santo (nefando), lo que todos los dioses aborrezcan.

S: ¿Lo santo es santo porque es amado por los dioses? ¿o lo aman los dioses porque es santo?

E: No entiendo.

S: Supongamos visto y vidente. No porque algo esté siendo visto por eso se lo ve, sino al revés: porque se lo ve por esto está siendo visto. No porque una cosa está siendo llevada por

¹² En estos APUNTES, 01 01 Atmósfera, Cosmogonía de Hesíodo.

¹³ Forma. Puede traducirse forma bella. Pero ¿es sólo la definición precisa? ¿O es un principio ontológico? El sentido profundo de esta palabra ha motivado interpretaciones muy diversas.

eso la llevan sino que es llevada porque la llevan; así aquí, tenemos amado y amante. No porque una cosa sea amada por eso la aman, sino porque la aman por eso es amada. Pero lo santo por ser santo es amado; y no porque sea amado por eso es santo.

E: Sí

S: En cambio, lo amado de los dioses es amado porque ellos lo aman; y no porque es amado de los dioses por eso lo aman los dioses. Son dos cosas diversas “amado de los dioses” y “santo”. Si fueran lo mismo, y lo santo es amado por ser santo, lo “amado de los dioses” sería amado porque ellos lo aman; y si lo “amado por los dioses” fuera tal porque ellos lo aman, entonces lo “santo” sería santo porque ellos lo aman. Lo que pasa es que son cosas diversas. Me has dicho que a lo santo “le sucede ser amado por todos los dioses, pero no me has dicho todavía “qué es” lo santo.

E: Todo da vueltas.

11e Lo santo y lo justo.

S: Quizá ayude considerar: ¿todo lo santo es necesariamente justo? ¿y lo justo, santo? Quizá lo justo es más amplio que lo santo y entonces ¿qué parte de lo justo es lo santo? Enseñado por ti podré responder a Méleto, que me acusa de impiedad.

12e Lo piadoso y lo santo.

E: Lo piadoso y lo santo son esa parte de lo justo que tiene que ver con el trato a los dioses; la otra parte de lo justo es lo que tiene que ver con el trato entre los hombres.

S: Ojalá me aclares, qué clase de trato. Nuestro trato con los dioses ¿los ayuda, los hace mejores?

[A la obvia negativa de Eutifron, Sócrates:] ¿lo santo qué clase de trato es?

E: Un trato de servicio a sus señores.

S: El médico está al servicio de la salud; el naviero al servicio de la nave. De nuestro trato servicial a los dioses, ¿qué buenos resultados obtienen ellos?

E: Ya dije: si uno agrada con palabras a los dioses y les hace ofrendas, todo ello es santo, y salutífero para casas y ciudades.

En cambio, desagradarles es impío y ruinoso.

S: O sea, lo santo es la ciencia de sacrificar (hacer ofrendas) y de orar (pedir algo).

E: Así es.

S: O sea, cierto trato comercial. Sólo que nosotros necesitamos los dones divinos; pero los dioses no necesitan nada de nosotros.

E: Los honramos y veneramos, y nos hacemos agradecidos para ellos.

S: Entonces, lo santo es lo agradecido ante los dioses, y no lo provechoso para ellos, o lo amable para ellos.

E: Pienso que lo santo es ante todo lo amable a los dioses.

S: Tus razones no parecen quedarse quietas. Eres mejor que Dédalo [sus estatuas eran tan vivas que parecían girar los ojos, y caminar]. Llegamos al punto de partida. Pero ya habíamos quedado que no eran lo mismo *lo santo* y *lo amado de los dioses*. Pero ahora dices que lo santo es lo amable a los dioses. ¿Hay diferencia entre *amable a los dioses* y *lo amado por los dioses*?

E: La hay.

S: Dime la verdad; estoy seguro que la sabes, porque si no tuvieras claro qué es lo santo, y qué lo no santo, no te hubieras lanzado a levantar acusación contra tu padre.

E: Ya tengo que irme. Lo dejamos para otra vez.

Sugerencias para reflexión

(Notas resumidas de García Bacca, David. Introducción al Eutifron).

I Escala de valores religiosos.

(1) Sacrosanto *σεμνόν*: Valor del absoluto en cuanto desligado de toda relación con lo inferior. No tiene sentido hablar de algo amable a lo absoluto, ni digno de ser amado por lo absoluto. Cuando lo absoluto ama a alguien no le confiere gracia real alguna por la que dependa de él.

(2) Sagrado *ἱερόν*: Un Dios que concede una gracia real de tal modo que la cosa resulte amable a Dios y convenga a la cosa el atributo de amada de Dios. Tal persona será sagrada. Así el cristiano participa de la naturaleza divina [v. Pedro I, 1, 4-5].

(3) Santo *ὅσιον*: Algunos hombres elevan su parte real o entitativa al plano trascendente (estilo platónico) y tal estado los hace amables a Dios.

(4) Piadoso *σεβές*: El solo orden moral humano hace a los hombres amables a los dioses, sin que intervenga gracia alguna divina ni procesos de trascendencia -de tipo dialéctico platónico. Cuando se considere que lo moral, sin más, es agradable a los dioses, entonces los valores superiores cual santo y sagrado se confundirán con lo piadoso, por simplificación.

→ La religiosidad de Sócrates se halla entre (4) y (3)
La de Platón, en (3).

II Sobre la primera definición de lo santo.

Eutifron: santo es lo que estoy haciendo ahora, perseguir al que falte, a mi padre.

Las virtudes morales están en el punto medio entre dos extremos viciosos. El punto medio lo determina el buen discernimiento *φρόνησις*. En cambio las virtudes teologales son desmesuradas. Así sucede ya en Platón. Toda virtud tiene un componente de infinitud, sometida al proceso dialéctico trascendente. Practicar una virtud en módulo teologal o trascendente es descentrarse de lo finito. Así, al practicar la justicia no se tiene en cuenta si se entra en colisión con virtudes humanas como la piedad para con los padres, con las convenciones sociales (libre o esclavo), con los factores económicos (aun si se pierde la hacienda propia). En este plano descentrado de justicia exorbitada pretende Eutifron practicar la justicia, a lo santo en total desconsideración por lo finito, con sola consideración al Absoluto [→ No parece coincidir con la etapa religiosa en Kierkegaard]. Eutifron dice, seguro: Santo es esto, lo que yo hago (Zeus lo hizo). Diríamos que lo santo es lo moral puesto como absoluto. Sócrates vivía ensamblado en la comunidad [→ Para el futuro, comparar con el estadio ético en Kierkegaard].

III Proceso dialéctico.

Sócrates le pide a Eutifron el *εἶδος* de lo santo. Sería la definición precisa, la idea concreta. Eutifron se resigna a seguir por este otro camino. Hay una primera trascendencia: esa idea concreta se convierte en paradigma y dechado, en valor.

Lo santo transforma el orden del ser en ideas modelo.

Y una segunda trascendencia (este paso no lo da Sócrates; Platón sí: cada idea es un escalón hacia la idea del Bien).

IV Posición teológica.

Sócrates lleva el problema a la relación con los dioses.

εἶδος idea en ser.

ἰδέα idea en valor.

ἰδέα en cuanto *θεοφιλές*, valorada por los dioses.

¿Se ven forzados los dioses a valorar esas ideas de valor según el criterio humano? La mitología dice que no: Hay acciones que unos dioses tienen por buenas otras por malas (6 bc). Eutifron sostiene que todos los dioses tienen que convenir sobre ciertos puntos: santo es lo que amen todos los dioses; nefando lo que todos aborrezcan (9e).

¿Los dioses están sometidos al deber ser? Sócrates pregunta así: ¿lo santo es amado por los dioses porque es santo, o es santo porque es objeto del amor de los dioses? (10a).

Para Sócrates lo *santo ὅσιον* y lo “*amado de los dioses θεοφιλές*” nada tienen que ver entre sí. Lo santo *no tiene que ser* amado por los dioses; no es por sí *amable* a los dioses.

Si lo santo es amado-de-los dioses *θεοφιλές* es porque a ellos les da gana de amarlo.

Las palabras digno de ser amado *φιλητέον* y amable *φιλητόν* no juegan aquí ningún papel.

Distinguimos: el participio pasivo *φιλούμενον*: amado por el acto de amar de los dioses.

Y *θεοφιλές*: amado de los dioses, predicado de la cosa, sin alusión a la acción de los dioses.

Ejemplo: la mesa es vista por el ojo... la mesa es vista.

V Santidad, justicia y gracia divina.

Si la santidad fuera parte de la justicia, la santidad ostentaría algún derecho a ser “amada por los dioses”, y por tanto a ser “amada de los dioses”.

Este derecho se fundaría a) en un arte de intercambio comercial (14e), cosa que se excluye, porque no podemos dar a los dioses algo que no tengan; o bien b) en honor, veneración y gracia, punto que no se discute porque Sócrates enreda a Eutifron preguntándole: “¿lo santo es lo agraciado ante los dioses, o lo amable a los dioses?” (15b)

Presupone Eutifron que puede haber cosas o acciones que tienen un cierto fundamento de deber ser amadas por ellos. Se trata de una religiosidad socializable, en que no se respeta, por tremebundo, el absolutismo de lo absoluto, la voluntad libérrima de los dioses, sino que discretamente se les puede obligar por honores, veneración, súplicas a que nos otorguen sus gracias y nos tengan por santos. Lo amable a los dioses *φίλον* sería una parte de la justicia superior a los dioses y a los hombres y a la que ambos tendrían que sujetarse. [→ Comparar con Ockham]

No es muy seguro que ésta fuera la opinión de Sócrates, pues no termina la discusión. No será la de Platón, para quien el Absoluto lo es tan plenamente que no cabe sino un proceso dialéctico ascendente hacia Él.

Qué es el hombre

ALCIBÍADES I

mayéutico

Información

Hay dudas sobre su autenticidad, sobre todo entre la crítica alemana, según la cual el diálogo habría sido escrito entre 340-330, con elementos sacados al *Cyrus* y al *Alcibiades* de Antístenes, al *Alcibiades* de Esquines de Spletos, y a las *Memorables* de Jenofonte. Budé piensa que tal tesis es ilusoria, y que más bien el diálogo platónico inspiró a los otros. El diálogo sería de los más tempranos. Se nota un arte que se busca; no hay peripecias, pero sí sentimientos y caracteres: El maestro y un discípulo que todavía no opone resistencia.

- No se puede saber nada sin haberlo aprendido de un maestro a través del estudio personal. Todavía no aparece el elemento pitagórico de la reminiscencia.
- Se encuentra ya la identidad: justo = bueno = útil.
- La ignorancia que cree saber lo que ignora, es algo malo. No la que reconoce que ignora.
- Conócete a ti mismo. El cuerpo aparece como instrumento del alma.
- La dialéctica es a veces verbal, pero con fondo.

103 a Prólogo. Sócrates es el único amante fiel de Alcibiades, cuando otros amantes lo abandonan, bien entendido que son víctimas del desdén de Alcibiades. Alcibiades quiere saber qué quiere Sócrates, pues éste se obstina en seguirlo. Sócrates se interesa por él, no por su cuerpo ni por sus bienes. Sabe que Alcibiades tiene grandes ambiciones políticas, y quiere ayudarlo.

109 b 1.- Para los asuntos políticos es menester saber qué es lo justo. Alcibiades reconoce que nunca aprendió de un maestro lo que es lo justo, ni lo buscó por sí mismo. Dice haberlo aprendido *de la gente*, así como aprendió el griego. Sólo que los griegos están de acuerdo sobre el griego: al pan le dicen pan, y al vino, vino. En cambio hay continuas discusiones y guerras en torno a lo justo.

113d 2.- Alcibiades se va por otro lado: Lo que importa en política no es tanto lo justo, sino lo útil. Pero:

- (a) lo justo es bello. (b) Lo bello es útil, ventajoso.
(c) Por tanto lo justo es útil, ventajoso.

(a) es evidente. Alcibiades discute sobre (b). Sócrates le hace ver que él, Alcibiades no querría ser cobarde, aunque tuviera que morir por ser valiente. La valentía es un gran bien; pero el ser valiente por ayudar a un amigo, puede ocasionar la muerte, que es un gran mal, del valiente.

117 d 3.- Hay dos clases de ignorante: el ignorante que reconoce su ignorancia [Sócrates]; y el ignorante que cree saber [Alcibíades], y con ese no saber se lanza a la política. Alcibíades va dando respuestas encontradas, y termina por reconocer su ignorancia, pero no da gran importancia a su no saber, pues sus rivales políticos están en las mismas, y él cree ser mejor que ellos. Sócrates, dramáticamente, le hace ver que sus rivales no son los políticos atenienses, sino los lacedemonios y los persas. Hay alabanzas para estos.

129 a 4.- Qué se trata de conocer. Para conocer lo exterior hay que conocerse a sí mismo.

Quien conoce sus bienes y riquezas no se conoce a sí mismo. Son algo muy exterior.

Quien conoce su cuerpo, tampoco, pues el cuerpo es un instrumento del alma. El hombre es el alma.

Eso se ve porque el alma es quien da órdenes al cuerpo.

130e 5.- Sócrates: Cuando conversamos tú y yo, es el alma quien habla al alma; no hablo a tu rostro, sino a tí, Alcibíades, a tu alma... Quien ama tu cuerpo se va cuando el cuerpo pierde la flor de la juventud; y es que no te amaba a ti, sino a tu cuerpo. En cambio yo te he amado a ti; no sólo algo de ti; y nunca te abandonaré si no te dejas corromper por el pueblo ateniense, cosa que te temo, pues te has enamorado de ese pueblo.

132 b Sabiendo lo que somos, conviene cuidar al alma. ¿Cómo saber lo más profundo de lo que es el hombre? Delfos nos dice: “Conócete a ti mismo”

- Hay objetos en que podemos conocernos, como un espejo.

- Cuando un ojo mira el ojo de otro, la parte más excelente, se ve a sí mismo reflejado en la pupila.

Si ve otra parte del cuerpo, no.

- Así, el alma, para que se vea a sí misma, ha de ver otra alma; y en esta alma, la parte en que reside su facultad propia, que es la inteligencia. Esa parte es divina.

Así que para conocerse a sí mismo hay que ver al dios. [Creados a su imagen y semejanza].

[El texto que viene en este apartado es de autenticidad dudosa porque no viene en los manuscritos, pero lo trae Eusebio:]

El dios es más puro y luminoso que la mejor parte de nuestra alma. Entonces, para conocernos a nosotros mismos, es al dios a quien hay que mirar.

Quien no se conoce a sí mismo, no sabe lo que es el hombre, no sabe quiénes son los demás, ni el Estado.

Conclusión: Alcibíades decide en adelante aplicarse a la justicia *δικαιοσύνη*.

La valentía

LAJES

mayéutico

Personajes: Lisímaco y Melesias, padres de familia con hijos adolescentes.

Lajes y Nicias, generales ilustres. Sócrates.

Época: Hacia 424, tras la batalla de Delion, en que Sócrates combatió a las órdenes de Lajes.

Tema del diálogo: Lisímaco y Melesias se quejan de que sus padres (Aristides y Tucídides el político) no los supieron educar. Lisímaco y Melesias no quieren repetir el mismo error con los propios hijos. Como nuestros personajes están en un gimnasio contemplando la exhibición de un atleta en artes marciales, se suscita la discusión si se ha de enseñar esas artes marciales a los adolescentes. Lisímaco y Melesias esperan tener la opinión de los generales Lajes y Nicias.

Nicias -fino, sencillez, profundo- opina que sí, pues la ciencia de las armas enseña la valentía.

Lajes -impetuoso, vivo, ingenioso, sarcástico-, opina que no, pues tal ciencia es inútil, y sólo sirve para el exhibicionismo del atleta.

Se pide a Sócrates su opinión. Y Sócrates -lo que está en juego es el alma de los jóvenes- lleva pronto el punto álgido del problema a ver qué es la valentía: Los generales ahí presentes seguramente lo saben; y Nicias ha dicho que la ciencia de las armas enseña la valentía.

1ª Parte. Lajes y Sócrates

Lajes da varias definiciones que carecen de rigor, y otras que no abarcan todo lo definido. Ejemplos:

“Cuando un soldado permanece firme en su puesto, y no huye ante el enemigo”.

Sócrates lo hace reconocer que también hay valentía en la huída estratégica.

“Una cierta fuerza de alma” -que Lajes matiza pronto: “para realizar una acción bella, con inteligencia”. Sócrates presenta varias instancias en contra:

- El médico que con fuerza de alma e inteligencia se rehúsa a dar de beber a su hijo lo que no le conviene. A eso no lo llamamos valentía.
- A veces hay más valentía en quien no siendo tan inteligente ni calculador, resiste a quien sí lo es. Etcétera.

2ª parte. Nicias y Sócrates

Nicias da una definición que subraya el valor de la ciencia, pero que se aplica, como Sócrates le hace ver, no a la valentía en sí, sino a la virtud en general. Dice Nicias “la valentía ha de residir en cierta ciencia”. Pero tiene dificultades para precisar de qué ciencia se trata.

A sugerencia de Sócrates dice Nicias que sería la ciencia de lo terrible y de su contrario.

Instancia de Lajes: Hay animales valientes, y ellos no tienen ciencia.

Instancia de Sócrates: Lo terrible y su contrario se refieren sólo a lo futuro; mientras que la ciencia es siempre la misma. Parece que nos estamos refiriendo a la virtud toda, no sólo a la valentía que es una parte de la virtud.

Conclusión: Hay que seguir estudiando el punto.

Los rapsodas. Técnica o posesión

ION

Divertimento

Parece que al origen el rapsoda *ῥαψωδός*, poeta *ποιητής* épico que declamaba sus propias obras, no se distinguía del aeda. Pero en el siglo V, y aun antes, el rapsoda eran quien declamaba, no cantaba, la obras del poeta; y por su mímica se asemejaba al actor *ὑποκριτής*. Ion se jacta de no sólo declamar, sino también de comentar exegéticamente a Homero, y mejor que nadie. Y es que parece que en Homero hay sentidos racionales ocultos *ὑπόνοιαι*. Pudiera dar la impresión de que Platón apunta, en la figura de Ion, hacia Antístenes, admirador de Homero, y que consideraba a los poetas como intérpretes de la sabiduría divina.

En contra de esta hipótesis está el hecho de que en Ion no parece la palabra *ὑπόνοια* sino la de *διάνοια*, que tiene otro valor: sentido racional claro. Entre el pueblo los rapsodas no tenían fama de inteligentes, pero se apreciaba su actuación. Otra hipótesis: Platón ataca no tanto al rapsoda sino al poeta, esto es, a Homero. Los poetas no tendrían técnica sino la inspiración divina.

Y queda la ambigüedad si se dice en serio o en ironía.

530 a Ion llega de las fiestas de Asclepios en Epidauro, donde se llevó los primeros premios como rapsoda, y piensa ganar también las Panateneas. Sócrates manifiesta envidia por los rapsodas, siempre en compañía de poetas, sobre todo de Homero, y que conocen no sólo sus versos, sino también su pensamiento. Ion reconoce que es él quien dice las más bellas cosas sobre Homero, y desea que Sócrates lo escuche. Sócrates prefiere primero saber si Ion es hábil sólo en Homero, o si también en Hesíodo y Arjólogos, que a veces dicen lo mismo y a veces difieren, como en lo que toca a la adivinación. Cuando dicen lo mismo, Ion afirma que puede hablar bien tanto de Homero como de Hesíodo; pero confiesa que un adivino lo haría mejor en las cosas de adivinación. Sócrates hace notar que Homero, Hesíodo y los otros poetas tocan los mismos temas: guerras, relación entre hombres buenos y hombres malos, fenómenos celestes, relación con los dioses. Ion insiste en que Homero lo hizo mejor. Sócrates piensa en la ciencia de los números. Quien reconozca a quien habla bien sobre los números, reconocerá también a los que hablan mal. Lo mismo en el tema de alimentos. Entonces si Ion reconoce que Homero es el que habla mejor, Ion podrá reconocer a quienes no hablan bien de esos temas. Pero Ion insiste en que él está despierto y elocuente si se habla de Homero; pero soñoliento y distraído si se trata de otros poetas.

533 c Sócrates: Queda claro que no hablas de Homero en virtud de técnica y de ciencia, pues entonces serías hábil al hablar de cualquier poeta. Lo que pasa es que hablas por una fuerza divina. La fuerza divina te pone en movimiento. Como la piedra magnética que no sólo atrae los anillos de hierro, sino que les comunica una fuerza con el mismo poder que la piedra, de manera que se ve una larga cadena de anillos de hierro suspendidos unos de otros. Así, la Musa inspira a unos (a los poetas), y por medio de estos comunica el entusiasmo a otros (a los rapsodas). Lo mismo pasa con ciertos pintores, escultores y buenos poetas, que fuera de sí, inspirados, realizan sus obras de arte. Como los coribantes, que danzan fuera de su razón. Como las bacantes que beben en ríos de leche y miel, pero no lo hacen estando en su razón. Así los poetas son incapaces de poesía estando en su razón, y son capaces cuando los inspira la

Musa. Dios les quita la razón para mostrar que es Él, y no los poetas, quien nos habla. El poeta es un intérprete, *ἐρμηνεύς*.

535 a Ion se siente emocionado. Sócrates comenta que los rapsodas son entonces intérpretes de intérpretes. Sócrates le pregunta a Ion si no le sucede que impresiona a los espectadores cuando canta a Ulises que salta sobre el umbral, se descubre a los pretendientes y esparce las flechas a sus pies; o a Aquiles cuando se lanza sobre Héctor. El alma de Ion se siente seguramente transportada al lugar de los hechos. Ion está de acuerdo; añade que en los pasajes patéticos sus ojos se llenan de lágrimas; y en los terroríficos sus pelos se ponen de punta y le bate el corazón. Eso hace que los espectadores lloren, o que lancen miradas amenazadoras; que queden colgando, por así decir, de los labios de Ion.

Sócrates: Ese espectador es el último de los anillos que mencionaba. El de en medio eres tú, el rapsoda, el actor; y el primero es el poeta. Dios, a manera de la piedra magnética, es quien hace pasar la fuerza de uno al otro. Un poeta se relaciona con una Musa; otro, a otra; y quedan como poseídos por ellas. Entre los poetas tenemos a Orfeo, a Museo, y sobre todo a Homero. Esta sería la explicación de lo que te pasa. Pero te tengo otra pregunta, cuál es el tema de que hablas bien, dentro de los temas que Homero toca. Responde Ion que él habla bien sobre todos los temas homéricos.

536 e Sócrates: Pero sin duda ignoras algunos temas homéricos, en particular algunas técnicas, como las del auriga. Recítame los versos en que Néstor aconseja a su hijo tener cuidado al dar la vuelta en la carrera de caballos en honor de Patroclo. Ion: “Inclínate sobre el carro, suavemente, hacia la izquierda; excita luego, con la espuela y con la voz, al caballo de la derecha... Que el caballo de la izquierda pase tan pegado a la señal de límite, que parezca que la toque con la parte media de la rueda, pero ¡cuidado con golpear la piedra!” Sócrates: Un auriga, y no un médico es quien puede juzgar si esos versos de Homero son acertados. De la misma manera, no conocemos la técnica del carpintero por la técnica del médico. Esto es, lo que conocemos por una técnica no lo conocemos por otra. Y quien no posea una técnica no está en condiciones de dar buena opinión sobre las palabras y las acciones de esa técnica. Entonces, sobre esos versos de Homero, ¿quién juzgará mejor, un auriga o tú?

538 b Ion reconoce que un auriga dará mejor opinión, pues la técnica del rapsoda es diferente de la técnica del auriga. Sócrates hace ver que Homero habla también, en la *Iliada* y en la *Odisea*, de preparación de medicamentos, de pesca y de adivinación. En esas materias un médico, un pescador y un adivino tendrán mejor opinión que el rapsoda. Ion acepta que eso sí, él tendrá la mejor opinión en lo que toca al arte del rapsoda; y, arrinconado por las preguntas de Sócrates define el conocimiento del rapsoda: Él conoce el lenguaje que conviene a varón y mujer, a esclavo y a hombre libre, a subalterno y a jefe. Sócrates sigue preguntando, si el rapsoda conoce mejor el lenguaje de un piloto de barco a la hora de la tempestad; el lenguaje de un médico al enfermo, el de un esclavo bebedor, el de una hilandera sobre el trabajo de lana.

Ion retrocede, pero contesta que sí a la pregunta de si conoce el lenguaje de un estratega a sus soldados. Sócrates se admira; pero pregunta, si Ion conoce el arte militar, lo conoce por ser buen estratega o por ser buen rapsoda. Ion no ve diferencia. Sócrates remata: entonces cualquier buen rapsoda sería buen estratega, y en eso Ion está de acuerdo. Pero entonces cualquier buen estratega sería buen rapsoda, cosa que no acepta Ion. Sí reconoce que él es el mejor rapsoda de toda Grecia, pero entonces, le pregunta Sócrates, por qué va de un lado para

otro como rapsoda, en lugar de comandar ejércitos. Ion dice que Atenas ya tiene sus estrategias, y que no necesita un estratega de fuera. Para Sócrates no tiene importancia que Ion sea fuereño, pues en la historia de Atenas se han dado casos.

541 e Sócrates: Lo que sí importa, Ion, es que te burlas de mí. Me has dicho que sabes tantas bellas cosas sobre Homero, pero lejos de mostrármelo ni siquiera me has querido decir sobre qué temas eres hábil en la palabra. Te comportas como Proteo, tomando muchas figuras, cambiando siempre, y al final te me apareces como estratega, para no mostrar tu habilidad en Homero. Si conoces la técnica, eres culpable; si no, es entonces por privilegio divino y poseído por Homero que dices, sin saber, tantas bellas cosas sobre Homero. Escoge.

Ion reconoce que es más bello pasar por divino.

DIOS



MUSAS



AÉDA = POETA (HOMERO)



RAPSODA = INTÉRPRETE (ION)



OYENTES = PÚBLICO

Prólogo

309 – 311 El joven Hipócrates, emocionado, llega muy temprano y le anuncia a Sócrates que Protágoras está en Atenas, en la casa de Callias. Hipócrates desea que Protágoras lo tome como discípulo y le pide una recomendación a Sócrates.

311–314 A las preguntas de Sócrates, Hipócrates responde que iría con Protágoras porque éste es un sofista y que un sofista es el que hace a otros hábiles en hablar. Sócrates comenta que el asunto es algo serio.

314-317 Van a la casa de Callias. El portero está molesto con tantos sofistas. Protágoras se pasea en el vestíbulo. A un lado suyo van Callias y su medio hermano, uno de los hijos de Pericles y Jarmides; al otro lado de Protágoras iban el otro hijo de Pericles, Filípedes y Antímeros. Otros seguían detrás escuchando la conversación, atenienses y extranjeros, pues Protágoras atrae a todos con el encanto de su voz, como un nuevo Orfeo. Había que ver la belleza de las evoluciones; trataban de no ponerse nunca delante de Protágoras, sino que cuando éste daba media vuelta con los de la primera línea, los de atrás, en admirable conjunto, se abrían a izquierda y derecha, y con marcha circular se encontraban de nuevo tras él. Era maravilloso. Opuesto al pórtico y en un sillón elevado estaba Hyppias respondiendo a Erixímaco, Fedro y otros. En un cuarto adaptado como recámara estaba Pródicos de Kéos, todavía acostado, envuelto en muchas mantas. Cerca de él, Pausanias y el bello Agatón, adolescente, y otros más. Después de Sócrates llegaron Alcibiades y Critias. Sócrates comienza la conversación con Protágoras, pero antes le pregunta si quiere hablar en público o en privado. Protágoras decide que la discusión sea pública, pues él profesa su arte abiertamente.

La enseñanza que da Protágoras

318-319 Sócrates pregunta qué es exactamente lo que enseña Protágoras. Éste responde que no es una multitud de conocimientos técnicos -que los jóvenes no desean-, sino la política [En variantes verbales Protágoras dirá la virtud política, o la sabiduría política, que es el arte de gobernar los asuntos de casa y los de la Ciudad]. La enseñanza tipo Hyppias consiste en llenar al educando de conocimientos. La nueva paideia de Protágoras consiste en transmitir el buen consejo, que capacita al joven no en una línea particular técnica o científica, sino en la línea suprema y general de lo humano. Humano y política son coextensivos. Protágoras forma maravillosamente por la palabra y la acción políticas. Protágoras formula la llamada formación integral del ser humano.¹⁴

319-310 Sócrates duda: ¿La virtud política puede enseñarse? Le parece que no:

a) En los debates políticos, el primer llegado se hace escuchar, lo cual muestra que no se necesita una formación. Es curioso: al tratarse de construcción de naves o de edificios, sólo se escucha a los expertos, y se hace callar al advenedizo.

¹⁴ Gómez Robledo, Antonio. (1974) 479–480.

b) Los estadistas más eminentes (aun Pericles) son incapaces de transmitir la virtud política a sus hijos. Señal de que esa virtud no puede enseñarse.
Protágoras: la virtud política sí puede ser enseñada.

Para probar su tesis, Protágoras usa el triple método de los sofistas:

Mito–Discurso seguido– Comentario de los poetas.

En cambio, Sócrates usa el método de la dialéctica. Ahora se afrontan. Protágoras no usa el mito como demostración formal, sino como una representación poética que hace pensar; como proyección hermosa sobre otro plano. El estilo de Protágoras es preciosista y recargado.

320c – 324

A) El mito de Epimeteo y Prometeo. Hermes.

Cuando los dioses quisieron crear a los mortales, los formaron con tierra y fuego, y ordenaron a Prometeo y Epimeteo que los equiparan con las cualidades necesarias para vivir. Epimeteo le dijo a Prometeo que él se encargaría de todo; sólo al final Prometeo revisaría. Epimeteo fue dando instrumentos, partes, órganos necesarios a los seres para que quedaran equilibrados; pero al llegar al hombre, vio que ya había agotado los materiales que Zeus le había dado. Los hombres estaban del todo desprovistos, y ya llegaba el momento en que debían aparecer. Prometeo acudió para ayudar a su hermano. Fue al taller de Hefestos, y se robó la sabiduría técnica de éste y de Atena; y también se robó el fuego. Así quedaron los hombres provistos de lo necesario para la vida; pero quedaron sin sabiduría política, pues Prometeo ya no tuvo tiempo de ir a robarla a la mansión de Zeus, custodiada además por terribles guardianes. Prometeo sería después procesado por robo. Para protegerse de las fieras, los hombres se reunieron en pueblos y ciudades. Sólo que no teniendo el arte político, se hacían entre sí tantas injusticias que comenzaron a dispersarse y perecer. Zeus, inquieto al ver tal autodestrucción envió a Hermes para que diera a los hombres *αἰδώς* (respeto, pudor) y *δίκη* (derecho). Estas dos virtudes fueron dadas a todos los hombres, y no, como las técnicas, a unos cuantos. De modo que se espera que todos las tengan; y si no las muestran, Zeus castiga de muerte a los culpables.

Reflexiones de Protágoras: Si alguien presume de tocar bien la flauta, y no lo hace, nos burlamos de él. En cambio si otro confiesa que es injusto, tomamos esa franqueza -que le exigíamos al de la flauta- como locura. Nadie debe decir que es injusto, pues algo de justicia ha de tener, por ser humano. Igualmente, los hombres no se disgustan ni castigan los defectos naturales como el ser feo; pero sí se disgustan ante la falta de justicia; entonces, consideran que la justicia se enseña; que quienes la practican han sido aplicados; y que los injustos son culpables. Por otro lado, los Estados no castigan por el hecho mismo de la falta, pues eso no sería sino venganza; castigan como prevención, para que ni el culpable recaiga ni otros comiencen. Todo esto quiere decir que atenienses y otros consideran que la virtud puede ser enseñada. Y no debe extrañarle a Sócrates que los compatriotas escuchen los consejos políticos del primer venido, pues tienen la convicción de que todos los hombres participan de la justicia, como lo ha mostrado Protágoras. Y además hemos visto que la virtud puede ser enseñada.

324e -328 B) El discurso largo.

Protágoras responde a la segunda objeción de Sócrates: Los hombres virtuosos no descuidan la enseñanza de sus hijos. Sí, hay fracasos, pero eso sucede en todas las artes, y esos fracasos no son sino relativos. El hombre más injusto en una sociedad con leyes sería justo en comparación con otros que no tuvieran ni formación, ni tribunales, ni leyes, ni medios coercitivos. Los padres de familia se sirven de tutores, nodrizas y maestros diversos. Todo esto muestra que la virtud puede enseñarse.

328-334 Sócrates reintroduce su método dialéctico.

Sócrates está impresionado por el discurso de Protágoras; pero tiene una dificultad, aunque simple: La virtud de que se habla ¿es un todo único, o tiene partes? ¿Es una o múltiple? Protágoras responde cautelosamente que la virtud es una; y admite que las que llamamos virtudes diversas no son sino partes de esa única virtud; y que difieren entre sí como las partes del único rostro: boca, ojos, nariz... Sócrates hace ver que esas partes difieren en lo que son y en sus funciones (los ojos difieren de la nariz). Análogamente, al comparar santidad y justicia, como partes de un todo, tendríamos que decir que la justicia no es santa (¿será impía?), y que la santidad no es justa (¿sería injusta!). Protágoras se defiende diciendo que las virtudes difieren, pero que algunas se asemejan o convienen entre sí.

Sócrates insiste fijándose en los vicios contrarios a las virtudes. Hace que Protágoras admita que una cosa sólo tenga un contrario. Pero entonces el asunto se enreda. Una cosa alocada es por un lado contraria a la sabiduría (sofía); y, por otro, al autodomínio (sofrosine). Pero entonces, contra el postulado, sabiduría y autodomínio son lo mismo: sofía = sofrosine. La injusticia ¿no puede a veces ser buena? (Bueno = útil, ventajoso)¹⁵. Protágoras, molesto, trata y desarrolla el tema de que hay cosas útiles y dañosas, buenas y malas, según los casos.

334-339 Intermedio

Sócrates reclama respuestas breves; no quiere largos discursos, pues tiene mala memoria. Protágoras se rehusa, y quiere ya irse. Pero Callias lo detiene: Protágoras podría *caminar* ya que Sócrates no puede *correr*. Pero Protágoras quiere proseguir en su estilo oratorio. Alcibiades hace ver que con ello Protágoras reconocería su inferioridad en el método de respuestas breves. Critias intenta reconciliar a Sócrates y a Protágoras. Pródico aboga por la imparcialidad. Hyppias sugiere que se nombre un árbitro. Pero no puede haber árbitro superior a Protágoras. Sócrates sugiere que Protágoras sea el que pregunte, y él responderá breve. Si Protágoras se cansa de preguntar, invertirían los papeles. Protágoras, de mala gana, se ve forzado a aceptar.

¹⁵ Este punto se trata en el *Alcibiades I*.

NOTA 1 La oposición de Sócrates al discurso largo es interesante. Irónicamente dice tener mala memoria. En el fondo quiere decir que el orador pasa muy aprisa sobre ideas que el oyente no tiene tiempo de examinar. Entonces, el método del discurso seguido no es riguroso; es un método de persuasión, no de demostración; crea la ilusión de lo verosímil, no establece sólidamente la verdad. Podrá contener verdad, pero no la establece con rigor. Podrá bastar a algunos, no al filósofo. Por eso, la ciencia pura no usa la oratoria para sus demostraciones. Nada de esto quita la belleza al discurso de Protágoras.

NOTA 2 Se suele reprochar a Sócrates que *haga trampa* aquí, al convertir en contradictorios términos que no son sino contrarios.

339-347 C) Tercer método de los sofistas. Comentario a textos de los poetas.

Protágoras cita unos versos de Simónides:

“Hacerse hombre bueno es sin duda difícil,
cuadrado de manos, pies e inteligencia, construido sin falla...”

Pero cita también otros. Y Protágoras pregunta a Sócrates si no hay contradicción:

“La palabra de Pítaco no suena justa a mis oídos, aunque pronunciada por sabio mortal: Dice que es difícil ser bueno”.

Sócrates dice que conoce los versos, y se lanza a hacer su comentario. De vez en cuando pregunta a Pródico el sentido de tal o cual palabra, especialidad de este sofista. Pero a Sócrates no le gusta este método, pues un texto escrito no puede responder a quien lo interroga; es mudo, y sin defensa ante interpretaciones arbitrarias. El mismo Sócrates, torturando el texto, da una interpretación arbitraria, para mostrar que el método de largos discursos oratorios no es bueno; sino que es preferible la concisión de los lacedemonios.

349-362 Regreso a la dialéctica

Sócrates retorna a la pregunta de la unidad de la virtud. Se han enumerado cinco virtudes:

σοφία:	sabiduría
σωφροσύνη:	sofrosine
ἀνδρεία:	valentía
δικαιοσύνη:	justicia
ὁσιότης:	santidad

¿Se trata de cinco nombres para la misma cosa, o a cada nombre le corresponde una realidad diversa, con un objeto propio, tal que no puedan ser confundidas entre sí? Sócrates le recuerda a Protágoras la tesis admitida por éste, que esas virtudes no eran sino las partes de LA virtud; no a la manera de pedazos de oro, semejantes entre sí y semejantes a la masa partes del rostro: diferentes del rostro que constituyen, y diversas unas de otras.

Protágoras mantiene lo dicho; y reconoce que cuatro de esas virtudes son muy vecinas; pero que la valentía es algo aparte. Tiene que concederlo, pues fácilmente se ve que hay hombres muy injustos, desenfrenados, impíos e ignorantes que no por ello dejan de ser valientes.

Sócrates pregunta si los valientes son osados. Protágoras responde: pueden osarlo todo.

Sócrates: los buzos, jinetes y soldados conocen bien su oficio, realizan hazañas valientes, osadas; pero hay gente que ignorando esas artes se lanza con exceso a lo mismo y a más.

Protágoras: esa es gente loca (temeraria, alocada).

Sócrates: Entonces ¿por qué los llamas valientes? Si tienen la virtud de la valentía, son virtuosos.

Protágoras se molesta, pues ha sido mal interpretado. El dijo que todos los valientes son osados; pero no dijo que todos los osados fueran valientes.

Sócrates replantea el problema desde otro ángulo. Todos queremos ser felices. Y la felicidad se repone en el bien, el placer, lo agradable. Sin embargo se da el caso de quien dice saber lo que es el bien, a la hora de la verdad hace lo contrario, y después dice “me venció el placer”. Ante esto, conviene distinguir dos actitudes ante el conocimiento. Unos no creen que éste pueda dirigir, sino que más bien es llevado por pasiones, deseos, tristeza, amor, miedo y toda clase de sentimientos. Otros ven en el conocimiento algo bello que puede dirigir al hombre, de modo que éste se rehúsa a hacer lo que va en contra. Protágoras reconoce (1) que la sabiduría y la ciencia es la más poderosa de las cosas humanas.

Entonces Sócrates hace ver a Protágoras que la frase aquella “fui vencido por el mal” no puede sostenerse. Lo placentero es un bien. ¿Vencido por el bien hizo el mal? No se ve que alguien haga el mal por el mal. Hay placeres inmediatos que producen males más grandes, pero lejanos. O molestias inmediatas que proporcionarán, después, un placer más grande. Entonces o nos guiamos por las apariencias inmediatas o por todo un arte de medir, combinar datos y sacar la resultante más favorable. Con las apariencias inmediatas estaríamos perdidos y condenados a continuos y tardíos arrepentimientos. En cambio el arte de la medida o medida nos aparta de las ilusiones y nos asegura la posesión tranquila de la verdad. Se trata de verdadero arte y ciencia. Protágoras está de acuerdo (2) en ello. Teniendo en cuenta (1) y (2), resulta que los errores de conducta se deben a que no se conoce el bien, por lo tanto, a la ignorancia. Dejarse vencer es pura ignorancia. Vencer no es otra cosa que la sabiduría.

Sócrates vuelve al caso de la valentía. Los riesgos afrontados por los valientes ¿son los mismos que los cobardes afrontan? -No. ¿Los cobardes huyen el peligro y los valientes van hacia él? -Sí. Pero los valientes ¿afrontan los peligros que consideran realmente peligrosos? No, según lo dicho, porque nadie afronta lo verdaderamente temible y que acabará mal; recordar que dejarse vencer nos pareció ser cosa de la ignorancia. El valiente afronta peligros, pero con la creencia de que realmente no son peligros, algo que no turba su confianza. Pero eso es exactamente lo que hacen los cobardes. Y sin embargo afrontan cosas opuestas: El valiente va a la guerra; el cobarde la rehuye. Entonces lo que a uno lo hace cobarde no es la cobardía, sino la ignorancia (el cobarde no ve que la guerra, la batalla es una cosa bella y buena.). Y la valentía consiste en el saber de lo que es temible y de lo que no es temible [valentía y sabiduría son inseparables]. Protágoras guarda silencio. Sócrates le pida que responda sí, o no. Protágoras: Responde tú. Sócrates: Sí, lo haré; pero antes responde a una pregunta previa: ¿Sigues sosteniendo que puede haber gentes que sean muy ignorantes y al

mismo tiempo muy valientes? Protágoras: Quieres lucir tu victoria obligándome a responder. Te daré gusto: Lo que antes dije me parece ahora insostenible.

Sócrates: Hice todas esas preguntas para ver en qué consiste la virtud. Yo sostuve al principio que la virtud no puede ser enseñada; Tú, que sí se puede. Es curioso. Yo hice luego muchos esfuerzos para demostrar que la virtud es una ciencia; sólo que si es ciencia, puede ser enseñada. Y tú, afirmando al principio que la virtud puede enseñarse, hiciste todo lo posible para mostrar que no es ciencia, en cuyo caso no puede ser enseñada.

El diálogo termina con elogios mutuos.

Sugerencias para reflexión y discusión

1.- ¿En qué sentido se puede decir que la enseñanza de Protágoras tiene por objeto la formación integral? Oposición a mero cúmulo de conocimientos. O a una especialización que prescinde de aspectos.

2.- Ir describiendo la mayeutica socrática.

3.- Comparar los métodos mito-conferencia seguida- comentarios a poetas, con la dialéctica.

4.- Sobre el mito de los hermanos Prometeo y Epimeteo. Alcance de la idea de que Zeus quiso que todos los hombres tuvieran el sentido del respeto y del derecho.

Antonio Gómez Robledo: La idea de la humanidad es la idea fundamental del mito de Protágoras. No hay una naturaleza privilegiada y otra inferior, sino una sola. Protágoras lo afirmó sólo de los griegos; quizá no se atrevió a decirlo también sobre los bárbaros. Hyppias, Antifón y Alcidas fueron más explícitos.

5.- Jaegger, Paideia, 446-7: ¿Hay una sola virtud o muchas? Sócrates es inexorable. La verdadera virtud es para él una e indivisible. No es posible tener una parte de ella y otra no. El hombre valiente en el combate, pero injusto, será más bien un soldado eficaz, pero no es virtuoso, no es valiente consigo mismo. El hombre piadoso que cumpla sus deberes rituales para con los dioses, pero que sea injusto con sus semejantes no será verdaderamente hombre piadoso. Lo que los hombres llaman rutinariamente sus *virtudes* resultan ser productos de procesos unilaterales de domesticación, un conglomerado entre cuyas partes se da una contradicción moral irreductible.

6.- Sobre el tema anterior. Para Platón, sólo Sócrates posee la verdadera virtud, por tanto, toda. Considerar las antiguas *exigencias* de las canonizaciones en la Iglesia. Actualidad del problema en el terreno político.

7.- A. Croiset (Introducción al Protágoras, coll. Budé). La Oposición fundamental entre Protágoras y Sócrates resulta de dos maneras diversas de considerar la naturaleza humana. Sócrates busca un punto absoluto de referencia; Protágoras es relativista. Por otra parte: Que el ideal de la ética sea el demostrar la excelencia de la virtud, y que esto se puede demostrar sólo con la razón, puede concederse a Sócrates. Pero Protágoras considera que la pura razón es rara en el hombre; que la mayoría es capaz de oír su voz, y sin embargo los hombres son a menudo arrastrados por la pasión y el deseo. Siendo así, ¿no es legítimo actuar sobre ellos a base de persuasión, ya que no tienen, ni pueden tener la ciencia rigurosa? De hecho en todos los países y en todos los tiempos, el método de Protágoras ha sido el método ordinario de educación. El de Sócrates no ha sido sino el privilegio de unos cuantos, de aquellos a quienes Platón llama amantes de la sabiduría, por tanto, los filósofos.

8.- ¿Cree Protágoras en el hombre? ¿Y Sócrates? ¿Con la sabiduría socrática pueden vencerse las pasiones? ¿Y con la persuasión a lo Protágoras?

La sofrosine

JARMIDES

tentativo

Sócrates va narrando el diálogo tenido en otra ocasión.

Sobre los personajes Jarmides y Critias, ver en estos APUNTES, vida de Platón.

Sofrosine: autodominio, equilibrio, moderación, templanza: serenidad del alma.

153 a Prólogo La víspera había regresado Sócrates de Potidea, y va en seguida a los lugares que frecuentaba. Por lo pronto va a la palestra de Tauro, llena de gente. Jerofonte lo saluda entusiasmado, y le pide que le cuente lo de Potidea. Terminado este tema, Sócrates pregunta a su vez cómo va la filosofía, y qué jóvenes se distinguen. Critias le dice que el más bello de todos es Jarmides; y que todos están enamorados de él; habría que verlo desnudo. Sócrates pregunta si su alma es igualmente bella. Lo hacen venir, y todos se empujan para estar cerca de él, tanto que a uno lo tiran de la banca. A su vista el mismo Sócrates se inflamó. Critias, primo y tutor de Jarmides, lo había hecho venir diciéndole que Sócrates tenía un remedio contra el dolor de cabeza, y es que Jarmides había amanecido con ese dolor. Sócrates le dice que el remedio consiste en una planta y en una fórmula de encantamiento. Jarmides quiere que Sócrates le dicte la fórmula; y preguntado por Sócrates aclara Jarmides su deseo de que Sócrates dicte voluntariamente, que él no emplearía la fuerza. Sócrates le explica que la fórmula de encantamiento cura no sólo la cabeza, sino todo el cuerpo, método que siguen los buenos médicos. Es más, cura también el alma, pues del alma vienen para el cuerpo todos los bienes y todos los males. Por eso los médicos griegos no pueden curar adecuadamente, pues no se ocupan de la totalidad del ser humano. El remedio se lo había comunicado un médico tracio, durante la campaña bélica. Y los encantamientos consisten en bellos discursos que la sofrosine hace nacer en el alma. Cuando el alma tenga establemente la sofrosine, será fácil dar la salud a la cabeza y al cuerpo entero.

Critias comenta que las perspectivas son magníficas, pues Jarmides supera a todos en sofrosine. Sócrates le dice a Jarmides que si es así, le dará de inmediato la medicina; pero quiere estar seguro; y le pide a Jarmides su parecer personal, si está de acuerdo en que supera a todos en sofrosine. Jarmides se ruboriza con encantadora timidez, y dice que si responde que no, él mismo se sentencia, aparte de desmentir a su tutor; y que si responde que sí, no sería sino un fatuo. A Sócrates le parece admirable la respuesta. Como solución indirecta, invita a Jarmides a que le diga qué cosa es la sofrosine; pues si la tiene, sabrá lo que es.

159 b Primera definición de la sofrosine. Tras unos titubeos dice Jarmides que la sofrosine consiste en mostrar una calma digna en cuanto se hace: al caminar, al conversar o al realizar cualquier otra cosa. Resumiendo: consiste en una cierta ausencia de precipitación.

Sócrates le pregunta si en la escuela es preferible la lentitud a la rapidez en escribir o en leer; en tocar la cítara en la práctica de la lucha, pugilato o pancrancio (mezcla de lucha y box), en la carrera, en el salto. Jarmides va respondiendo que en todos los ejercicios corporales son más alabados los movimientos vivos y rápidos, no los mortecinos y lentos.

La misma conclusión se impone en las cosas del alma. Es mejor la rapidez que la lentitud en el aprender, en el enseñar, en la memoria, en la habilidad intelectual, en la investigación y deliberación.

Esto es, las cosas calmadas no son en general más bellas que las rápidas. Pero la sofrosine es algo bello. Por tanto, no parece que pueda definirse diciendo que consiste en acciones calmadas.

160 e Segunda definición de la sofrosine. Tras un momento de silencio y reflexión, Jarmides propone otra definición: La sofrosine consistiría en ruborizarse de ciertas cosas, en hacer al alma sensible a la vergüenza [por ejemplo al hacer una acción mala]. Sería idéntica con el pudor. Sócrates le hace ver que ya habían quedado en que la sofrosine era cosa bella y buena. En cambio, el pudor puede ser bueno o malo. [Ir notando: la definición debe valer siempre].

161 b Tercera definición de la sofrosine. Consiste en que cada quien atienda a lo suyo. Sócrates manifiesta su sospecha de que Jarmides tomó esa definición de Critias o de algún otro. Prescindiendo de ello, deciden estudiarla por sí misma. Sócrates ironiza diciendo que Jarmides y sus amigos escriben no sólo los propios nombres, sino también los de otras personas -pero esto no parece ir contra la sofrosine. Luego le pregunta si en una ciudad bien organizada las leyes deberían prescribir que cada quien lavase la propia ropa, fabricara su calzado, etcétera, sin preocuparse jamás por los objetos del vecino. Jarmides no sabe qué responder, y le lanza una mirada a Critias.

162 c Critias interviene en defensa de la tercera definición. Parece que esta definición era de Critias, pues éste muestra cierto enojo contra Jarmides, como un poeta contra un mal actor.

Critias distingue entre acción y fabricación; entre trabajo y fabricación. Dice haber aprendido de Hesíodo que el trabajo nunca es una vergüenza. Si la obra fabricada no es acompañada de belleza, merece, sí, vituperio. Pero lo que Hesíodo llamaba trabajo era la creación de obras bellas y útiles; estas creaciones eran a sus ojos trabajo y acción. Sólo éstas son “lo suyo” de cada quién. De modo que también de acuerdo con Hesíodo la sofrosine consiste en que cada quien se ocupe de lo suyo. Fabricar cosas bellas y útiles para los demás, eso es “lo mío”, mi acción.

Sócrates pregunta si el médico sabe necesariamente cuándo su remedio es útil, y cuándo no; y lo mismo el artesano respecto de su obra. Critias reconoce que a veces lo puede ignorar. Sócrates replica: en ese caso, si el médico acierta, no sabe lo que hace; y resulta extraño decir que tiene la sofrosine. ¿Quien tiene la sofrosine puede ignorar que la tiene?

164 d Critias propone una cuarta definición: Conocerse a sí mismo.

Tal es, en efecto, la palabra de bienvenida en Delfos, en lugar del *χαίρε* (alégrate) era: *γνώθι σαυτόν* (conócete a ti mismo). En eso consistiría la sofrosine.

Sócrates cree poder concluir que la sofrosine es una ciencia. Critias: Sí, la ciencia de sí mismo.

Sócrates: La medicina es ciencia de la salud; nos es muy útil, pues nos da la salud. La arquitectura es la ciencia de la construcción, y nos es útil al proporcionarnos habitaciones. Según eso ¿cuál es la obra bella que para nosotros realiza la sofrosine?

Critias no acepta la pregunta pues ésta supone que todas las ciencias son iguales. La sofrosine es una ciencia diferente de las demás. Las otras ciencias tienen un objeto diverso de ellas mismas; mientras que la sofrosine tiene por objeto a sí misma y a las otras ciencias.

166 e Sócrates hace notar que Critias acaba de modificar la definición dada. Y hace notar que si la sofrosine es la ciencia de todas las ciencias, será también ciencia de las ignorancias, cosa que Critias concede.

a) ¿Es posible esa ciencia? Imaginemos una vista, que no vea los objetos corrientes, sino que sea visión sólo de sí misma y de las otras visiones. No ve propiamente ningún color; o una audición que no oiga sonidos, sino que sea audición sólo de sí misma y de las otras audiciones, y de las no audiciones; o un deseo que no desee ningún placer, sino sólo a sí mismo y los otros deseos. Una voluntad, un temor, una opinión, etcétera. Supongamos también un doble que no fuera el doble de las magnitudes comunes, sino sólo el doble de los otros dobles y de sí mismo: sería el doble de la mitad que lo constituye, y el doble a la mitad que constituye a las cosas de que es doble; o una grandeza, que no fuera mayor que las grandezas comunes; sino sólo más grande que las otras grandezas y más grande que sí misma: esa grandeza sería más grande y más pequeña que sí misma. Lo más pesado que sí mismo sería más ligero; y lo más viejo, más joven.

Además: Si el oído se oye a sí mismo estará dotado de un sonido. La vista, si se ve a sí misma, tendrá un color. La virtud propia de algo ¿puede producir su efecto sobre sí misma? Para números y magnitudes parece imposible. Para la vista, oído y cosas semejantes, como un calor que se quemara a sí mismo, unos lo aceptarán, otros no.

Por eso parece difícil que pueda existir una ciencia de la ciencia; o en caso de que existiera, sostener que esa ciencia sea la sofrosine.

b) Pero en fin, admitiendo provisionalmente que sea así, Sócrates le pregunta a Critias, cuál sería la utilidad de esa ciencia: tal vez consista en saber mejor lo que se sabe y lo que no se sabe. En eso consistiría, el conocimiento de sí mismo y la sofrosine. Critias está de acuerdo; y ejemplifica: el que tiene velocidad, es veloz; el que tiene la belleza, bello; el que tiene conocimiento, conocedor; y se conoce.

Sócrates precisa la dificultad: La ciencia en cuanto ciencia de sí misma, ¿permite ir más allá de decir: “esto es ciencia” o “esto es ignorancia”? Critias reconoce que ese es su límite.

Sócrates pregunta entonces si la ciencia e ignorancia de la salud, y la ciencia e ignorancia de lo justo son lo mismo. Critias responde que no.

Sócrates: En esos casos tenemos la ciencia médica y la ciencia política.

Con la sofrosine tenemos simplemente la ciencia, de modo que quien NO AÑADA a ésta el conocimiento de lo que es saludable y justo sabría simplemente que sabe algo, y que posee cierta ciencia. La sofrosine, al ser *esa ciencia* no conoce lo relativo a la salud ni a las construcciones. Quien tenga la sofrosine sabrá solamente que sabe; pero no sabe qué sabe. Y lo mismo respecto de los demás: podrá saber que algo sabe, pero no qué sabe en concreto; ni podrá distinguir al médico del charlatán. Por otro lado: el médico (práctico) conoce lo saludable y lo enfermo; y carece de ciencia, que habíamos dejado a la sofrosine. Es médico, y no tiene la ciencia.

Para saber realmente algo, y lo mismo sobre los demás, por ejemplo, distinguir al médico del charlatán, el hombre ha de tener no sólo la sofrosine, sino también la ciencia médica, que versa sobre algo concreto, como es la salud y la enfermedad; entonces, para saber realmente algo

hay que tener: sofrosine + conocimientos médicos; o sofrosine + conocimientos culinarios; o sofrosine + conocimientos de arquitectura. Pero entonces ¡la sofrosine no sirve para nada!

Tratando de encontrarle alguna utilidad, podríamos ver si al menos puede la sofrosine hacer más fáciles y más claros los estudios. (Este tema no llega a tocarse, pues a Sócrates se le atraviesa una dificultad previa a la que atiende de inmediato).

173a Cuál es la ciencia ÚTIL

Sócrates hace ver que aceptando la sofrosine como se ha definido, y suponiendo que llegara a reinar, nadie engañaría, así fuera médico, piloto o general. Vestidos, calzado, todo sería perfecto. Ni habría falsos adivinos. Pero no queda claro si vivir según la ciencia lo haría a uno feliz. Atendamos a la fórmula “ser feliz reside en vivir según la ciencia”. Pero ¿cuál es esa ciencia? ¿La del zapatero? ¿La del médico? ¿La del cálculo? ¿La de los dados? Critias responde que se trata de la ciencia del bien y del mal.

Entonces, replica Sócrates, la ciencia del bien y del mal es la que nos puede hacer felices. Esa es la ciencia verdaderamente útil. Pero si lo útil es el oficio propio de esa ciencia, no lo será de la sofrosine, que está definida de otro modo.

La medicina	tiene por objeto	salud y enfermedad	ventajosa
La arquitectura	tiene por objeto	construcciones	ventajosa
La culinaria	tiene por objeto	manjares	ventajosa
La sofrosine	tiene por objeto	¿?	¿?
La ciencia del bien y del mal	tiene por objeto	la felicidad	ÚTIL

La sofrosine no tiene por objeto la felicidad. La ciencia ÚTIL, con mayúscula, es la ciencia del bien y del mal. Sócrates hace constar que los interlocutores han fracasado en su intento de definir la sofrosine, pues la conclusión, bastante negativa, es que la sofrosine no sirve para nada.

175 d Final

Sócrates: Lo que me irrita, Jarmides, es que al verte lleno de belleza y de sofrosine, estoy diciendo que esta sofrosine te será inútil. Entonces la fórmula de encantamiento que aprendí del tracio no sirve para nada. Bueno, realmente no creo nada de esto. Más bien me acuso de haber hecho muy mal mi oficio de investigador, pues sí creo que la sofrosine es un gran bien, y que si tú la tienes eres un favorecido de los dioses. Quizá ya la tienes, y no necesitas la fórmula.

Jarmides: No sé si tengo la sofrosine. ¿Cómo puede saberlo, si ustedes no han podido definiría? Y en todo caso creo necesitar el encantamiento.

[Jarmides reconoce que no sabe; podrá ser discípulo de Sócrates. A quienes no tenían esta actitud los solía enviar Sócrates con el sofista Pródicos].

Critias: La prueba de que tienes la sofrosine, Jarmides, consiste en librarte al encantamiento de Sócrates, y en no abandonarlo nunca.

Jarmides: Tutor, te obedezco.

Sócrates: ¿Qué están tramando ustedes dos?

Jarmides: Ya está todo tramado.

Sócrates: ¿Usarás la fuerza sin darme tiempo a reflexionar?

Jarmides: Sí, la fuerza. Tú mira que harías.

Sócrates: Veo que mis reflexiones serían inútiles, pues nadie es capaz de oponerte resistencia.

Jarmides: No resistas, pues.

Sócrates: No tengo intención de resistir.

La amistad

LYSIS

mayéutico

Personajes:- Sócrates. Lysis y Menexeno (adolescentes muy jóvenes). Hipotales (casi efebo) y Ctesipo. Los cuatro, de familias acomodadas. El diálogo es narrado por Sócrates.

203 Preámbulo

Hipotales y Ctesipo se encuentran a Sócrates y lo invitan a una palestra. Por la conversación Sócrates se da cuenta de que Hipotales está enamorado de Lysis. Ctesipo, indiscreto, cuenta que Hipotales compone versos para Lysis; versos en que se habla de caballos, victorias, abuelos, etcétera, pero sin nada personal. Sócrates le dice a Hipotales que no es buena táctica escribir versos autolaudatorios. Hipotales responde que el alabado no es él, sino Lysis. Sócrates insiste: Si triunfas, todo el honor de los versos irá a ti; y si no, serás objeto de risa. Los hábiles en el amor no alaban al amado antes de haberse hecho sus dueños; de otra manera los amados se ponen altivos y rejeros. Pasa como con el cazador, que al aparecer antes de tiempo ahuyenta a su presa, y hace la caza más difícil. Hipotales le pide consejo a Sócrates, cómo hay que hablar. Llegan a la palestra, donde se celebra la fiesta de Hermes, patrono de gimnasios (para efebos) y de palestras (para muchachos más jóvenes). En esa fiesta están juntos. Un grupo de jóvenes, entre ellos Lysis y Menexeno, rodean a Sócrates. Hipotales se oculta discreto entre los oyentes.

207b Diálogo con Lysis

Lysis y Menexeno son amigos íntimos. Sócrates quiere dialogar primero con Menexeno, pero el pedótriba de éste se presenta y lo llama para cumplir con un rito religioso. Sócrates se dedica entonces a preguntar a Lysis: Sus padres lo aman mucho, y sin embargo le prohíben hacer muchas cosas que sí permiten hacer a los esclavos, como manejar el carruaje o llevar los caballos, cosas que le gustaría hacer a Lysis; y lo mismo con otras cosas; la mamá ni siquiera lo deja tocar sus lanas, telas o instrumentos de tejido. A Lysis se le suelta la risa: no sólo no lo deja, sino que le pegaría, en caso de que tocara todo aquello. Además los papás ponen a Lysis bajo la autoridad del pedagogo, que lo lleva con el maestro. ¡Lysis, el hijo amado, tiene que obedecer al pedagogo, que es un esclavo! En cambio hay cosas que sí dejan que Lysis haga: lo dejan escribir en paz, y tocar la lira. Pronto se llega a la conclusión de que los papás de Lysis le dan libertad en aquello que sabe hacer; y no en lo que todavía no sabe.

Sócrates hace notar que con el saber y el discernimiento uno se hace útil, algo bueno para los demás. Si Lysis adquiere saberes, será un bien para todos, y todos le amarán; en caso contrario, nadie. En este último caso ni siquiera Lysis estaría satisfecho consigo mismo. A Lysis todavía le falta discernimiento, y, por tanto, no puede darse aires de grandeza. Lysis está totalmente de acuerdo con Sócrates. Sócrates se vuelve a Hipotales, y ya le va a comentar que así hay que hablar a los amados: disminuyendo sus méritos, en lugar de alabarlos desafortadamente. Pero Sócrates prefiere callar, pues ve que Hipotales está turbado. Regresa entonces Menexeno, y Lysis le pide a Sócrates que repita la conversación, pues buena falta le hace a Menexeno. Sócrates replica que mejor él, Lysis, se lo diga a su amigo en otra ocasión.

211 d Diálogo con Menexeno Tres primeras definiciones de amigo.

Sócrates confiesa que lo que más desea, por encima de riquezas, honores, caballos, es tener amigos. La amistad es el bien más grande. Y ahora está maravillado, al ver que Lysis y Menexeno, tan jóvenes, disfrutan ya de este gran bien. Sócrates desea instrucción de lo que ya tienen experiencia, y por eso desea hacer algunas preguntas a Menexeno. ¿Quién es el amigo? ¿El amante o el amado? ¿O no hay diferencia?

M: Ninguna.

S: Entonces ¿se puede amar sin ser correspondido? ¿No hay amantes odiados?

M: Sí.

Parecería que no puede haber amistad si no aman los dos, si la amistad no es correspondida. Pero en ese caso no se puede hablar de amor a caballos, perros, vicios, gimnasia, sabiduría, bebés... Ahora se ve que el amado es el amigo del amante, aunque el amado no corresponda. Esto es, el amigo es el amado, no el amante. Sólo que si es así nos topamos con otro problema: Somos detestados por quienes amamos; el que queremos llega a hacerse nuestro enemigo; por tanto, somos amigos de nuestros enemigos, y enemigos de nuestros amigos; lo cual es imposible. Entonces diremos más bien que el amigo es el amante.

M: Sí.

S: Y el que odia es enemigo del odiado.

M: Sí.

S: Pero entonces volvemos al punto de partida, de que podemos ser amigos de quien no nos ama; y enemigos de quien nos ama. ¿Cómo salir de esto? Si tus amigos no son ni los que aman, ni los amados, ni los que son a la vez amantes y amados...

214 Diálogo con Lysis Cuarta, quinta y sexta definición de amigo.

Parece que hay que buscar por otro camino. Dicen los sabios que el semejante es amigo del semejante (Eleatas, Empédocles). Sin embargo, lo semejante no puede ser útil, provechoso o bueno para lo semejante, ni darle satisfacción, pues éste, en cuanto semejante, tiene cuanto el otro pudiera proporcionarle, entre los buenos. Ni se diga entre los malos, desequilibrados, que no serían amigos de los buenos, ya que son desemejantes, ni de otros malos pues entre ellos mismos se hacen daño. [Semejantes: ayuda pensar en los exactamente iguales]. Pero Sócrates recuerda haber oído también que lo semejante estaba en guerra contra lo semejante (Hesíodo); y que la amistad se da entre los más diferentes: Pobre/rico, débil/fuerte, enfermo/médico. Los antiguos hablaban de las cosas físicas como calor/frío, seco/húmedo. Sócrates lo aplica al mundo humano. Pero esto, dice Sócrates, nos hace caer en terribles contradicciones. Si la amistad nace de la oposición, lo justo resulta amigo de lo injusto; el equilibrio del desequilibrio, el bien del mal. [Ayuda pensar en los totalmente diversos].

Quizá encontremos la solución por otro camino. Considero que lo bello es lo amigo [Lo que uno ama]. Lo bello se parece a un cuerpo flexible, liso, brillante de aceite, y quizá por eso se nos escapa de entre las manos. Para mí, el bien es lo bello. Ahora, con inspiración divina, diría que el amante del bien y de lo bello es algo que no es ni bueno ni malo. Hemos hablado sólo de dos géneros: lo bueno y lo malo. Pero hay un tercero: lo que no es ni totalmente bueno ni totalmente malo.

[Ayuda pensar que son semejantes en unas cosas y desemejantes en otras; que uno tiene cualidades, y el otro otras; y que podrán complementarse]. Si la amistad existe, el amigo sería amante del bien [de las cualidades o bienes del otro] no de lo malo, pues nada puede ser amigo de lo malo. Así: El sano no necesita del médico; al presentarse la enfermedad, se hace amigo del médico. Más en general: el cuerpo, en cuanto cuerpo, no es ni bueno ni malo; pero cuando la presencia del mal lo está perjudicando, esa presencia del mal excita en él el deseo del bien. Sólo si ya lo echó a perder del todo se hace incapaz de amar el bien. Igualmente, los que tienen ya la sabiduría no serán sus amantes, dioses u hombres que fueran. Si la ignorancia lo ha hecho a uno muy malo, tampoco podrá ése amar la sabiduría. En medio están aquellos tocados por la ignorancia, pero no dañados del todo por ella, sino que se dan cuenta de su ignorancia: son los amantes de la sabiduría, por ende, los filósofos. Hay gran alegría: Parece haberse encontrado ya la solución sobre la naturaleza de la amistad: El amigo, ya se trate del cuerpo, del alma, o de otra cosa, es aquel que no siendo ni bueno ni malo, es llevado, ante la presencia del mal, a desear el bien. Sócrates estaba radiante, pero de pronto lo asaltó una extraña duda. [La amistad consistiría en que se complementan uno y otro].

218c Fin y medios falla la sexta definición, la de complemento.

El cuerpo ama la medicina; pero no por sí mismo sino por la salud. Así hay muchas cosas que amamos en vista de otras. ¿Hay algo que se ame por sí mismo? Los amores intermedios serían como fantasmas que nos confunden. Por ejemplo, un padre sacrifica todo por su hijo. ¿Ama al hijo por sí mismo? ¿O para realizarse él?, O... Lo verdaderamente amado lo es por sí mismo, no como simple medio. ¿Es posible? En el caso del cuerpo: desaparecida la enfermedad, ya no queremos la medicina. ¿Pasa lo mismo con los amores? ¿el amigo es mero instrumento para obtener algo, y obtenido esto, se acaba la amistad? [digo que soy amigo del médico; en realidad amo sus medicinas; en el fondo amo mi salud... ¿amo al médico por sí mismo?] En esa cadena de amores ¿hay un primer amado que no se manipula, un *primum amabile*, un *πρῶτος φίλος*?

221 e La afinidad. Se descubre otra razón de amar y de ser amado: El deseo.

Quien desea es amigo del que desea, y mientras lo desea. Ahora bien, se desea lo que no se tiene. O sea, que amor, amistad y deseo se relacionan con algo que *nos viene bien*, que no tenemos, con lo que tenemos cierta afinidad. Si ustedes dos, Lysis y Menexeno, son amigos es que su naturaleza los emparenta, los hace afines uno al otro. Si experimentan amor, amistad y deseo, la explicación es que se relacionan uno con otro por alguna cualidad del alma, o del carácter, o de la forma visible. ¡Es verdad!, exclamó Menexeno mientras Lysis guardó silencio. Sócrates: Entonces conviene que el verdadero amante -no hablo del simulador- sea correspondido en amor por el amado. Lysis y Menexeno aprobaron discretamente. Hipotales se puso de colores.

222b Resumen y conclusión. Si la afinidad difiere de la semejanza, a algo habremos llegado. Yo, termina Sócrates, tenía la intención de provocar un debate entre los adultos, pero de súbito se presentaron como divinidades malhechoras los pedagogos de Menexeno y de Lysis, y se los llevaron “porque ya era tarde”; aun respondieron encolerizados en mal griego a nuestros intentos por retener a los muchachos. Mientras Menexeno y Lysis se iban, alcancé a decirles: “Hemos ofrecido un triste espectáculo; yo, adulto, y ustedes jóvenes. Nuestros oyentes van a decir que nosotros, que tenemos la pretensión de ser amigos, no hemos sido capaces de descubrir qué quiere decir ser un amigo”.

Retórica y Filosofía. Política y Justicia

GORGIAS

polémico

Personajes

- 1) Jerofonte, sin importancia en el diálogo
- 2) Sócrates
- 3) Gorgias, sofista distinguido
- 4) Polo, joven infatuado, discípulo de Gorgias
- 5) Calicles, parece ser creación artística de Platón. Representa los ideales de la juventud ateniense, que a Platón le parecían inmorales. En este diálogo la retórica se considera no en su aspecto técnico, sino en el político y moral. A la retórica, que fomenta la injusticia, se opone la filosofía, que se ocupa del verdadero bien, por ende, de la justicia.

447 **Prólogo** Cómo definir la profesión de Gorgias. Gorgias mismo la define: el arte de la retórica. El es un orador, y puede enseñar este arte a los demás.

PRIMERA PARTE**SÓCRATES Y GORGIAS**

449d Constreñido por las preguntas de Sócrates, Gorgias va precisando paulatinamente: La retórica es el arte de los discursos; ahí donde el discurso es lo principal; en el terreno político la retórica es el bien supremo: da libertad para uno mismo y para los demás; consiste en el poder de persuadir a los jueces en el tribunal, a los senadores en el Consejo, al pueblo en el Asamblea, etcétera; por tanto tiene por objeto lo justo y lo injusto.

454c A otra serie de preguntas responde Gorgias: La retórica no enseña una ciencia, sino que persuade o mueve a una opinión. Sócrates concluye que el orador no enseña lo justo y lo injusto a tribunales y asamblea, sino que sólo les sugiere una opinión; ni tampoco se le podrá exigir que enseñe temas tan importantes a tanta gente y en tan poco tiempo. Gorgias está de acuerdo; y afirma que el poder de la retórica es universal y maravilloso. Los arsenales, las murallas de Atenas, las instalaciones portuarias deben su origen a Temístocles y Pericles, y no a los hombres de oficio. Yo mismo, dice Gorgias, he logrado con mi oratoria convencer a los enfermos a que tomen la medicina recetada, mientras que el médico no había podido persuadirlos. Es claro, sin embargo, que hay que usar este arte como las demás artes de combate. Supongamos que alguien bien entrenado se haya hecho buen pugilista; no por eso tiene derecho a dar una golpiza a sus padres. Y si lo hace, no será ciertamente al pedótriba a quien haya que castigar. Éste transmitió su arte para que fuera usado con justicia. Lo mismo se aplica a la retórica. Si alguien la usa mal, a ése hay que castigarlo con el exilio o la muerte, y no al maestro.

458 e Sócrates se queda estupefacto ante tales palabras. Y le pregunta a Gorgias si sus discípulos, antes de comenzar a aprender la retórica, deben ya conocer lo justo y lo injusto -pues no es esa enseñanza el oficio de Gorgias; o si no hace falta que conozcan lo justo y lo injusto; sólo que en este caso, cuando hablen, no hablarán de lo que saben. Gorgias responde que no hay problema: si no sabían esas cosas antes, las aprenderán también con él. Y Sócrates se tranquiliza: Para que Gorgias pueda hacer un orador de un discípulo, éste debe saber lo que es lo justo y lo injusto; sea que haya adquirido antes tal conocimiento, sea que lo reciba de Gorgias. Pero quien conoce la justicia será justo. Entonces ¿cómo se explica lo que antes dijo Gorgias, que un orador podría usar injustamente la retórica, en cuyo caso habrá que condenarlo a él, y no al maestro? No parece posible, según lo dicho, que el orador abuse de la retórica.

SEGUNDA PARTE SÓCRATES Y POLO

461 b Polo interviene bruscamente, y recrimina a Sócrates de ser mal educado en su modo de llevar la discusión. Gorgias tuvo la debilidad de conceder que el orador conocía lo justo, lo bello y lo bueno, y que él podía enseñárselo. Y como esto daba la impresión de contradecir una frase anterior, <Sócrates, te imaginas haber enredado a Gorgias.>

Sócrates: <Feliz que nos corrijas, Polo. Y estoy dispuesto a discutir contigo con tal que lo hagamos con preguntas y respuestas breves, y renuncies a tus largos discursos.>

Quedan de acuerdo en que sea Polo quien pregunte. Y Polo comienza preguntando qué es, para Sócrates, la retórica.

462b Qué es la retórica, según Sócrates.

Sócrates no considera que la retórica sea un arte *τέχνη* sino un empirismo *ἐμπειρία* o habilidad práctica para producir agrado, *χάρις* y placer *ἡδονή*. Exige un espíritu imaginativo, audaz y apto para el trato con la gente. Es una especie del género *halago*, *κολακεία*.

Sócrates explica:

Con respecto al cuerpo hay dos ARTES: gimnasia y medicina con funciones comunes.

Con respecto al alma otras dos ARTES: legislación y justicia con funciones comunes.

Las dos últimas juntas constituyen la política; pero digamos que hay cuatro artes.

El *halago*, no por conocimiento razonado, sino por instinto, se subdivide también en cuatro especies correspondientes a cada una de esas artes, y toma cada arte como máscara.

Es fácil ver que a las artes mencionadas les interesa el bien; en cambio al halago le interesa sólo el placer y lo agradable, pero no el bien. Veamos las especies de halago, correspondiente a cada arte:

<u>Arte</u>	<u>Halago</u>	Es claro que el halago goza de mucha consideración. Tanto que los niños y los hombres insensatos, caso de ser jueces sobre quién conoce mejor los
Gimnasia	Cosmética	alimentos, escogerían sin dudar al cocinero, y el
Medicina	Cocina	médico se moriría de hambre. O sea, para el cuerpo,
Legislación	Sofística	la cocina es una caricatura engañosa de la medicina;
JUSTICIA	RETÓRICA	para el alma, la retórica es una caricatura engañosa de la justicia. Ahora son Gorgias y Polo los que se quedan estupefactos.

466 a Objeción de Polo y respuesta de Sócrates

Polo no acepta tales puntos de vista, pues entonces los oradores serían despreciados; y no lo son. Al contrario, son todopoderosos en el Estado. Pueden, como el tirano, hacer morir, despojar o exilar a quien quieran. Sócrates logra fácilmente que Polo acepte que la omnipotencia debe ser un bien para quien la tenga. En ese caso los oradores son los menos poderosos de todos los ciudadanos. De lo que quieren, no hacen nada; y eso que Sócrates concede que hacen lo que les parece mejor. Todo el punto está en que el ser humano, al realizar una acción, no siempre quiere la acción misma, sino el resultado. Se ve claro en quien toma una medicina repugnante: él no quiere esa acción; pero la realiza por el resultado que obtendrá: la salud. Lo mismo sucede con los tiranos y oradores que matan, despojan y

destierran a otros; no parece que quieran esas acciones por sí mismas o como algo último; sino por las ventajas que les pueden proporcionar; tanto, que si el resultado se mostrara desventajoso, no harían esas acciones. Pero entonces tenemos que esos hombres *no hacen lo que quieren*, ni son todopoderosos. Lo que quieren es el resultado favorable, no la acción misma. Pueden equivocarse; creer que esas acciones serán ventajosas, y luego resultan contraproducentes. Hicieron lo que les pareció (mejor), pero no lo que (en el fondo) querían. ¿Dónde está su omnipotencia?

468 e **2ª objeción de Polo y respuesta de Sócrates**

Polo intenta de otro modo: ¿No envidia Sócrates a esos hombres que tienen el poder de quitar la vida o los bienes a otros, o de desterrarles? Sócrates responde: Al que hace todo eso justamente no lo envidio para nada. Al que lo hace injustamente lo considero miserable y digno de compasión. Polo replica que el miserable y digno de compasión sería más bien el muerto injustamente. Sócrates sostiene en cambio que el más grande de todos los males es cometer injusticia. Polo le pregunta si preferiría sufrir la injusticia a cometerla. Sócrates da su famosa respuesta: No desea ni una ni otra cosa. Si debe elegir, **PREFERIRÍA SUFRIR LA INJUSTICIA Y NO COMETERLA.**

470 c **Polo ejemplifica**

Para mostrar su tesis de que el hombre injusto puede ser feliz, recurre Polo al ejemplo del tirano Arquelaos de Macedonia, quien siendo hijo de esclavo asesinó a su amo y a los herederos del trono, y ahora reina feliz como tirano. Sócrates no acepta ahora testimonios: Polo recurre a testimonios externos porque no puede responder a los argumentos. ¡Típico de la retórica! Polo piensa que se puede ser feliz haciendo el mal y viviendo en la injusticia; Sócrates en cambio considera que el hombre injusto es desdichado. Más aún: si no paga sus culpas, si no recibe castigo, es más infeliz que el castigado por los dioses y los hombres. Sócrates no quiere más testimonio que el de Polo. Polo cree que ya Sócrates llegó al colmo de la extravagancia.

474c **Sócrates trata el primer punto**

Cometer la injusticia es peor que sufrirla; Polo dice que sufrirla es peor. Pero concede a Sócrates que cometerla es más feo. También concede que las cosas bellas lo son en cualquier línea, por el placer o la utilidad que procuran; y las cosas feas a causa del dolor o daño. Polo concedió que cometer injusticia era más feo que sufrirla; ¿será feo por ser doloroso? No parece. Entonces por ser dañoso. Polo tiene que aceptarlo. Y Polo tiene que reconocer también que preferiría lo menos feo, y no lo más feo que es tan malo y nocivo; preferiría sufrir la injusticia, y no el cometerla. Sócrates está contento de tener ya el testimonio de Polo.

476 a Sócrates trata el segundo punto

No expiar es el peor de los males. Quien expía su falta se libra de la maldad en su alma. Si consideramos los bienes materiales, lo malo sería la indigencia; si consideramos su cuerpo, la enfermedad; su alma, la injusticia, la ignorancia, la cobardía. Polo reconoce que de todos esos males el más feo es la injusticia. Y si es la más fea, será la más mala; o porque conlleve el mayor sufrimiento, o el mayor daño. No el mayor sufrimiento, pues el culpable no sufre más que la víctima; sino que, como vimos, el mayor daño. Los negocios ponen remedio a la indigencia; la medicina a la enfermedad; y la justicia a la injusticia. La más bella de todas es la justicia, pues es la que procura o más placer, o más utilidad, o las dos cosas juntas. En el caso de la enfermedad corporal, lo mejor es no enfermarse; y una vez enfermo, lo mejor es curarse, aunque el tratamiento sea doloroso. Lo mismo en el caso del alma: lo mejor es no cometer la injusticia; pero una vez cometida, lo mejor es librarse de ella, aunque el tratamiento sea doloroso

[→ cf. Kierkegaard, pp. finales de la *Angustia*].

478 e Conclusiones

Quien se guarda su injusticia es el más desdichado de todos. Por ejemplo, Arquélao. Se parece a los enfermos que temiendo el acero y el fuego, esconden sus males al médico. Así, muchos injustos tratan de evitar el castigo que los liberaría. Más bien deberían ir, y rápidamente, al juez, antes de que la injusticia corrompa más profundamente su alma, y la deje en estado incurable. Si hemos sido injustos, la retórica no nos es de utilidad. A menos que la usáramos para acusarnos a nosotros mismos, y a cuantos de nuestros parientes y amigos fueran culpables, y sin ocultar nada. Y habría que esforzarse por no flaquear, sino ofrecerse valientes ante el juez, los ojos cerrados, como al hierro y fuego del médico; dispuestos a sufrir el destierro, aún la muerte; y si usáramos la oratoria sería con el fin no de excusarnos, sino de hacer evidente nuestra culpa. A Polo este lenguaje le parece extraño, pero no puede menos que admitirlo.

Por el contrario, si a un enemigo o a otro deseamos hacerle mal (supuesto que no es inocente, sino culpable), intentaríamos todo para que no se presente ante el juez, que no sea sentenciado, que no devuelva lo que robó sino que lo gaste injusta e impiamente con los sueños, y aún condenado a muerte, no muera.

TERCERA PARTE**SÓCRATES Y CALICLES****481 c Calicles interviene**

Calicles: ¿Te estás burlando, Sócrates?

Sócrates: Tú y yo nos parecemos en que tenemos dos amores. Los míos, Alcibiades y la Filosofía. Los tuyos, el Demos de los atenienses, y el Demos de Pirilampo [$\Delta\eta\mu\omicron\varsigma$ = pueblo; $\Delta\eta\mu\omicron\varsigma$, hijo del padrastro de Platón]. Tú eres llevado por el capricho de uno u otro Demos. De mis dos amores, Alcibiades dice una cosa y luego otra; en cambio, la filosofía dice siempre lo mismo, y son las palabras que acabas de escuchar.

482c La tesis de Calicles: El derecho del más fuerte

Calicles: Polo le reprochó a Gorgias una debilidad en la discusión. Yo hago ahora igual reproche a Polo: Tuvo la debilidad de concederte que cometer la injusticia era más feo que sufrirla. Aprovechándote de esta concesión le diste tres vueltas con tus sofismas, hablando de lo que es feo según la naturaleza, y bello según la ley. Te están hablando de la naturaleza, preguntas sobre la ley; te están hablando de la ley, preguntas sobre la naturaleza.

Según la naturaleza, lo más feo y desventajoso es sufrir la injusticia; punto. Claro, según la ley, es cometerla [→ Nietzsche]. Pero fueron los débiles quienes hicieron la ley, en favor de ellos. Para espantar a los más fuertes salen con que toda superioridad es fea e injusta. Por eso la ley llama injusta a toda tentativa de sobresalir por encima del nivel ordinario. En cambio la naturaleza nos enseña el derecho del más fuerte, entre los animales y entre los hombres. Un hombre dotado rompería las cadenas de nuestras leyes, y brillaría entonces el esplendor de la naturaleza.

Te convencerás de ello si abandonas la filosofía. Claro, la filosofía tiene su encanto, y les queda muy bien a los jóvenes, si la cultivan con moderación. Pero es ridículo que un adulto como tú la siga practicando. Es gracioso que un niño se quede balbuceando; pero ¿tú? debería darte vergüenza. El filósofo es inexperto en todos los asuntos de los buenos y hermosos: no sabe cómo funcionan las leyes de la Ciudad, ni cómo se ha de hablar en los asuntos públicos y privados; no sabe nada ni de placeres ni de pasiones, ni del ser humano; y cuando se mete a participar en los asuntos públicos o privados hace el ridículo. Ahora mismo, si te arrestaran siendo inocente, sabes muy bien que te quedarías sin defensa, con la boca abierta, sin decir nada. Y ya ante el tribunal, ante un fiscal sin talento, te condenarían a muerte. ¿Qué sabiduría es ésa, Sócrates, que a un hombre bien dotado lo hace peor, incapaz de defenderse, de salvarse de los grandes peligros, bueno sólo para dejarse despojar de sus bienes? Perdona la expresión, pero a un hombre así hay derecho de abofetearle impunemente.

486d Cumplimientos de Sócrates. Reglas para la discusión.

Sócrates: Estoy feliz de haberte encontrado, Calicles: Para que alguien verifique que otro vive bien o no, debe tener tres cualidades: ciencia, benevolencia, y franqueza. Yo encuentro a menudo gentes que no son capaces de ponerme a prueba; o porque no son sabios, o porque no quieren decirme la verdad, o -como Gorgias y Polo- porque les da cierta vergüenza. Tú en cambio tienes todas las cualidades dichas. Así podremos dialogar de tal modo que habiendo aprobado un punto los dos, ya no lo volvamos a revisar. Tú no concederás nada por falta de sabiduría, pues eres sabio; ni por exceso de timidez, pues eres franco; ni trataras de engañarme, pues eres mi amigo. Así que sin duda llegaremos a la verdad cada vez que nos pongamos de acuerdo.

488b 1ª dialéctica. Quiénes son los más poderosos y mejores.
1ª respuesta de Calicles.

Sócrates quiere saber quiénes son los más poderosos y mejores en el orden de la naturaleza.
La respuesta de Calicles: Los más fuertes.

Sócrates le hace ver que en el orden de la Naturaleza la muchedumbre es más poderosa que el hombre aislado, y que le impone leyes a éste. Estábamos en el supuesto de que quien se

impone es el más poderoso y mejor y que sus acciones eran las más bellas. Ahora bien, Calicles dijo también que la muchedumbre repone la justicia en la igualdad, y que considera más feo cometer la injusticia que sufrirla. Entonces, si la naturaleza está del lado de los más poderosos y mejores, y estos (la muchedumbre) imponen la ley, resulta que naturaleza y ley coinciden. Calicles no tenía por qué reprochar nada a Sócrates.

Calicles, molesto, concede que gentuza y esclavos podrán ser más fuertes por el número o el vigor corporal; no por eso son los mejores. La chusma y los esclavos no están sobre Calicles.

2ª Respuesta de Calicles

El de mayor discernimiento *φρόνησις* ha de dominar a los mediocres y tomar la mayor parte.

Sócrates: Supongamos un grupo numeroso. El de mayor discernimiento sobre comida y bebida será el médico. Él es, entonces, el mejor y el más poderoso. ¿Le debería tocar entonces la mayor parte de los víveres? El sastre es quien tiene el mejor discernimiento sobre el vestido; debería llevar el manto más grande y los vestidos más hermosos. El zapatero debería tener más zapatos y más grandes que los demás.

Calicles se molesta: Sócrates no hace sino hablar de cocineros, sastres y zapateros.

3a. respuesta de Calicles

Calicles en cambio habla de aquellos que atienden los asuntos del Estado, y que además de tener discernimiento son valientes y no se acobardan.

Sócrates: Tú te quejas, Calicles, de que yo hablo siempre de lo mismo. Yo podría reprocharte que nunca dices la misma cosa sobre el mismo tema.

Calicles: Pues ahora digo lo mismo que antes: Los hombres de discernimiento y valentía merecen tener el poder, y disfrutar más que los gobernados.

491d 2ª dialéctica. El autodomínio y las pasiones

Sócrates pregunta si esos hombres con discernimiento y valentía deben gobernar sólo a los demás, o también a sí mismos; entonces si deben tener autodomínio *σωφροσύνη* y gobernar así placeres y pasiones.

Calicles responde que esos serían idiotas. Según la naturaleza, la vida bella y justa consiste en dejar crecer sus deseos, y no reprimirlos, los que sean; sino con discernimiento y osadía satisfacerlos en todo. Claro que las gentes del vulgo condenan todo esto, por pura envidia; ocultan su debilidad e impotencia alabando la sofrosine y la justicia, y condenando el desenfreno. En cambio, para quien tiene el poder, lo más vergonzoso son la sofrosine y la justicia; y la dicha consiste en el lujo y en el libre desenfreno. Llamar dichosos a quienes no tienen deseos es llamar felices a las piedras y a los muertos.

Sócrates responde con otra metáfora: el alma del desenfrenado se parece a un barril agujereado, insaciable, que nunca se puede llenar, máxime que se intenta llenarlo acarreado agua con júcaras llenas también de agujeros. O bien: Dos hombres tienen cada uno muchos toneles. Los del primero están en buen estado y llenos de buenas cosas como vino, leche y miel; llenos los toneles, ese hombre no vive preocupado. Los toneles del otro tienen muchas

fugas; y este hombre tiene que trabajar día y noche, siempre con preocupaciones. ¿Cuál es el hombre feliz? Calicles llama al primero una piedra, que ya ni sufre ni goza; y llama feliz al que trata de llenar esos toneles con fugas abundantes y grandes agujeros.

494b 3ª dialéctica. Diversas clases de placeres

La posición de Calicles era extrema: satisfacer a todos los placeres y pasiones. Sócrates le pregunta si el hombre feliz ha de tener siempre comezón y estarse rascando; mientras más comezón, mejor; y no sólo en la cabeza, sino en otras partes del cuerpo. Calicles le pregunta a Sócrates si no se avergüenza de hablar así; y mantiene que el bien se identifica con el placer.

Para Calicles:	felicidad	=	bien	=	el placer, lo grato
	infelicidad	=	mal	=	el sufrimiento, lo molesto

Sócrates le hace ver que placer y sufrimiento pueden darse juntos: rascarse/tener comezón; beber un refresco/tener una sed terrible. Y desaparecen juntos: cuando uno no tiene sed, beber ni se antoja ni produce placer. Pero como Calicles reconoce que es imposible la presencia simultánea de felicidad e infelicidad, no parece que el bien se identifique sin más con el placer.

Por otra parte: Los tontos pueden tener gozos; y los inteligentes penas. Y el gozo de los tontos puede ser más grande que el de los inteligentes; y el sufrimiento de estos mayor que el de los tontos. Lo mismo los cobardes pueden tener gozos y aún más grandes que los valientes, por ejemplo cuando el enemigo retrocede. Todo esto Calicles lo va concediendo, o al menos no ve gran diferencia. Solo que él consideraba buenos a los inteligentes y valientes; malos a los tontos y cobardes. La conclusión sería que no hay mucha diferencia entre unos y otros.

Calicles mismo concede también que hay que distinguir entre placeres buenos y malos. Los buenos son los útiles; los malos, los dañinos. [Aquí ya hay una gran modificación a su tesis inicial, que abarcaba todos los placeres]. Calicles también concede a Sócrates algo que ya había concedido Polo: que el fin último de nuestros actos es el bien: El fin último del placer, de lo grato, es el bien. Es menester entonces saber distinguir los placeres, cuáles son dañinos y nos hacen mal; y cuáles son útiles o nos hacen bien.

No cualquiera puede hacer esa distinción, sino que es necesario todo un arte. Sócrates añade que el momento es delicado, pues se trata nada menos que de escoger el género de vida que uno ha de llevar. ¿El de la retórica y la política tal como las entiende Calicles? ¿O el de la filosofía? Sócrates recuerda a Calicles la distinción entre las artes relativas al alma y al cuerpo, y sus respectivas falsificaciones o caricaturas. Las artes se interesan realmente por la vida, como la medicina; las otras no, sino que sólo buscan halagar por medio de placeres, como la cocina. Aquí entra la retórica. El orador no se preocupa del bien más grande, ni de mejorar a los ciudadanos, sino que busca el favor popular, y para obtenerlo trata de halagar al pueblo, sin tratar de hacerlo mejor; todo para sacrificar el interés público al interés privado del orador. Calicles dice que muchos lo hacen así; pero que hay oradores que sí buscan el bien público. Sócrates le pide ejemplos. Calicles no los encuentra en el presente, pero sí en el pasado: Temístocles, Cimón, Miltiades, Pericles.

503 d Sócrates va a responder, pero antes trata de un asunto importante: En todas las artes son necesarios el orden y la armonía [ideal griego], por ejemplo en la construcción de casas y de barcos. En el caso del cuerpo, el orden y la armonía dan salud y fuerza. En el caso

del alma, orden y armonía se llaman ley νόμος, y costumbres legítimas νόμιμον que hacen a los hombres bien ordenados y armónicos: en esto consisten la justicia y la sofrosine.

El buen orador tendrá como única mira hacer nacer en el alma de sus conciudadanos la justicia y limpiarla de la injusticia; de hacer nacer en ellos la sofrosine y de librarlos del desorden. Si a un cuerpo enfermo se le dan alimentos en abundancia y bebidas deliciosas, no le aprovechan y aun lo ponen más enfermo. Lo mismo en el caso del alma. Mientras esté mal, sea por ignorante, inmoderada, injusta o impura, hay que privarla de lo que desea. Pero privarla de eso es castigarla. De modo que es mejor el castigo que el desenfreno. Calicles, furioso, no tiene qué responder, y se rehusa a seguir discutiendo. No se van, gracias a Gorgias, quien les pide proseguir con el tema. Hablará sólo Sócrates; pero Calicles puede interrumpir, si algo le parece inexacto.

CUARTA PARTE

SÓLO HABLA SOCRATES

506 c Resultado de la discusión anterior: La cualidad de cualquier cosa le viene del orden y de la armonía. Así, el alma ordenada armónicamente tiene la sofrosine y es buena; con el hombre observa la justicia; y con los dioses, la piedad. Y éste es el verdadero valiente, que afronta lo que tiene que afrontar, y soporta lo que tiene que soportar. Así, creo que cada uno de nosotros, para ser feliz, ha de buscar la sofrosine y ejercitarse en ella; evitar la intemperancia; no hacer nada que amerite un castigo; pero dado este caso, tendrá que expiar las culpas; y éste es el único medio para ser feliz. Tal es el fin que hay que tener siempre en mira para dirigir la vida. Y en ello hay que poner toda la energía, la propia y la del Estado: en adquirir la justicia y la sofrosine como condición para la felicidad; y no en llevar una vida de ladrón. Las consecuencias hay que aceptarlas: cometer la injusticia es más feo y desventajoso que sufrirla. En caso de culpa hay que acusarse a sí mismo y a los suyos. Me reprochabas, Calicles, que yo no sabría defenderme de los grandes peligros, que soy de aquellos sin defensa a quien se puede abofetear impunemente, despojar de sus bienes, desterrar y condenar a muerte; y que esto era una vergüenza. Considero yo que la vergüenza más grande es la del que hiciera todo eso conmigo. Y todas estas verdades las he defendido con razones de hierro y diamante.

510 a ¿Qué arte se usará para no sufrir la injusticia? Parece que una de dos: o ser el tirano; o hacerse amigo de él. A ése nadie le hará daño. Pero quien se hace amigo del tirano se asemejará a él cada vez más, y él mismo se verá llevado a hacer lo mismo que el tirano hace, a cometer la injusticia, y a no sufrir la pena de sus faltas; entonces, llega a ser un alma corrompida por la imitación del amo y fin de su propio poder. Entonces ¡le ha tocado el mayor de los males!

Sócrates considera que la tarea del hombre no consiste en asegurarse una larga vida practicando las artes que nos libran de esos peligros que menciona Calicles; sino que más bien consiste en emplear lo mejor posible el tiempo que nos queda por vivir.

513 c Calicles confiesa que Sócrates tiene razón; pero aun así, Calicles no se siente convencido. Sócrates cree que eso se debe al amor del Demos, “que instalado en tu alma combate contra mí”.

515 a Sócrates se sitúa en otro ángulo. Si alguien quiere presentarse ya como médico público, debe examinarse y ver si ya ha podido curar a alguien. “Tú, Calicles, debutas en el

vida política. ¿Hiciste ya mejor a algún ciudadano? ¿Hay alguien que siendo malo, injusto, desenfrenado, falto de discernimiento, se hizo ya honesto gracias a ti?” Calicles se queja de que Sócrates se está burlando. Pero Sócrates dice que él pensaba en lo que debería ser la vida política en Atenas, y en los políticos invocados antes por Calicles: Temístocles, Cimón, Miltiades, Pericles. Si fueron buenos, tuvieron que haber hecho mejores a los atenienses. O sea: antes de Pericles, los atenienses eran peores; y en ese tiempo apreciaron mucho a Pericles. Con éste, se hicieron mejores. Y ya siendo mejores condenaron por robo a Pericles y casi lo condenan a muerte. A Cimón y a Temístocles les aplicaron el ostracismo. Y a Miltiades, el vencedor de Maratón, casi lo precipitan al abismo. Qué curioso. Supongamos asnos, caballos y toros que no dan coces, ni muerden, ni dan golpes con los cuernos. Se los dan a un hombre para que él mejore, y una vez mejores se ponen a hacer todo eso. ¿Se tendría por bueno el arte de ese hombre?

517 b Sí, los políticos que mencionaste sirvieron al Estado, seguramente más que los actuales. Fueron hábiles en procurar barcos, murallas, arsenales y cosas semejantes: dieron a la gente lo que quería, pero no la hicieron mejor. No me diste buenos ejemplos en política. Fue como si te hubiera pedido ejemplos de buenos maestros de gimnasia, y me hubieras mencionado al panadero, al autor del tratado de cocina siciliana, y al mercader de vinos; y me explicarás que ellos conocen a las mil maravillas lo que toca a la cultura física: uno para fabricar el pan, otro las salsas, y el tercero el vino. Yo te respondería que no sabes nada de gimnasia, pues me hablas de gente que sabe satisfacer deseos, engordar a la gente y cosechar alabanzas. Lo mismo en política: Citaste políticos que sin preocuparse por la justicia ni por la sofrosine, dieron a los atenienses lo que querían: puertos, murallas, arsenales. Cuando se pierda no sólo esto, sino aún lo que se tenía antes, el pueblo no acusará a Temístocles, Cimón o Pericles, que son los verdaderos culpables de que ahora esté la Ciudad hinchada y purulenta; te acusarán a ti, o a mi compañero Alcibiades, que no son los verdaderos culpables, sino a lo más cómplices.

519 b He notado además algo absurdo: Cuando la Ciudad hace comparecer a esos políticos ante los tribunales, esos políticos se irritan contra la injusticia que se les hace, tras haber prestado grandes servicios a la Ciudad. Sólo que si fueron buenos políticos, como pretenden, hicieron mejores y más justos a sus conciudadanos, y estos no pueden entonces ser injustos. Si pues entonces los políticos acusados se quejan de la injusticia del pueblo, confiesan por eso mismo que no fueron buenos políticos. Repiten el esquema de los sofistas, cuando estos se quejan de que su discípulo es injusto por no pagar las lecciones recibidas. Si los sofistas se precian de ser maestros de justicia, y de enseñarla realmente, ¿cómo acusan a sus discípulos de injusticia?

521 a Tú me sugieres Calicles, que deje yo la filosofía para dedicarme a la retórica política. Te diré que soy uno de los pocos, por no decir el único de los atenienses que cultiva el verdadero arte político. Nunca busco halagar por medio del lenguaje; tengo en vista el bien, y no lo meramente agradable. Dices que yo no sabría defenderme en un tribunal. En fin, me pasaría lo mismo que a un médico acusado por un cocinero ante niños jueces. El cocinero les diría hablando del médico: “Niños, éste es el hombre que los ha maltratado a ustedes; el que deforma a los niños con hierro y fuego, los hace adelgazar, los sofoca, los tortura, les da bebidas amargas, los hace pasar hambre y sed. No es como yo, que les ofrezco siempre los platillos más variados y deliciosos”. ¿Qué podría decir ese médico? Intentaría defenderse diciendo que todo lo hizo por el bien de los niños. ¡Ya nos imaginamos la reacción clamorosa del tribunal infantil! Algo así me pasaría si me acusaran de deformar a la juventud, de

torturarla con mis preguntas, de poner en ridículo a los adultos tanto en público como en privado. Yo respondería que hago eso por el bien de mis conciudadanos. Seguramente no me quedaría sino sufrir mi destino. Lo que me importa es no tener ninguna falta que reprocharme, ni en palabras ni en acciones, ni para con los dioses ni para con los hombres. La muerte en sí misma no espanta a nadie, a no ser al irracional y al cobarde. Lo que propiamente espanta es el ser culpable, por lo que nos espera en el Hades, según un relato que conozco.

523a El mito del Hades

Se sabe que tras la muerte aquellos que fueron justos irán a la Isla de los Bienaventurados, a la felicidad perfecta, donde no hay mal alguno. Y que los impíos van al Tártaro. Antigüamente en tiempos de Cronos y principios del reino de Zeus, eran vivos los que juzgaban a otros vivos, el día en que estos debían morir. Resultó que llegaron quejas de la Isla de los Bienaventurados: había mucha gente que iba a un lugar que no habían merecido. Indudablemente que los juicios no habían sido correctos, pensó Zeus, porque muchas almas malvadas están revestidas con bellos cuerpos, trajes elegantes y joyas. Los jueces, que están en las mismas, se dejan impresionar por ese aparato y por los testimonios favorables de los amigos que se presentan. Zeus decidió entonces primero, que los hombres no supiesen el día en que iban a morir; segundo, que el juicio se realizara tras la muerte, y no en vida, para que fuera posible juzgar al alma desnuda, sin disfraces ni cosméticos; tercero, que los jueces no fueran tampoco de el reino de los vivos, sino los hijos de Zeus: Minos, Eaco y Radamanto.

524b Sócrates comenta el relato:

Tras la muerte pueden verse en el cuerpo las marcas visibles de lo sucedido en la vida: estatura, talla, cabellos largos, golpes, cicatrices. Lo mismo ha de suceder con el alma. Cuando el alma llega ante Radamanto, éste la ve, por ejemplo, la de un gran rey, pero él no sabe de quién es, ulcerada, lacerada por los perjurios, injusticias, mentira, vanidad, desenfreno. El alma está tan fea, que Radamanto la echa al Tártaro. Hay algunos condenados que pueden expiar sus faltas, con sufrimiento y dolores sobre la tierra y en el Hades. Pero los que han cometido los crímenes supremos, y son incurables, sufrirán sin que ello les aproveche; su caso sirve sólo como advertencia a los demás. Creo que será el caso de la mayoría de los poderosos. No que no haya excepciones entre los grandes, como Aristides. Los filósofos van a la Isla de los Bienaventurados.

526e

FINAL

Sócrates: Yo te exhortaría, Calicles, a seguir por la senda de la justicia, que es el más bello combate sobre la tierra. Me apenaría que no pudieras defenderte en ese proceso final, y que te quedaras con la boca abierta, sin saber qué decir, y que te abofetearan sin más. A lo mejor crees que todo no es sino cuentos de viejas; pero ni Gorgias, ni Polo, ni tú, ni los griegos más sabios de hoy han podido mostrar una senda mejor. Sigue mis consejos, y acompáñame del lado en que serás feliz, tanto en esta vida como en la otra. Deja que te menosprecien y te traten de insensato; tolera los insultos, las humillaciones. Nada de eso será un mal para ti, si te dedicas a practicar la virtud.

Y cuando hayamos practicado juntos la virtud, podremos entonces, si nos parece, dedicarnos a la política, caso de considerarnos más capaces que hoy día. Hoy deberíamos ruborizarnos por darnos aires de grandeza siendo así que a cada instante cambiamos nuestras afirmaciones sobre los problemas más graves. Debemos dejarnos guiar por las verdades que hoy se nos han mostrado. Sigamos su llamado; y comuniquémoslas a los demás hombres. No escuchemos las razones que te han seducido, Calicles, porque no tienen ningún valor.

La virtud

MENÓN

tentativo

Personajes 1) Sócrates.

2) Menón de Tesalia, discípulo de Gorgias. Parece ser rico, que cultiva la ciencia, sobre todo la geometría, como amateur y por placer. Acaba de llegar a Atenas.

3) Un esclavo de Menón.

4) Ánytós, anfitrión de Menón.

70 a

Preámbulo

Menón pregunta a Sócrates si la virtud se adquiere por enseñanza o por ejercicio; o si más bien es un don natural; o si el hombre llega a ella por algún otro camino. Sócrates dice que él no sabe nada sobre la virtud, ni ha conocido a nadie que sepa, e invita a Menón a que le diga primero qué es eso de la virtud. Menón responde que está la virtud del varón, la virtud de la mujer, la virtud del niño y otras muchas. Sócrates está feliz: buscaba sólo una virtud, y encuentra en Menón todo un enjambre de virtudes. Es como si Sócrates hubiera preguntado qué es una abeja, y Menón le hubiera citado diversos tipos de abejas. La pregunta va tras aquello por lo cual todas las abejas se asemejan y que es idéntico en todas. Así con la virtud; se trata de decir cuál es el carácter general por el que todas las virtudes son virtud, la noción común de virtud. Menón es incapaz de encontrar la noción común, y a duras penas comprende lo que sería una noción común.

73 d

Primera definición de virtud

Animado por Sócrates, Menón se lanza a definir la virtud y dice, con sabor a Gorgias, que la virtud consiste en la capacidad de gobernar a los hombres.

1ª dificultad de Sócrates: Sería extraño entonces hablar de la virtud de los niños o de los esclavos, que no gobiernan a sus padres ni a sus amos [La definición debe de valer siempre].

2ª dificultad: A la definición dada ¿habría que añadir “con justicia”? Menón dice que sí, pues la justicia es la virtud. Sócrates replantea: ¿la justicia es la virtud, o una virtud? Es como si Menón, a la pregunta de qué es la figura en geometría hubiera respondido que la circunferencia.

77 b

Segunda definición de virtud

Menón da entonces otra definición: La virtud consiste en el deseo de cosas bellas junto con el poder de procurárselas.

Sócrates examina la primera parte de la definición: ¿El deseo de las cosas bellas implica el deseo de las que son buenas?

-Sí.

O sea, ¿unos desean las cosas malas y otros las buenas?

-Sí.

De entre los primeros, ¿quieren las cosas malas creyendo que son buenas, o sabiendo que son malas?

-Los dos casos son posibles.

¿Y piensan que esas cosas malas serán ventajosas o nocivas?

- Se dan los dos casos., etc.

Sócrates aprieta en el diálogo: no parece que alguien quiera el mal por el mal, pues algo malo es nocivo, hace sufrir al hombre, y éste será infeliz. ¿Hay alguien que quiera sufrir y ser infeliz? Menón se ve forzado a responder que no. Más bien el que quiere lo malo lo quiere pensando que es bueno.

Sócrates examina la segunda parte de la definición: el poder de procurarse lo bello, lo bueno.

Sócrates pregunta si en lo bello y lo bueno entran la salud y la riqueza.

Menón: también la adquisición de oro y plata, puestos públicos y honores en la Ciudad.

Sócrates: ¿cuándo hablas del bien sólo piensas en eso?

Menón: Sí, eso es todo.

Sócrates: A la definición le añades “justa y santamente”

Menón: Sí.

Sócrates: ¿Una adquisición injusta es para ti una virtud?

Menón: No, esto no.

Sócrates: ¿Y si se renuncia a oro y plata cuando su adquisición sería injusta esta renuncia sería virtuosa?

Menón: Así lo creo.

Sócrates: Entonces ni la adquisición en sí, ni la renuncia en sí mismas son la virtud; sino que llamaremos virtud a lo que va acompañado de justicia, o moderación, o santidad, o de alguna otra parte de la virtud, y sin lo cual la virtud no es virtud aunque procure algo bueno.

Menón: El argumento me parece irrefutable.

Sócrates: ¿Te estás burlando de mí?

Menón: ¿¡Cómo!?

Sócrates le hace ver que en la definición de virtud se ha incluido una parte de la virtud, y que así la definición propuesta es muy defectuosa.

[Lo definido no debe entrar en la definición]

80a

Intermedio

Menón: No sé por qué clase de magia o de drogas o encantos me has embrujado, Sócrates. Tengo la cabeza llena de dudas. Te pareces a ese pez marino llamado torpedo, el que entumece a quien se le acerca y lo toca. Tú has producido en mí un fin semejante. Estoy como entumido de alma y cuerpo, y no puedo responderte.

Sócrates: Si confundo a los demás, es que yo estoy confundido. Yo no sé lo que es la virtud.

Menón: ¿Cómo puedes buscar algo que ignoras?

Sócrates ironiza sobre la treta sofista de que no se puede buscar ni lo que se conoce (porque ya se tiene) ni lo que no se conoce (pues de esto no se tiene idea). Pero Sócrates ha oído a hombres y mujeres expertos en lo divino, que le han dado la clave.

81 b

La reminiscencia

Esos sacerdotes y sacerdotisas dicen que el alma es inmortal; que sale de el mundo (lo que llamamos morir) y vuelve a entrar a él, pero que nunca es destruída; y que por eso hay que llevar una vida lo más santa posible [cf. Píndaro, pitagóricos]. De modo que el alma, habiendo contemplado todas las cosas, tuvo que haber aprendido todo. Y ahora un solo recuerdo le suscita todos los demás. Hay que ser tenaz en la búsqueda. Búsqueda y saber no son sino reminiscencia, *ἀνάμνησις*. Menón le pide a Sócrates que pruebe esto. Sócrates se queja de la

malicia de Menón. Menón pide una enseñanza, siendo así que para Sócrates no hay enseñanza sino reminiscencia. Como que Menón quiere que Sócrates se contradiga. Pero Sócrates hará lo que pueda, pues está inerme ante el bello Menón. Le pide a éste que llame a uno de sus esclavos acompañantes [Sócrates, sin explicar nada al esclavo ignorante, que no ha recibido clases, le hará preguntas sencillas, para forzarlo a tener un golpe de reminiscencia].

Se traza la línea AB que mida 2 metros. Se pone el punto medio E:

Sócrates: Qué largo es AE?

Esclavo: 1 metro.

A partir de A se levanta otra línea derecha AC, con su punto medio F.

Y luego las líneas BD, CD, cada una con su punto medio. Sócrates pregunta al esclavo cuánto tienen de largo las porciones AF, FC, CG, etcétera. El esclavo, siempre; 1 metro.

Sócrates pregunta si a la figura AFJE, ya que mide 1 metro por todos lados, se le puede llamar un metro cuadrado. Esclavo: sí.

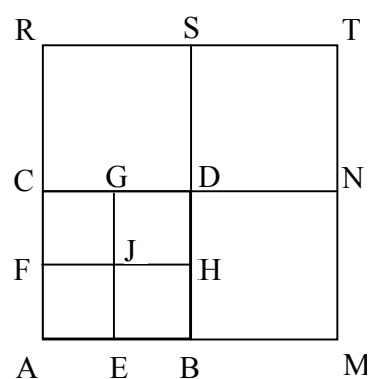
Sócrates: ¿cuántos metros cuadrados tiene la figura ABCD?

Esclavo: cuatro.

Sócrates propone hacer una figura que sea el doble. Pregunta al esclavo: si para la primera figura comenzamos midiendo dos metros, qué largo le daremos ahora?

Esclavo: Cuatro

Sócrates, admirado le hace notar a Menón que el esclavo acaba de equivocarse; quizá no hizo Sócrates la pregunta adecuada. Pero no importa, el esclavo se corregirá pronto. Sócrates le hará buenas preguntas, y el esclavo reencontrará dentro de sí ciencia que ya tenía desde antes de llegar a esta vida. Esto es la reminiscencia: sacar las opiniones de su interior, sin maestro. Señal de que ya estaban ahí.



Sócrates sigue la indicación del esclavo.

Traza AM de cuatro metros.

Con el esclavo construye el cuadrado ARTM de cuatro metros de lado. Pregunta al esclavo si reconoce el cuadrado original ABCD dentro del nuevo ARTM

Esclavo: Sí.

Sócrates: ¿Cuántos metros cuadrados tenía ABCD?

Esclavo: Cuatro.

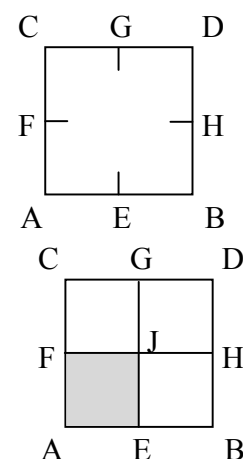
A preguntas sucesivas, otro el cuadrado de abajo y los dos de arriba, cada uno son cuatro metros cuadrados. En total 16.

Queríamos uno de 8. Nos pasamos.

El esclavo, admirado, reconoce que hizo mal al medir cuatro metros. Sócrates le pregunta si habría que medir 3. El esclavo, cauteloso, titubea. Sócrates está radiante. El esclavo va recordando.

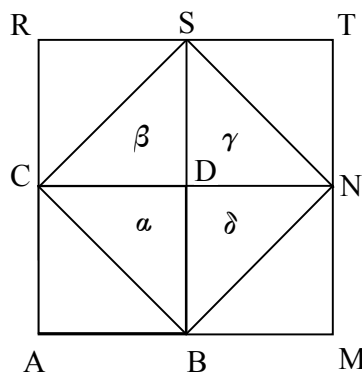
Puede trazarse un cuadrado de tres metros de lado; y se ven que salen nueve, no ocho metros cuadrados. ¿Cómo hacer para obtener ese cuadrado? [El problema no tiene solución aritmética exacta. Sería raíz cuadrada de ocho: 2 raíz cuadrada de 2; pero sí tiene solución geométrica!].

En el cuadrado original Sócrates une con una línea los puntos B y C. Pregunta al esclavo si le parece que esa línea se llame diagonal (*dia* a través; *gon*, de ángulo). El esclavo está de



acuerdo. Sócrates le pregunta si la diagonal divide el cuadro ACBD en dos partes iguales. Al esclavo le parece que sí. Ahora bien, si todo el cuadro, como dijimos, eran cuatro metros cuadrados, ¿cuántos metros cuadrados tendría la superficie BCD? El esclavo responde que dos.

Sócrates sugiere que hagan lo mismo con los diversos cuadrados del gran terreno. Cada una de las porciones de ese terreno, que en la figura de al lado se señalan con las letras α , β , γ , δ ¿cuántos metros cuadrados tienen? El esclavo: cada una, dos metros cuadrados. Sumando todas, ocho.



Sócrates pregunta si la figura CSNB es un cuadrado. El esclavo responde que sí. Entonces tenemos un cuadrado ¡que tiene exactamente ocho metros cuadrados! ¡Resuelto el problema!

[Siglo XXI: no a cualquier estudiante de matemáticas se le ocurre pronto la solución]

El esclavo en este momento tiene sólo opiniones verdaderas; al ir relacionando y organizando todo entre sí podrá llegar a la ciencia. Sócrates hace notar que la búsqueda de las cosas que ignoramos no sólo es posible sino que nos hace mejores. También hace notar que si la verdad de las cosas existe desde siempre en el alma, entonces el alma es inmortal.

86 c Se vuelve al tema de la virtud

Menón insiste entonces en su pregunta inicial, si la virtud puede ser enseñada. Sócrates: si la virtud puede ser enseñada, tendría que ser una ciencia. Y esto es lo que se investiga a continuación. La virtud es un bien. ¿Todo bien queda dentro de la ciencia? Si es así, la virtud sería una ciencia, y puede ser enseñada. Por la virtud somos buenos. Y todo lo bueno es verdaderamente útil. Consideremos cosas que son útiles, como fuerza, belleza, riqueza; pero también cosas del alma como justicia, moderación, valentía, facilidad de aprendizaje, memoria, generosidad. Todas ellas pueden ser útiles, pero también nocivas, si no se hacen con entendimiento *νοῦς*, o con discernimiento *φρόνησις*.

Si pues la virtud es una de las disposiciones del alma, cuyo carácter es el de ser útil, no puede consistir sino en el discernimiento. En general todo en el ser humano depende del alma, y el alma depende del discernimiento. Lo verdaderamente útil es el discernimiento. Dijimos que la virtud es útil; entonces la virtud es el discernimiento en todo o en parte (Veremos adelante por qué Sócrates pone este matiz).

Y la virtud no puede ser un don de la naturaleza. Si fuera así, guardaríamos con cuidado en la Acrópolis, a quienes la tienen, para que fueran útiles a la Ciudad, y no se echaran a perder. Tampoco es una ciencia, pues Sócrates nunca ha encontrado, no obstante sus grandes esfuerzos, maestros de la virtud. Sócrates le propone a Menón pedir ayuda a Ánytós, que llega en ese momento.

90 b Intervención de Ánytos

Sócrates dice que si alguien quiere aprender zapatería, medicina, o flauta, ése no va a cualquiera, sino a los maestros, y maestros que cobran. Lo mismo será en el caso de la virtud. Menón, huésped de Anytos, desea adquirir la virtud; habrá que enviarlo con los maestros correspondientes. ¿Habrá que enviarlo con los sofistas? Ánytos echa maldiciones y pestes contra los sofistas: se necesitaría estar loco para ir con ellos. Sócrates se asombra: si los sofistas hacen peores a los demás, ¿cómo es que ganan tanto dinero? Un zapatero que devolviera los zapatos en peor estado de como se los trajeron, se moriría de hambre. ¿Cómo pudieron los sofistas disimular su mala acción? Protágoras enseñó más de 40 años.

¿Saben los sofistas lo que hacen, que echan a perder a la juventud? ¿Son tan locos? Ánytos responde que los locos no son los sofistas; locos son los que les pagan; y más locos los papás que les encomiendan sus hijos; el colmo son las Ciudades que los acogen y no los expulsan.

Ánytos llega a reconocer que no conoce a ningún sofista. Sócrates se maravilla entonces de que los juzgue. Pero Ánytos dice que él sabe. Sócrates queda convencido entonces de que Ánytos es adivino. Pero en fin, la pregunta no era por los malos maestros, sino por los buenos. Seguramente Ánytos conoce buenos maestros que se le puede recomendar a Menón. Ánytos no considera necesario dar nombres concretos: Menón puede ir con el primer llegado de entre “la gente de bien” de Atenas. (Los bellos y virtuosos: *καλοί καὶ ἀγαθοί*).

Sócrates pregunta si esos se formaron solos. Ánytos responde que aprendieron de sus predecesores. Sócrates no puede negar que en Atenas hay mucha gente de bien; y reconoce que en Atenas ha habido hombres eximios en política, como Temístocles, Arístides, Cleofante, Pericles, Tucídides. Pero ¿qué enseñaron a sus hijos? Estos eran también gente bien, y de facultades. Aprendieron a ser buenos gimnastas, jinetes, etcétera, pero no lograron aprender la virtud política, señal de que ésta no puede ser enseñada; y no se puede admitir la hipótesis de que aquellos grandes estadistas no se la hayan querido enseñar.

Aquí lamentablemente Ánytos se da por aludido, y dice: Sócrates, me da la impresión de que denigras fácilmente a los demás. Te voy a dar un consejo: “Cuídate. En cualquier país es más fácil hacer el mal que el bien; también aquí y supongo que lo sabes”. [Recordar el papel de Ánytos en el proceso de Sócrates].

95

Se reanuda la conversación con Menón

Después de lo dicho se ve que algunos no creen que la virtud pueda ser enseñada. Otros, sí, los sofistas. Lo que aquí le gusta a Menón es que su maestro Gorgias se burla de esos sofistas. Según Gorgias lo único que puede ser enseñado es la retórica. En conclusión se llega a que no hay maestros de la virtud; ni, por tanto, discípulos. De modo que la virtud no puede ser enseñada.

96 d La virtud y la opinión verdadera. Subsiste el problema de cómo explicar la virtud, pues de hecho ha habido hombre virtuosos. Si la virtud no es una ciencia ha de ser otra cosa. Ayuda un ejemplo. Quien conoce bien el camino a Larisa (tiene ciencia) puede orientar a los demás hacia ese camino. Pero supongamos uno que no tenga ciencia, sino sólo opinión verdadera (no verdadera ciencia): también ése podrá guiar eficazmente. Lo mismo será en el caso de la virtud. Dijimos antes que la virtud consistía en el discernimiento, en todo o en parte (en nuestra investigación si la virtud era una ciencia). Y que el discernimiento era lo realmente útil. Ahora vemos que la opinión verdadera no es menos útil que la ciencia. Sócrates le aclara a Menón la diferencia entre ciencia y opiniones verdaderas. Éstas, aunque obtenidas por reminiscencia, se nos escapan, pues quedan sueltas. La ciencia es superior, porque los conocimientos ya están como encadenados entre sí, y permanecen; ya ha habido razonamiento de causalidad. El que las opiniones verdaderas se nos escapan lo ilustra Sócrates con las estatuas de Dédalo [Hubo muchas bromas cuando aparecieron estas estatuas. Dédalo fue el primero que hizo estatuas con un pie adelante como si caminaran y se fueran, cuando antes tenían siempre las piernas juntas].

98 c Conclusión La virtud no es un don de la naturaleza. Ni puede ser enseñada, pues no es una ciencia. La virtud es una opinión verdadera. De modo que los grandes hombres virtuosos fueron útiles y gobernaron con éxito las ciudades no porque tuvieran ciencia sino opinión verdadera. En esto se parecen a los adivinos y a los sacerdotes, que dicen a menudo la verdad, aunque no sepan nada de lo que dicen. A todos ellos los podemos llamar hombres divinos o poseídos por el delirio divino, entusiasmados. Gracias al soplo del dios que los posee llegan a decir y a realizar grandes cosas aún sin saber de qué hablan. Así, parece entonces que la virtud proviene de un don divino (*θεία μοίρα*: fortuna, hado).

Sugerencias para reflexión y discusión. Lysis, Jarmides, Menón.

- 1.- Las que vienen sugeridas en cada diálogo.
- 2.- Retomar las del Protágoras.
- 3.- Aquí, en Menón, notar que no se llega a definir la virtud en sí; pero sí se cree haber llegado a su origen. ¿La virtud la da la naturaleza? ¿La enseñanza? ¿La práctica? ¿es un don divino?

Erística (discusión). Refutativo

EUTIDEMO

comedia espiritual

Damos la tipografía de obra de teatro, pues eventualmente puede hacerse el ejercicio con todo el grupo de clase. Algunos estudiantes tendrán los papeles principales:
Voz (relator), Sócrates, Critón, Clinias, Ctesipo, Eutidemo, Dionisiodoro.
Los demás estudiantes se dividen en fans de los sofistas y en fans de Clinias y de Ctesipo.
Quien tiene a su cargo la VOZ hace aclaraciones que resumen contenidos.
Al signo * aplausos y porras de los fans de los sofistas.
Al signo ** aplausos de los fans de Clinias y de Ctesipo.

VOZ Presenta a los personajes:

- 1) Sócrates.
- 2) Critón, gran amigo de Sócrates, a quien considera su guía espiritual; del mismo demo y de la misma edad. Burgués concienzudo. Se preocupa por la educación de sus hijos, especialmente del mayor, a quien quizá exhorte a la filosofía.
- 3) Clinias, el más bello del momento, joven aristócrata ateniense oyente de Sócrates, y primo de Alcibíades. Tiene ya cierto hábito de la dialéctica.
- 4) Ctesipo, enamorado de Clinias, quizá algo mayor que éste, “de naturaleza excelente, aunque un tanto violento, como muchos jóvenes”. Apasionado discutiador. Aparece en el Lysis como primo de Menexeno.
- 5) Dionisiodoro (realidad histórica insegura), más bien grotesco, hermano mayor de
- 6) Eutidemo (de realidad histórica segura), más sobrio. Son sofistas arrogantes de su saber.

VOZ **PRÓLOGO** 271a Comienzan Sócrates y Critón.

CRI ¿Con quién conversabas ayer en gimnasio Liceo? Parecían extranjeros.

SOC Eran dos hermanos sofistas, Eutidemo y Dionisiodoro de Jíos, que emigraron a Thurium, pero expulsados de ahí, hace tiempo que viven por nuestras regiones. Ya estaba yo en los vestidores para retirarme, cuando llegaron con numerosos discípulos y se pusieron a pasear en el corredor.

VOZ [Sócrates está sentado en una banca, como quien ya se está vistiendo para irse. Llegan los dos sofistas de atrás por la derecha. Con desdén cruzan por delante de Sócrates, sin saludar, y se pasan al extremo izquierdo del escenario. Los siguen sus fans *.

Llega Clinias seguido por sus amantes y admiradores, entre ellos Ctesipo **.

Clinias ve a Sócrates; va a sentarse a su derecha. Los sofistas cuchichean entre sí, y se acercan. Eutidemo se sienta a la derecha de Clinias; Dionisiodoro a la izquierda de Sócrates.]

VOZ Enfrente se supone que se sientan los dos grupos, y Ctesipo queda atrás. Como Eutidemo, al inclinarse para hablar con Sócrates, le tapa la visión de Clinias, Ctesipo se echa un brinco, para ponerse ante Clinias y poder verlo sin obstáculos.

SOC Clinias, te presento a estos extranjeros. Saben de todo. Son excelentes en el pancrancio o lucha superlibre, y toda clase de lucha, esgrima y artes marciales; en táctica y estrategia; son igualmente expertos en las luchas verbales o erística; refutan lo falso y lo verdadero, y lo enseñan a uno a defenderse en los tribunales contra las injusticias.

[Los dos sofistas se ríen]

EUT De eso nos ocupábamos antes. Ahora nos ocupamos de la virtud, y la enseñamos a otros.

SOC ¡Maravilloso! Me dirijo a ustedes como a divinidades, que a todos nosotros, nos exhorten a la virtud, especialmente a Clinias.

DIO Con placer, pues somos los más capaces para enseñar a filosofar y a practicar la virtud.

VOZ I CLINIAS INTERROGADO POR LOS SOFISTAS 275c

VOZ Los sofistas usan un triple juego de palabras, para que se confunda:

- aprender, con comprender
- sapientes: para que se confunda sabios con inteligentes
- mentosos, para que se confunda tontos con ignorantes.

EUT ¿Quiénes aprenden, los sapientes o los mentosos? (Clinias mira a Sócrates)

SOC Responde, Clinias, ánimo.

DIO Sonriente (a la oreja de Sócrates): Diga lo que diga será refutado.

CLI Los sapientes.

EUT Tú has sido alumno y has aprendido cosas. Si las aprendiste, ¿ya las sabías?

CLI No.

EUT Por tanto eras mentoso. De modo que quienes aprenden son los mentosos *.

DIO A ver, Clinias. Cuando el maestro de gramática les enseñaba a recitar, ¿quienes aprendían, los sapientes o los mentosos?

CLI Los sapientes.

DIO Entonces son los sapientes los que aprenden, y no los mentosos.

Respondiste mal a Eutidemo *.

EUT 276 d ¿Aprenden los alumnos lo que conocen o lo que ignoran?

CLI Lo que ignoran.

EUT Tú conoces todas las letras. Una recitación consta de letras. Así que aprendes lo que sabes.

DIO Eutidemo ya te enredó, Clinias. Aprender ¿no es adquirir el saber de eso que se aprende?

CLI Sí.

DIO Saber es poseer un saber. No saber es no poseer todavía un saber.

CLI Sí.

DIO Quienes adquieren ¿son los que ya poseen, o los que todavía no poseen?

CLI Los que todavía no poseen.

DIO Entonces los que no saben, los mentosos, son los que aprenden, y no los sapientes *.

VOZ II INTERVENCIÓN DE SÓCRATES. SÓCRATES Y CLINIAS 277d

SOC Clinias, no te extrañen estos argumentos. Seguramente los sofistas quieren primero jugar contigo, como se hace en las iniciaciones. Lo que pasa es que hay que aprender, como dice Pródico, el empleo correcto de las palabras. En la primera pregunta te han hecho ver que ignorabas el sentido de la palabra **aprender** que también quiere decir **comprender**; y aplicaron la misma palabra a casos opuestos: al que sabe y al que ignora. Lo mismo te metieron zancadilla en la segunda pregunta. O sea, bromearon contigo. Yo les pediría a ustedes, Eutidemo y Dionisiodoro, que detengan el juego, que hablen ya seriamente, y que exhorten a Clinias a la virtud. Pero antes tendré la osadía de indicar la manera como veo las cosas, y la manera como deseo escucharlos.

VOZ 278e

Sócrates se pone rápidamente de acuerdo con Clinias en que todos los hombres desean ser felices; y en que para ser feliz se requieren ciertos bienes.

[Aquí el diálogo se relaciona con *República*, el Bien; y con *Filebo*, la felicidad].

Se requiere:

a) riqueza, salud, belleza y otras entidades físicas.

b) nacimiento, poder, honores.

c) sofrosine, justicia, valentía y sabiduría.

279c Le queda una duda a Sócrates, si hay que añadir el éxito, que parece ser el mayor de los bienes. Clinias está de acuerdo en añadirlo.

SOC Clinias, se van a reír de nosotros: ¡ya lo teníamos en la lista! (Clinias pone cara de asombro). Está incluido en la sabiduría! Quienes **saben** tocar la flauta, apartar peligros de mar, o curar enfermos, **tienen éxito** en esas operaciones, precisamente por saber hacer esas cosas. Además: de los bienes que dijimos, ¿seríamos felices sólo por tenerlos, o porque nos son útiles?

CLI Porque nos son útiles.

SOC Y porque les damos buen uso. El saber realiza tanto el éxito como el buen uso.

VOZ Sócrates juega con el doble significado de *εὖ πράττειν*: tener éxito y ser feliz, que es el significado habitual, con el hacer bien las cosas.

SOC 281d Esto es, lo que hace falta es sabiduría y discernimiento. Sin ellas, los otros bienes sirven de poco. Entonces eso que llamamos bienes no son bienes en sí mismos, pues dirigidos por la ignorancia dan tales resultados que sería mejor no tenerlos. En cambio, se hacen buenos dirigidos por la sabiduría y el discernimiento. O sea, no hay nada bueno ni malo sino esto: que la sabiduría es buena, y la ignorancia es mala.

SOC 282 a Por tanto, lo que importa en la vida, si quieres ser feliz, es la sabiduría, y hay que tratar de obtenerla de los padres, tutores, amigos, amantes, extranjeros, y conciudadanos, suplicándoles que nos la comuniquen, si es que se puede enseñar, cosa en que todavía no todos nos hemos puesto de acuerdo.

VOZ Aquí el diálogo se relaciona con el *Protágoras*, y con el *Menón*:

CLI Sócrates, ¡la sabiduría se enseña!

- VOZ Sócrates, encantado de la respuesta, devuelve la palabra a los sofistas: Que le muestren a Clinias si debe adquirir cualquier ciencia, o si hay una que deba adquirir para ser feliz, y cuál es.
- VOZ **III LOS SOFISTAS EN ACCIÓN** 283 a
- DIO ¿Hablan seriamente? ¿Quieren que Clinias sea sabio y no ignorante?
SOC Sí.
- DIO O sea, quieren que no sea lo que es.
O sea, quieren su muerte. ¡Vaya amigos y amantes que quieren acabar con este Clinias!
- CTE 283c (indignado) Extranjero, ¡véte a la chingada!
¡MIENTES al decir que queremos acabar con Clinias!
- EUT ¿Crees que es posible mentir? - Sí.
¿Mencionando la cosa o sin mencionarla? - Mencionándola.

Las palabras con que mencionamos, ¿SON? - Sí.
decir cosas que SON, es decir lo verdadero.
Por tanto, Dionisiodoro dice la verdad, y no miente. *
- VOZ Relación con el *Teeteto* y el *Sofista*: Si es posible decir lo falso.
- CTE Quien habla así, no dice lo que es.
EUT Las cosas que no son, no existen. Y no existen en ninguna parte. Y no se puede hacer nada con lo que no existe en ninguna parte. Ahora bien, hablar es **actuar y hacer**.
Por tanto, nadie dice lo que no es, **pues ya haría algo** con lo que no es.
Así que nadie miente; y si Dionisiodoro habla, dice verdad *.
- CTE ¡Sí, por Zeus, pero dice la realidad de la manera como no es! **
- VOZ El sofista quiere que se confunda: hablar mal, con hablar incorrectamente
- DIO ¿Así que hay gentes que dicen las cosas como son?
CTE Sí, la gente honesta.
DIO La gente honesta dice las cosas como son; entonces **hablan mal** del mal.
CTE ¡Cuidate! La gente honesta habla mal de los malos, y podría hablar mal de ti **.
- EUT ¿Los grandes hablan con grandeza, y los calientes calentándose?
CTE Sí, y los babosos baboseando **.
DIO Ya estás insultando.
CTE No. Pero deja de decirme en la cara que quiero la ruina de quien me es tan querido.
- SOC 285 a Ctesipo, no te disgustes a causa de una palabra. Si estos hombres saben aniquilar a un malo para hacerlo bueno, a un vicioso para hacerlo virtuoso, aceptemos la palabra; *que maten* a este joven tal como está, que acaben con él, y lo hagan hombre de discernimiento. Pero si ustedes los jóvenes tienen miedo, yo con gusto corro el riesgo de prestarme al experimento.

- CTE Yo también estoy dispuesto. Dionisiodoro, yo te contradije, no te insulté.
- DIO 285 d ¿Quieres decir que la contradicción existe?
¿A que no has oído nunca que una persona contradiga a otra?
- CTE Yo te contradije.
- DIO Ya habíamos demostrado que nadie habla de una cosa como ésta no es.
Lo que no existe nadie lo dice.
- SOC 286c Esa tesis la he oído ya en la escuela de Protágoras [VOZ: relativismo]
y aun más antiguos. [VOZ probable alusión a Parménides].
Es sorprendente: arruina las otras tesis, pero se arruina también a sí misma. Dijiste que es imposible **decir** lo falso; pero ¿sería posible **pensar** lo falso?
- DIO Tampoco.
- SOC Entonces no hay opiniones falsas.
- DIO No.
- SOC Ni tampoco hay ignorancia, ni ignorantes, puesto que no es posible equivocarse sobre las cosas.
- DIO En efecto.
- SOC ¿Hablas por hablar, o crees realmente que no hay hombres ignorantes?
- DIO Demuéstrame lo contrario.
- SOC Según la tesis, la refutación es imposible.
- DIO Es imposible.
- SOC Pero me invitabas a refutarte.
- EUT ¿Cómo invitar a lo que no existe? ¿Invitas tú?
- SOC Si no cometemos errores ni en actos, ni en palabras ni en pensamientos, entonces ¿qué vinieron ustedes a enseñarnos? Ustedes se presentan como los más capaces de comunicar la virtud a quien quiera aprenderla.
- DIO Recuerdas nuestras primeras frases, ¿y no sabes qué hacer con las presentes?
- SOC ¿Cuál es el sentido de “no saber qué hacer” con las frases presentes?
- DIO Respóndeme primero: Los seres **con sentidos** ¿son vivos o inanimados?
- SOC Vivos.
- DIO Pero no hay frases vivas. ¿Por qué me preguntabas cuál era **el sentido** de mi frase?
- SOC Me equivoqué al decir que la frase tendría un **sentido**.
Pero ¿te parece que me equivoqué? Si dices que no, no me puedes refutar;
si dices que sí, te equivocas pretendiendo que uno no se puede equivocar.
- CTE (A los sofistas:) Ustedes están divagando.
- SOC Mira, Ctesipo, te repito lo que dije a Clinias: La sabiduría de estos extranjeros es maravillosa, pero todavía no han querido darnos una lección, sino que siguen jugando con nosotros. No los dejaremos hasta que no nos hablen en serio. Vamos a suplicarles que se nos revelen. Trataré nuevamente de indicarles el modo como yo desearía que me aparecieran, y regreso al punto en que me quedé con Clinias.
- VOZ IV SÓCRATES Y CLINIAS 288 d
- SOC Nos habíamos quedado en que se trataba de filosofar, esto es, de ir tras el saber o ciencia ¿Qué ciencia? la útil; y, por tanto, según lo dicho, no la ciencia de dónde hay oro, ni la ciencia del

financiero, ni del médico, ni otra ciencia de esas que dan sólo el producir algo pero no el aprovecharlo; ni siquiera ciencia que lo hiciera a uno inmortal, si esto no aprovechara. En el caso de flautas y cítaras es diverso el acto de hacerlas y el arte de saber utilizarlas. ¿Qué te parece el arte de hacer discursos?

CLI 289d No, porque hay quienes saben escribir discursos, pero no saben decirlos. Ése es otro arte, de aquellos que dicen los discursos hechos por otros.

SOC Y sin embargo, quienes escriben discursos parecen tener un arte divino, pues fascinan a jueces, Asamblea y multitud, como los encantadores de serpientes, tarántulas, alacranes y otras bestias. En fin, ¿qué tal el arte de la estrategia?

CLI No, porque el arte de los estrategas consiste en capturar ciudades; no en sacar provecho de ello. Tan es así que entregan las ciudades capturadas a los políticos, cuyo arte es el sacar provecho de las ciudades capturadas **.

VOZ En el *Político* aparece esta diferencia con el estratega.
290e Sócrates le contaría a Critón que habían concluido que la ciencia buscada era la del político. Pero que se habían preguntado qué es lo que la política produce. La política tendría que hacer sabios y buenos a los hombres. Pero ¿en qué hace buenos a los hombres? o ¿útiles para qué? Se quedaron en las mismas. Entonces pidió Sócrates a los extranjeros, como a divinidades, que ahora sí desplegaran su seriedad, y que le hicieran ver qué ciencia era la que buscaban.

VOZ V SÓCRATES, CTESIPO Y SOFISTAS 293 a

EUT (Con soberbia) ¿He de enseñarte esa ciencia, o probarte que la tienes?

SOC Probarme que la tengo.

EUT ¿Hay cosas que sabes?

S Sí, pero poco importantes.

EUT Entonces eres sapiente.

S A ustedes ¿no les pasa que saben unas cosas e ignoran otras?

DIO ¡No! Nosotros sabemos todo. Si alguien sabe algo, sabe todo.

CTE Dénme una prueba de que dicen la verdad. ¿Sabes cuántos dientes tiene Eutidemo, y Eutidemo sabe cuántos dientes tienes tú?

VOZ Pensando que Ctesipo se burlaba, los hermanos no quisieron responder, ni a esta ni otras preguntas similares de Ctesipo; y se limitaban a repetir que sabían todo.

SOC 294 e ¿Lo sabían todo desde pequeños?

EUT Sí, y también tú. Decías que sabes cosas. Las sabes a causa de algo, ¿no? ¿Las sabes por esa causa o por otra?

SOC **Lo que sé**, lo sé por esa causa.

EUT “¿Lo que sé!” ¡No metas frases de lado! Responde, ¿conoces **siempre** por esa causa, o unas veces sí, otras por otra causa?

S Siempre.

- EUT ¿Podrías saber todo en bloque si no supieras todo?
 S No.
 EUT Entonces confiesas saber todo.
 SOC Sí, si mis palabras “lo que sé” no tienen valor.
 EUT Ya habías dicho que sabías todo. Y lo sabías ya desde niño, y en tu nacimiento, y cuando fuiste engendrado, y aun antes de tu nacimiento y de la aparición de cielo y tierra, puesto que **siempre** has sabido. Y lo sabrás siempre, si yo quiero.
- SOC 296 d Sí, pero ¿cómo puede saber que los honestos son injustos? ¿Lo sé?
 EUT Sí, sabes que los hombres honestos no son injustos.
 SOC Pero ¿dónde aprendí eso?
 DIO En ninguna parte.
 SOC ¡Ahí está una cosa que no sé!
 EUT (A Dionisiodoro:) Ya echaste a perder la discusión. (Dionisiodoro se pone colorado). Este Sócrates quiere aparecer a la vez sapiente e insipiente.
- SOC Pero tú, Eutidemo, ¿no das la razón a tu hermano, que sabe todo?
 DIO (Para sacarse la espina:) ¿Soy hermano de Eutidemo?
 SOC Espera, no me echas a perder la lección de Eutidemo.
- VOZ Dionisiodoro reataca. Por el tema de la parentela se va a la parentela de Sócrates, quien tiene su medio hermano Patrocles. Son hijos de la misma madre, de padre diverso. Patrocles es hijo de Jeredemo; Sócrates, de Sofronisco.
- DIO Jeredemo es padre. Sofronisco no es Jeredemo. Por tanto Sofronisco no es padre. Por tanto, ¡Sócrates no tiene padre! *
- CTE 298b Pasa lo mismo con el padre de ustedes, que es diverso de mi padre; o sea que él no es padre, y ustedes no tienen padre **. EUT Ah, no.
- CTE - ¿Es el mismo? - Sí.
 - Entonces, el papá de ustedes ¿es papá de todos los hombres? - Sí.
 - ¿Y de todos los seres vivos, aun de los animales? - De todos.
 - ¿Y tu mamá lo mismo? ** - También la tuya *.
 - ¿De los erizos marinos, terneras, perros y puercos? - La tuya también.
 - Entonces eres hermano de terneras, perros y puercos? - Y tú también.
 - Entonces ¿tu padre es un perro? ** - Y el tuyo también.*
- DIO 298d Tu perro ¿es tuyo? CTE Sí.
 - ¿Tiene perritos? - Sí.
 - El perro ¿es padre de los perritos? - Sí.
- DIO O sea: el perro es tuyo; el perro es padre; por tanto el perro es tu padre *.
 Y si le pegas, le pegas a tu padre.
- CTE A quien yo quisiera golpear es al padre de ustedes por haberlos engendrado.
 Pero en fin, esa sabiduría que ustedes tienen seguramente ha dado muchos bienes a ese hombre que es el padre de ustedes y el de los perritos **.
- EUT Muchos bienes no los necesita ni él ni tú.

- CTE ¿Ni tú tampoco?
- EUT Nadie. Porque, dime: un enfermo ¿no necesita su remedio? Entonces que tome toneladas de remedio; un soldado ¿no necesita armas? Entonces que tenga toneladas de armas.
- CTE ¡Y yo que creía que eras un profesional de la guerra!
- VOZ Ctesipo va a imitar la treta sofista del doble sentido, aquí del **SUS cráneos**. Herodoto cuenta que los escitas tenían la costumbre de hacer copas con los cráneos de sus adversarios y que los ricos doraban el interior de los cráneos.
- DIO El oro es bueno, ¿no?
- Entonces hay que tener oro por todas partes: en el vientre, en el cráneo, en el ojo.
- CTE Se cuenta, Eutidemo, que los escitas más felices son lo que tienen oro en **SUS cráneos**, según el razonamiento que usaste, que el perro era mi padre.
- Y más admirable que beban en **SUS cráneos** que han sido dorados, y que miren para dentro teniendo en las manos la parte superior de su cabeza.
- EUT 300 a Los escitas y tú ven **lo que es posible de ver**, o sea que su visión es posible. Tú ves nuestros mantos. Por tanto **nuestros mantos son posibles de ver**, o sea que su visión es posible. Entonces nuestros mantos ven.
- CTE A no ser que les quites la vista. Eutidemo, hablas sin decir nada.
- VOZ Ahora se juega con el sofisma de confundir **lo que es mudo habla**, con el **hablar de cosas mudas**. Ctesipo juega a la esgrima ante su amado Clinias.
- DIO 300 b ¿No es posible el hablar lo mudo?
- CTE No.
- DIO ¿Ni el enmudecer lo hablante?
- CTE Tampoco.
- DIO Cuando hablas de piedras, leña, hierro, ¿no habla lo mudo?
- CTE No, si paso ante el horno. La leña crepita, y uno grita fuerte si la toca. Así, tu habilidad me ha impedido ver que hablabas por hablar. Muéstrame ahora cómo enmudece lo hablante **.
- EUT Cuando no hablas, ¿eres mudo acerca de todas las cosas?
- CTE Sí.
- EUT Por tanto también eres mudo acerca de las cosas que hablan.
- CTE Cómo, ¿no son mudas todas las cosas?
- EUT Claro que no.
- CTE Entonces hablan todas las cosas.
- EUT Al menos las que hablan.
- CTE Yo no preguntaba eso. No saques frases de lado. Pregunto si **todas** hablan, o si **todas** son mudas.
- DIO Ni una ni otra cosa, y las dos cosas. A ver qué sacas de esta respuesta.
- CTE (Echándose una carcajada:) Mira, Eutidemo, tu hermano ya dijo cosas contradictorias. ¡Está derrotado! **

(Clinias, gozoso, se echa a reír; y Ctesipo, que había usado las mismas armas que los sofistas, parece diez veces más grande).

SOC 300 e Clinias, ¿por qué te ríes de cosas tan bellas?

DIO Sócrates, ¿has visto cosas bellas?

SOC Sí.

DIO ¿Diferentes de lo bello, o confundiéndose con lo bello?

SOC Diferentes de lo bello, pero acompañados de algo de lo bello.

DIO Si estás acompañado por un buey, ¿eres un buey?

SOC Entonces, para ti, ¿lo bello no es bello, ni lo feo feo?

DIO De acuerdo.

SOC Pero ¿lo mismo es lo mismo, y lo otro es otro? Pues **lo otro** no es **lo mismo**. Lo que pasa es que ustedes en lo que son especialistas es en discutir. Ojalá fuera esa mi sabiduría.

VOZ Cf. *lo Mismo y lo Otro* de el *Sofista*.

DIO 302 a Esa sabiduría, ¿la considerarías tuya? Porque, ¿qué es lo tuyo? ¿no es eso de que puedes disponer a tu antojo -como un buey, un cordero, que puedes vender, regalar o sacrificar?

SOC (Condescendiente:) Sí.

DIO Y animal es lo que tiene vida. (Y tras una pausa efectista:) Tienes dioses **tuyos**: Apolo, Zeus, Atena. Como son vivos, son animales; y como **son tuyos**, los puedes vender, regalar y sacrificar *.

CTE ¡Qué razonamiento! ¡Qué invencibles son estos hombres! Mejor me voy.

VOZ Ctesipo se va. Terminada la sesión, se vuelve a la conversación inicial.
(Se van todos los personajes y reaparecen Sócrates y Critón).

SOC Dije entonces a los sofistas: Los discursos de ustedes no gustan sino a pocos hombres, semejantes a ustedes. Cierran la boca a todos, y se la cierran ustedes mismos. Con tal método prefiero francamente ser refutado que refutar a otros. Pero en fin, hemos visto que tal arte se aprende con rapidez. Lo hemos visto con Ctesipo, que aprendió gratis. Así que mejor discutan sólo entre ustedes, o con quien les dé dinero. Y den este mismo consejo a sus discípulos. Entonces nos fuimos.

VOZ **FINAL** 304 c - 307 c

CRIT (Perplejo:) Me encontré con uno de los asistentes, que se expresó bastante mal de esos extranjeros. Dijo que eran unos merolicos, y que la filosofía no sirve para nada. Era uno de esos que escriben muy buenos discursos, pero que no los pronuncian.

SOC De esos que están entre el filósofo y el político, y que creen ser los más sabios. Cuando un adversario los pone a prueba en entrevista privada, y los derrota, ellos comentan que tal adversario era un Eutidemo cualquiera. Es gente que usa un poco de filosofía y un poco de política. Si consideraran malas estas disciplinas, ciertamente serían ellos los mejores, pues toman poco de lo malo, más que quienes se dedican totalmente a una u otra. Pero las consideran buenas; y entonces no son los mejores, pues toman poco de ellas.

VOZ *El interlocutor anónimo*, el citado al final por Critón, echa en el mismo saco a Sócrates, a los sofistas y a la filosofía misma. Da la impresión de que Platón alude a un adversario concreto. Los estudiosos señalan diversos personajes, de los que el más probable sería Isócrates (citado al final del *Fedro*), presuntuoso logógrafo, quien pensaba que la elocuencia era el mejor método de educación. Escribía, pero no pronunciaba discursos, para vivir en paz; y su trabajo le dejaba buenas ganancias. Se sabe que la condena a la retórica que viene en el *Gorgias* molestó a Isócrates; y éste se expresó con desdén en su *Elena* de aquellos “que exponen la identidad de valentía, sabiduría y justicia, que naturalmente carecemos de esas virtudes, y que piensan que son abarcadas en una sola ciencia”, tesis del *Protágoras*. En su *Contra los sofistas* sostiene, en plan de controversia, que la virtud de la justicia no se puede enseñar. En su *Elena* ataca a quienes niegan la posibilidad de decir falso y de contradecir, esto es, a Antístenes. Platón debió irritarse a verse confundido con Antístenes y con los sofistas. El *Eutidemo* serviría para disipar los equívocos, a subrayar las diferencias, y a mostrar que la única vía de educación es la filosofía.

CRIT Yo estoy preocupado por mis dos hijos, sobre todo por Critóbulo, el mayor. ¿Lo envió con uno de esos así llamados educadores? Yo no sé cómo exhortarlo a la filosofía.

SOC Sabes que los aptos son pocos. Pero si hay malos maestros en gimnasia, artes marciales o retórica, no por eso renuncias a esas artes. Respecto de la filosofía: Si te parece mala cosa, deséchala. Pero si te parece buena, olvida a los malos educadores, y lánzate osado a ella; no sólo a tu hijo, sino a ti mismo.

Lo bello y La belleza

HYPPIAS MAYOR

mayéutico

281a

Prólogo

Conversación entre Sócrates e Hippias.

Los sofistas saben ganar muy buen dinero con los jóvenes, pero las lecciones son preciosas. Brillan además los sofistas como embajadores, aptos para las cosas públicas y privadas. La sabiduría de los antiguos como Pítaco, Bias y Tales de Mileto (citados entre los siete sabios de Grecia) es opacada por los sofistas. Hippias se autoelogia constantemente sin caer en la cuenta de la ironía de Sócrates. Aun en asuntos de ganar dinero, dice Hippias que él es el más listo de todos, incluido Protágoras.

Preguntado por Sócrates, confiesa que de los lacedemonios nunca sacó nada, aunque estos son muy ricos y él hubiera ido muchas veces. Sí, los lacedemonios desean mejorarse; Hippias es capaz de educarlos mejor que sus padres; tienen buenas leyes, y lo más venerado es la virtud; Hippias es quien puede comunicar la virtud más bellamente; sólo que para los lacedemonios no es patriótico cambiar las leyes ni educar a sus hijos contra las costumbres. Sócrates se queda estupefacto: para los lacedemonios no es patriótico educar mejor a sus hijos; y si la mejor ley es educar mejor, los lacedemonios van contra la ley al no dejar a sus hijos en manos de Hippias.

Entonces, ¿por qué les gusta tanto que les hable Hippias? ¿De qué?

- ¿De astronomía? - No la soportan.
- ¿Geometría? - Muchos no saben ni contar.
- ¿Aritmética? (Según García B.: procedimientos lógicos) -Mucho menos.
- Entonces sobre la fuerza de las letras, sílabas, ritmos y armonías?
-¡Sobre qué letras ni armonías, bueno de Sócrates!

Al fin, dice Hippias que les gusta oírlo hablar sobre las genealogías de héroes y hombres, sobre la fundación de las ciudades. Así que Hippias se ha visto obligado a aprender de memoria muchas cosas; pero no hay problema, pues tiene una memoria extraordinaria. Hippias ha compuesto un discurso sobremanera bello, con nombres y otras cosas, bellamente aderezado. Pronto dará una conferencia, a la cual invita a Sócrates. Ante estas palabras, Sócrates viene a pensar en lo bello y tiene una pequeña duda, que Hippias le sabrá responder. Y es que “hace poco, un tal me acorraló sin escape, al tildar yo ciertas cosas como feas, y alabar a otras como bellas, preguntándome de forma insolente: ¿De dónde sabes tú que cosas son bellas, y cuáles feas? ¿Acaso podrías decirme QUÉ ES LO BELLO?”

287a

Primera definición

Hippias, enséñame qué es lo bello.

Hippias está dispuesto a responder a cosa tan fácil, de modo que después Sócrates ya no tenga problemas con ese hombre. Para asegurarse, Sócrates hará preguntas, como aquel hombre lo haría. Ese hombre comenzaría preguntando si los justos lo son en virtud de la Justicia, los sabios en virtud de la Sabiduría, los buenos en virtud del Bien. Y a la respuesta afirmativa preguntaría si hay algo así como Justicia, Sabiduría, Bien. [Ya se puede ir notando, quizá, el sentido platónico de las ideas en sí y que se dejan participar].

Hippias: Se dan en la realidad.

Sócrates: ¿Y qué es de lo bello?

Hyppias: ¿Desea saber qué cosas son bellas? [Hyppias no ve la diferencia, y lanza la primera definición:] UNA JOVEN BELLA, ESO ES LO BELLO.

El hombre le diría a Sócrates: Sócrates, dime, todas las cosas que dices ser bellas, ¿serán bellas si se da algo así como lo bello en sí? *αὐτὸ τὸ καλόν*.¹⁶

Sócrates: Yo le tendría que responder que si hay una joven bella, se da algo bello por lo cual todas las cosas son bellas.

El hombre: ¿Y una yegua bella no será algo bello? ¡El Dios la ensalza en su oráculo! ¿Y una lira bella? ¿Y qué hay de una olla bella?

Sócrates pregunta a Hyppias qué debería responder a ese hombre.

Hyppias responde que afirmativamente; aunque al principio le molestó el trivial ejemplo de la olla. Seguramente el tal hombre es un maleducado. Matiza: aún la mejor obra de cerámica no puede ser tenida por bella en comparación con una yegua o con una joven bella.

Sócrates refuerza con el ejemplo de Heráclito: el más bello de los monos resulta feo en comparación con la raza de los hombres.

El hombre: ¿Y no sucederá lo mismo al comparar el linaje de las jóvenes con los dioses? La joven más bella será fea en comparación con los dioses.

Hyppias: No se puede contradecir.

Eh hombre: Te pregunté por lo bello y me respondes que según los casos es más bien feo que bello. ¿Te parece todavía que lo bello en sí, universal ornato de todas las cosas bellas, que transforma en bello cuanto con aquella su forma se junta, es una joven, una yegua o una lira?

289d Segunda Definición

Hyppias: Si la pregunta es qué es lo bello con que todas las cosas se adornan, y con lo que sobreañadido se transfiguran en bellas, diremos que LO BELLO ES EL ORO, pues cualquier cosa, aunque sea fea, revestida de oro parece bella [Lo añadido no afecta el orden del ser, sino del parecer].

Sócrates: El tal hombre se mofará de mí, y me preguntará si desprecio a Fidias, ya que no hizo de oro ni los ojos de Atena, ni lo restante del rostro, ni los pies, ni las manos, sino de marfil.

Hyppias: Fidias lo hizo bien, pues el marfil es cosa bella.

El hombre: ¿Y por qué no hizo de marfil sino de piedra las partes medias de los ojos? ¿También la piedra es cosa bella?

Hyppias: Convendremos siempre que se haga convenientemente.

290a Tercera Definición

Hyppias: LO CONVENIENTE A CADA COSA, ESO ES LO BELLO.

El hombre: Y en el caso de la olla bella, si hierve en ella una buena sopa de legumbres, ¿será más conveniente cucharón de oro o cucharón de palo de higuera?

¹⁶ García Bacca, Juan David (1966), p.10: lo bello en persona.

Hyppias se molesta con hombre tan ignorante pero es forzado por Sócrates a responder que en ese caso lo más conveniente es el cucharón de palo de higuera. El de oro no aromatiza la sopa, y además puede romperla y dejar ayunos a los ávidos comensales.

291d **Cuarta Definición**

Hyppias: Parece que andas buscando una respuesta tal que lo bello no aparezca feo a nadie, ni en ninguna manera, ni nunca. Te la daré: Ser rico, estar sano y ser honrado entre los griegos, llegar a viejo y después de haber atendido bellamente a los parientes muertos ser enterrado por los propios hijos en bello y espléndido sepulcro.

Sócrates: Con esa respuesta, aquel hombre no sólo se reiría de mí, sino que trataría de darme una paliza [Esta definición se desecha fácilmente pues lo definido no debe entrar en la definición, y se discute cómo debería ser la definición].

Sócrates: ¿Llamaremos conveniente o apropiado a lo que sobreviniendo hace APARECER bellas las cosas, o a lo que las hace SER bellas? ¿O a lo que no hace ninguna de las dos cosas?

Hyppias: Lo que las hace aparecer bellas.

Sócrates: Entonces lo conveniente o lo apropiado será engaño de belleza, y no es lo que estamos buscando. Muchos disputan sobre las cosas bellas, sólo por ignorancia. Quizá no fuera así si al SER mismo le sobreviniera PARECER LO QUE ES; y le sobrevendría si lo conveniente fuera bello, y no hiciera tan sólo que las cosas fueran sino además aparecieran bellas.

Hyppias: Lo conveniente es lo que hace aparecer a las cosas bellas.

Sócrates: ¡Se nos escapó de las manos saber qué es lo bello! Puesto que lo conveniente resultó ser cosa diversa de lo bello.

Hyppias: Así es, por Zeus, y bien desconcertante.

295c **Quinta definición**

Sócrates propone considerar esta definición: LO ÚTIL *χρήσιμον*, ESO ES LO BELLO.

Ojos bellos no son los que parezcan ojos sin que puedan ver, sino que puedan utilizarse para ver. Otra de las partes del cuerpo, útil para la carrera, otra para el combate, y así todas las cosas.

Hyppias dice que eso está muy bien.

Sócrates: Entonces el poder hacer será bello; y la impotencia, fea. La sabiduría *σοφία* sería lo más bello; y la ignorancia *ἀμαθία*, lo más feo de todo. O sea, el que puede hacer algo es útil en eso; y el que no, inútil (Hyppias pone como ejemplo el poder político).

Todo parece muy bien, pero Sócrates siente de pronto pavor ante la definición. ¿Puede alguien hacer lo que ignora y de lo que es absolutamente incapaz? No. Los que sin querer hacen el mal, no lo habrían hecho si no hubieran tenido poder para ello. Y ya desde niños todos los hombres hacen más cosas malas que buenas, y en muchas de ellas involuntariamente. Ese poder hacer cosas que son útiles para el mal, y esa utilidad no pueden ser buenos. Entonces hay que corregir la definición.

296e Sexta definición

LO BENEFICIOSO *ὠφέλιμον* eso es lo bello. [Lo útil puede serlo para el bien o para el mal; lo beneficioso, sólo para el bien]. Sólo que entonces lo bello sería causa, o padre, de lo bueno. Y si es así, ni lo bello es bueno, ni lo bueno es bello, puesto que la causa y lo causado con diversos; el agente y el producto son diversos. De todas las teorías ésta es la que menos gusta a Sócrates; resulta más ridícula que las vistas sobre la joven o el oro. Hyppias, por Zeus, está de acuerdo.

298a Séptima definición

Sócrates propone otra definición, teniendo en cuenta que nos agrada ver hombres bellos, pinturas y esculturas bellas, oír sonidos y música bella, etcétera. LO BELLO ES LO QUE NOS DELEITA A TRAVÉS DE LA VISTA Y EL OÍDO. Hyppias está de acuerdo.

El hombre: Las hazañas bellas y las leyes ¿tiene esa clase de belleza u otra?

Hyppias: Parece que hay que dejar a las leyes fuera de nuestra definición.

[Por las dificultades vistas, se deja de lado la definición de belleza en toda su amplitud, y se va a limitar al orden sensible].

El hombre: Y las comidas, bebidas, amor venéreo, etc. ¿no son deleitables? (no hay vista ni oído).

Sócrates: Si decimos que comer no es agradable sino bello, todo mundo se burlaría de nosotros; y todo mundo diría que el amor es agradable, pero feo, pues uno se esconde para hacerlo.

El hombre: No pregunto la opinión de la mayoría, sino QUÉ ES LO BELLO.

Además: ¿el deleite de la vista es también deleite del oído? ¿Y el del oído de la vista?

Sócrates: Le responderemos que eso no es necesario. Nosotros sostenemos que cada uno de esos deleites es bello, y también los dos. Hyppias está de acuerdo.

El hombre: Entonces un deleite se diferencia de otro en eso mismo de ser deleite y no sólo en ser mayor o menor. Sólo que si difieren en el ser mismo de deleite, uno lo será, y el otro no. Esto lo niegan Sócrates e Hyppias.

El hombre: Sí, ustedes prefieren esos deleites por otra cosa que no por ser deleite. Ustedes descubren en ellos una cualidad que los diversifica de los demás, y según la cual, ustedes los llaman bellos. Un deleite no lo es por ser deleite visual, porque entonces no lo sería el deleite auditivo. Y a la inversa. Sócrates e Hyppias están de acuerdo.

El hombre: Tienen pues “algo” idéntico que los hace ser bellos; algo común y bien determinado que está en ambos [tomado dualmente] y en cada uno, porque de otra manera no serían bellos ambos y cada uno.

Sócrates: ¿No sería el origen de la belleza algo que estuviera en ambos pero no en cada uno?

Hyppias protesta ante esa posibilidad, de algo que esté en ambos y no en cada uno. Mira, Sócrates, si tú y yo fuéramos justos, lo seríamos ambos y cada uno. Lo mismo si sanos, enfermos, apaleados; o si fuéramos de oro, plata o marfil. Lo que pasa es que ni tú ni la gente con quien dialogas consideran el conjunto, sino que toman aparte lo bello y lo golpean, a ver cómo suena; eso hacen con todo lo real, que lo descuartizan, y se les escapa la continuidad de su ser.

Sócrates: Menos mal que nos ayudas con tus consejos. Pero mira: si cada uno de nosotros es impar, entonces “ambos” seremos impar.

Hyppias: (protesta) ¡Ambos somos par!

Sócrates: ¡Cierto! Ambos somos par. Entonces cada uno de nosotros es par.

Hyppias: No puede ser Sócrates, la regla se verifica en unos casos sí y en otros no.

Sócrates: Respecto de lo bello: habíamos convenido en que los placeres intervenidos por la vista y el oído eran bellos ambos y cada uno. Y para que así fuera, era necesario que lo fueran por una realidad perteneciente a ambos; y no por una que a alguno de ellos le faltara. ¿O eso mismo que los hace ser bellos no les pertenece a “ambos” y a “cada uno”?

Hyppias: Sí.

Sócrates: ¡Entonces serían bellos todos los deleites! Pero según dijimos, no todos los deleites son bellos, sino sólo ese particular deleite que viene por intermedio de la vista y del oído.

Hyppias: De acuerdo.

Sócrates: Pero ya dijimos que en cada uno de esos sentidos no intervienen los dos; sólo en ambos intervienen ambos; pero lo de ambos no está en cada uno. Venir de la vista y del oído pertenece a la pareja, y no a cada uno aparte. Cada uno no está formado por la pareja ambos; sino que la pareja ambos está formada por aquéllos.

Hyppias: De acuerdo.

Problemática

Acuerdo inicial:

Belleza	=	placer de la vista Y	placer del oído
---------	---	----------------------	-----------------

Sócrates:

Para un sordo, belleza	=	placer de la vista	-----
------------------------	---	--------------------	-------

Para un ciego, belleza	=	-----	placer del oído
------------------------	---	-------	-----------------

Sócrates hace ver que en estos dos últimos casos no se cumple la definición del acuerdo inicial, de que deben darse placer de la vista Y placer del oído.

Hyppias no ve problema: en los tres casos se da la belleza.

Lo que se dice de dos se dice también de cada uno por su lado.

Sócrates admite que en los tres casos se da la belleza.

Pero pregunta qué eso común a los tres casos.

La respuesta a esta pregunta daría la definición buscada.

Sócrates: Entonces lo que hace que uno de ellos sea bello no puede ser algo que pertenezca a cada uno. Ahora bien, “ambos” no pertenece a cada uno. Entonces, en nuestra hipótesis, “ambos” podrán ser bellos; pero no lo podrá ser cada uno. Parece que no hay salida.

Hyppias: No parece que la haya.

Sócrates: Diremos que “ambos” son bellos, pero no cada uno.

Hyppias: ¿Qué lo impide?

Sócrates: Lo impide el que antes encontramos cosas que sobrevienen a varios y a cada uno, como en los ejemplos que adujiste, aunque no en el que yo aduje. ¿En qué grupo ponemos lo bello?

Hyppias: En el tuyo, Sócrates.

Sócrates: Es imposible por tanto que lo bello sea lo deleitable intervenido por la vista y por el oído; pues ese ser deleitable hace bellos a ambos, pero no a cada uno.

Sin embargo, ese hombre no nos dejará en paz y nos dirá:

El hombre: Ustedes han fracasado en su empresa. ¿Cuál es la belleza que sobreviniendo a ambos deleites hace que los llamen bellos?

Sócrates: Yo respondería que esos deleites (vista y oído) son los más inocentes y buenos. Y lo son ambos a dos, y cada uno de los dos.

El hombre: Entonces ¿ustedes llaman a lo bello deleite benéfico *ὠφέλιμον*?

Hyppias: Sí.

El hombre: ¿Y no es benéfico lo que hace bien? Regresan ustedes a un punto que ya dejamos, que ni lo bueno puede ser bello, ni lo bello, bueno. [Recordar que para los griegos bello y bueno van juntos].

Hyppias: Sócrates, hay que abandonar esas charlas despreciables, para no ser tratado de imbécil. En ese parloteo todo se reduce a despojos, mondaduras y raspaduras. Lo más bello y precioso es pronunciar un discurso con arte y belleza ante tribunales, Consejo y magistraturas, persuadirlos, y llevarse los máximos lauros, su salvación, su fortuna y la de sus amigos.

Sócrates: Dichoso tú, Hyppias, que sabes de cuáles cosas ha de ocuparse el hombre. Yo, al revés, ando siempre errante y perplejo; y cuando les descubro a ustedes, los sabios, estas mis perplejidades, me dicen que mis problemas son mezquinos y sin importancia. Pero si digo, persuadido por ustedes, que lo mejor consiste en dar cima a un discurso bien y bellamente compuesto, ya estoy oyendo todo lo peor por boca de otros aquí mismo, y sobre todo por boca de este hombre, mi sempiterno objetante, porque su parentesco conmigo es tan cercano, que su casa es la de mi propio yo. Cuando pues entro a la casa de mi yo, y me oye decir semejantes cosas, me pregunta si no tengo vergüenza de dialogar, osado, sobre asuntos de belleza, cuando es claro que ni siquiera sé qué es lo bello. ¡Y todavía crees que en tal estado es mejor vivir que morir! Tal hombre dirá que de su conversación con nosotros aprendió sólo esto: ¡DIFÍCIL COSA ES LO BELLO!

Distinguir los siguientes aspectos, descritos al menos en forma provisoria:

Óntico Considera los entes reales tal como son. Una flor bella la considero en toda su simple realidad de flor bella.

Ontológico Tiene que ver con el ser en cuanto tal. Considera al ente en cuanto ser, en cuanto es.

A una flor bella la considero ya no como flor bella, sino como algo que ES.

Epistemológico Estudia la aptitud (de los sentidos y sobre todo:) del entendimiento para conocer la verdad. ¿Se puede demostrar esa aptitud?

Crítico Hay un criterio de verdad? ¿Cuál es? ¿Hay un criterio que nos permita tener la seguridad de haber alcanzado la verdad?

Lógico Estudia las reglas del pensar correctamente, por ejemplo cómo distinguir con exactitud dos ideas; cómo manejar correctamente los juicios al raciocinar.

Sugerencias para la reflexión y discusión

1.- A. Croiset, Introducción al Hyppias (Coll. Budé): Se busca la definición de lo bello en sí, o la idea general de la belleza. Esta idea general se entiende a la manera socrática, como concepción de la mente, no como una entidad superior, que sería ya la doctrina de Platón. Esta doctrina de las Ideas no tiene nada que ver aquí.

2.- Idem. La argumentación es sutil y de una rigidez cuasi geométrica; pero a menudo es verbal, con sus rasgos de sofisma.

3.- Se trata de definir la belleza no sólo sensible; se alude también a la belleza de leyes, costumbres e instituciones. De hecho se discute sólo sobre la belleza sensible.

4.- David García Bacca, Introducción al Hippias (UNAM):

1º Plan de Sócrates: Tratamiento ontológico de la belleza.

- a) Pregunta ontológica: qué es lo bello. Claridad, distinción, reducción a SER.
- b) La belleza en sí misma: qué es en persona
Aristóteles seguirá preguntando de todo qué es; pero no en persona.
- c) Sócrates pregunta por lo absolutamente bello; que nunca pueda aparecer feo a nadie.
- d) Y que haga a las cosas ser bellas, y no sólo parecerlo.

2º Plan de Hyppias: Plano óptico concreto.

- a) Se concretiza en un objeto bello especial, no en una realidad tipo Idea.
- b) Se señala un objeto central, bello por antonomasia.
Las demás cosas serán bellas por comparación con él
[Escolástica: analogía de atribución].
- c) Se participa de él por adorno y apariencia.
El objeto central no es lo absoluto sino solamente lo superlativo en tal orden.
Se queda en lo finito; no hay transcendencia.
- d) La belleza trascendente no permite que cada cosa sea en particular bella, sino que sólo contiene siluetas, imágenes, imitaciones, participaciones.
En cambio la belleza sólo superlativa deja que las cosas sean comparativamente bellas, cada una bella. cf. no. 9

3º Forcejeo entre las dos concepciones. Hyppias pasa “a lo más bello” con el ejemplo del oro. Sócrates lo afoca todo sobre la Belleza como Idea, como algo absoluto.

5.- Idem. Sobre el deleite por vista y oído.

Sócrates le pregunta a Hyppias, si ese deleite por vista y oído se aplica distributivo o globalmente.

Sócrates se inclina, como es obvio, a la opinión global: ambos sentidos deben actuar de filtros y alambiques simultáneos para que el deleite resulte bello, pues de esta manera lo bello toma cierto carácter de Idea desindividualizada; y ésa es la misma tendencia en *Banquete*. En *Fedro*, la Belleza es algo absolutamente unitario. Las cosas la reflejan o imitan, pero no la poseen en propiedad substancial. En Platón ninguna cosa sensible posee Idea alguna en firme y asegurado peculio, sino sólo a manera de silueta, imitación, semejanza. De ahí que Sócrates

sostenga un cierto colectivismo real de lo bello y de toda idea. Hyppias, al contrario, gran catador de lo real en sus valores de singularidad y multiplicidad le dice a Sócrates algo que debiera hacer temblar a todo filósofo: “Ni tú ni aquellos otros con los que acostumbras dialogar, consideran el todo de las cosas, sino que toman aparte lo bello, y lo golpean, a ver cómo suena; y con esos razonamientos descuartizan ente por ente. Por eso a ustedes se les pasan desapercibidos tantos y tan grandes cuerpos de la realidad de verdad por naturaleza continuos” (301 bc). Y la reprimenda final: “todo se reduce a despojos, mondaduras y raspaduras”, se refiere a ese desmenuzamiento por el que a lo real se le abstraen ideas. Lo que Hyppias no pudo hacer, convertir la reprimenda en argumento, lo hará Aristóteles contra Platón.

6.- Idem. Por qué se relaciona en el diálogo Belleza con Bondad.

- Por la fórmula estético-moral del griego: *καλοκαγαθία* “bondad bella de ver”.

- Por el plan socrático de hacer converger todo, aun los órdenes más dispares, hacia un único centro, hacia el Absoluto. Por eso Sócrates propone la definición: “Lo bello es deleite benéfico”. Esta necesidad interior de convergencia y ordenamiento de todo hacia la medida-mesura guía al método socrático, y se desenfrenará en *Banquete* y en *Fedro*. “¿Difícil cosa es lo bello!”, que pudiera traducirse, dado el neutro griego *τά καλά*, en: “¿Difíciles son las cosas bellas!”.

7.- Idem. La discusión sobre el cucharón la gana Sócrates de palabra; no en la realidad. Hyppias pudo responder que nada importa que el cucharón de oro pueda romper la olla y dejarnos en ayunas: son consideraciones extraestéticas. Se estaba hablando de lo apropiado “para decoro y lucimiento”, no de apetitosa comida.

8.- Ver temáticas de la Belleza en *Fedro* y *Banquete*; del deleite o placer en *Filebo*.

9.- Importancia de la diferencia óntico/ontológico.

Hyppias se mueve en el campo real y concreto. ¿No es capaz de “elevarse a realidades superiores”? Sócrates sí o, digamos, Platón. Pero al hacerlo, ¿no se evade, no huye? ¿no desencarna demasiado lo real? Lo real aquí no parece tener ninguna belleza propia (esta frase es intencionadamente ambigua). ¿No hay una devaluación de lo sensible? ¿O no hay problema, y todo eso ha sido un malentendido en la historia de la filosofía? ¿Habrá que atribuir esa devaluación de lo sensible sólo a los maniqueos? Para los maniqueos todo lo que tiene que ver con la materia es malo; sólo lo espiritual es bueno. ¿Se puede achacar esto a Platón?

Ir observando estas preguntas en los diálogos que siguen.

10.- Habrá un tiempo en la historia de la filosofía en que se separen cuidadosamente los campos epistemológico y ontológico. En el período que vamos viendo es todavía muy temprano para eso. Notemos que en Platón: IDEA y SER (en este caso Idea y Belleza en plenitud de Ser) están juntos como espontáneamente. No hay abismo entre lo epistemológico (pensar) y lo ontológico (ser). Y recuérdese aquí a Parménides.

Los nombres y las cosas

CRATILO

polémico

El problema ¿El conocimiento verdadero lo dan los nombres mismos de las cosas?

383a Hermógenes (quizá el nombrado en *Fedón* entre los visitantes de Sócrates) ha estado discutiendo con Cratilo (discípulo de Heráclito, y quizá maestro de Platón antes de Sócrates). Cratilo sostiene que los nombres expresan la naturaleza de las cosas, tesis que algunos atribuyen a Heráclito y a Protágoras; Hermógenes sostiene que los nombres son mera convención, tesis que se atribuye a Demócrito. Los dos nombran árbitro a Sócrates.

En la primera parte Sócrates hace ver a Hermógenes que los nombres no son mera convención, sino que expresan las cosas; y en la segunda, hace ver a Cratilo que los nombres son convencionales. El diálogo parece aporético. Sabemos que *República* muestra en qué consiste el conocimiento verdadero. Da la impresión de que Platón pone a prueba su tesis en *Cratilo*, como lo hará después en *Teeteto*. No parece claro contra quién en concreto va dirigido este diálogo. Dado que en el *Cratilo* se menciona la doctrina de las Formas, se supone que es posterior a *Banquete*, *Fedro* y *República*; y como rebate a Heráclito y a Protágoras, a quienes *Teeteto* dará el golpe de gracia, o quizá, mejor, a sus discípulos, se piensa que es anterior al *Teeteto*.¹⁷ Esto se funda en el supuesto de que fue Platón, y no Sócrates, *quien separó las Formas*. Caso de que Sócrates ya las hubiera separado, pudiera situarse el *Cratilo* antes de *Banquete*, o de *República*, a manera de búsqueda en qué consiste el conocimiento verdadero.

PRIMERA PARTE. Sócrates con Hermógenes.

1 Los nombres expresan la naturaleza de las cosas

Fácilmente logra Sócrates que Hermógenes acepte que hay discursos falsos y discursos verdaderos; y que estos, para ser verdaderos lo han de ser no sólo en el conjunto, sino también en sus partes, incluso las más sencillas, que son los nombres. Si los nombres son mera convención, sería válido que diversas personas dieran diferentes nombres a las cosas. Uno llamaría caballo al caballo, y otro lo llamaría hombre. De hecho también los bárbaros usan nombres diferentes. Si aceptamos el dicho de Protágoras, de que el hombre es la medida de todas las cosas, se sigue que las cosas son como me parecen a mí y como te parecen a ti; un hombre sería bueno para uno, malo para otro, lo cual es inaceptable, que un hombre sea bueno y malo a la vez. Pero es imposible aceptar el dicho de Protágoras; de lo contrario no habría alguien más razonable que otro, pues la opinión de cada uno sería verdadera.

386d Inaceptable también es la tesis de Eutidemo, que todas las cosas son siempre las mismas para todos.¹⁸ O sea, las cosas tienen un cierto ser permanente, que no depende de

¹⁷ Cf. Méridier, Louis (1949). *Cratilo*.

¹⁸ Cf. *Eutidemo*, 294 a, ss.

nosotros; existen en sí, independientes de nuestra imaginación. Los actos, que son también una forma de realidad, se realizan según su naturaleza; por ejemplo, se corta o se quema algo según la manera natural de cortar o de quemar, y no según alguna opinión particular. Ahora bien, hablar es un acto que se refiere a las cosas; y dar nombres es parte del hablar. Entonces hay que nombrar las cosas según la manera que ellas naturalmente tienen de nombrar y de ser nombradas, y no según nuestra opinión particular. El nombre es un instrumento que sirve para instruir [Hermógenes acepta, pero más adelante Sócrates discutirá el punto con Cratilo]; y el buen instructor utiliza la obra del *legislador*, [νομοθέτες, el que da la ley, el que impone los nombres; no se precisa quién sea este legislador: el pueblo, algún inspirado...] quien será el que tenga ese arte, y no cualquiera; de la misma manera que es el tejedor quien tiene el arte de usar las lanzaderas, que sí, son semejantes, pero el tejedor sabe escoger la más apropiada según se trate de tela pesada o ligera.

389b Cuando se rompe alguna lanzadera, el artesano hace otra, pero tiene los ojos no sobre la lanzadera rota, sino sobre la forma en que se inspiró al hacer la primera. Podríamos decir a *la lanzadera en sí*. Igualmente, nuestro legislador debe tener los ojos puestos en *el nombre en sí*, para imponerlo a sonidos y sílabas, teniendo en cuenta que no todos los legisladores operan sobre las mismas sílabas (como no todos los artesanos operan sobre el mismo hierro), de manera que también entre los bárbaros sea apropiado el nombre. Ahora bien, quienes pueden juzgar si las obras de los artesanos están bien hechas, y aun dirigirlos, son quienes las utilizan; por ejemplo, el tejedor sobre la lanzadera; quien toca, sobre la lira. Así, es el *dialéctico* quien puede juzgar y dirigir al legislador. El dialéctico tiene el arte de saber preguntar y de saber responder. Cratilo tiene razón al decir que los nombres pertenecen naturalmente a las cosas; y que no cualquiera es artesano (δημιουργός) que dé nombres, sino sólo quien teniendo los ojos fijos en el nombre natural de cada objeto, es capaz de imponer la forma a letras y sílabas.

2.- Se verifica la tesis con instancias etimológicas.

291c Para este ejercicio se decide no acudir a los sofistas, sino a los poetas, en particular a Homero [La mayoría de los intérpretes piensan que Sócrates no habla en serio, sino que ironiza. Presentaremos solamente algunos ejemplos de este largo estudio, pues se requiere buen conocimiento del idioma griego. Ayudará a los estudiantes el ejercicio de leer palabras griegas, y el de encontrar etimologías].

392e 1. Primeros ejemplos.

En La Iliada el hijo de Héctor recibe dos nombres. Las mujeres lo llaman Ἀστυάναξ (Astyánax), y los varones Σκαμάνδριος, Skamandrio. Como en Homero los varones son más sensatos que las mujeres, el mejor nombre es el segundo; y es que él defendía las grandes murallas de su ciudad, o sea, hacía lo que su padre hacía; ἄναξ (ánax, jefe) es el que retiene o agarra fuerte; como ἕκτορ (héctor significa eso, ancla). Esto es, los dos son nombres de reyes. Que una letra se añada o se suprima no tiene importancia, con tal que prevalezca el sentido profundo. Siguiendo la generación natural, de un caballo nace un caballo; de un rey nace un rey; y no importa si en los nombres hay alguna variación en las sílabas; ilustra el ejemplo de medicinas que nos parecen diversas por el color o el olor, pero el médico, sin atender a

pormenores sabe que son lo mismo. Así, Astyánax y Héctor sólo tienen la *tau* τ en común, pero significan lo mismo¹⁹.

En cambio, en los casos de generación antinatural, como una yegua que diera a luz el producto del toro, este producto no lleva el nombre del padre, sino de la raza o especie. Así, el nombre de Orestes significa su carácter arisco, salvaje y montañés (*ὄρεινός*). El nombre del papá indica igualmente su naturaleza. Agamemnón, en efecto, designa un hombre valiente y tenaz. Lo prueba su tenacidad ante Troya. Es admirable *ἀγαστός*, por su tenacidad *ἐπιμονή*. También es nombrado correctamente Atreo, por sus actos dañinos y funestos. El sentido es algo oculto, pero Atreo significa duro, inflexible *ἀπειρής*; intrépido *ἄτρεστος*; maligno, funesto *ἄτηρός*.²⁰ Todo mundo juzgará que el nombre de Tántalo es apropiado, pues en el Hades una piedra oscila en suspensión *ταλαντεία* sobre su cabeza. Da la impresión de que queriéndolo llamar el más desdichado *ταλάντατος* lo indicaron bajo la forma velada de Tántalo.

396a 2. Dioses, héroes y hombres

<u>Nombre</u>	<u>En griego</u>	<u>relación</u> y <u>explicación</u>
Zeus	<i>Ζῆν,</i> <i>Δία, διάνοια,</i>	Vivir. Por él tenemos la vida Razón (por ser hijo de Kronos)
Kronos	<i>Κρόνος</i>	De <i>κόρος</i> , nitidez, por la pureza de su inteligencia. <i>κόρος</i> significa tanto pereza como muchacho. Se aclara que aquí no es el sentido de muchacho.
Urano	<i>οὐρανία</i>	contemplación de lo de arriba, de lo celeste, lo cual purifica la inteligencia

A estas alturas Sócrates teme estar inspirado a lo Eutifron. Por lo demás, varias veces la explicación consiste en quitar o poner alguna letra, en desplazar los acentos, en usar antiguas grafías, en embellecer el resultado [en este resumen aparece lo esencial del examen minucioso].

dios	<i>Θεός</i>	<i>Θεῖν</i> correr, pues al inicio los dioses eran los astros
[ángel]	<i>δαίμων, δαήμων</i>	sabio, prudente, vale oro.
héroe	<i>ἥρω</i>	1. Nacen del amor <i>ἔρος</i> entre dioses y seres humanos. 2. Son hábiles en preguntar <i>ἐρωτάω</i> . 3. Son hábiles en hablar <i>εἶρειν</i> .

¹⁹ Platón no podía ignorar el pasaje de la Iliada: “Héctor lo llamaba Astyanax al muchacho; los demás Skamandrio”. Más de una vez Sócrates advierte a Hermógenes que no se deje inducir a error; con lo que sugiere que sus observaciones no han de ser tomadas muy en serio. Cf. Méridier, Louis (1949). *Cratilo*.

²⁰ En estos APUNTES, 01 01 Atmósfera, Genealogías en Grecia.

hombre	ἄνθρωπος	Examinan ἄναθρέω lo que tienen bajo su mirada ὀπωπή.
alma	ψυχή	1. ἀναψυχή respiración refrescante 2. Fuerza que maneja ὄχει y mantiene ἔχει al cuerpo.
cuerpo	σῶμα	Algunos lo llaman sepulcro σήμα del alma. [Esto no es de Platón, sino de los órficos y otros].

402a

Sócrates cita a Heráclito: “Todo fluye” πάντα χωρεῖ, y “no se puede entrar dos veces al mismo río”, para explicar los nombres de Rea y de Kronos [otra vez], que dan la sensación de fluidez: ῥέω, fluir; κροῦνος, manantial.

Poseidón	Ποσειδῶν	1. Ya que el mar obstaculizó sus pies ποσίδεσμον. La ε se habrá añadido por elegancia. 2. O: πολλ... εἶδ... indicaría que este dios sabe mucho. Con dos λλ en lugar de σ. 3. Por los temblores, el estremecedor ὁ σείων: Hubo que añadir π y δ.
Plutón	Πλούτων	Porque el da la riqueza πλούτος del fondo de la tierra.
Hades	Ἅιδης	1. Por ser invisible ἀειδής. Por miedo a esta cualidad se le llama Plutón. Es un error tenerle miedo, pues sus palabras son fascinantes. 2. Más bien viene de εἰδέναι, que indica el conocimiento de las bellas cosas, tan bellas que lo retienen a uno.
Demeter	Δημήτηρ	δ... da, como madre μήτηρ, el alimento.
Hera	Ἥρα	1. De ἐρατή, amable, por eso Zeus la desposó. 2. O de aire ἄήρ, indicando lo celeste. Repitiendo rápido Hera, se obtiene aire. [Intentarlo en griego]
Apolo	Ἄπολλων	Lo temen, como destructor ἀπολλύναι. En realidad: 1. Lava ἀπολούω; deja libre, absuelve ἀπολύω. 2. Sincero ἀπλοῦς, dice la verdad: adivinación. 3. Conoce el arco, da siempre en el blanco ἀεὶ βάλλων.
Musa	Μοῦσα	Por su desear μῶσθαι, la investigación y la filosofía.
Artemisa	Ἄρτεμις	Por su integridad ἀρτεμές virginal, y su virtud ἀρετή.
Diónysos	Διόνυσος	De διδ... vino οἶνον; y hace creer a quienes beben, que tienen la razón οἶονους.
Afrodita	Ἀφροδίτη	La que nació de la espuma ἀφρός.

Atena	Ἀθηνᾶ	De Θεοῦ νόησις, inteligencia divina; es la Θεονόα. Se cambia la η con la α; y se suprimen ι, σ. Como inteligencia natural: Ἡθονόη; más elegante: Αθηνάα.
Efestos	Ἡφαιστος	Conocimiento de la luz. De brillante; φαίστος, más la η.
Aries	Ἄρης	1. De ἄρρην macho, y ἀνδρεῖος, viril. 2. O de ἄρρατος, irrompible
Hermes	Ἑρμῆς	1. De ἐρμηνεύς, intérprete 2. Al hablar εἶρειν, inventó, imaginó ἐμήσατο. Habría que llamarlo Εἰρέμης. Más bello: Ἑρμῆς.

408 e

3. Astros y fenómenos metereológicos (otros tipos de dioses).

Sol	ἥλιος	1. En dorio ἄλιος: al nacer, reúne ἄλίζω a los hombres. 2. Gira εἶλω siempre alrededor de la tierra 3. Matiza de colores ποικίλλω las cosas de la tierra.
Luna	σελήνη	Según Anaxágoras, el sol da luz (claridad: σέλας) a la luna: La luz de la luna es siempre αἶτ nueva νέον, la que recibe ahora; y vieja ἔνον, la que ya había recibido el mes pasado. Su nombre sería σελαενονεοάεια; y abreviado: σελαναία.
Astros	ἄστρα	De ἀστραπή, resplandor.
Fuego	πῦρ	Difícilísimos de explicar.
Agua	ὔδωρ	Tal vez las dos palabras tienen origen bárbaro.
Aire	αἶρ	1. Tiene poder de levantar αἶρω lo que está en tierra. 2. Siempre αἶτ está en flujo ῥεῖ.
Éter	αἰθήρ	Siempre αἶτ corre θεῖ.
Tierra	Γῆ	O γαῖα, en cuanto procreadora; de γεννάω, engendrar.
Horas	ῥαῖ	Son el horizonte ὀρίζων, de inviernos y veranos. .

411a

4. Virtudes. Los hombres que establecieron los nombres dieron tantas vueltas buscando la naturaleza de los seres, que les dio vértigo; y los seres mismos parecían ser móviles y cambiantes. Esto se nota en los nombres que siguen.

Pensamiento νόησις deseo ἔσις de lo nuevo νέος, pues los seres siempre cambian.

Discernimiento φρόνησις Pensamiento νόησις, del movimiento φора. y de la corriente ῥόος.

Intelección γνώμη Examen νόμεις de la generación γονή.

Sofrosine σωφροσύνη Salvación σωτερία del discernimiento φρόνησις.

Ciencia ἐπιστήμη Es fiel πιστός, a las cosas en su movimiento. Sería πιστήμη, sin la ε.

Comprensión σύνεσις El alma va con συν ιέναι, las cosas en su devenir.
Sabiduría σοφία Contacto ἐπαφή con el movimiento.
El nombre es oscuro, con sabor extranjero.

Bien ἀγαθόν Lo admirable ἀγαστός (rápido) en la naturaleza.

Justicia δικαιοσύνη Comprensión σύνεσις de lo justo δίκαιον.

Justo δίκαιον La palabra es muy difícil. Varias teorías y discusiones.
Gobierna el resto, recorriéndolo δια τον.
La κ se añade por eufonía.

Injusticia ἀδικία Obstáculo a lo que recorre.

Valentía ἀνδρεία Se muestra en la lucha, la corriente ῥοή contraria.
Es extra la δ.
Tiene relación con viril ἄρρην; con varón ἀνήρ, ἀνδρός.

Mujer γυνή Se relaciona con generación γονή.

Femenino θήλυ... Parece venir de θηλή, teta.

Técnica τέχνη Posesión ἔξις de la inteligencia νοῦς.
Hay que quitar la τ, e intercambiar algunas letras.

414c Sócrates le hace ver a Hermógenes que los nombres primitivos se han ido cambiando, para embellecerlos, por razones eufónicas, y que por eso su sentido queda oculto muchas veces.

Mecánica μηχανή Gran extensión μῆκος; y obtener un resultado ἄνειν.

Vicio	κακία	Lo que mal κακως va <i>ión</i> . Lo contrario sería:
Virtud	ἀρετή	Facilidad de flujo <i>ἀεὶ ῥέον</i> [es un hábito].
Cobardía	δειλία	De cadena δεσμών; y mucho, o fuertemente <i>λίαν</i> .
Feo	αἰσχρόν	Lo que siempre ῥοή detiene ἴσχω el curso ῥοή.
Bello	καλόν	Muy difícil. La razón nombra καλέω a los objetos. Y el producto de la razón es de alabar.
418c Día	ἡμέρα	Antiguamente se usaba más <i>ἡμέρα</i> ; de <i>ἡμείρω</i> , desear. Esto es, el día es deseado por su luz. También decían <i>ἐμέρα</i> , de <i>ἡμεροῖ</i> . Esos cambios dan ciertos aires de grandeza.
Yugo	Ζυγόν	Otro cambio solemne, la <i>Z</i> por la <i>δ</i> . Los antiguos decían <i>δυογόν</i> ; y queda claro: dos <i>δύο</i> animales uncidos, con una carga o transporte <i>ἀγωγή</i> .
Obligatorio	δέον	De δεσμός, cadena. ¡Y se cambia el sentido original! Antes se decía <i>διόν</i> , (idea de recorrer, que es algo bueno).
419b Placer	ἡδονή	Implica el deleite ὄνησις (se insertó la <i>δ</i>).
Dolor (Tristeza)	λύπη	λύω: disolución δάλυσις física del cuerpo.
Sufrimiento	ὀδύνη	Penetración ἐνδυσις (del dolor o de la tristeza).
Dolor	ἀλγηδόν	Relacionado con ἀλγεινός doloroso (etim: analgésico).
Alegría	χαρά	Por la difusión διάχυσις, y la facilidad de la corriente ῥοή.
Fogosidad	ἐπιθυμία	θυμός ἐπὶ τὸν θυμόν θύσις, Corazón, como sede de sentimientos y pasiones.
Amor	ἔρος	Corriente ῥοή que fluye de fuera, por los ojos, al alma.
420b		
Opinión	δῶξα	1. De διώκω, perseguir. El alma va tras el conocer la naturaleza de las cosas. 2. De τόξον arco. Un flechazo. Esta parece ser la mejor.
Voluntad	βουλή	De βολή, tiro, proyectil.
Querer	βούλεσθαι	Tender hacia; y βουλεύεσθαι, deliberar.

Necesidad	ἀνάγκη	Lo que se opone a la voluntad, como al ir por una zanja ἄγκη, cuando lo difícil del camino impide la marcha
Verdad	ἀλήθεια	De carrera ἄληθ divina θεία: movimiento divino del ser.
Ser	ὄν	y Esencia οὐσία: añadiendo la ι: ἰόν, que va.

421c

6. Los nombres elementales.

Hemos visto que muchos nombres son compuestos de otros, y así nos instruyen sobre las cosas. Pero hay nombres simples, o elementales, que no se explican por otros. Así: que va, que fluye, que encadena. Son los más difíciles, y quizá se remontan a un origen bárbaro. Ya no se pueden descomponer en nombres más elementales. A falta de voz y de lengua, para representar las cosas hacemos como los mudos: usamos manos, cabeza y el resto del cuerpo; señalamos, por ejemplo hacia el cielo para indicar lo ligero, o hacia abajo para indicar lo pesado; o imitamos el movimiento del caballo. De hecho tenemos voz, lengua y boca; o sea, que el nombre es una manera de imitar, por la voz, las cosas. Sin embargo esto no parece correcto, pues nos veríamos obligados a pensar que quienes imitan gallos y ovejas los nombran. Las cosas tienen sonido, forma, aun color; que pueden imitar el músico y el pintor; pero además -y también el sonido y el color- tienen su esencia (οὐσία). Y esta esencia la podría imitar, por letras y sílabas, quien pone los nombres. Atenderemos a letras y sílabas, por más que pueda parecer que recurrimos a un *deus ex machina*.

426c La ρ indica movimiento: fluír ῥεῖν; correr ῥοή; temblor τρόμος; τραχεῖν despedazar; κρούειν golpear; θραύειν desgarrar; ῥυμβεῖν hacer dar vueltas, o remolino.

Pero es curioso que la palabra κίνησις, que viene de la palabra extranjera κίειν, no tenga la ρ. La ι sirve para lo que es ligero y capaz de atravesar todo; ir ἵεναι, lanzarse ἵεσθαι.

Las letras φ ψ δ ζ, conllevan aspiración:

ψυχρόν, frío; ζέον, hirviente; σείεσθαι, agitarse;

y en general la agitación o temblor: σεισμός.

En cambio δ y τ, que comprimen la lengua al apoyarla contra la barrera de los dientes, indican encadenamiento δεσμός; y detención: στάσις.

Como la lengua se desliza para la λ, ésta indica deslizamiento: λείος, liso; ὀλισθάνειν deslizar; λιπαρός, grasoso; κολλῶδης pegajoso.

Y como la lengua es detenida en su deslizamiento por la γ, esta sirve para lo viscoso γλίσχρος, y aglutinante γλοιῶδες.

Dado el carácter interno de la ν, esta letra ha servido para ἔνδον, dentro, interior.

La α entra en μέγας, grande; y la η en μῆκος, grandeza, porque esas dos vocales son largas. En cambio, la ο designa lo redondo. Así parece que procedió el legislador.

SEGUNDA PARTE. Sócrates con Cratilo

Hermógenes pregunta a Cratilo si está de acuerdo con lo expuesto por Sócrates; y si tiene algo que añadir. Sócrates está dispuesto a convertirse en discípulo de Cratilo, que ha estudiado estos problemas. Solo que Sócrates no garantiza nada de lo que ha dicho, y desea reexaminarlo todo.

428d

Sócrates: Habíamos dicho que un nombre correcto nos hace ver la naturaleza de la cosa, esto es, nos instruye; o sea, que es un arte, el del legislador. Y así como hay pintores mejores que otros, y lo mismo con los constructores, pasará lo mismo con los legisladores.

Cratilo: Esto último no puedo aceptarlo, ni acepto, por tanto, que haya nombres mejor puestos que otros; sino que todos los nombres son correctos.

Sócrates: O sea, que es imposible decir cosas falsas.

Cratilo: Claro que no, pues al hablar se dice algo que es [Cf. Este tema en *Eutidemo*].

Sócrates: ¿Si alguien te saluda diciendo “Hola, Hermógenes”? ¿No dice algo falso?

Cratilo: No hace sino emitir vanos sonidos, no hace sino ruido.

430a Para Sócrates los nombres imitan los objetos; y también las pinturas imitan: La pintura de un varón representa bien a un varón; pero no representa bien a una dama; y al revés. Cratilo obstinado: la atribución puede ser falsa en las pinturas; pero siempre es justa en los nombres. Sócrates hace notar que en las pinturas se pueden dar todos los colores y formas, u omitir algunos, y que según eso la pintura será más o menos perfecta. Lo mismo sucede con los nombres, aun primitivos, pues como se ha visto, a veces se omiten o cambian o añaden algunas letras; y el legislador será más o menos perfecto.

431a Sócrates pone el ejemplo de los números. Si al diez le quitamos o le ponemos, sale otro número. Podríamos entonces pensar que lo mismo pasa con todas las cosas. O sea, para la perfección no podría faltar un solo elemento (color, forma, interior, temperatura... [podríamos pensar aun células y átomos numerados]. Sólo que entonces ya no tendríamos la pintura de Cratilo, sino dos Cratilos. O sea, las imágenes no tienen el mismo contenido que el objeto. Lo mismo pasa con el nombre: debería tener todas las letras y sílabas justas, pues el nombre es una representación del objeto. Algunos nombres se han compuesto por medio de los primitivos; y, si estos representan los objetos, tendrán que ser semejantes a los objetos. La pintura de que hablábamos es posible porque la naturaleza nos ofrece colores semejantes a los objetos. Lo mismo sucede con los nombres: contamos con elementos que se parecen a los objetos.

434c Veámos, por ejemplo, con Hermógenes, que la ρ se asemeja al impulso y al movimiento; la λ a lo liso, etc. Muy bien. ¿Sabías que lo que nosotros llamamos dureza $\sigma\kappa\lambda\eta\rho\acute{o}\tau\eta\varsigma$, los eritreos lo llaman $\sigma\kappa\lambda\eta\rho\acute{o}\tau\eta\rho$? Expresamos la misma noción nosotros con la ς ; ellos con la ρ . ¿Y qué pensar de la λ que va en medio del nombre? ¡Según vimos expresa lo contrario de la dureza! Cratilo opina que esa λ está mal puesta; y que podría cambiarse por ρ . Sócrates replica que él y Cratilo entienden *duro* al oír $\sigma\kappa\lambda\eta\rho\acute{o}\varsigma$ en lugar de la propuesta

σκληρός. Cratilo confiesa que sí lo sabe, por el uso. Sócrates comenta: ¡esto es, por convención!

Cratilo ha confesado que tanto las letras semejantes como las disemejantes son igualmente expresivas, una vez admitidas por el uso, esto es, por la convención. Ante el silencio de Cratilo, Sócrates subraya que la convención es la que contribuye a representar lo que tenemos en mente al hablar. En el caso de los números sería un trabajo espantoso escoger nombres que fueran semejantes a su naturaleza, que los expresaran en sí mismos a la perfección. Según Cratilo, los nombres nos instruyen; esto es, conocido el nombre conocemos el objeto. Sócrates piensa que si en nuestra búsqueda usamos los nombres, corremos el peligro de equivocarnos. En efecto, el primero que estableció los nombres se guiaba por la idea que se hacía de las cosas. Sólo que si esa su idea no era apropiada, sus nombres nos harían caer en el error.

437a Sería sorprendente que los nombres estuviesen de acuerdo consigo mismos. En efecto, hay nombres que indican tanto el reposo como el movimiento. Tomemos el ejemplo de ἐπιστήμη; resulta equívoco; pues parece detener ἵστησις nuestro pensamiento sobre ἐπί los objetos más que ir acompañando su movimiento. Historia ἱστορία significa el detenerse ἵστησι del flujo ῥοῦς. Tomemos ἀμαθία, ignorancia, y ἀκολασία, incontinencia; La primera parece indicar el movimiento de alguien que va según Dios ἅμα θεῷ ἰόντος; y la segunda parece indicar la acción de seguir ἀκολουθία las cosas. O sea, los nombres considerados para designar las peores cosas son semejantes a los que designan las mejores.

437d Cratilo repone que en la mayoría de los casos podría haber acuerdo; Sócrates opina que el asunto no se resuelve por mayoría de votos. Según Cratilo el autor de los nombres debía conocer los objetos; pero no había todavía nombres establecidos; entonces ¿cómo podía conocer los objetos? Cratilo se da cuenta de que la objeción es seria; y sugiere que quizá fue una potencia sobrehumana la que dio a las cosas los nombres primitivos justos. Sócrates le hace recordar la dificultad de hacer un instante, que los nombres parecen contradecirse indicando movimiento y reposo. Parece que deberá haber otras luces, diferentes de los nombres; ¿aprendiendo a conocer las cosas las unas por las otras, o en sí y por sí mismas? Quedamos que los nombres bien puestos se asemejan, como imágenes, a las cosas. ¿Qué conocimiento será más bello y exacto, a partir de la imagen por buena que sea, o a partir de la verdad, para ver si la imagen ha sido bien ejecutada?

439a Sócrates reconoce que la tarea sobrepasa sus fuerzas y las de Cratilo. Pero queda claro que hay que partir de las cosas mismas y no de los nombres. Aquí hay que atender a un problema. Hay un ensueño de Sócrates: si existe una cosa buena y bella en sí, y también para cada uno de los seres [doctrina de las Ideas]. Si seguimos a Heráclito sin más, si todo fluye sin cesar, a manera de un catarro universal, parece que el conocimiento es imposible, pues nada permanece igual a sí mismo, ni la cosa, ni el cognoscente, ni siquiera eso que llamamos conocimiento; La otra posibilidad es que el cognoscente exista siempre, el objeto también, lo bello y lo bueno. Difícil cosa de elucidar; y no hay que tomarlo a la ligera. Cratilo termina diciendo que él prefiere a Heráclito, pero quedan en que repensarán el asunto.²¹

²¹ Comparar con el relato bíblico: Adán impone el nombre a los animales.

Oración fúnebre

MENEXENO

ético

234 a Menexeno, que confiesa tener ambiciones políticas, se encuentra con Sócrates, y le cuenta que viene de la sala del Consejo en el ágora. Iban a nombrar el orador para los funerales, pero pospusieron la elección para el día siguiente. Sócrates comenta las ventajas de morir en guerra: bello sepulcro aun siendo pobre, y elogios con discursos preparados mucho antes; con lo que él mismo se siente más grande, noble y bello, como transportado a otro mundo, aun en la Isla de los Bienaventurados. Menexeno, palpando la ironía de Sócrates contra los oradores, le pregunta si él, Sócrates, pudiera tener el discurso caso de ser elegido. A Sócrates le parece tarea fácil, máxime que su maestra de oratoria es nada menos que Aspasia, la esposa de Pericles. La víspera le había oído un discurso fúnebre, supuestamente improvisado, compuesto por las sobras del discurso de Pericles. Como están a solas, Sócrates se anima a repetir el discurso delante de Menexeno.

Menexeno: Aparece en *Lysis* y en *Fedón*. Pericles: Es famoso su discurso fúnebre, según lo presenta Tucídides. Sócrates, al aceptar el reto de Menexeno, hablará en broma, como para remedar a los oradores convencionales. Los estudiosos discuten a quién critica Platón. Quizá a Pericles, y de ahí que Aspasia sea mencionada; quizá a Lysias, aunque la oración fúnebre que se atribuye a éste no parece ser auténtica; quizá más bien Platón critica el estilo usual de los oradores del tiempo.

236d

EL DISCURSO DE ASPASIA**Exordio**

El discurso fúnebre debe dar gloria a los caídos, consejo a los vivos, consuelo a los parientes. Seguiré el orden natural haciendo el elogio de los buenos, pues fueron engendrados por los buenos, y recibieron alimento y educación.

1 El elogio; glorificación del Ática

Los ancestros no fueron inmigrantes y no hicieron metecos a sus hijos, sino autóctonos, de manera que fueron nutridos no por una madrastra, sino por una madre [la madre Patria; sin embargo reputados atenienses reconocían su origen extranjero]. Nuestra ciudad merece las alabanzas de todo mundo, en primer lugar por ser amada de los dioses [Atena, Poseidón]. En segundo lugar porque en el pasado lejano no tuvo bestias salvajes, y ofreció alimentos hechos por el hombre, como el trigo y la cebada, y después el aceite. El régimen político ha sido siempre bueno, de aristocracia, aunque haya tenido varios nombres, como hoy que se llama democracia. Siempre hemos tenido reyes [en tiempos de Sócrates el arconte rey], pero la mayor parte del poder la ha tenido el pueblo, quien ha otorgado puestos y autoridad a los mejores en virtud y en sabiduría, sin atender a pobreza o enfermedad. Y es que nosotros tenemos un origen común; y no pasa lo que en otras ciudades, gente de diversos orígenes, en que unos se constituyen amos de esclavos.

Nuestro pueblo ha combatido muchas veces a favor de los griegos; dejando de lado muchas hazañas menciono la de nuestros padres, que frenaron a los persas. Ciro habiendo liberado a los persas, sometió, soberbio, a sus conciudadanos y a sus señores los medos, y dominó desde Asia hasta Egipto; su hijo sometió a Egipto y a Libia; Darío, con sus barcos se hizo señor de las islas y del mar. Darío nos acusó de maquinaciones contra Sardes, y envió medio millón de hombres en sus barcos de guerra. Eretria fue sometida, y vinieron contra nosotros. No recibimos ayuda de ningún griego [Platea ciertamente ayudó], y nuestros valientes castigaron la insolencia enemiga en Maratón. Esos hombres fueron los padres de nosotros, de nuestra libertad y la del continente. Las batallas navales de Salamina y de Artemisios redondearon la victoria. Los soldados de Maratón y los marinos de Salamina demostraron a los griegos que los persas no eran invencibles. Otra gran hazaña fue la de Platea. Y ya se anunciaba que el Gran Rey meditaba otro ataque. Los nuestros limpiaron el mar de la presencia bárbara; baste recordar las campañas de Chipre y de Egipto.

Vencidos los persas, hubo rivalidad y envidia de otros griegos contra nosotros. Atacaron y devastaron nuestra Ciudad, pero los nuestros vencieron en batalla naval, y capturaron a los jefes lacedemonios, y les perdonaron la vida, como corresponde con los hermanos de raza, mientras que a los bárbaros hay que destruirlos. Luego estalló otra guerra, terrible, en que muchos valientes cayeron defendiendo la libertad de los leontinos en Sicilia. La envidia de otros griegos llegó a tanto que llegaron a negociar con el Gran Rey. Los nuestros mostraron gran valentía y vencieron, pero la desgracia [victoria de Arginusas y naufragio] hizo que los muertos no reposen aquí. Merecen un elogio eterno.

Vino la guerra civil; fue indignante que los griegos nos hayan pagado así [la flota fue destruída por Lisando, almirante espartano] pero hemos sabido perdonar.

Ya no me extiendo, pues los sucesos que siguieron son recientes. El Gran Rey se vio tan apurado que, por vueltas que da la vida, encontró su salvación en esta ciudad que otrora quisiera destruir. El reproche que se pudiera hacer a nuestra ciudad es de apiadarse del débil. Ayudó a los griegos, pero no directamente al Gran Rey; sólo permitió que lo ayudaran desterrados y voluntarios. Con muros y flota nuevos, aceptó la guerra contra Esparta. El Gran Rey tuvo miedo de nuestra ciudad cuando vio que los espartanos renunciaron a la guerra marítima; y pedía, como pretexto, que se le entregaran los griegos del continente. Corinto, Argos, Beocia y otros aliados estuvieron de acuerdo, y juraron, si les daba dinero. Nosotros, no. Y nos quedamos aislados. Pudimos terminar la guerra conservando flota, muros y colonias, pero perdimos a muchos valientes, a quienes ahora glorificamos.

Méridier (1949),[Col. Budé] hace notar cómo el orador no habla de los puntos sombríos: Al hablar de la expedición contra Egipto, no menciona el desastre en que acabó; al hablar de las guerras médicas, no dice nada de los conflictos provocados por Atenas. Omite las brutalidades de los Treinta. Hablando de la guerra contra los persas, olvida las Termópilas. Dice que Atenas defendió la libertad propia y de los otros griegos, pero en diversas guerras Atenas actuaba según sus intereses. Habla de la victoria de Arginusas, pero no del desastre de Egospótamoi, Dice que otros griegos se dejaron sobornar por el Gran Rey, pero también lo hizo Atenas. Hay omisiones deliberadas y parcialidad en las interpretaciones, aun falsedades.

2 **Consejos a los vivos**

246 a Hay que dar la orden a los descendientes de no desertar del lugar de los ancestros. Imaginen como dicho por estos lo que voy a decir: Jóvenes: Nosotros preferimos morir con honor antes que deshonorar a nuestros padres y heredarles a ustedes el oprobio. Trabajen en la virtud, pues sin ella toda riqueza y toda actividad no son sino vergüenza y vicio; belleza y fuerza física en un cobarde es algo inconveniente; todo conocimiento sin justicia aparece astucia, no sabiduría. Pongan todo su esfuerzo en superarnos a nosotros. Adornarse de un honor debido no al propio mérito, sino al de los ancestros, es vergüenza y cobardía.

3 **Consuelo a los parientes**

247 c Nos corresponde animar a los progenitores, más que llorar con ellos. Para llorar les basta su dolor. Podemos hacerles ver que sus deseos han sido escuchados por los dioses, pues no deseaban para sus hijos el no morir, sino la virtud y la gloria, y lo han obtenido. Si soportan, valientes, su desgracia, aparecerán como padres de valientes. Ser así significa que se es hombre de sofrosine, valentía y discernimiento. Al adquirir riquezas e hijos, o perderlos, no mostrar ni alegría ni dolor excesivos: nada en exceso. Deben saber los progenitores que nos agrada verlos, enteros y mesurados, soportar su desgracia, más que llorosos. En cuanto a la ciudad, la exhortamos a tomar a su cuidado la vejez de estos padres, y la educación de los hijos huérfanos.

Eros, Belleza y Trascendencia

BANQUETE

dialéctico ascendente

TEMAS: Función del AMOR en la ascensión DIALÉCTICA A LA BELLEZA

RELACIONES: El *Lysis* llegaba a una aporía. Los grandes amigos: Sócrates, Lysis, Menexeno e Hipotales no pueden llegar a decir qué es un amigo; pero ya ahí se muestra en germen lo que Platón dirá en el *Banquete* sobre la naturaleza intermediaria del amor, síntesis animada por una dialéctica ascensional, que también aparece en *Fedro*. El más alto amor (*primum amabile*) del *Lysis* es ya una anticipación de la Idea del Bien que aparece en *República*. *Banquete* hace unidad también con *República* y *Fedón* con la elevación del alma al ideal.

En *Banquete* se presenta la actitud del filósofo ante la vida; en el *Fedón*, ante la muerte.

Apolodoro y Aristodemo fueron amigos entusiastas de Sócrates. Apolodoro era niño cuando tuvo lugar el Banquete; pero Aristodemo, que estuvo presente, se lo contó todo; y Apolodoro, además, confirió algunos puntos con Sócrates mismo. Ahora Apolodoro narra todo a un amigo, en el camino de Falero a la Ciudad. De modo que el banquete tuvo lugar ya hace años, y se trata de un recuerdo transmitido.

Fecha: un día después que Agatón había sacrificado a los dioses en acción de gracias por el premio a su primera tragedia. Se calcula el año 416, el año de la mutilación de las estatuas de Hermes.

Cena: En esas reuniones lo importante no era la comida sino el tiempo siguiente, en que se bebía. De ahí el título del diálogo *Συμπόσιον*, Symposium, más exacto que el título que se le suele dar en español, de Banquete. Las libaciones: consistían en beber una pequeña cantidad de vino y en derramar algunas gotas mientras se invocaba el nombre del dios. Bebida: Se acostumbraba elegir a un symposiarca, que determinaba el grado de mezcla de vino y de agua en la crátera, y lo que se tenía que beber cada vez. Todos bebían lo mismo, a la salud de cada uno de los asistentes. Quien desobedeciera debía ser castigado: por ejemplo, bailar totalmente desnudo, o dar tres vueltas a la sala cargando a la flautista. En esas fiestas contrataban a una flautista, una citarista, una danzante. Había adivinanzas, juegos diversos como los retratos-comparaciones. En el Banquete de Tenofonte se alude a perfumes, para aromatizar, la sala, parece, en forma de varitas que se quemaban.

172a Introducción

Aristodemo se encuentra a Sócrates, y le pregunta a dónde va, tan bien bañado y con sandalias. Sócrates: A cenar a casa de Agatón; hay que hermosearse cuando se va a ver a un joven bello. Sócrates invita a Aristodemo, quien, un tanto reluciente pues Agatón no lo había invitado, acepta. Pero Aristodemo llega solo, ya que de repente Sócrates se detuvo en seco, como poseído por una de esas meditaciones o éxtasis que le daban. Agatón recibe muy bien a Aristodemo, y quiere que alguien vaya a traer a Sócrates. Aristodemo se lo impide: Sócrates ya llegará. Y en fin, llega ya a media cena. Agatón le tenía reservado lugar a su derecha (el sitio de honor, en lechos para dos o tres personas), para ver si se le comunica [por ósmosis, como diríamos hoy], algo de su sabiduría.

Al terminar de cenar se hacen las libaciones, se canta al dios (Diónysos) y se hacen los demás ritos. Como casi todos habían bebido mucho la víspera, deciden no beber esa noche con objeto de embriagarse, sino beber sólo lo que cada quien quisiera. Así que deciden que no habrá cantidades obligatorias, que se despedirá a la flautista... y que hablarán sobre el amor. Cada conviva hará un elogio del amor, comenzando por la derecha, y a quien le toca primero es a Fedro. Esto le parece a Sócrates excelente, aunque teme que siendo él el último, ya los demás hayan dicho todo lo que hay que decir cuando a él le llegue el turno.

PRIMERA PARTE. Concepciones de retóricos y sofistas, no de la filosofía**178a FEDRO (Se muestra erudito)**

1.- El amor es un dios, el más antiguo y venerable. Hesíodo: Al principio era el Caos; y luego la Tierra, y el Amor.

2.- El amor nos da los bienes más grandes, y nos conduce a la vida bella. No hay principio moral superior al amor. El amado no pasa mayores vergüenzas, al cometer una acción villana, que cuando el amante está presente. Un ejército en que amantes y amados pelearan hombro con hombro aunque fueran pocos, serían siempre victoriosos, aun sobre el mundo entero.

Ejemplares en el amor fueron Alceste, Orfeo, Aquiles. Por cierto, Esquilo chochea al presentar a Aquiles como amante de Patroclo, siendo así que Aquiles era más bello y más joven. Los dioses admiran más la consagración del amado al amante, como cosa de asombro; la del amante, no tanto; por que el amante ya es algo divino, poseído por un dios.

180c PAUSANIAS (Literariamente: Los períodos y sus partes, bien balanceados. Correspondencias y antítesis van en rítmica armonía).

1.- Hay que precisar bien qué amor se elogia, pues no hay un sólo amor, sino dos. Y es que hay dos Afroditas: La Urania sin madre, hija de Urano, la más antigua. Y la Pandemia, más reciente, hija de Zeus y de Dione. Y así, hay dos amores: el celeste y el popular. El amor popular o vulgar se realiza en quien se topa: mujeres o muchachos, se dirige más bien al cuerpo y no al alma, y prefiere a los menos inteligentes, pues no le interesa la manera bella. En cambio el amor celeste se dirige solamente a los jóvenes muchachos, no es arrebatado, pues se relaciona con la Afrodita más antigua, y por eso prefiere al sexo más vigoroso y a la inteligencia más grande, y no busca sólo el placer pasajero del cuerpo, sino que quiere vivir en comunidad con el amado.

2.- La actividad en sí mismo como beber, cantar, conversar, no es ni bella ni fea. Lo decisivo es la manera como se hace. Lo mismo pasa con el amor. [Formalismo ¿? de Pausanias].

4.- En Lacedemonia y en Beocia el amor celeste es cosa admitida. En cambio en otros sitios, como en Jonia y dondequiera que gobiernan los bárbaros se considera algo feo. En general los tiranos detestan esas relaciones, como detestan la filosofía y los deportes, pues tienen miedo, y no quieren que sus súbditos desarrollen pensamientos elevados ni amistades vigorosas. Aquí tuvimos el caso de Aristógiton y Harmodio que acabaron con un tirano.

5.- Las costumbres.

- Se dice que para nosotros los atenienses, es más bello amar abiertamente y no a escondidas; es muy alto amar a alguien con méritos, aunque sea feo; son de alabar los esfuerzos del amante aun tratándose de acciones que en otros casos serían reprobables: súplicas, juramentos, esclavitudes. Por todo esto parecen buenos los amores masculinos.
- Por otra parte, parecen algo malo, pues los papás dan a los pedagogos la consigna de evitar a los amantes; y los jóvenes, si hay algo entre los dos, se hacen mutuos reproches.

- Esto es, los datos son contradictorios, pero la explicación es fácil. Como decía yo, esta materia no es ni bella ni fea en sí. Lo decisivo es la manera como se hace. El amor terrestre, popular o pandemio es algo feo y malo, porque ama el cuerpo más bien que al alma; porque no es constante, sino que robada la flor apetecida, desaparece. Esto explica el que si bien a unos se les alaba el darse a la cacería, a los jóvenes se les recomienda huir, o, en todo caso, no entregarse rápidamente, sino dejar que el tiempo pruebe al amante; y también se considera vil el entregarse por dinero o interés político. La regla buena es ceder al hombre de mérito; a quien puede mejorarnos, sea en el saber, sea en otra línea meritoria. El amante desea ser capaz de contribuir a ello. Si estas dos reglas se funden en una, habrá coincidencia si el fin es el embellecimiento moral del amado. Entonces éste podrá honorablemente conceder sus favores al amante, y secundarlo en todas las cosas justas. El amante, a su vez, se pondrá a disposición del amado en todas las cosas justas.

6.- Una objeción resuelta. Siendo así, nunca habrá deshonor, aunque se sea engañado, por ejemplo, que el amante no sea el hombre de mérito que se suponía, pues el fin del amado era algo muy bello. En cambio el amor vulgar ya es feo de salida, pues no se tiene ese fin bello, sino las cosas bajas que dijimos: sólo cuerpos, dinero, interés. Habría que condenar a estos amantes vulgares, que desacreditan el verdadero amor masculino.

186a ERIXÍMACO (Médico. Aires magisteriales).

Le tocaba el turno a Aristófanes, pero el hipo no lo dejaba hablar. Erixímaco, médico, lo ayuda, no sólo tomando su turno, sino dándole una receta contra el hipo: retener la respiración y hacer gargarismos con agua; si el hipo se mantiene tenaz, hacerse cosquillas en la nariz, para provocar el estornudo. Erixímaco acepta la distinción de Pausanias entre los dos amores; es más, la quiere hacer más completa. Se extiende no sólo al amor de los jóvenes, sino a todos los dominios: plantas, animales, universo entero; medicina, música, astronomía, adivinación. En todo encuentra la dualidad del amor bueno y del amor malo. (Quizá influenciado por Empédocles). Aplica entonces la técnica médica a todas las esferas: distinguir el aspecto bueno y el malo (diagnóstico), por ejemplo, la parte sana que hay que favorecer; y la enferma, extirpar. En música, armonía y desarmonía. En meteorología, cada vez que hay armonía de frío/caliente, húmedo/seco, todo es provechoso, como en el buen amor; si hay desequilibrios,

tenemos catástrofes como sequías o inundaciones. En segundo lugar, hay que cuidar el buen gusto, y preservarse de las seducciones funestas (higiene). Y en tercer lugar, curar el mal gusto; e incluso procurar la armonía de lo desarmónico (terapéutica).

Erixímaco se queda muy satisfecho de haber mostrado la universalidad del amor (quizás así lo ha diluido demasiado). La medicina es la ciencia de los fenómenos eróticos del cuerpo con relación a la repleción y a la evacuación. La música es, en el orden del ritmo y de la armonía, la diagnosis de los fenómenos del amor. La astronomía lo mismo respecto de los movimientos de los astros y de las estaciones. La adivinación es la ciencia del amor entre dioses y hombres.

189a ARISTÓFANES El de las comedias. Tuvo que recurrir al estornudo, pero en fin, ya se le pasó el hipo. Y ahora promete hablar de lo que nadie ha hablado: del poder del amor.

1.- Naturaleza originaria del hombre. Había tres géneros: femenino (hijos de la tierra), masculino (hijos del sol) y andrógino (hijos de la luna, que participa de la tierra y del sol). Pero no tenían la figura actual, sino que cada uno era, por decirlo así, doble: cuatro piernas, cuatro brazos, cuatro ojos, cuatro orejas, dos rostros en una cabeza, un cuello perfectamente redondo, espalda bien redonda y flancos circulares. Podían caminar para atrás y para adelante; y ver también así; y si querían correr aprisa, movían las cuatro piernas como quien va echando maromas a toda velocidad. Eran fuertes, vigorosos; y tan atrevidos que quisieron escalar el cielo y atacar a los dioses. Zeus vio el peligro, y no pudo tolerar tal arrogancia. Se le ocurrió partirlos en dos, para debilitarlos y reducirlos a disciplina; habría además la ventaja de que con más seres humanos, los dioses recibirían más honores y ofrendas. Habiéndolos partido en dos, le encomendó a Apolo que diera vuelta a sus cabezas, lo que hizo Apolo; y también, recogiendo las partes de la piel las unió en lo que hoy llamamos ombligo.

Lo que pasó entonces fue que cada quien andaba buscando ansiosamente a su propia mitad, se abrazaban, y pasaban todo el tiempo así, y ninguna otra cosa les importaba. Y si su mitad se moría, buscaban una parecida. Zeus entonces ordenó que las partes sexuales quedaran por delante, para que pudieran tener relación sexual, se calmaran, y pudieran interesarse por las demás actividades de la existencia. Parece que así fue como nació el amor de los seres humanos unos por otros. Antes las partes sexuales estaban por atrás, y la generación se encomendaba a las cigarras.

2.- Variedades del amor actual. Quedamos que cada quien busca su media naranja. Si el ser original había sido andrógino, es claro que las dos medias naranjas serán varón y mujer. De aquí provienen el amor entre personas de sexo diverso y los adulterios. Si el ser original había sido femenino, salieron de ahí las mujeres que se aman unas a otras y que no hacen caso de varones. De manera semejante, si el ser original había sido varón, tenemos el caso del amor entre varones, cada uno masculino, con su mitad también masculino. Son los más sobresalientes, pues tienen una naturaleza sumamente viril. Hay gentes que los llama desvergonzados; pero no actúan por desvergüenza, sino que buscan la propia mitad. La prueba de su excelencia es que se manifiestan como hombres de aspiraciones políticas. Cuando las dos mitades se encuentran, querrán vivir juntos, y que nada ni nadie los separe. Lo que ahora hay que hacer es reverenciar a los dioses, pues si hubiera otra falta, está la amenaza de Zeus de dividirnos otra vez; y así como antes caminábamos sobre cuatro piernas y luego en dos, podríamos ser reducidos a seres con una sola pierna, un solo ojo, oreja, etcétera. Hay que

hacerse amigos del dios Amor, y ciertamente encontraremos nuestra media naranja. ¡Y que Erixímaco no me venga con que estoy aludiendo a Pausanias y a Agatón!

193e INTERMEDIO BREVE

Piropos mutuos de amable ironía entre Erixímaco y Aristófanes, Sócrates y Agatón.

Como Aristófanes escribía comedias, suponen muchos aquí que Aristófanes no hace sino burlarse de todos, como lo mostraría la última alusión picante. Él no habría tratado de justificar el amor entre varones, sino de desacreditar a ciertos políticos. Ni mucho menos le importaría la reverencia a los dioses, él, que sin piedad se burla de ellos en sus comedias.

Agatón. Tendría entonces 30 años. Según el diálogo sería el amado de Pausanias; y lo mismo se sugiere en el *Protágoras*. En la comedia *Tesmoforias* -fiestas de Ceres y Coré- Aristófanes se burla de él: Eurípides ha hablado muy mal de las mujeres, y teme la venganza de éstas. Alguien tiene que hacerla de abogado suyo ante ellas. Piensa en un hombre que pueda ir disfrazado de mujer a esa fiesta en que sólo se admitían mujeres. Tendría que ser un hombre con rasgos afeminados, para que no lo reconozcan como hombre. Nadie mejor que Agatón: usa ropa de colores femeninos, lleva siempre espejo y navaja de rasurar, su rostro es bello, gracioso y blanco; su voz es dulce; y sin embargo lleva lira y espada, y no tiene pechos; en fin, no se sabe si es hombre o mujer. Aristófanes se burla también de su estilo literario: complicado como caminos de hormiguero; musicalidad vacía, un gorjeo, un zumbido de mosca. Su composición dramática usa trucos mecánicos; levanta un andamiaje, y escribe versos retorcidos y pegados como con engrudo; inventa máximas, cambia el nombre de las cosas para decir lo mismo, etcétera

El discurso de Agatón en el Banquete, piensa Léon Robin (1949) [Budé], corresponde muy bien a esta descripción: artificial, sofisticado, vacío. Levanta su andamiaje: hará el encomio del amor. Y luego se pone a cantar, con virtuosidad fastidiosa, las letanías del amor. En contraposición con los discursos anteriores, aquí no hay movimiento de ideas, sino un aparato mecánico que funciona en el vacío.

194 AGATÓN Promete hacer el elogio del amor.

1.- En cuanto a su naturaleza. El amor es el dios más feliz, porque es el más hermoso, el mejor de todos. Es el más hermoso porque es el más joven, eternamente joven; busca lo joven y se aparta de la vejez. Si fuera tan antiguo como dijo Fedro, no hubiera habido cadenas ni mutilaciones entre los dioses. Además de joven, es delicado. No camina sobre la tierra, sino en el alma de los dioses y de los hombres, aunque no en el alma de los hombres de moral dura. El amor es también flexible, y se adapta, suave, a cada circunstancia y a cada alma.

2.- Respecto de sus virtudes: Es justo, no hace injusticia, ni la sufre; tampoco hace ni sufre la violencia. Aparte de la justicia *δικαιοσύνη*, tiene la *σωφροσύνη*, o sea, la templanza o dominio sobre placeres y deseos. No hay placer más poderoso que el amor; o sea, si los otros placeres son menos poderosos y están bajo el dominio del amor, es éste el más excelente en sofrosine (dominio, templanza). En tercer lugar es valiente (o fuerte). Ni Ares rivaliza con él en valentía *ἀνδρεία* (valentía, fuerza, fortaleza). Si el amor venció a Ares, se ve que nadie es más valiente que el amor. En fin, el amor es sabio. Esta sabiduría *σοφία* se ve en que el

tocado de amor se hace poeta; en que el amor es creador en todas las artes, en la prole humana, y en la de todos los vivientes.

Agatón habla de cuatro virtudes, número que se hará clásico con el nombre de virtudes cardinales: justicia, temperancia, fortaleza, prudencia, nombres posteriores que equivalen a las mencionadas por Agatón. Parece que la distinción proviene ya de Gorgias.

3.- En cuanto a los beneficios del amor. Nos quita la idea de sernos extraños unos a otros, y nos da la idea de parentesco mutuo. Gracias a, él tenemos fiestas, coros, sacrificios. Liberal en dones graciosos y no malintencionados; amable, objeto de contemplación y admiración; tesoro para el que lo tiene, deseado por el que no; solícito con los buenos, ignora a los malvados; principio de orden entre dioses y hombres, la mano en el timón, siempre listo para el combate, etcétera.

SEGUNDA PARTE: Concepción de la filosofía.

198a A) SÓCRATES Y AGATÓN

Sócrates comienza refiriéndose a todos los discursos anteriores, tan hermosos que él no podría competir. Si creyó notar que todos, preocupados por hacer el elogio del amor, se pusieron sin más a echarle alabanzas, fueran objetivas o no. Él no hablaría tan bien como ya lo han hecho, pero sí en verdad. De todos modos prefiere no hablar. Naturalmente todos le ruegan que lo haga, y Sócrates cede.

1.- La naturaleza del amor: ¿Es amor de algo, o puede ser amor de nada? ¿Es correlativo de algo, o es un absoluto sin relación a un objeto?, por ejemplo, ¿se es padre a secas, o se es padre de alguien? ¿y hermano? Agatón conviene en que el amor es amor de algo. No puede hablarse del amor, entonces, absoluta e independientemente de sus relaciones, como se ha venido haciendo.

2.- ¿El amor desea o no al objeto amado? ¿Lo desea en cuanto lo posee y mientras lo posee? Se ve que lo desea si no está; pero no si ya lo posee. Agatón jugaba con la ambigüedad de *amar lo que ya se tenía*. Ahora esta ambigüedad se disipa: Uno desea poseer también en el futuro lo que ya en el presente se posee.

3.- Sobre el objeto del amor. Agatón había dicho que el amor tiene por objeto la belleza. Si la desea es que no la tiene. ¿Cómo entonces dijo Agatón que el amor era bello? Además, *bello* y *bueno* se corresponden. Esto es, el amor tampoco es bueno. Agatón se contradijo.

201d B) DIOTIMA Y SÓCRATES

Para que Agatón no se sienta humillado, Sócrates toma el papel de Agatón, y deja el propio a una mujer de Mantinea, llamada Diotima.

Sócrates reproduce su diálogo con Diotima, en el que es ella quien pregunta. Físicamente habla solo Sócrates sea preguntando (Diotima es igual a Sócrates); sea respondiendo (Sócrates es igual a Agatón).

Se discute si Diotima, del tipo de sacerdotes y sacerdotisas del *Menón* 81, fue un personaje histórico; o un recurso literario para indicar que se trata de tema de revelación divina, y no de razonamiento humano; ¿o quiso Platón insinuar que lo de Diotima es suyo, y no de Sócrates?

201e 1.- Si el amor no es bello ¿se sigue que sea feo? Como ejemplo se dice que entre sabiduría e ignorancia está la opinión correcta, aquella que por ejemplo de casualidad es correcta, y que ni es ciencia, pues no se puede fundar, pero tampoco ignorancia [no se menciona aquí el otro intermedio posible, la opinión falsa del *Menón* y del *Teeteto*]. De manera semejante, el amor es de naturaleza mixta o intermedia, en que lo feo se mezcla con lo bello; lo malo con lo bueno.

202b 2.- ¿Cómo concordar esto con la afirmación de que partió Fedro, que el amor era un dios? Los demás siguieron a Fedro, si bien Pausanias y Erixímaco distinguieron entre el verdadero amor y su caricatura. Si el amor es amor de lo bello y de lo bueno, es que no los tiene; y por tanto no es feliz, pues felices son quienes poseen las cosas buenas y bellas. Y la felicidad es inherente a la naturaleza divina. ¡Sócrates no puede afirmar que un dios sea infeliz! Por analogía con lo anterior, tampoco se reducirá al otro extremo de simple mortal, sino que será algo entre el dios y el hombre, esto es, un demonio [*δαίμων* significa “brillante”; un ser superior al hombre, pero inferior a Dios]. Función de los demonios es la de traducir y transmitir a los dioses lo que llega de los hombres: oraciones y sacrificios; y a los hombres, Lo que viene de los dioses: disposiciones divinas y redistribución de las ofrendas. Función suya es también la de llenar el vacío, ser lazo de unión que une al Todo consigo mismo (de otro modo habría una escisión entre dos mundos incomunicados). Lo demoníaco da vuelo a sacerdotes y adivinos en la magia, vaticinios y encantamientos.

203b 3.- El nacimiento del amor [del mito psicoteológico se pasa al teogónico]. Los dioses celebran un banquete el día del nacimiento de Afrodita. Al fin de la cena llegó Πενία [Pobreza, Penuria], para mendigar. Mientras tanto Πόρος, [Expedito, Listo], embriagado con néctar, entró al jardín de Zeus, y se adormeció. Pobreza se acomodó junto a él, para tener un hijo, y éste fue Amor. De la madre heredó Amor el ser pobre, carente; no es delicado, ni bello, como el vulgo se lo imagina, sino rudo, sucio, descalzo; se acuesta sobre el suelo y al aire libre, pues no tiene morada, a las puertas o en los caminos. Heredó también, de parte de su padre, y por eso está siempre al acecho de lo bueno y hermoso; es viril, esforzado, cazador incomparable, siempre tramando alguna astucia, apasionado, fértil en recursos, ocupado en filosofar toda su vida, mago, sofista, brujo incomparable. No es ni mortal ni inmortal, sino que en el mismo día está vivo y floreciente, muere y resucita. Nunca está ni en la miseria total ni en la opulencia. Por otra parte, está a medio camino entre la sabiduría y la ignorancia: Ni los dioses ni los sabios se ocupan en filosofar; tampoco los totalmente ignorantes, pues ni se les ocurre. Quienes filosofan son los que están a medio camino; y Amor es uno de ellos. Tal es la naturaleza de este demonio. Cuando decías tú aquel amor era bello, te confundías: Lo amado sí, es bello; del amante te acabo de decir su naturaleza. (cf. fin del discurso de *Fedro*).

204c 4.- Las obras del amor. Se había dicho que el amor era amor de lo bello y de lo bueno. Diotima muestra que lo bello y lo bueno no son fines absolutos, sino relativos: lo que se desea es, en el fondo, la felicidad. Diotima hace notar que la palabra *amar* se ha usado en sentido amplísimo y no en el sentido restringido usual. No decimos de un financiero ni de un atleta que sean *amantes* o *enamorados* de las cosas en que se ocupan (Agatón aprovechó esta ambigüedad del término para crear confusiones). Hay que precisar a quiénes conviene esta denominación precisa. La acción propia del amor, dice Diotima, consiste en engendrar en la belleza, según el cuerpo y según el alma. Cuando se llega a cierta edad, nuestra alma está impaciente ya por engendrar. Ante la belleza, esta fecundidad, impaciente de creación, siente, entre transportes inauditos, que podrá hacerlo fácilmente y con éxito; genera y procrea. Ante la fealdad se repliega, no procrea, y guarda afligido el penoso fardo de la fecundidad. Así que el objeto del amor no es lo bello, sino la procreación en lo bello [Muy en la superficie Agatón habló del amor creador].

207a C) DIOTIMA

¿Por qué crear? Habíamos dicho que el objeto del amor era la posesión perpetua de lo bueno. De ahí el deseo de inmortalidad. Se concluye que el objeto del amor es también la inmortalidad.

207 b 1.- La inmortalidad. Un día Diotima me hizo ver, continúa Sócrates, que la causa del deseo de amor era tener progenie que cuidar, defender, por la que dar la vida. Es el medio que la naturaleza mortal tiene para hacerse inmortal. Esto se ve aun dentro del mismo individuo, que se renueva constantemente en cuanto a cabellos, carne, huesos, sangre; y sin embargo se dice siempre que es el mismo. También en el alma cambian nuestras disposiciones, carácter, opiniones, placeres, penas, temores, y, caso notable, el de los conocimientos: se estudia, se aprende, se olvida; unos van y otros vienen. Y sin embargo, se dice que ese hombre es el mismo de antes. Por este artificio lo mortal participa de la inmortalidad. Lo mismo se puede ver en la sed que muchos hombres tienen en hacerse famosos, y en pasar así a la posteridad. Por ello están dispuestos a correr todos los peligros y gastarse toda su fortuna, aún a sacrificar la vida. Son los amantes de la inmortalidad.

Aquellos en quienes la fecundidad reside en el cuerpo, se dirigen a las mujeres para engendrar hijos y perpetuarse en ellos. Y si la fecundidad reside en el alma, tenemos la creación de poetas, inventores y legisladores. Especial caso es el del educador, entusiasta por las almas bellas, y no indiferente al cuerpo bello. La pareja así formada vivirá en estrecho afecto; y los dos crearán juntos, con progenie imperecedera, más extraordinaria que la de la generación humana.

210a 2.- La iniciación. DIALÉCTICA ASCENDENTE.

Tales fueron las cosas de amor en cuyo misterio hasta tú, Sócrates, puedes ser iniciado. Pero no sé si estén a tu alcance la iniciación perfecta y la revelación, que te haré sin la menor reserva. Trata de seguirme hasta donde puedas.

la. etapa Comenzar en la juventud a orientarse hacia la BELLEZA CORPORAL.

Si el discípulo tiene buen guía, no amaré sino un cuerpo bello; y con esta ocasión engendraré hermosos pensamientos. Y no tardará en darse cuenta de que ESTE cuerpo bello no es sino UN cuerpo bello: se dará cuenta de la universalidad de la belleza [Belleza universal].

2a. etapa El guía enseñará al discípulo el amor a la belleza de las almas como más preciosa que la del cuerpo, aún si la belleza física no la acompaña. Engendraré pensamientos bellos y discursos semejantes que hagan mejores a los jóvenes. Encontrará también lo bello en las ocupaciones y máximas de conducta, y percibirá el parentesco que lo une a todo esto [Verá la belleza en universalidad más amplia].

3a. etapa El guía conduce al discípulo a contemplar la belleza de la ciencia, anchuroso océano de belleza; ya no vivirá en la esclavitud de tal muchacho, de tal hombre, de tal ocupación; y podrá engendrar magníficos pensamientos-palabra (logos, como en el párrafo anterior); hasta que haya adquirido tal vigor y madurez para darse cuenta de que hay una sola ciencia, o sea:

4a. etapa El discípulo así iniciado percibirá de súbito una BELLEZA de naturaleza maravillosa, la razón de ser de los esfuerzos precedentes, que tiene existencia eterna, que ignora generación y destrucción, crecimiento o decrecimiento; que no es bella en un punto o bajo un aspecto, y fea en otros; ni en unos tiempos sí, y en otros no; ni en algunos lugares o para algunos hombres sí, y para otros no. Una belleza que no puede ser representada con un rostro o manos o algo corporal; ni con un pensamiento, discurso o conocimiento; ni como existente en un sujeto diverso ni de la tierra ni del cielo; sino que se la representará en sí misma, por sí misma, y consigo misma en la unicidad de su forma *μονοειδές*, mientras que las demás cosas bellas participan de ella. Así pues, partiendo de las realidades de este mundo, gracias a una recta concepción del amor a los jóvenes, se eleva uno a esta Belleza, como por escalones: de un cuerpo bello a dos, de dos a todos; y luego de los cuerpos bellos a las ocupaciones y estudios bellos; y de estos a la Belleza en sí misma.

Conclusión. Tal es el sentido de la vida, Sócrates; y por lo que vale la pena vivir: llegar a contemplar la Belleza en sí misma, ya no mezclada con carne y colores humanos, sino en su pureza, la belleza divina en la unicidad de su forma. ¿No crees que a un hombre así le será concedido engendrar virtud, y no simulacros de virtud, pues ha tomado contacto con lo real? ¿No será así amado por la divinidad? Y si hay alguien capaz de inmortalidad, ¿no será precisamente él?

Así me habló Diotima, concluye Sócrates, y me convenció. Y yo trato de convencer a los demás; que para adquirir este bien no hay nada como el amor. Por eso me apasionan las cosas de amor, y lo recomiendo a otros.

212c

TERCERA PARTE:**ALCIBÍADES**

212d

1.- Alcibíades llega. Aristófanes se iba a quejar de que Sócrates había aludido a él, cuando se oyen toquidos y estrépito de gente festiva. Se oye la voz ebria de Alcibíades en busca de Agatón. Los hacen pasar. Alcibíades va sostenido por una flautista, coronado con hojas de laurel, cintas y violetas. Con éstas quiere poner una guirnalda en la cabeza del hombre más inteligente y hermoso, Agatón. Éste lo invita a sentarse junto a él, y Alcibíades le pone la guirnalda, pero no ve a Sócrates, quien le acaba de hacer lugar. Agatón hace notar que son

tres, y Alcibiades se asombra al ver a Sócrates: “¿Qué haces tú aquí? Como que me sigues. Y mira, te ingeniaste para sentarte junto al más bello de la fiesta”. Sócrates le pide ayuda a Agatón pues desde que se enamoró de Alcibiades, éste se ha vuelto muy celoso.

Alcibiades corona también a Sócrates; se autonombra jefe del symposio; toma un gran vaso de vino e impone así la regla para todos. Sócrates es el siguiente en beber. Le piden a Alcibiades que hable, y éste decide hacer el elogio de Sócrates. Sócrates teme que Alcibiades no diga la verdad; pero éste lo promete, y reta a Sócrates a que lo desmienta en cuanto diga algo falso. Alcibiades reconoce haber bebido pero el vino es garantía de que dirá la verdad: *In vino veritas*.

215a 2.- El Elogio a Sócrates.

(fascinante) Se parece a los silenos, los que tocan la flauta. Si se rompen las figuras de los silenos hay adentro figuras de dioses. Sócrates se parece también al sátiro Marsias [excelente flautista, competidor de Apolo], cuyas melodías son las únicas que lo ponen a uno en estado de posesión. Tú, sin instrumentos, sólo con la palabra, logras lo que ningún orador: turbarnos, ¡como poseídos!

(conciencia de Alcibiades) Cuando oigo a Sócrates, me bate el corazón más fuerte que a los coribantes; y las lágrimas se me salen de los ojos. Cuando me hace ver que no me preocupo de mí mismo, me tapo las orejas, y me voy. Es el único que hace nacer en mí un sentimiento que nadie se imagina: me hace sentir vergüenza de mí mismo. A veces me gustaría que desapareciera; pero sé que entonces la pena sería enorme para mí.

(sapiencia interior) Compañeros convivas: ustedes saben que Sócrates es muy enamorado de los muchachos, y que dice que no sabe nada. ¡Lo voy a desenmascarar, a este sileno! Está lleno de sapiencia. No le interesa ni la belleza del otro, ni la riqueza, ni nada de lo que la gente suele envidiar. A mí me ha tocado ver su belleza completa y divina.

(sofrosine) 217a Lo tomé tan en serio cuando me hablaba de la flor de mi belleza. Imaginé que concediendo a Sócrates mis favores, me comunicaría todo su saber. Lo invité a mis ejercicios, luchamos juntos a solas, puse en juego otros recursos, y nada. En fin, una noche logré que después de comer se quedara a dormir en mi casa. Lo siguiente no lo oirían Ustedes de mí si no fuera cierto el refrán de que con niños o sin niños en el vino está la verdad [*in vino veritas*].

Yo me encuentro como los mordidos por serpientes, que no cuentan sus vivencias sino a otros mordidos también por serpientes, los únicos que pueden comprender sus extravagancias. La mordida fue a mi corazón, la de sus palabras filosóficas. Ustedes también, como yo, se han dejado arrastrar por el delirio filosófico con sus arrebatos dionisiacos. ¡Un momento! Los sirvientes y otros profanos que pudieran estar aquí, ¡tápanse bien las orejas! [fórmula órfica antes de decir el secreto, que sólo los iniciados podían escuchar].

Habiéndose ido los esclavos, y apagado la luz, me insinué lo más claramente posible: “Te complaceré en todo, pues sé que contigo me haré mejor”. Él me respondió que yo veía con los ojos del cuerpo, pero que estaba lejos de ver con los ojos del alma; que yo pensaba cambiar belleza por belleza, pero que él no era nada. Yo le dije entonces: “En mis palabras no hay nada que no sea conforme a mi pensamiento. Decide tú lo que es mejor para ti y para mí”.

Sócrates me respondió que ya hablaríamos de eso. Yo creí que mis flechas habían dado en el blanco. Sin esperar más, lo cubrí con mi manto, me acosté junto a él bajo su manto viejo, abracé a este ser maravilloso, y pasé así la noche entera. Mis esfuerzos no hicieron sino engrandecer su triunfo: Desdeñó la flor de mi belleza, se burló de ella, la insultó...

Pongo de testigos a los dioses que al levantarme al otro día no había sucedido nada. Me equivoqué creyendo que ése era su punto flaco, pero no encontré ninguna salida, era yo su esclavo, girando siempre en su órbita. Fue como haber estado con mi padre o hermano.

(vida de asceta) 219e Después fuimos juntos a Potidea. Era él el más resistente a la fatiga. Si escaseaban los víveres, él se sacrificaba por todos; si había comida comía bien; y bebía como nadie, pero jamás se le vio ebrio. En invierno, mientras íbamos todos bien abrigados con los pies envueltos en piel de oveja, él iba descalzo y con el manto de siempre. Una vez se pasó el día y la noche al aire libre, concentrado en su interior.

(arrojo) Estando yo herido una vez, me salvó la vida. Los generales me dieron una insignia de honor, pero fue él quien hizo que me la dieran a mí, cuando era él quien la había merecido. En la retirada mostró gran entereza. Si los enemigos nos hubieran visto habrían perseguido a todos, menos a él: así era de imponente su actitud.

(incomparable) Otros podrán decir otras cosas. Lo que yo sé es que Sócrates es un hombre incomparable, sin igual ni en el pasado ni en el presente...

Este es mi elogio. Mis quejas ya las conté también. Y no soy el único, sino que Jarmides, y Eutidemo, y otros muchos también se quejarían. Sócrates se presenta como el amante, cuando en realidad ¡él es el bienamado! Cuídate, Agatón, no sea que se burle también de ti.

222c

FINAL

Todo mundo ríe; y ven que Alcibiades sigue enamorado de Sócrates. Éste toma la palabra, y con gran humor se dirige a Alcibiades: Éste no habría intentado otra cosa con su discurso que malquistar a Agatón con Sócrates, con el pretexto de que Sócrates estaría obligado a amar a Alcibiades y sólo a él; y que Agatón debería dejarse amar de Alcibiades, y sólo de él.

Siguen diversas ironías, y Sócrates se dispone ya a hacer el elogio de Agatón, en cuyo honor se han reunido, cuando inesperadamente entra a la sala otra banda de fiesteros y flautistas que se acomodan en los lechos, y con gran estrépito se ponen a beber sin medida.

Erixímaco, Fedro y otro se van. Aristodemo se queda dormido; y cuando despierta ve que ya todos o duermen o se han ido. Los únicos despiertos son Agatón, Aristófanes y Sócrates, que beben en una gran copa. Sócrates sigue conversando con ellos, que ya no lo pueden seguir muy bien. Al rato Aristófanes se adormece, y luego Agatón.

Ya es de día. Sócrates se levanta y se va; primero va al gimnasio, donde se baña y pasa el resto del día; y luego, al atardecer, se retira a su casa a descansar.

Al final sobreviven a la embriaguez general únicamente la Comedia, la Tragedia y la Filosofía. Pero Aristófanes y Agatón acaban por adormecerse. Sólo el amante de la sabiduría es siempre lúcido.

Sugerencias para reflexión y discusión

1 De dónde nace el impulso del *Banquete*. El discípulo parte de la emoción sensible más profunda y turbadora. Algunos comentaristas piensan que se trata de un éxtasis místico. Otros: si bien se trata de un misterio, no se trata propiamente de un impulso místico, sino de una dialéctica ascendente (cf. *Fedón* 101d y *República* fin del libro VI y principio del VII). En concreto: el amor, disciplinado por la Filosofía, llega a lo inteligible, en un acto de conocimiento intuitivo. ¿En fuerza de la dialéctica? ¿O como un don?

2 La idea de la Belleza ¿La misma del HYPPIAS?

a) Copleston: *Banquete* hace pensar que la Idea *Belleza* tiene una realidad objetiva “separada”, en el sentido de que es real, subsistente; pero no necesariamente en el sentido de que se halle en un mundo propio de ella, separada espacialmente de las cosas, porque la Belleza Absoluta es espiritual. Tan acertado es decir de ella que es inmanente como trascendente. La Belleza Absoluta no existe fuera de nosotros como existe una flor; pues puede decirse exactamente igual que existe dentro de nosotros, pues las categorías espaciales no se le aplican. Dentro de nosotros: no en el sentido de que fuera puramente subjetiva. [¿Existiría si no hubiera ningún ser humano? No se acepta la pregunta, pues cae totalmente fuera del estado de la cuestión].

b) Robin: La Belleza no es una Idea particular como la de Impar o Blancura, sino que expresa una relación universal y fundamental de todas las cosas, tanto en el cosmos sensible como en el inteligible.

c) Diès: En *Banquete* no faltan indicaciones de que la Belleza Absoluta es el principio último de la unidad. Y entonces hay que identificarla con el Bien Absoluto de *República*. La ascensión del *Banquete* no es sino la fórmula estética de la dialéctica platónica.

d) Fouillé: Lo bello podría definirse como el esplendor del Bien.

e) Jaegger: Belleza y Bien no son sino dos aspectos gemelos de una y misma realidad, que los griegos funden al designar la suprema virtud en ser bello y bueno.

f) Diálogo *Filebo*. El Bien se manifiesta en una pluralidad de esencias (¿?)
Lo Bello aparece ahí en un nivel superior a lo verdadero.

3 Función dialéctica del amor

a) En Platón, la filosofía nace del amor (y también en san Agustín, san Buenaventura y la escuela franciscana). En Aristóteles nacerá de la admiración (y también en Sto. Tomás y la escuela dominica). Dos grandes corrientes que se afrontan en la historia. El problema es en apariencia sutil, pero las consecuencias son incalculables. ¿Hay siempre, en cada filósofo, un motor subjetivo, un afecto o sentimiento (cuyo origen podría escapar a la razón)? Como otros ejemplos: La filosofía de Descartes nace de la duda; en Kierkegaard, de la desesperación. En Nietzsche de la rebeldía. En la Filosofía de la liberación, de la injusticia. (Todo discutible).

b) ¿Es válida la dialéctica ascendente del Banquete, en el sentido de que *puede darse*? En ese caso, ¿sería lo normal elevarnos del amor de las cosas sensibles a la contemplación de lo suprasensible? ¿Sería realmente un camino para la educación? ¿Por qué la Idea de la Belleza tiene este privilegio sobre las demás Ideas? Cf. *Fedro*: relación entre belleza, amor y filosofía.

c) En *Parménides* (y en varios diálogos de Platón): las ideas no tienen la fuerza necesaria para penetrar en la vida humana. Según *Banquete*, el hombre tiene una fuerza, el Eros, que hace posible la comunicación entre lo sensible y lo inteligible. Sin el amor no podrían jamás comunicarse esos mundos. El Eros, como algo intermediario *δαίμων*, sí tendría la energía necesaria para elevar al hombre hasta LA BELLEZA. Se puede comparar con Jesús, el arcoiris que une cielo y tierra; el arcoiris, sello de la paz de Dios hacia el hombre, el arcoiris del trono divino en el *Apocalipsis*. De otro modo, y en lenguaje moderno, ¿cómo se expresaría la idea de que el amor es un demonio, entonces, algo intermedio entre los dioses y los hombres? (esta noción del amor demonio se verá modificada en el *Fedro*).

d) David García Bacca: Sobre la pregunta de Sócrates a Agatón, si el amor busca lo que no tiene: El amor-espontaneidad, sí; ama lo bueno y lo bello que hay en otro, para hacerlo suyo. En cambio el amor-libertad es don, gracia, regalo de un ser a otro; y es invitación al otro para que trascienda su propio ser elevándolo a don y gracia.

Sobre el demonio amor: no es un ser singular y definible como Sócrates, Miguel Ángel, Lucifer. Es un ser campal, cósmico, algo así como un campo magnético, que somete a los que entran en él, a un proceso ascensional hacia el infinito. En los seres finitos esto se compone con el amor-apetencia.

Sobre si nuestro amor puede ser divino. La teología y mística cristianas hablan del amor divino o caridad como amor a Dios, virtud teologal. A esta especie de amor divino pertenecería el amor que intenta convertir todo el ser y substancia propio en don para el amado, quien si a su vez se siente amado por amor-gracia, y quiere corresponder, aceptará tal amor cual gracia. El amor a Dios y los demás toma el matiz de don íntegro, del cuerpo, por el martirio si es menester, o por la abnegación de sí mismo, y aun del alma entera. Quien vive su ser cual regalo de Dios, cual “migajas que cayeron de la mesa de Dios” (san Juan de la Cruz), lo vive cual objeto de amor divino. El hecho del amor místico muestra la posibilidad de que nuestros amores lleguen a divinos. El amor de tipo divino no necesita de dialéctica para llevar al hombre hasta lo absoluto; sin ella es capaz de transformar al hombre en Dios: “goza y siente deleite de gloria de Dios en la substancia del alma ya transformada en él”. El proceso dialéctico en Platón no pasa por la intimidad humana. El alma helénica era eidética = dada a la visión de lo visible y vistoso; era extrovertida. Le faltaba recogimiento interior.

4

¿Se acaba el amor al llegar a la contemplación?

a) La idea de que el amor termina es de Brochard, quien, al menos inconscientemente, acuchilla los conceptos. Taylor concuerda con Brochard; y dice que se trata de una *scientia visionis*. Añade que tanto la Belleza en *Banquete*, como el Bien en *República* coinciden con el *ens realissimum* de los escolásticos, que es uno de los nombres de Dios.

b) Gómez Robledo: Al contrario de lo que ocurre en otras direcciones de la mística, el *Banquete* culmina en un acto de la inteligencia, el supremo entre todos. Se trata de ver, contemplar. La contemplación puramente intelectual es para Platón la forma más perfecta de vida. Es el amor quien nos lleva a este término, pero su función concluye al hacernos llegar a él. Entonces sería diferente de la Contemplación para alcanzar amor, de san Ignacio, en que el orden sería al revés: el amor no desaparece.

c) Al tratar este problema, conviene reflexionar sobre otro: ¿en qué consiste la felicidad? Santo Tomás repone la bienaventuranza en la contemplación y en el amor, pero da primacía nítida a la contemplación; y en esto sigue las huellas de Aristóteles, quien se ladea del todo hacia la contemplación intelectual. Es al menos sospechoso querer aplicar esto mismo a Platón. De hecho san Agustín y los franciscanos, que siguen la corriente platónica, dan la primacía al amor.

d) Lo que en *Lysis* pudo fallar, encontrar un primer amigo, que no fuera simple medio, aparece ahora. ¿Ya no se ama?

e) Robin: Cuando el filósofo llegue a la contemplación de la Belleza subsistente llegó ya al término de sus amores. Entonces ¿ya no ama? ¿Su vida es pura contemplación intelectual? Al final de la iniciación dice Diotima que los dioses aman a ese filósofo. La divinidad en Platón ama a los hombres que por el amor se han elevado a la contemplación de la Belleza. En cambio ni en Aristóteles ni en Spinoza se encuentra un Dios que ame. Pero ¿el filósofo susodicho ama aún? Robin: Cuando el amor-tendencia se desvanece, subsiste el amor-efusión como gracia condescendiente. No que haya dos amores. Diotima-Sócrates reprocha a Sócrates-Agatón el identificar al amor con el amado, siendo así que el amante es la única imagen del amor tendencia. No que haya dos amores, sino que hay dos sujetos del amor. Uno ama para ser amado; otro ama porque es amado. Así, los dioses amarán al hombre que se esfuerce por inmortalizarse. Los justos que viven en las Islas Bienaventuradas amarán a sus semejantes sobre la tierra. La Belleza -o Bien- tiene también una manera de amar, que consiste en dejarse participar, a la manera de una gracia [Notar sin embargo que ni el Bien ni la Belleza aparecen con el carácter de *persona*].

5

Sobre algunos personajes del diálogo

a) Aristófanes, en su comedia las Nubes pintó un Sócrates-sofista, pintura que habría influido sobre el jurado contra Sócrates. En *Banquete*, Alcibiades le opone el Sócrates-sabio.

b) Algunos suponen que Platón quiso quitar a Sócrates toda responsabilidad en las faltas de Alcibiades. En el *Banquete* se supone que Alcibiades está en el culmen de su popularidad.

c) Siguiendo una idea de Pausanias, hay una ventaja en amar a los feos, porque así es claro que uno se ha enamorado no (sólo) del cuerpo, sino de la persona. Sócrates era feo; y sin embargo muchos jóvenes, de gran experiencia en cuestiones amorosas, estaban realmente enamorados de él.

d) Marsilio Picino, del Renacimiento: El retrato que Platón hace del amor es el retrato de Sócrates. Sócrates es el tipo por excelencia del verdadero y auténtico amante. También puede decirse de Sócrates, como del Amor, que anda astroso e hirsuto, descalzo y errabundo; avenido a todo, como a dormir donde se pueda, en los caminos, a la intemperie; pobre, pero animoso, arrojado, vehemente y facundo; al acecho de lo bueno y de lo bello; experto cazador, maquinador eterno, filosofante de por vida, brujo formidable, mago, hechicero y sofista, guardando siempre el medio entre la sabiduría y la ignorancia [Comparar el retrato del amor con san Francisco de Asís... con el Amado del Cantar de los Cantares].

e) [Buscar en el discurso de Diótima, elementos de Pausanias. Da la impresión de que el discurso de Pausanias no ha sido estudiado imparcialmente. Quienes defienden el amor entre varones toman a Platón como a santo patrono, e invocan la distinción entre las dos Afroditas, siendo la Urania o celeste la más elevada. Con partido tomado y con prejuicios más evidentes, los adversarios ven en Pausanias a un hipócrita que quiere justificarse presentando el amor entre varones como un privilegio de hombres cultivados e instrumento de acciones moral (amante guía) y de valentía, como si tratara de convencerse de que no se deja arrastrar por la pasión, sino que actúa con reflexión y voluntariamente; Pausanias afectaría encontrar una convención artificial para depurar la naturaleza y evadirse del dominio de los instintos. Hacen notar también los adversarios que la conciencia común se levantaba por encima de esas costumbres, como puede apreciarse en los discursos mismos de Pausanias y de Aristófanes. Hay la honradez sin embargo (cf. Léon Robin, *Introducción al Banquete*), de dudar si esa condena no se referiría más bien al desenfreno y desorden de las relaciones (por ende, a lo que Pausanias llama el amor pandemio), o si no se trataba más bien -de parte de quienes condenaban el amor entre varones- de quemar a los políticos adversarios que tenían esas costumbres. En todo caso nadie puede negar que el discurso de Pausanias trae al menos un punto de valor extraordinario, y muy moderno: el amor (en el caso el amor entre varones) si es auténtico, no va dirigido (meramente) al cuerpo sino a la persona].

6 El formalismo de Pausanias.

En cuestiones de moral ¿hay acciones intrínsecamente buenas y acciones intrínsecamente malas? Esto es, acciones buenas o malas en sí mismas, independientes *de las consecuencias* que puedan tener, *de la manera* como se hagan, de la *intención* con que se lleven a cabo. ¿La mentira sería buena si se hace con buena intención? ¿el fin justifica los medios? ¿una acción será buena sólo porque se haga *de bella manera*? ¿Y quitar la vida? Se nos ha dicho *no matarás*; y sin embargo se justifica el quitar la vida en caso de legítima defensa y de guerra justa. ¿Qué pensar de los que condenan la homofilia/sexualidad cuando atienden sólo a consecuencias, manera, intención? ¿Hay realmente acciones malas en sí mismas, o todo depende de las circunstancias, de la situación en que uno se encuentre? ¿Hay al menos algo concreto que sea siempre y en cualquier situación moralmente mala? ¿Qué? ¿Qué es el mal moral?

ANTECEDENTES

1.- *Apología*. En un momento culminante del proceso, Sócrates aclara que si el tribunal lo absuelve de la pena de muerte, con tal de que ya no ponga a prueba a nadie ni filosofe, que él lo seguiría haciendo, pues obedecería antes a Dios que a los hombres. Ya condenado a muerte, Sócrates les hace ver que a su defensa no le faltaron razones, sino desfachatez en hacer cosas indignas de él y del tribunal, como suplicar y llorar -y también su familia. No es difícil huír de la muerte, sino huír de la maldad. Yo, viejo he sido lento; y me han alcanzado los rápidos por la maldad. Ahora que voy a morir, puedo ver cuán grandes son las esperanzas de que la muerte sea un bien. En el Hades veré a Orfeo, Museo, Hesíodo, Homero; a los que murieron por juicio injusto; a Ulises, Sísifo y a tantos otros. Sería una dicha ponerlos a ellos también a prueba; allá no matan por eso... Ya es hora de irse: yo voy a morir, y ustedes a vivir. Quién de nosotros vaya a lo mejor es desconocido para todos, menos para Dios.

2.- *Critón*. Sócrates está en la cárcel. Critón lo visita, y le insiste por enésima vez en que se escape. Critón mismo, Simmias, Cebes y otros muchos amigos han reunido el dinero necesario, con que sobornar a los que hace falta, quienes tampoco piden mucho; y aun si lo pidieran, los amigos de Sócrates darían toda su fortuna, pues el amigo vale inmensamente más. Critón le hace ver a Sócrates que hará falta a sus hijos y a los jóvenes. Critón ya tiene apalabrados amigos en Tesalia, con quienes Sócrates podrá refugiarse en seguridad. Sócrates le dice a Critón que no huirá; que prefiere atenerse a los designios divinos.

3.- Personajes del diálogo *Fedón*. Se mencionan otros diálogos en que aparecen algunos. El asterisco remite a nuestro capítulo *Socráticos menores*. Atenienses: Apolodoro (*Banquete*). Critón (Eutidemo, Critón) y su hijo Critóbulo: Critón es amigo de infancia de Sócrates, rico, más hombre de mundo que filósofo. Hermógenes, Epigenio, Eschines, Antístenes*, Ctesipo (*Lysis*), Menexeno (*Lysis*). Ausentes: Platón. enfermo. Aristipo* y Cleombroto, en Egina. Extranjeros: De Elis, Fedón*, muy estimado por Sócrates. De Tebas: Simmias (Fedro, Critón), Cebes (Critón) y Fedontes. De Mégara, Euclides* y Terpsion.

PRÓLOGO

57a Fedón, de Elis, que acaba de asistir a la muerte de Sócrates, pasa por Flío (Peloponeso) y visita un círculo de pitagóricos. Uno de estos, Ejécrates, le pregunta sobre los últimos momentos de Sócrates. Fedón le cuenta que hubo que esperar un mes la ejecución de la sentencia, hasta el regreso del barco de la peregrinación a Delos -voto a Apolo cuando Teseo salvó a Atenas. Fedón le cuenta que los amigos de Sócrates lo visitaban todos los días en la prisión, desde temprano; y le dice quiénes estuvieron la última vez.

El último día llegamos muy temprano. La víspera supimos que ya había regresado el barco. Vi a un hombre feliz. Y mis sentimientos eran complejos, gratos al verlo así, y penosos sabiendo que se acercaba su fin. Y así estaban los demás, riendo a veces y llorando otras. Cuando llegamos, Sócrates estaba con Xantipa, quien al vernos se puso a llorar y a lamentarse.

Sócrates hizo que ella se retirara, y comenzamos la conversación. Le acababan de quitar las cadenas, y Sócrates se frotaba fuertemente la pierna. El placer que sentía le inspiró esta reflexión, que dolor y placer van uno tras otro, como si estuvieran pegados. De parte de Eveno, Cebes le preguntó a Sócrates por qué se había puesto a poner música a las fábulas de Esopo y al himno de Apolo. Sócrates respondió que en sueños se le había dicho a menudo que se dedicara a la música; y que eso había hecho, música, pues la más grande música es la filosofía; pero que por las dudas ahora hacia la composición musical común. Sócrates mandó saludos a Eveno, con el mensaje de que lo siguiera pronto pero sin hacerse violencia. Cebes preguntó a Sócrates como le pedía las dos cosas juntas.

6ld I El filósofo ante la muerte

Sócrates: Los dioses, a quienes pertenecemos, nos pusieron en este lugar, y no está bien que nos salgamos de él sin autorización de ellos, o sin su orden, como la que he recibido para hoy. Llegado el momento de morir, el filósofo no se entristece, pues espera encontrar en la otra vida otros dioses sabios y buenos, y hombres mejores que los de acá. Durante su vida el filósofo se despreocupa, en la medida de lo posible, de las cosas del cuerpo. No pasa la vida consagrándose a la comida, bebida o placeres afrodisíacos, cosas todas que perturban al alma que busca la verdad. Los apetitos del cuerpo son los que provocan las guerras, los que nos impiden ver el Bien en sí, lo Bello en sí y cosas semejantes. ¿O las has visto con los ojos? Estas cosas las capta sólo el pensamiento puro *διάνοια*, de modo que hay que esperar la muerte para que el alma totalmente separada alcance la verdad en su plenitud. Y sería un error que el filósofo temiera la muerte, después de haberse ejercitado toda la vida, en liberarse del cuerpo, por ende, en haberse ejercitado en morir; que no se fuera con gozo allá donde encontrará a los que amó (Aquiles sabe que morirá tras haber matado a Héctor; pero no duda en vengar a Patroclo, con quien se va a encontrar). Cebes objetó que la mayoría de la gente no cree que el alma sobreviva al cuerpo.

Hasta este momento se consideraba la inmortalidad del alma como dato religioso. Sócrates la va a considerar ahora como objeto de reflexión filosófica. Hay cuatro reflexiones tradicionalmente llamadas *Pruebas de la inmortalidad del alma*. Da la impresión de que Sócrates no presenta esas reflexiones como pruebas apodícticas, pero sí como indicios, tan decisivos sin embargo que infunden la certeza suficiente para correr con buen ánimo “el hermoso riesgo de la vida virtuosa y para fortificar la bella y grande esperanza”.

70c II 1ª Prueba de la inmortalidad: Los contrarios en las cosas

Las cosas se originan a partir de su contrario: Lo frío se origina de lo caliente, y lo caliente de lo frío. Si uno despierta es porque estaba dormido; si se duerme es porque estaba despierto; así, los muertos proceden de los vivos; por tanto los vivos proceden de los muertos. Sería muy extraño que a la Naturaleza le faltara un contrario, como que quedará coja. [No se afirma aquí que un contrario sea causa del otro; sino que hay un sujeto permanente que va cambiando de atributos]

72e **III 2a. Prueba de la inmortalidad: La reminiscencia. Cf. *Menón***

En su vida actual el hombre va adquiriendo conocimientos sensibles; y a través de ellos se le pueden suscitar recuerdos, como a la vista, de la lira o del manto recuerda al amigo. O viendo a Simmias se recuerda a Cebes. Hay ahí un juego comparativo en que intervienen *igualdad*; *desigualdad*, *semejanza*, *desemejanza*, etcétera. Se trata de un conocimiento interno que no se puede adquirir por vía sensible. Se tienen que haber visto antes. Las vio el alma cuando todavía no estaba ligada a un cuerpo. Lo que se llama aprender es más bien reatrapar un conocimiento que ya se tenía.

Simmias le hizo notar a Sócrates que este argumento probaría que el alma existió antes; no que existirá siempre. Sócrates le respondió que había que tomar juntas las pruebas 1ª y 2ª.

La problemática es intensa, y atraviesa la historia de la filosofía [→ Hume, Kant]. Se comprende con ejemplos: “El caballo de Jaime es igual al caballo de Ricardo”. Jaime es objeto de tus sentidos: lo ves, oyes, tocas. Ricardo también. Y el caballo de cada uno igualmente. ¿Pero *igual*? ¿Cuánto pesa *igual*? ¿Qué color tiene *igual*? No decimos “allá va corriendo *igual*”. Se supone que tras la cabalgata celeste (*Fedro*) vimos la forma, o idea subsistente *igualdad*; y que la recordamos por un golpe de reminiscencia.

78b **IV 3ª Prueba de la inmortalidad: Simplicidad del alma y sus operaciones**

La muerte consiste en la disgregación de las partes; o sea, muere lo que es compuesto. Pero el alma es simple, y así no puede morir, pues carece de partes que se puedan disgregar. Además, mientras que el cuerpo atiende sólo a lo sensible, visible, cambiante y temporal, y trata de clavar al alma sobre esos objetos, las operaciones del alma misma tienden a lo inmutable, invisible y eterno. Se ve entonces que el alma tiene parentesco con lo divino. [La Escolástica perfeccionará esta prueba]. Por otro lado se verifica el parentesco del alma con lo divino, pues el alma es quien manda, y el cuerpo es quien obedece. Si el alma es pura cuando se separa del cuerpo, irá a aquello a lo cual se asemeja; si es impura, queda de algún modo ligada a lo corpóreo, y por eso se ve a los espectros revolcarse por entre las sepulturas, hasta que puedan entrar a otro cuerpo; por ejemplo, el alma de un glotón en el cuerpo de un asno; la de un tirano en el de un lobo o halcón.

85c **V Objeciones**

Sócrates adivina que los oyentes tienen algo que objetar. Sócrates: Soy como los cisnes, cuyo canto se hace, al acercarse la muerte, más frecuente y brillante, por el gozo que siente de irse a Dios. Los hombres, como temen la muerte, calumnian a los cisnes, y dicen que estos se lamentan, y que su canto expresa dolor. Pero ningún ave canta de dolor. Lo que pasa es que los cisnes, siendo las aves de Apolo, tienen el arte adivinatorio, y presienten ya los goces del Hades. Yo, como los cisnes, estoy consagrado a Apolo, y no me entristece el separarme de la vida.

a) La objeción de Simmias. Hemos dicho que el alma es algo invisible, incorpóreo, bello y divino. Los mismos caracteres se dan en la melodía de una lira; y no por eso sostenemos que

la melodía seguirá existiendo una vez despedazada la lira. Del mismo modo, lo que llamamos alma podría no ser sino la armonía, la organización correcta de caliente y frío, seco y húmedo, y cualidades análogas [objeción también muy moderna, por diverso que sea el conocimiento científico]. Con la muerte se acaba la armonía; quedan las partes del cuerpo pero ya no hay alma.

- b) La objeción de Cebes. Un tejedor (el alma) se teje varios trajes (cuerpo) que va usando. El tejedor dura más que los trajes, y aunque estos se vayan destruyendo, el tejedor sigue en vida. Pero él también se va desgastando. No porque use muchos vestidos diremos que ese hombre no morirá nunca. Cuando muera, su último traje lo sobrevive. El alma podrá ir tomando varios cuerpos, tener varias vidas; pero también se puede ir consumiendo, desgastando, envejeciendo; y algún día acabará por desaparecer del todo.

88c Breve intermedio. La gravedad de las objeciones aterrorizó a los oyentes; veían caer los argumentos de Sócrates, y temían que quedara injustificada su confianza en una vida más feliz. Sócrates estaba sentado sobre su lecho, y yo (Fedón es el que narra) estaba a su derecha, sentado en un taburete bajo. Se puso a acariciar mi cabeza, apretando los cabellos que colgaban sobre mi cuello, y me preguntó si al día siguiente iba a cortarme la melena [duelo], y a mi respuesta afirmativa dijo que no; que más bien él y yo podríamos jurar no llevar melena en adelante, si no respondíamos a las objeciones de Simmias y Cebes. Nos advirtió entonces que los falsos razonamientos no deberían hacernos escépticos; y que si alguien se equivocaba, habría que atribuir la falla a uno, no al buen argumento.

Respuesta a Simmias. Sócrates comenzó preguntando a los objetantes si creían en la reminiscencia y en la existencia anterior del alma. Así era. Sócrates dijo que le dolía entonces poner a Simmias en contradicción consigo mismo: si el alma es sólo la armonía de los elementos, ¿cómo pudo existir antes que estos? También se puede mostrar por otro camino, añadió, que el alma no se reduce a la armonía. En fin, podemos decir que hay “grados” de armonía, si la armonización se hace a mayor escala o a mayor intensidad (o menor). La armonía es mayor o menor. Pero un alma no es “más alma” que otra.

Desde otro ángulo se puede responder a Simmias: Hay hombres virtuosos y hombres viciosos. La diferencia no puede provenir de la buena o mala disposición del cuerpo: con salud y enfermedad puede haber virtud o vicio. La diferencia tendrá que venir del alma misma. Pero si el alma no es sino la armonía o correcta organización de los elementos corporales, ¿cómo es posible que esa armonía produzca precisamente esa desarmonía que es el vicio? En los mismos hombres virtuosos se dice que uno es más o menos virtuoso. ¿La armonía es mayor o menor? Lo mismo se diga de los viciosos. Y todavía más: Parece imposible comparar la virtud a una apacible melodía, cuando vemos que la virtud es un continuo combate entre la razón y los apetitos.

Preámbulo para la respuesta a Cebes. Sócrates: La objeción es difícil, pues plantea todo el problema de la generación y corrupción. Al comienzo me interesé con pasión a los problemas de la naturaleza; conocer las causas de cada cosa: a causa de qué viene a la existencia; a causa de qué muere; a causa de qué existe. Y me planteaba preguntas como ésta: ¿Lo que hace que pensemos es la sangre? ¿O el aire, o el fuego? ¿O bien nada de esto, sino el cerebro, que suministraría las sensaciones de oído, vista, olfato? ¿Y de estos resultarían la memoria y el juicio; y de estos ya firmes se originaría el conocimiento *ἐπιστήμη*? Éstas y

otras investigaciones me dejaban perplejo. Una vez oí la lectura de un libro de Anaxágoras en que es decía que la Inteligencia *νοῦς*, era quien ponía todo en orden, quien era la causa de todas las cosas. Me llené de gozo; pensé que si era el *νοῦς* quien armonizaba todo, debía disponer cada cosa de la mejor manera. Creí que Anaxágoras me iba a explicar si la tierra era plana o redonda, y por qué tal figura era la mejor y necesaria; y lo mismo si la tierra estaba en el centro y lo mismo respecto del sol, de la luna, de los astros, de sus revoluciones y movimientos. Pero Anaxágoras me decepcionó: No usaba para nada esta Inteligencia, no le daba ningún papel en las causas particulares del orden, sino que todo se reducía al aire, al éter, al agua. Era desconcertante. Decir que sin mis huesos, músculos, etcétera, no puedo realizar mis designios, pase; pero decir que ellos son la causa de lo que hago, y que haciéndolo actúo con inteligencia ¡y no en virtud de la elección de lo mejor! [La “conversión” de Sócrates] Había ahí una confusión entre la condición y la causa. Entonces me lancé por otro camino, y busqué las causas en el Bien en sí, en la Belleza en sí y cosas semejantes. Las cosas diversas no son buenas ni bellas sino en la medida en que participan [*μετέχειν*] del Bien y de la Belleza. Así, a la pregunta de cuál es la causa de la belleza de algo respondo que la Belleza en sí, y nada más; y descarto las demás explicaciones que reponen lo bello en el color, figura o cosas así. Quizá parezca ingenuo, pero estoy convencido de que la causa de lo bello es la Belleza en sí *αὐτὸ τὸ καλόν*, sea por presencia *παρουσία* de la Belleza, sea por comunicación *κοινωνία* o algo así -pues de esto último todavía no afirmo nada con seguridad. Si algo es grande lo es porque participa de la Grandeza; si pequeño, de la Pequeñez; si dos, de la Dualidad; si uno, de la Unidad. (La causa del dos no se ha de reponer en la adición de uno con uno; pues también resulta del fraccionamiento del uno. Este tipo de explicaciones se dejan a otros).

105b VI 4ª Prueba de la inmortalidad: FORMAS contrarias incompatibles

Preparación. ¿Por qué Simmias es más grande que Sócrates y más pequeño que Fedón? La Grandeza en sí no admite ser pequeña; ni la Pequeñez en sí admite ser grande. Diré entonces: La Grandeza que hay en Simmias lo hace ser más grande que Sócrates, en quien está la Pequeñez. Y la Pequeñez que está en Simmias lo hace ser más pequeño que Fedón, en quien está la Grandeza. Esto es, dos formas opuestas pueden coexistir en el mismo sujeto, aunque no puedan coexistir ellas juntas: La Grandeza en sí misma no puede aceptar la Pequeñez, ni a la inversa. Si se presenta una, la otra desaparece. En este nivel ningún contrario deviene su propio contrario. Alguien objetó que ya se había admitido antes que los contrarios nacen de los contrarios. Sócrates: Entonces hablábamos de cosas en que cohabitaban contrarios uno tras otro; pero ahora hablamos de los contrarios mismos. Es más, las cosas que tengan un contrario no reciben al otro, si perecen al llegar éste. El tres es impar; pero no es LO IMPAR absoluto; y jamás recibirá la forma de Par quedándose como tres. La forma *fuego* comunica con la forma *cálido*, pero no con la forma *frío*.

La prueba. La forma Vida no comunica para nada con la de Muerte. El alma que entra en un cuerpo trae siempre con ella la vida; por tanto no recibirá jamás la muerte, que es lo contrario de lo que ella siempre trae. Por tanto es inmortal. Y lo inmortal es indestructible. (Lo caliente se va si llega lo frío, porque lo caliente no es indestructible. Esto no se puede aplicar al caso del alma, porque lo IN-mortal es indestructible).

La consecuencia es que hay que cuidar el alma, no sólo para esta vida, sino para todo el tiempo por venir. Hay que hacerla lo mejor posible, pues se trata de la eternidad.

107d VI El mito del destino final de las almas

Los hombres, al morir, son llevados por el demonio [genio o ángel] que desde su vida les fue asignado, al lugar del juicio. Luego van a las moradas del Hades. La tierra es esférica, y está dividida en muchas concavidades -como las del Mediterráneo, del cual ocupamos las orillas. Por encima de lo habitado por los hombres hay una tierra purísima, situada en el cielo, mucho más brillante y rica en flora, fauna y bellezas naturales. Lo de aquí abajo está mezclado, corrompido, erosionado; allá arriba todo, aun las lagunas, es mucho más puro; y los hombres, felices. Todas las concavidades de la tierra comunican entre sí por canales subterráneos llenos de agua. Bajo tierra hay ríos inmensos de agua, fuego, lava o cieno, que desembocan en un gran abismo -el Tártaro- a lo largo de toda la tierra, pero vuelven a salir, con movimiento de oscilación y ondulación, porque las aguas no encuentran ni fondo ni apoyo; van como en circuitos, arriba y abajo -como en la respiración-, y en la superficie de la tierra forman lagos y mares. Hay cuatro ríos principales.

113d Después del juicio, los muertos que han llevado una vida media se embarcan sobre el río Ajeronte para el lago Ajerusias, donde se purifican. Los grandes e incurables criminales son precipitados al Tártaro, de donde no saldrán jamás. Quienes hayan cometido crímenes ordinarios pero se han arrepentido, pasan un tiempo en el Tártaro, y salen de ahí, sea por el río Cocyto, sea por el Piriflegos, y van al lago Ajerusias. (El Cocyto va a parar a la región llamada Estigia). Ahí llaman con grandes gritos a quienes ofendieron; y si obtienen su perdón, entran a ese lago Ajerusias, y ven el fin de sus males; si no, continúa el castigo hasta que sean perdonados. En cambio quienes han llevado una vida santa van a vivir a la tierra pura. Entre estos, aquellos que se han purificado por la Filosofía viven sin cuerpo ya para siempre, y sus moradas son más bellas aún. De modo que la recompensa es hermosa, y grande nuestra esperanza.

115a FINAL

Critón le preguntó a Sócrates si no tenía recomendaciones que hacer.

Sócrates: Cuidense; y así, cuanto hagan lo harán por amor. No tengo otra recomendación.

Critón: ¿Cómo quieres que te sepultemos?

Sócrates: Como quieran, ¡con tal que luego no me pueda escapar! El pobre Critón se imagina que seré yo lo que él dentro de poco vea como un cadáver. Persuádanlo que yo no me quedaré aquí cuando ya haya muerto, sino que iré a gozar la felicidad de la bienaventuranza. Haz mi funeral a tu gusto, según las costumbres.

Sócrates salió para tomar un baño y ahorrar a las mujeres la molestia de lavarlo una vez muerto. Nos quedamos comentando nuestro infortunio, que perdíamos un padre, un compañero. Le llevaron a sus niños y parientes; se entretuvo un rato con ellos, y regresó después con nosotros. Pronto se presentó el sirviente de los Once, para anunciarle que ya había llegado la hora, alabó la nobleza y suavidad de su prisionero, y se apartó para llorar.

Sócrates le dijo adiós, elogió su fineza; y pidió el veneno, si ya estaba machacado; y si no, que lo machacaran. Critón le advirtió que el sol estaba todavía sobre los montes, y que podía esperar hasta el último momento. Otros aun comían, bebían y hacían el amor.

Sócrates: No gano nada con esperar; sólo me haría ridículo apegándome así a la vida.

Le llevaron la copa con el veneno machacado, y Sócrates la recibió con perfecta serenidad. Preguntó al hombre si podría hacer una libación a los dioses. El hombre le advirtió que sólo machacaban lo necesario.

Sócrates: Comprendo. Pero sí estará permitido, y es un deber, hacer una oración a los dioses por un feliz cambio de residencia. He aquí mi oración: ¡Así sea!

Sócrates apuró la copa. Y todos nos pusimos a llorar; Apolodoro gemía que partía el alma.

Sócrates: ¿Qué hacen? Si despedí a las mujeres fue para evitar lamentos fuera de lugar.

Como las piernas se le ponían pesadas, se acostó de espaldas. Fue perdiendo la sensibilidad comenzando por los pies; se fue poniendo frío y regido.

Sócrates le dijo a Critón: “No olvides que debemos un gallo a Asclepio”. [Parece que era una *manda*]

Critón le preguntó si tenía una última recomendación. Sócrates ya no respondió; y un momento después tuvo una sacudida. El hombre lo descubrió, pues se había cubierto la cabeza. Tenía la mirada fija. Critón le cerró la boca y los ojos. Tal fue, Ejécrates, el fin de nuestro compañero, el mejor, más sabio y el más justo de todos los hombres que conocimos.

La justicia

REPÚBLICA

político

LIBRO I

327a **Prólogo** Cuenta Sócrates que con motivo de las fiestas de una diosa (Artemisa) fue a orar al Pireo. Al atardecer habrá una carrera de antorchas, a caballo. Invitado, va a casa de su amigo el bondadoso anciano Céfalo y de sus hijos Polemarco, Lysias y Eutidemo. Están ahí Trasímaco de Calcedonia y los hermanos de Platón Adimanto y Glaucón, junto con otros. Céfalo vive feliz con su familia, su vejez y su fortuna. Preguntado por Sócrates sobre el origen de ésta, explica Céfalo que recibió herencia y que la ha sabido aumentar. Vive en paz y sin sustos por el Hades, pues la posesión de riquezas es estimable en el hombre sensato que ni engaña ni está en deuda con dioses u hombres. Se suscita la pregunta qué es la justicia.

331e **Céfalo**: “La justicia consiste en decir la verdad, y en devolver lo que hemos recibido”. Sócrates le pone un caso: Alguien recibe unas armas de un amigo cuerdo; y éste se las pide, una vez vuelto loco. Todo mundo diría que no debe devolvérselas. Céfalo no resiste el embate de la primera pregunta, dice que debe ir al sacrificio, y deja el paquete a su hijo Polemarco.

331e **Polemarco** entra a defender la tesis de su padre en esta forma: “La justicia consiste en dar a cada quien lo que se le debe”. Ante el caso propuesto del loco, sugiere que la definición ha de entenderse en el sentido de hacer bien a los amigos, y mal a los enemigos. Sócrates abre un triple frente: 1º Entonces la justicia podría ser el arte de robar para provecho de los amigos y daño de los enemigos. Polemarco retrocede.

2º Los hombres suelen errar, y consideran amigos o enemigos a los que parecen serlo, y no siempre lo son. Entonces vendría uno a dañar a los verdaderos amigos; y a favorecer a los que realmente son enemigos. Polemarco matiza su definición: “A los que nos parecen amigos (o enemigos), y realmente lo son”.

3º Si se trata de dañar a los enemigos, el daño de fondo es convertirlos en injustos; o en más injustos. Parece extraño que se hagan injustos precisamente por medio de la justicia.

336b **Trasímaco** interviene, violento, insultante, grosero, contra Sócrates. Dice que la justicia es “el interés del más fuerte”, y precisa que está pensando en el interés de los gobernantes. Sócrates replica que los gobernantes pueden equivocarse (lo concede Trasímaco), y dar leyes que más bien los perjudiquen; lo justo para los súbditos sería siempre obedecer, pero en caso dado lo justo va en contra del interés de los gobernantes. Trasímaco, molesto, hace notar que los gobernantes pueden errar, mas no en cuanto gobernantes; como el médico, que se equivoca, pero no en cuanto médico.

Sócrates: Si la medicina en cuanto tal, el médico en cuanto tal, la navegación en cuanto navegación y el piloto en cuanto piloto son perfectos, no necesitan de nada. Esto es, la medicina y el médico no buscan el bien propio, sino el bien del enfermo. A pari, si la justicia y los gobernantes son, en cuanto tales, perfectos, no buscarán el bien propio, sino el de los súbditos.

Trasímaco, furioso, insulta a Sócrates. Dice que los pastores buscan el bien de las ovejas; pero que en el fondo buscan el propio interés. Lo mismo los gobernantes con los gobernados. A quien Sócrates considera justo, y que no es sino un cándido, le va siempre mal; paga más

impuestos, y es despreciado por la gente, pues no tiene ningún poder. En cambio el hombre injusto, no el vulgar ladronzuelo, sino el tirano, que de golpe, con fraude y violencia se apodera de lo ajeno -sea profano o sagrado, público o privado- el que reprime y esclaviza, no es llamado criminal sino dichoso y feliz, tanto en su ciudad como en el extranjero. Quienes censuran la injusticia no la censuran por miedo a cometerla, sino por temor de sufrirla.

346a También aquí abre Sócrates un triple frente:

1º Dice que las artes se diferencian por su función. Un piloto se conservará sano gracias a la navegación; pero no por eso es médico; el médico ganará dinero, pero no por eso se define como gana-dineros sino como médico, pues el ganar dinero es otro arte. Así, el gobernante ganará dinero, pero por otro arte, no por el del gobierno o de la justicia. Tanto que en algunas regiones nadie quiere gobernar, o exige honorarios, porque el arte de gobernar no le produciría nada.

2º Sócrates muestra que el justo es virtuoso y sabio; el injusto, vicioso e ignorante. Sócrates ve la justicia como virtud; la injusticia como vicio. La discusión se enreda por la noción de *virtud* que tenía la juventud dorada: el éxito [En México: “la hizo”].

3º Una ciudad, o ejército, o banda de malhechores, una simple pareja, por más injustos que sean no podrán tener el éxito tan cantado por Trasímaco, si no guardan la justicia entre ellos mismos. Al brotar disensiones entre ellos, no logran nada [Comparar con Lysis, si puede haber amistad entre los malos]. Es más, en el caso de un hombre solo, la injusticia produce en él discordia y disensión interior. Sócrates concluye que así como la función del ojo es ver, y la del oído oír, la del alma es la justicia. Concluye Sócrates que sigue sin saber qué es la justicia; y por tanto no sabe si la justicia es una virtud; y si el hombre justo es feliz o infeliz.

Nota 1.- Se acepta generalmente que Platón escribió primero este Libro I y mucho después los libros II al X. Este Libro I sería aporético.

Nota 2.- La tesis del derecho del poder no es invento de Trasímaco, sino que refleja la mentalidad de la época. Comparar con Calicles (*Gorgias*). [→ Nietzsche. *Genealogía de la Moral*]

LIBRO II

357a Glaucón piensa que Trasímaco se rindió pronto ante Sócrates, como paralizado por serpiente hipnotizadora; y que ni Trasímaco ni Sócrates han sido convincentes. A Glaucón le gustaría amar la justicia por sí misma. Por eso le pide a Sócrates que dejando de lado ventajas, desventajas y consecuencias, hable del fin que la justicia y la injusticia operan por sí mismas, directamente en el alma. Para explicarse mejor jugará un momento el papel de Trasímaco.

1.- La justicia, mal menor. Siguiendo a la naturaleza, la injusticia es un bien; sufrirla, un mal. Para no sufrir injusticias, los hombres inventaron las leyes [→ Hobbes]. Lo mejor de todo es mantenerse impune en la injusticia. Lo peor, ser impotente para vengarse de la injusticia. Esta impotencia fue lo que originó las llamadas leyes justas [→ Nietzsche]). Los débiles quieren y honran la justicia no porque la tengan como un bien, sino como un mal menor, ya que son impotentes para realizar la injusticia. Si los llamados hombres justos pudieran hacerse

invisibles, como Gíges con su anillo, cometerían robos, asesinatos y otras injusticias. [Tema de la obra de teatro *La honradez de la cerradura*: Somos honrados si lo ajeno está, bajo llave y la mirada de los demás; no si está a la mano y nadie nos ve]. El verdadero justo, aunque tuviera ese anillo, no haría la injusticia.

2.- La suerte real del justo y del injusto. Supongamos un hombre hábil, todo un artista de la injusticia. Nunca es descubierto, sino que aun cometiendo los mayores crímenes es tenido por justo. Si acaso una vez se descuida y es descubierto, sabe ser elegante y elocuente para disculparse; y si esto falla, sabe usar la violencia más extrema para acallar a los acusadores. Él será quien gobierne el Estado; gracias a su prestigio, se casará con quien le plazca, entrará a las organizaciones que quiera, y de todas sabrá sacar utilidades. Favorece a sus amigos, daña a los enemigos; ofrece a los dioses sacrificios y presentes magníficos, sabe conciliarse a dioses y a hombres. Frente a este campeón de la injusticia, consideremos al campeón de la justicia, cien por ciento justo. Para que sea eso, dejémoslo realmente con sólo la justicia; es justo; quitémosle todo lo demás, incluso la apariencia de ser justo: los demás lo consideran un malvado. Vivirá entonces pobre, sin relaciones sociales, sin ningún poder; es más, lo meterán a la cárcel, le pegarán, torturarán, le sacarán los ojos, lo condenarán a muerte [como a Sócrates, como a Jesús]. ¿Será capaz de resistir todo? Sólo así sería de veras justo.

362d Adimanto apoya y complementa a su hermano Glaucón.

1.- Ventajas de la justicia. Los padres de familia inculcan a sus hijos la práctica de la justicia no por sí misma, sino por la consideración [*respectability*] que procura, y gracias a la cual se puede obtener magistraturas, buen casamiento, y otras ventajas. Nuestros poetas encomian los dones que los dioses reservan a los justos: lanudas ovejas, buenas cosechas, pesca abundante, banquetes en la otra vida; en cambio los injustos sufrirán horriblemente en el fango del Hades.

2.- Purificación de la injusticia. Sacerdotes, mendigos y adivinos llegan a la puerta del rico, y le dicen que tienen el poder divino de purificarlo de los crímenes que {el, o sus antepasados hayan podido cometer. Los medios de purificación serían sacrificios, juegos, fiestas, encantamientos. [El rico guarda aquí lo mal habido, y se gana la vida eterna].

3.- Reacción de los jóvenes. ¿Qué fin producirán todas estas palabras en el alma de los jóvenes dotados de buen natural, y que quieren seguir el mejor camino? Se dirán a sí mismos: Lo que importa ahora es la apariencia; de modo que habrá que aparentar ser respetable. Para ocultar nuestras injusticias nos valdremos de alianzas e intrigas; y si éstas no bastan, la fuerza. Respecto de los dioses, o no existen, o no se preocupan de nosotros. Y en el caso de que existieran y se ocuparan de nosotros, los haríamos propicios sacrificándoles parte del fruto de nuestra injusticia. Así todo sería ganancia, en esta vida y en la otra.

367b Petición de Adimanto y Glaucón: Así es, Sócrates. Hasta este momento no se ha alabado la justicia ni condenado la injusticia sino por el prestigio, los honores, las recompensas, o por las consecuencias contrarias. Pero nosotros queremos amar la justicia por sí misma. Que otros hablen de ventajas y desventajas. Tú muéstranos el fin que la justicia y la injusticia obran por sí mismas directamente en el alma. [Sócrates responde en todo lo que queda del Diálogo].

Fundación de la Ciudad

368d Para comprender claramente lo que es la justicia en el individuo conviene estudiar La justicia en la Ciudad, pues lo más pequeño se aprecia mejor en una amplificación.

No encuentran una Ciudad justa en el presente; ni tampoco en la historia. Habrá que inventar una Ciudad justa. Tal es la utopía de Platón

La Ciudad será sana, pequeña, sin muchas necesidades. Producirá más y de más calidad si se ocupa en aquello para lo que es más apto. Habrá campesinos, tejedores, zapateros, carpinteros, herreros, pastores, mercaderes, y otros. Vida frugal, y organización sencilla.

372 Muchos no se contentarían; los deseos van exigiendo más servicios, y la Ciudad se hará más grande y confortable. Aparecerán músicos, poetas, preceptores, enfermeros, cocineros, pasteleros. Al aumentar la población, hará falta más territorio; y como a los vecinos les pasará lo mismo, nacerán conflictos. Esto es, al origen de las guerras están los apetitos. Hará falta un ejército con soldados bien formados y cuyo oficio sea ése, y no otro, para que lo desempeñen bien, según nuestro principio de especializaciones. Tales serán los guardianes de la Ciudad, y será menester educarlos bien.

374e Cualidades de los guardianes (militares). Como los perros de buena raza serán listos y fogosos, feroces con el enemigo y suaves con los suyos, fuertes y veloces; y serán ante todo filósofos, amantes de la sabiduría, para que distingan a lo amigo de lo que no lo es. [Traduzco *Θυμός* como *fogosidad*, ánimo, arrojo, entusiasmo en lo que se hace; traducción de lejos preferible a la de *ira*, que hace la mayoría de los traductores].

376e Formación de esos guardianes. [Parecía que el fin de la Ciudad era meramente económico. Ahora el acento recae sobre la educación]. Habrá que formar su alma con la música, y después su cuerpo con la gimnasia. En la música se incluye la literatura. Serán filósofos, esto es, deseosos de aprender. Habrá que seleccionar las fábulas que cuentan a los niños. La mayoría de las fábulas que hoy día se les narran habrá que excluirlas, pues pintan a los dioses dados a groseras inmoralidades, crímenes, asechanzas y discordias mutuas. Así, Hesíodo habla de los malos actos de Urano y la venganza de su hijo Cronos; y Homero habla de muchas inmoralidades de los dioses.

380 a Dios es bueno por esencia, y dador de bienes. La causa del mal hay que buscarla en otra parte. Dios es inmutable, no anda engañando con cambio de figura, ni anda disfrazado vagando por las ciudades. Dios no miente; es veraz. Que esto deba enseñarse, y no las otras fábulas; podríamos hacerlo ley.

LIBRO III

386a Serán formados en la valentía, que no sean asustadizos ante la muerte, ni vean con terror la muerte de amigos, hijos, hermanos, ni lancen gemidos, sino que sean ecuanímes. Serán también formados en la sofrosine respecto de la mesa, del vino, del amor y de la risa. No necesitamos ver a Aquiles acostado sobre el vientre o la espalda, o errando con el alma agitada echándose polvo encima, ni oír la inextinguible risa de los dioses olímpicos [Esta risa deleitaría a Nietzsche].

No se permitirá que nadie mienta, a no ser los magistrados de la Ciudad y estos sólo por el bien de la Ciudad. Pero a estos magistrados no se les permitirá que acepten regalos ni sean amigos del dinero. [Todo esto se va moviendo en dos planos: El ideal, cómo ha de ser la formación, y los relatos, generalmente de Homero y Hesíodo, que muestran lo contrario en dioses y héroes. Tener en cuenta que a Homero y Hesíodo se les veía como a educadores]. Será también prohibido andar diciendo que la injusticia aprovecha si se mantiene oculta; y que la justicia es buena para los demás, pero dañosa para uno. [Se continúa con la importancia del decir, del hablar].

392c Respecto del estilo en el hablar. Hay uno narrativo, en que el poeta no toma el papel de otro; y uno imitativo, en que se pone en su lugar. ¿Serán imitadores nuestros guardianes? Es difícil tener un oficio de valor e imitar muchas cosas. Se ve hasta en la tragedia y la comedia, ambas imitaciones, en que ni el mismo autor, ni el mismo actor pueden realizar bien las dos. Conviene que nuestros guardianes no sean imitadores; pero si imitan algo, que sea el valor, la sofrosine, la santidad y cosas semejantes, pero no lo vil, que pudiera arraigarse en ellos. Por ejemplo, que no imiten a ninguna mujer injuriosa para su marido, o altanera con los dioses, o que se queje en la desgracia, o esté enferma, enamorada o con dolores de parto; ni a los esclavos, ni a los perversos, cobardes o locos; ni a los artesanos; ni relincho de caballos. Si nos llega un extranjero capaz de imitaciones varias, lo alabaremos, pero lo enviaremos a otra parte. Nuestros poetas serán austeros.

398c Canto y melodía. La melodía consta de letra, armonía y ritmo. Sobre la letra ya hablamos. Armonía y ritmo deben acomodarse a lo dicho. No aceptaremos armonías quejumbrosas, como la lidia; ni muelles como algunas jónicas y lidias; pero sí las que reproduzcan los acentos de una acción valiente, o de una pacífica y libre que exprese la unión con los hombres o los dioses, la felicidad o la sofrosine. Y no tendremos necesidad de instrumentos de muchas cuerdas, sino sólo la lira y la cítara; y de flautas, sólo una sencilla de pastor. De los ritmos no aceptaremos los abigarrados con medidas de toda clase, sino los que se relacionen con un orden bello y la valentía, que sigan al lenguaje y no al revés. Todo en conjunto acompañe a la simplicidad del alma; esa simplicidad que no es estupidez, sino reflexión que ordena bien y bellamente el carácter de los hombres.

401 Otras artes. De modo semejante hablaríamos de la pintura, tejido, bordado, arquitectura, mueblería. Que todo refleje la imagen de un buen carácter. La música es así la educación suprema. La música ha de enseñarnos a conocer las formas de la sofrosine, la valentía, liberalidad, magnanimidad y demás virtudes. Y es que el ritmo y la armonía llegan hasta el fondo del alma. [Se presenta el difícil problema de la *censura*.]

402d El amor de lo bello. Un hombre así formado será bello de ver; y amará a quienes realicen esa armonía en el alma; incluso pasará por alto las deficiencias corporales. Amará con amor recto la belleza, sin caer en la locura ni en la incontinencia, ni en la violencia y desenfreno. Los besos del amante a los jóvenes deben ser como con un hijo, y con el fin de persuadirle de lo noble. [Cf. 468b]. El fin de la música es el amor de lo bello.

403c La gimnasia viene después de la música. El cuidado del cuerpo comienza con la sobriedad. No se permitirá la embriaguez. Con la gimnasia no se trata de obtener pesados atletas que se pasen la vida durmiendo y queden expuestos a las peores enfermedades en cuanto suspendan su régimen; sino atletas aguerridos, que han de ser como perros guardianes

despiertos y agudos de vista y oído, resistentes a los cambios de clima y de alimentación. Ésta será sobria, sin delicadezas, que serían origen de enfermedades y hospitales numerosos. La gran necesidad de médicos y la de tribunales es algo vergonzoso. El pobre, como tiene trabajo, no tiene tiempo para largos tratamientos. El rico sí, pero le falta el *por qué* vivir; o sea, le es difícil la virtud porque tiene *con qué* vivir. En nuestra Ciudad habrá médicos y jueces que atiendan a los ciudadanos de buena constitución; pues se hará morir a los defectuosos de cuerpo y a los malvados incorregibles. Los jóvenes no tendrán necesidad de recurrir ni a médicos ni a jueces, si practican esa música simple que según dijimos engendra el discernimiento. Música y gimnasia han de equilibrarse, para no caer ni en la rudeza ni en la molicie.

412b Los gobernantes. ¿Quiénes tendrán el mando? Los de más edad, y no los más jóvenes. [¿Es un prejuicio?]. Y de entre los de más edad, los mejores en discernimiento, capacidad y solicitud por los ciudadanos. Se les formará:

- Contra el robo: Que no les roben su opinión sin que lo adviertan.
- Contra la fuerza: Se les ejercitará en los trabajos, combate y penalidades.
- Contra la seducción: Que a causa de los placeres o del miedo no aflojen.

Estos gobernantes, seleccionados cuidadosamente serán los guardianes perfectos, que nos defienden contra los enemigos del exterior y vigilan a los ciudadanos en el interior. Los jóvenes que antes llamábamos guardianes serán más bien auxiliares. [De modo que hay tres clases de ciudadanos: En la base, los artesanos; luego los auxiliares o clase militar, y por encima de todos los guardianes. Los esclavos aquí no cuentan.]

414c **La fábula fenicia** De entre las mentiras aceptables -por el bien del Estado- podremos contar a todos los ciudadanos la fábula fenicia: La tierra, su madre, los dio a luz, de modo que deben comportarse con ella como con madre y nodriza. Todos ustedes son hermanos; pero el dios que los plasmó mezcló oro en algunos, los capaces de mandar; plata en otros, los auxiliares; hierro y bronce en los demás, labradores y artesanos. Cada uno engendra hijos a su semejanza; pero podría ser que del oro nazca un descendiente de plata; o del de plata, uno de oro, y así en otros casos. Si los hijos nacen contaminados de hierro se les arrojará con los artesanos o labradores; si en cambio de estos nacen hijos que tengan algo de plata, o de oro, se les promoverá al rango de auxiliares, y aun al de guardianes. Hay un oráculo que dice que la Ciudad perecerá cuando la custodie un guardián de hierro.

416c Vida de los guardianes. No tendrán casa propia, ni habitación o despensa cerrada para otros, sino que todos puedan entrar. Llevarán vida en común, como soldados en campaña; lo de su sustento lo recibirán de los demás. No tocarán ni oro ni plata materiales, pues el auténtico oro ¡ya lo llevan en sus almas!

LIBRO IV

419a **Felicidad de los guardianes o felicidad de todos.** ¿Con ese estilo de vida no haríamos infelices a los guardianes? No, porque el principio general es que no sólo unos pocos sino TODOS sean felices, cada uno realizando su función propia. Los guardianes, cumpliendo su tarea serían felicísimos. Los guardianes que sólo vieran por su propia satisfacción a costa de los demás, ya no serían guardianes sino enemigos de la Ciudad. No viajarán como lo hacen los particulares, ni gastarán para la propia satisfacción.

421c Riqueza, indigencia. Hay que evitarlas, y los guardianes se encargarán de ello. Un alfarero rico se haría perezoso; uno pobre no podría siquiera adquirir los instrumentos de trabajo. No es difícil vencer a una Ciudad en que hay ricos y pobres, porque no es una, sino muchas, y entre esas partes se encontrarán aliados. Por eso el crecimiento de nuestra Ciudad tendrá este límite, que crezca lo que sea pero manteniéndose una. Para ello los guardianes velarán ante todo por la educación y sustento de que hemos hablado; que la educación no se corrompa; y así la Ciudad será siempre suficiente y una. Cuidarán los guardianes de que no se cambie en la gimnasia y en la música -en ésta puede haber fáciles desviaciones, que hay que evitar. Y ya se comenzará con los juegos de los niños.

425a Las normas sobre pormenores que en la Ciudad se han de observar (como respeto a los ancianos, honrar a los padres, modo de vestirse y de peinarse... asuntos de compra y venta...) no conviene establecerlas a modo de ley. Eso hacen muchas ciudades no bien ordenadas, en que los gobernantes y la oposición se pasan la vida enmendando y remendando leyes. Aquellas buenas brotarán más bien espontáneamente de la buena educación en la Ciudad.

427b Culto a los dioses. Las más bellas normas serán en honor de Apolo; pero los fundadores de la Ciudad no somos expertos en eso, de modo que aquí seguiremos a nuestros padres.

CONCLUSIÓN: ASÍ QUEDA FUNDADA LA CIUDAD.

427e **La justicia en la Ciudad.** Son cuatro las virtudes que tendrá la Ciudad.

a) *σοφία*, Sabiduría, que tiene que ver con el buen consejo para gobernar la Ciudad. Reside en los Guardianes.

b) *ἀνδρεία*, Valentía, que tiene que ver con la recta opinión sobre lo que hay que conservar y defender (lo que dijimos sobre la educación), y lo que hay que temer (idem). Reside en los auxiliares.

c) *σωφροσύνη*, Sofrosine que tiene que ver con el ser dueño de sí mismo. Esto hay que entenderlo bien, para que no equivalga a ser esclavo de sí mismo. En el alma hay algo superior y algo inferior. Cuando lo superior rige a lo inferior, uno es dueño de sí mismo. Así en nuestra Ciudad se da la sofrosine, una especie de armonía entre gobernantes y gobernados, que cantan al unísono, unos mandando, otros obedeciendo [ver el acento sobre la armonía, supuesta la formación y estilo de vida de los guardianes]. Las dos primeras virtudes, sabiduría y valentía, residen sólo en una parte de la Ciudad. En cambio, la sofrosine abarca la Ciudad entera.

d) *δικαιοσύνη*, Justicia, que consiste en que cada quien realice su propia función, y no la función de los otros.²² La justicia es la que da a las otras tres virtudes la fuerza de nacer; y que una vez nacidas, las conserva. La injusticia consiste en el entrometimiento.

Tendremos la justicia si cada quien realiza lo suyo: los artesanos con sofrosine; los militares con sofrosine y valentía; los guardianes con sofrosine, valentía y sabiduría.

²² En el *Jármides* ésta es una de las definiciones rechazadas de la sofrosine.

434d **La justicia en el Individuo**

Naturaleza tripartita del alma. Vimos la justicia en la Ciudad para verla en lo grande. Ahora será más fácil verla en el hombre individual. Conviene partir de un principio fundamental: Es evidente que un mismo sujeto no admite (al mismo tiempo) hacer o padecer acciones contrarias en la misma parte de sí mismo, y bajo el mismo respecto [Es el primer enunciado, en la historia de la Filosofía, del principio de contradicción]. Ejemplos: Un hombre está sin moverse en su lugar, pero mueve las manos y la cabeza. Sería incorrecto que alguien dijera de ese hombre que está en reposo y en movimiento. Más bien habría que decir que una parte de él está en reposo, y otra en movimiento. En un trompo diríamos: según el eje está en reposo; y según la circunferencia, en MOVIMIENTO.

Viniendo a nuestro punto. El hombre tiene apetitos, por ejemplo, sed. Y la sed tiene un objeto bien delimitado, la bebida. El sediento, en cuanto sediento, no quiere sino beber. Pero algo retiene al alma sedienta, y no bebe. Ese algo debe provenir de otra cosa diversa, y no de la misma cosa de donde proviene la sed; pues no es posible que lo mismo produzca fines contrarios en la misma parte, con respecto a lo mismo, y al mismo tiempo. O sea, en ese hombre hay algo que lo impulsa a beber, y algo que lo retiene. Esto segundo proviene del razonamiento, y lo llamaremos racional. Aquello con lo que apetece y tiene hambre y sed es irracional, y lo llamaremos concupiscible. Hay un tercer aspecto que llamaremos fogosidad. Ésta puede hacer guerra a los apetitos, como se ilustra en la anécdota de Leoncio, que sintió gran curiosidad de ver unos muertos que yacían junto al verdugo; pero al mismo tiempo sentía repugnancia. Así estuvo luchando consigo mismo hasta que venció la curiosidad, y corriendo hacia los muertos dijo a sus bien abiertos ojos: ¡Ahí tienen lo que querían ver, malditos! Esto lo vivimos cada vez que las pasiones presionan contra la razón, que uno se encoleriza. Cuando hay rebelión de los apetitos contra la razón, la fogosidad toma las armas en favor de la razón; pero nunca se alía con aquéllos en contra de ésta. Tenemos así tres principios en el alma, que corresponden a los tres grupos de la Ciudad y con las virtudes correspondientes. La razón es sabia; le toca mandar, y cuidar el alma entera. A la fogosidad, en quien reside la valentía, le toca obedecer y secundar a la razón. Gimnasia y música establecen el acuerdo y armonía entre ellas, que así formadas gobernarán al principio con que por naturaleza es insaciable de bienes. Esas dos partes son las que mejor velan por el alma toda y por las partes del cuerpo, contra los enemigos de fuera. Hay sofrosine cuando gobernante y gobernadas convienen en que la razón debe mandar, y no se sublevarn contra ella.

CIUDAD	VIRTUD	PRINCIPIO DEL ALMA
Guardianes	Sabiduría	Racional
Auxiliares	Valentía	Fogosa
Labradores, artesanos	Sofrosine	Concupiscible

Al mencionar los aspectos del alma, prácticamente todas las traducciones dicen: Racional, Irascible, Concupiscible.
Prefiero de lejos, en lugar de *Irascible*, traducir: *Fogosa*.

Respecto de la justicia, nos ayudó ver que en la Ciudad había justicia cuando sus partes hacían cada una lo suyo, con su virtud correspondiente. Así en el alma. Un hombre así dispone bien todo en su interior, con dominio de sí mismo se ordena y se hace amigo de sí mismo, y armoniza las tres partes de su alma como los tres términos de la escala musical: bajo, alto, intermedio y los que pudiera haber entre ellos; y así actúa, ya se trate de adquisición de bienes, cuidado del cuerpo, política o asuntos privados.

Así como en la Ciudad hay tres especies de personas, en el alma hay tres aspectos: concupiscible, que habrá que realizar con sofrosine; fogoso, con valentía; racional con sabiduría.

La injusticia consiste en la sedición de las partes, dispersión de actividades, injerencia en las funciones ajenas; hacer que unos manden y otros obedezcan contrariamente a su Naturaleza. La virtud será, parece, la salud, la belleza y el bienestar del alma. El vicio, su enfermedad, fealdad y debilidad. Ahora queda claro qué aprovecha, si ser justos aunque pasemos inadvertidos; o hacer la injusticia y no recibir castigo. Así como no vale la pena vivir cuando está dañado el cuerpo, aunque se tengan todos los manjares y bebidas, riquezas y poder; tampoco será posible vivir cuando está dañado el principio por el que vivimos, aunque se tenga poder de hacer lo que se quiera. Llegados aquí conviene caer en la cuenta de que sólo hay una virtud y, sin embargo, vicios innumerables, de los cuales cinco (reducibles a cuatro) son los más importantes. Para ello veremos cinco modos de gobierno (y veremos también cómo corresponden a los del alma). La primera forma de gobierno es la que hemos visto, y puede tener dos variantes: Cuando hay un guardián tenemos la monarquía; cuando hay varios, la aristocracia. Estas son dos variantes de lo mismo, pues suponemos que los guardianes, uno o muchos, han recibido la formación dicha.

Nota Da la impresión de que ahora seguirá el estudio de las formas de gobierno. Este tema se retorna hasta el Libro VIII. Por lo pronto se atenderá a un punto pendiente: el papel de la mujer y de los niños. Y luego, a propósito de los niños se tocará el tema de la más alta formación.

LIBRO V

449a La formación de las mujeres será la misma que la de los varones. Las mujeres no han de quedarse sólo en casa y cuidar a los niños sino que han de ser formadas en música, gimnasia y disciplina militar, exactamente igual que los varones. Y es que varones y mujeres sólo se diferencian por las diversas funciones en cuanto a la procreación. No hay ocupaciones que sean exclusivas de la mujer en cuanto mujer, ni del varón en cuanto varón. La mujer puede ser admitida a todas las carreras a que se dedica el varón, incluso a la guerra. Se seleccionará a las mujeres cualificadas para que compartan la vida y funciones de los guardianes [Sócrates es consciente de que revoluciona las costumbres *machistas* de Atenas].

457d No habrá familia individual, sino comunitaria. Ningún varón tendrá mujer propia; ninguna dama varón propio. Los niños serán comunes; ni el padre ni la madre sabrá quién es su hijo, ni el hijo quiénes son sus papás. No tendrán propiedad alguna, vivirán juntos, con el mismo techo y mesa, irán juntos a los gimnasios y otros ejercicios; así se establecerán vínculos naturales de amor entre todos ellos. Por razones eugenésicas, las uniones entre guardianes (y lo mismo entre los auxiliares) han de estar bajo el control de los magistrados, para obtener la prole mejor posible. Se procurará la unión sexual frecuente entre los excelentes, y rara entre los inferiores; y se educará a los hijos de los primeros, no a los otros. Los magistrados guardarán secreto en esto, para evitar discordias entre los guardianes; y procurarán que se mantenga el mismo número de ciudadanos, para que la Ciudad no crezca ni disminuya. Se harán fiestas en que se unan. Y se podrían inventar suertes ingeniosas para que los inferiores atribuyan la responsabilidad a la suerte, y no a los magistrados (sobre qué varón tendrá relaciones con qué dama, para procrear).

460b La crianza de los niños se tendrá en un hogar estatal. Los niños deformes y los de los inferiores serán enviados a lugar secreto [¿Asilos especiales?]. Las mujeres que tengan leche amamantarán a estos niños, teniendo cuidado que ninguna reconozca al suyo. La mujer procreará, de los 20 a los 40 años, y el varón hasta los 50. Los que fuera de esas edades, o sin las plegarias y sacrificios rituales engendren prole, serán culpables de injusticia y sacrilegio; y esos niños serán tenidos por bastardos. Por otra parte, a las personas que hayan pasado la edad se les podría dejar en libertad de unirse con quien quieran con tal de que no tengan hijos, pues no se les educaría. En todo caso no se les permitirá unirse con madres, hijas abuelas o nietas. A la objeción de cómo las reconocerían, se responde: A partir del día en que el varón se haya unido a una mujer, hará la cuenta de los meses (7-10); a todos los niños que nazcan en ese tiempo los llamará hijos e hijas, y ellos lo llamarán padre; y con los hijos sucesivos habrá la relación nietos/abuelo. No habría dificultad en las relaciones hermano/hermana, si lo decide la suerte y lo confirme la Pitia. (Todo esto se refiere a guardianes y auxiliares. Los artesanos conservan la propiedad privada y la familia propia. Se trata del bien de la Ciudad).

462b La comunidad de bienes y de afecto es el bien mayor de una Ciudad, pues la hace una. En nuestra Ciudad no habrá mi mío ni tuyo; todo será común, y también el gozo y el sufrimiento. Los guardianes no se verán entre sí como enemigos, ni extraños, sino se verán entre sí como hermano/a, padre o madre, hijo o hija [v. Mateo 12, 48-50]. Con mujer e hijos propios, tendrían gozos y preocupaciones exclusivos; de la manera que dijimos todos se interesarán por todos. Y no habrá querellas ni procesos originados por el mío y el tuyo en asuntos de hijos y de dinero. Esta es una de las causas por las cuales la vida de los guardianes es muy feliz.

466e El niño va ya a la guerra, acompañando a sus padres y madres. Estos serán más valientes todavía, y van enseñando al niño cómo se hace la guerra, cómo se superan los peligros. Se darán cuenta de que a los héroes se les hacen funerales y honores especiales, que sus tumbas son veneradas como si fueran demonios.

469b Trato al enemigo. No se hará esclavos a los griegos, ni se despojará a los cadáveres. La rapacidad ha perdido a más de un ejército que se distrae, y asemeja al hombre a los perros. Se podrá tomar la cosecha de los vencidos, pero no se devastarán tierras ni se quemarán casas griegas.

471c ¿Es posible nuestra ciudad? Si no exactamente tal como la describimos, sí, al menos muy semejante. Bastaría que los filósofos gobernarán; o que los ahora llamados

soberanos se hicieran filósofos. Eso sí, el vulgo ahora, al oírnos, lo menos que haría sería soltar la carcajada.

475b Quién es filósofo. El filósofo ama la sabiduría toda entera, no sólo alguna parte; no se desinteresa por ningún aspecto; y no por simple curiosidad, sino que ama contemplar la verdad. Los que son sólo curiosos son amantes de espectáculos, audiciones, fiestas, colores, voces y figuras bellas, pero son incapaces de amar *lo bello en sí*, cosa que hace el verdadero filósofo. Lo mismo se diga de lo justo en sí, y de las otras ideas.²³ Los meramente curiosos se quedan en la opinión, y nada más sueñan; el filósofo va tras la ciencia, o conocimiento verdadero.

476c Distinguimos: Ciencia, Opinión e Ignorancia. La ciencia se refiere al ser; la ignorancia, al no-ser. Prescindiremos de ésta, pues precisamente es no-conocimiento. Entre el ser y la nada (no ser) dos hay un intermedio, el del ser-y-no-ser, por tanto, de las cosas que son y no son; es el campo de la opinión: Cosas bellas bajo un aspecto y feas bajo otro; grandes y pequeñas, dobles o mitades en relación a diversos parámetros; o en relación al mismo parámetro, pero en tiempos diversos. Comparada con la ciencia, la opinión es oscura; comparada con la ignorancia, la opinión es luminosa. [*Sofista* trata dramáticamente el problema de lo que es ser-y-no-ser]

479c Campo de la opinión

Tipo superior de opinión. Supongamos que a un hombre se le pregunta qué es lo bello, y responde que es una joven bella, o una olla bella; qué es un caballo, y señala el caballo en que va; qué es lo justo, y dice que las leyes de su ciudad. Ese hombre no tiene el verdadero conocimiento, sino sólo una opinión tipo creencia. Opina de todo, pero no sabe nada de lo que opina. No ve que eso que indica es sólo una imagen o sombra en comparación con la Idea. Ve las leyes justas, y las toma por el original, que es la Idea de la justicia. Esas cosas que son y no son, intermedias entre el ser y el no-ser nos hace recordar la adivinanza que juega con el ser y el no ser.²⁴

²³ Se alude ya a las *Ideas*.

²⁴ Elijo esta variante de la adivinanza: Un macho que no es macho; ve y no ve; hiere y no hiere, con una piedra que no es piedra, a un pájaro que no es pájaro, posado sobre un árbol que no es árbol. Solución: macho, no macho: eunuco; ve, no ve: tuerto; pájaro, no pájaro: murciélago; piedra, no piedra: piedra pómez; hiere, no hiere: le pega, no lo abre; árbol, no árbol: arbusto.

Así que nos quedamos ahora con ciencia y opinión para el diagrama que Sócrates propone. ¿Cuál de los dos es el conocimiento verdadero? Ya se ha insinuado suficientemente en este y otros diálogos: hay amantes de espectáculos, que van de teatro en teatro, de audición en audición, que se complacen en bellas figuras, voces o colores, pero incapaces de ver y amar lo Bello en sí. Viven como en un sueño. Los filósofos no se contentan con las apariencias sensibles sino que con los ojos del alma van a lo Bello en sí.

Tipo inferior de opinión. Supongamos algo peor. Un hombre que ya no ve a una joven o caballo vivo, sino las imágenes de estos en un espejo, lago o superficie sólida relevante Toma copias de copias por el original. [Alguien exclama ante un hermoso paisaje: ¡Parece una tarjeta postal!] . Así, quien se traga las sentencias injustas porque así son llamadas, y creyera que esas caricaturas son el original. Este hombre se encuentra en el grado mínimo de engaño [Puse *ingenuo* con interrogación, porque no siempre será ingenuo; quizá a veces sea convenenciero o desee engañarse a sí mismo. Pero esto nos llevaría lejos en consideraciones psicológicas e ideológicas]. En el Libro X, los artistas quedan en el tercer grado de alejamiento de la verdad, y por eso Sócrates no los admitiría en su Kalípolis. El artista que pinta un hombre, hace una imitación del hombre vivo; pero éste es ya una imitación del hombre ideal. Digamos en general que la opinión se queda con imágenes. Ayudará un esquema con ejemplos de **diversos grados de ser**:

IDEAS EN SÍ	VIVIENTES	IMÁGENES
Hombre	Juan López	Su imagen en espejo o estanque (o pintura*)
Caballeidad	Caballo real	Su imagen en espejo o estanque (o pintura*)
Belleza	Joven bella	Parece bella y no lo es
Bien	Joven bueno	Parece bueno y no lo es
Amistad	Amigo verdadero	Finge amistad
Justicia	Hombre justo, ley justa	Representado en drama, o sentencia oficialmente, no realmente justa

En el libro sólo las cosas con * irían en la tercera columna; los objetos fabricados por los hombres, en la segunda. Pero en el libro X da la impresión de que estos deben ir en la tercera. Sigo esta opción.

LIBRO VI

484a El filósofo es el indicado para ser guardián de la Ciudad pues toma contacto con lo que siempre es igual a sí mismo, conoce el ser de las cosas, tiene ciencia, experiencia, ama la verdad y detesta el engaño,²⁵ tiene la sofrosine, no codicia la riqueza ni se da a cosas bajas; es valiente y no teme la muerte, es justo; tiene facilidad para aprender, y buena mente; es armónico y mesurado. Adimanto presenta una dificultad a Sócrates: La gente tiene la impresión de que los jóvenes que se entretienen con la filosofía, tal vez por ser inexpertos en el arte de preguntar y responder, más bien se alejan de la verdad, y se quedan perplejos al final del debate; se hacen extraños, aun perversos, y en todo caso inútiles para servir a la Ciudad. Sócrates dice que esa gente tiene razón y se explica con el símil del barco. Imaginemos un barco cuyo capitán es más alto y más fuerte que los demás, pero un tanto sordo y corto de vista; y su conocimiento náutico no es mucho mejor que su vista y su oído. Los tripulantes se amotinan, se apoderan del navío, y dándose a la juerga continúan el viaje. Los marineros, que saben menos que aquel capitán, se disputan el mando, dicen que el arte náutico no es algo que se tenga que aprender. Al capitán quizá lo echan al mar; y entre todos ellos acaban por colmarse de elogios. Ya nos imaginamos el destino de ese barco, en que nadie quiere escuchar al que sabe. Lo mismo pasa en las Ciudades, que no quieren escuchar al filósofo, que es quien conoce la ruta y quien puede superar las tempestades. Por eso los filósofos vienen a ser inútiles, porque no se les utiliza.

489d Veamos ahora cómo pueden pervertirse. Ya quedamos en que los filósofos serán pocos, pues se requieren muchas cualidades, ante todo la búsqueda de la verdad, el combate por el ser. De esos pocos algunos sucumben ante la belleza, riqueza, fuerza corporal, parientes influyentes. Es como la semilla que cae en suelo o clima que no le conviene. [cf. Parábola del sembrador]. Y estos serán muy perversos, dadas sus cualidades, pues los mediocres nunca harán nada grande ni en el bien ni en el mal. [Si la sal se vuelve insípida...], máxime si reciben falsos aplausos y elogios de la multitud. Me refiero, claro, al carácter humano, pues se exceptúa el caso de un favor divino especial. Los sofistas son hábiles en adaptarse a la masa, como quien conoce los impulsos y apetitos de una bestia y sabe cómo acercársele y cómo tocarla; a esta experiencia le dan el nombre de sabiduría e inventan un arte para enseñarla, pero sin saber lo que es bello y lo que es feo, bueno o malo, justo o injusto. ¿Qué hará un joven nacido en esa sociedad, sobre todo si es rico, noble y bello? Se henchirá de locas esperanzas y de vanagloria. No escuchará al filósofo y cuando lo intente, habrá gente interesada que moverá cielo y tierra para impedirselo.

Y otro que se haya dedicado a la filosofía, al ver la imposibilidad de ser útil, se encierra con sus propios asuntos; personalmente quedará limpio de cosas injustas o impías, pero no es esto lo mejor que puede hacer.

497a En todos las Ciudades actuales, el filósofo viene a ser como una semilla exótica que sembrada en una tierra que no es la suya, degenera. ¡Difícil cosa es lo bello! [→ *Hyppias*, al final], pero estamos dispuestos a combatir para mostrar que una república como la que hemos descrito ha existido o puede existir. Su realización podrá ser difícil pero no imposible.

²⁵ Nietzsche pone en duda el amor desinteresado por la verdad.

503d La educación más elevada

Adimanto le pregunta a Sócrates si hay algo más elevado que la justicia y las demás virtudes vistas. Sócrates le responde que sí. Todas esas virtudes no se han visto sino en esbozo, pero hay que ver el conjunto en toda su perfección. El conocimiento más elevado es la IDEA DEL BIEN. El bien para la mayoría es el placer; para otros, el discernimiento. Estos son divertidos, pues ¡dicen que el bien es el discernimiento del bien! Los primeros son también divertidos, pues arrinconados ¡confiesan que hay placeres que son malos! Por otra parte es claro que mientras con la justicia algunos se contentan con las apariencias, todos quieren los bienes reales.

[El diálogo *Filebo* trata la pregunta qué es más elevado, si el placer o el discernimiento]

505e LA IDEA DEL BIEN es aquello a lo cual toda alma va, y por lo cual hace cuanto hace [en lenguaje aristotélico: causa final]. De nada serviría un guardián que, custodiando lo justo y bello, desconociera la relación de estos con EL BIEN. Glaucón presiona a Sócrates para que diga en qué consiste EL BIEN. Sócrates considera que no tienen aún el elán suficiente para hablar del Bien en sí; pero hablará por lo pronto de su prole y de lo que más se le asemeja. Hay multitud de cosas buenas y de cosas bellas que son visibles para los ojos; las Ideas en cambio son invisibles a los ojos, pero las captamos con la inteligencia. La Idea es la *οὐσία* de aquellas cosas múltiples. Ayuda considerar la vista corporal. Es admirable el artífice [¿Se alude ya al demiurgo de *Timeo*?] de nuestros sentidos en la elaboración de la aptitud para ver como en la de ser visto. En fin, para el acto de visión es menester alguien que vea, que tenga aptitud para ver, que tenga ojos, y que de hecho vea. Se requiere además un objeto. También hace falta la luz, pues sin luz no hay acto de visión. Y además debe haber una fuente de luz, que sería la luz del sol. Lo mismo se da en el mundo inteligible. El alma, con la inteligencia, ve las Ideas iluminadas por la Verdad. En cambio, si atiende a lo que está entre la niebla, como lo es lo que deviene, lo ve turbio, y no llega sino a la opinión [Cf. *Parménides*].

Región de lo visible a los ojos del cuerpo

-
- 1 Aptitud para ver
 - 2 Facultad de la vista
 - 3 Ejercicio de la vista
 - 4 Órgano: el ojo
 - 5 SUJETO que ve
 - 6 OBJETOS para la vista: colores
 - 7 Luz
 - 8 Sol

Lo invisible a los ojos del cuerpo

-
- Aptitud para entender
 - Facultad de la inteligencia
 - Ejercicio de la inteligencia
 - Órgano: la inteligencia
 - SUJETO que entiende
 - OBJETOS para la inteligencia: IDEAS
 - La verdad
 - IDEA DEL BIEN

508e La idea del Bien es lo que comunica la verdad a las Ideas y la que confiere al sujeto de la inteligencia; es causa de la ciencia y de la verdad, del conocimiento verdadero. Por bellos que sean saber y verdad, la idea del Bien es más bella todavía. Más aún el sol no sólo confiere a los objetos la facultad de ser vistos sino también la generación, el crecimiento y la alimentación, pero él mismo no es generación. Así las ideas reciben no sólo su inteligibilidad del Bien sino que también le deben su existencia *τὸ εἶναι* y su esencia *οὐσία*, y sin embargo el Bien no es una esencia sino algo que sobrepasa la esencia en majestad y en poder. [La idea del Bien al contrario de las ideas no es algo inerte, sino que constituye a las demás ideas. La esencia responde a la pregunta ¿y eso qué es? La existencia responde a la pregunta ¿existe? O sea, la Belleza es Belleza y existe gracias al Bien. La Justicia es Justicia y existe gracias al Bien...].

509d EL CONOCIMIENTO VERDADERO Se expone con el símil de la línea.

Tabla en Griego:

ἐπιστήμη	νοήσις διάνοια	ἰδέαι ἀρχαί μαθηματικά	νοητά	ἀορατά
δόξα	πίστις εἰκασία	ζῆα κ.τ.λ. εἰκόνες	δοξαστά	ὄρατά

Tabla en Castellano:

CIENCIA	Intelección Raciocinio	Ideas arquetipos Objetos matemáticos	inteligibles	invisibles
OPINIÓN	Creencia Burdo autoengaño ¿Ingenuo?	Vivientes, etc. Imágenes, sombras	opinables	visibles

ἐπιστήμη	Ciencia, o conocimiento verdadero. Diversa de σοφία, Sabiduría.			
νοήσις	Intelección. Aquí sería en particular: intuición intelectual. Diversa de νοῦς, que es la inteligencia como facultad.			
διάνοια	Raciocinio, o intelección obtenida por raciocinio.			
Δόξα	Opinión. Si se considera que la realidad visible es toda la realidad, y no se ven las Ideas, no se tiene ciencia, sino opinión.			
πίστις	Creencia. [No la fe en religión, conocimiento seguro sino:] En el sentido popular, de conjetura: “creo que va a llover”. Otros traducen: persuasión, o convicción.			
εἰκασία	Tal vez el término más difícil. Copleston ni la traduce; la pone en griego. Diccionarios: representación. Pavón Fernández Galiano: imaginación, que puede pasar, pero no como imaginación creadora sino quizá como un “no tocar fondo”. Robin: simulación. Antonio Gómez Robledo: le gusta la de Robin, por la connotación moral. Él propone: conjetura. Sólo que quien conjetura sabe lo que está haciendo, y no parece ser el caso. Mi propuesta: burdo autoengaño (¿ingenuo?)			

[En el diagrama puede notarse ya la relación entre epistemología y ontología de Platón]

Campo de la ciencia

511b Tipo inferior de ciencia. Entran aquí los objetos matemáticos; zona del raciocinio.

Parece extraño; pues algunos piensan que Platón ponía los números entre las Ideas.

Aceptando que Platón puso los números entre las Ideas, tendríamos:

1.- Zona de las Ideas. Tendríamos la Idea de “lo dos”, considerada como un todo, y no como la suma $1+1$; lo mismo con “lo tres”, y en general con todos los números enteros.

De manera semejante tendríamos las ideas de Diagonalidad, Circularidad, y otras.

2.- Zona de nuestro mundo visible. Las ideas tendrán sus imágenes en nuestro mundo, donde encontramos círculos, diagonales, etcétera, reales, y de hecho es imposible que se den como figuras geoméricamente puras.

3.- Zona de las matemáticas puras, pues podemos pensar números y figuras geométricas puras. Aquí los números no se identifican con las Ideas, sino que son algo intermedio entre las Ideas y las cosas sensibles. Los objetos matemáticos como Dos, Diagonal, Círculo de la misma manera que las Ideas, no son vistos, sino pensados; y son eternos e inmutables

4.- Zona del autoengaño: Dibujos en un pizarrón.

Idea de Circularidad

La Circularidad no corta a la Circularidad,
Zona intelección.

Círculo matemático perfecto

Puede pensarse, zona raciocinio.

Círculo en la vida real

Los círculos se cortan unos a otros, zona creencia.

Círculo dibujado en el pizarrón

Se representan cortándose, zona autoengaño

Los matemáticos usan ciertas entidades como par, impar, tres, ángulos, círculos, etcétera, que usan sin dar razón de ellas, sino presentándolas como evidentes a todos; y vienen a ser como principios, pero no se remontan más alto.

a.- Prefiero traducir *entidades*, y no como algunos *hipótesis* porque en nuestra terminología las hipótesis son juicios. b.- No dan razón de ellas: Parece que se refiere a esto, que dadas esas entidades se pueden mostrar sus relaciones matemáticas; pero los matemáticos no dan razón de la existencia de esas entidades

Tipo superior de ciencia. La inteligencia capta las Ideas en virtud de la dialéctica, tomando las hipótesis o entidades no como principios *ἀρχαί* o arquetipos, sino como peldaños y trampolines para lanzarse a lo no hipotético, a lo que es principio de todo. Y una vez que ha tomado contacto con él, capta también, ahora en el sentido inverso, todas las conclusiones que se derivan de aquel principio, sin recurrir ya para nada a los datos sensibles, sino tan sólo a las Ideas. Mediante el razonamiento, pero a partir de las Ideas. No hay otro método. Las artes diversas versan sobre las opiniones y deseos de los hombres en vistas a la producción. Las matemáticas se valen de entidades que no justifican. El método dialéctico es el único que cancelando las diversas hipótesis o entidades sigue su camino hasta un primer principio, que es la Idea del Bien. El método dialéctico eleva al alma, con toda suavidad, a lo más elevado.



LIBRO VII**514 a El conocimiento verdadero se ilustra con la alegoría de la caverna.**

Imaginemos, dice Sócrates, una CAVERNA por cuya salida penetra la LUZ. Dentro de la caverna hay unos hombres que viven ahí desde niños, ENCADENADOS por piernas y cuello, de modo que no pueden moverse, ni siquiera volver la cabeza, a causa de las cadenas. Sólo pueden ver hacia adelante. Detrás de ellos, a cierta altura arde una HOGUERA. Entre ellos y la hoguera atraviesa un camino escarpado, a lo largo del mismo hay una BARDAS; y por el camino pasan gentes que llevan estatuas y otras REPRESENTACIONES de animales y otros objetos, de manera que estas figuras sobrepasan la barda. Los PRISIONEROS no pueden verse entre sí, ni a los objetos transportados a sus espaldas, ni la hoguera, ni la salida de la caverna. Lo único que ven son las SOMBRAS de ellos mismos y la de aquellos objetos proyectadas en el MURO de fondo. Si los prisioneros pudieran hablar entre ellos, pensarían, al nombrar lo que ven, que están nombrando las cosas reales. Y como hay eco en la caverna, creen que son las sombras las que hablan, cuando más bien habla la gente que lleva los objetos.

Los prisioneros representan la mayoría de la humanidad, los que permanecen toda la vida en estado de *εἰκασία*, de engaño. Ven sólo sombras de la realidad, oyen sólo ecos de la verdad, y se van tras la finta. Su opinión sobre el mundo está deformada, prisionera de las propias pasiones y prejuicios, y por las pasiones y prejuicios de los demás [y del Sistema]. Ahí están incluso los que se tienen por científicos, y que reducen la realidad a sólo los fenómenos sensibles.

Supongamos que uno de los prisioneros es desatado, prosigue Sócrates, y que es forzado a levantarse y volver el cuello, a caminar y ver la luz; todos estos movimiento le causarían dolor; deslumbrado, no podría ver los objetos que pasaban detrás de él, pero al fin, desconcertado se daría cuenta de que antes no veía sino sombras; y que los objetos que esa gente lleva son más verdaderos. [Verá a sus compañeros, el resplandor de la hoguera, aún la hoguera misma, las estatuas y figuras. De las sombras, que era el mundo de los prejuicios, sofismas y pasiones, ha pasado al mundo de objetos fabricados. Al ver directamente a sus compañeros y a las sombras que pasan, caerá en la cuenta de que vivía en la mentira; creará ahora estar en la posesión del verdadero conocimiento].

Ahora se le lleva por la fuerza a la escarpada pendiente hasta sacarlo de la caverna a la luz del sol; sufriría y se rebelaría; y al salir de la caverna se quedaría totalmente deslumbrado por la luz del sol, y no podría ver ninguno de esos objetos que llamamos verdaderos. Tendría que irse habituando. Ya está en el mundo de los vivientes, pero primero podría ver sólo las sombras o imágenes de hombres y otras cosas reflejadas en las aguas; y después los objetos mismos. Después, y más bien en la noche podría elevar la mirada y vería la luna, astros y constelaciones.

De la situación de *εἰκασία* había pasado a la creencia; ahora en cambio ya ve las realidades inteligibles o Ideas. Al fin podría contemplar el sol mismo (la Idea del Bien). Y se daría cuenta de que ese sol gobierna el mundo visible, y que de alguna manera es la causa de todo lo que él y sus compañeros veían en la caverna. Así llega al verdadero y completo conocimiento.

El Bien es la causa única de todo lo recto y bello, progenitor en el mundo visible de la luz y del Sol, dador al mundo inteligible de la verdad y de la inteligencia, al que hay que ver para realizar con discernimiento en nuestras cosas privadas y públicas. El prisionero liberado sentiría entonces compasión por los compañeros de la caverna, y vería la vaciedad de los honores y alabanzas que se daban unos a otros. Si este hombre regresara a la caverna, se le llenarían los ojos de tinieblas; y si tuviera que recomenzar a discutir sobre aquellas sombras, no atinaría, pues tendría la vista como embotada por la oscuridad, y haría carcajearse a sus compañeros [→ a Calicles en el *Gorgias*]. Y si les hablara de su ascensión y de que ha visto el sol, lo despreciarían a él, a su ascensión y al sol, pues lo único que notan es que regresó con los ojos perturbados, y que no ve bien “la realidad”. Si insistiera en desatarlos y conducirlos a lo alto, se irían disgustando tanto que lo matarían.

Lo matarían: Mataron a Sócrates porque él intentó conducir a sus contemporáneos a la luz, al Bien. No es caso único en la historia, ni de Grecia ni del mundo. Se dice en el cap. 10 del libro de la *Sabiduría*: <Persigamos al justo, pues nos reprocha nuestra manera de actuar y de pensar. Su sola presencia nos molesta. Lleva una vida diversa, extraña. Y afirma en público que el justo es feliz. Humillémoslo. Vamos a atormentarle y a matarlo, ya que según él Dios intervendrá en su favor...> Este texto profetiza a Jesús, y a cuantos son asesinados por la justicia.

518b **Educación y conversión** El alma de cada hombre tiene la facultad de aprender. Las otras habilidades del alma, o virtudes, como las del cuerpo, se pueden adquirir por hábito y ejercicio; pero la habilidad del discernimiento parece depender de algo más divino. La facultad de aprender la tenemos, junto con su órgano que es la inteligencia - como el ojo es el órgano de la facultad de ver. Y hay hombres que tienen buena inteligencia, pero la orientan hacia lo ruin y la ponen al servicio de la maldad. No les falta inteligencia. Lo que falta es orientarla al BIEN. Entonces la educación es el arte de la CONVERSIÓN. La inteligencia sería provechosa o nociva según a dónde se dirija, se vuelva, se con-vierta. Así como el ojo del cuerpo no es capaz de volverse de las tinieblas a la luz sino volviendo todo el cuerpo, así también el órgano del conocimiento, que es la inteligencia, ha de volverse CON TODA EL ALMA *ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ* hasta la contemplación del ser, y de lo que en el ser es más luminoso, esto es, al BIEN. La educación hacia el verdadero conocimiento no consiste, por tanto, en la mera acumulación de conocimientos en los discípulos, al estilo de los sofistas, sino en hacer que ellos cambien su mirada de las tinieblas a la luz. Sólo así se librarán de pasar la vida en el mundo de las sombras, del error, del engaño, de la falsedad y sofismas, de los prejuicios. Tal educación es primordial para quienes han de ser hombres de Estado. De otro modo serán ciegos que guían a otros ciegos.

[La alegoría de la caverna muestra que la ascensión es un progreso, pero no automático; requiere una cosa positiva: orientar la inteligencia en la dirección correcta]

519c **El filósofo al servicio del estado.** A nosotros, los fundadores, incumbe la labor de conducir los mejores al conocimiento sublime, al del Bien. Pero después de la ascensión no

les permitiremos que se queden ahí en esa contemplación, sino que han de consentir en descender de nuevo al lado de aquellos cautivos, y en participar con ellos en sus trabajos [El papel de los discípulos no es pasivo sino fundamentalmente activo. Lo máximo no es la contemplación personal, sino el servicio]. Glaucón le pregunta a Sócrates si no sería injusto hacerlos regresar a la caverna, una vez que han de estar felices contemplando el Bien. Sócrates: Olvidas que a la ley no le interesa una clase privilegiada, sino la Ciudad entera. Podríamos decirles que es explicable el que los filósofos de otras ciudades no participen en el quehacer político, pues aquellos se formaron por sí mismos, aun quizá a despecho del sistema político imperante; pero esta Ciudad los formó a ustedes, y ahora ya están capacitados para juzgar mejor la realidad de las cosas tenebrosas. Y la Ciudad será muy bien gobernada si gobiernan quienes no están ávidos del poder y de riquezas; estos tratarían sólo de medrar, lucharían entre sí; y esta lucha intestina los perdería a ellos y a la Ciudad.

521c **Formación para el conocimiento verdadero.** Se comienza con gimnasia, música y armonía, como dijimos ya. Pero son sobre todo las matemáticas [aritmética, geometría plana y del espacio, y se habla en especial de las matemáticas puras] las que, aparte de las aplicaciones prácticas en agricultura, navegación y estrategia, forman, porque impulsan al alma hacia lo alto, ya que manejan los números puros, y no números que tengan que ver con cuerpos visibles y palpables; las matemáticas hacen también que uno desenvuelva agilidad en el aprendizaje de otras ciencias; se prestan para estudiar la relación entre lo uno y lo múltiple; ayudan a conocer lo eterno, y no sólo lo que deviene. Se verá también astronomía que lo ayudará a uno a elevarse, de las constelaciones visibles a las verdaderas e invisibles y al artífice del cielo y de los astros, que los ha dispuesto con tanta belleza. Las constelaciones *que vemos* son bellísimas, pero deficientes con respecto a las constelaciones verdaderas, que no vemos [parece que alude a las leyes matemáticas que rigen el movimiento de los astros], concertadas por el artífice. Quien se atenga sólo a lo visible, pensará que todo es siempre de la misma manera, sin variaciones [¿Alusión a la *indeterminación* de Heisenberg?] [Se insinúa aquí al artífice del cosmos, que aparece en *Timeo*].

532a Todo este método no es sino un preludio a lo decisivo que es LA DIALÉCTICA, o camino que lleva de la opinión a la ciencia. A las disciplinas anteriores las llamamos ciencias para seguir el uso corriente; pero son algo intermedio. El método dialéctico convierte hacia lo alto el ojo del alma sacándolo del lodazal de barbarie donde estaba sumido.

Dialéctica: En sentido primitivo y popular es el arte de acrecentar el conocimiento por la conversación o diálogo, por tanto, el intercambio de razones explicativas. De ahí toma un sentido más preciso: La dialéctica no se detiene ahí, sino que va más alto, como se ve ahora: de un lodazal se va hasta la Idea del Bien. Esta imagen de lodazal está tomada, dice Robin, de las purificaciones órficas, en que se contraponen el lodazal de los profanos al paraíso de los iniciados. Ese fango es llamado bárbaro, para indicar que no está ahí la verdadera patria del alma. [Esta afirmación es tendenciosa. Platón nunca dice que el mundo visible sea un lodazal]
--

Bajo la luz del Bien, el dialéctico es el que aprehende la esencia de cada cosa. Si un hombre no distingue de las demás la Idea del Bien, si no supera todas las objeciones fundado en lo que es, sino en lo que aparenta, ese hombre no tiene sino fantasmas del bien; tendrá opinión, pero no ciencia; y su vida es como un sueño o sopor. Así que la dialéctica es el aprendizaje más alto, y con ella está completo nuestro programa de formación.

535a **Selección de estudiantes.** Se escogerá a los más firmes y valientes; y de ser posible a los más bellos, de carácter generoso y viril; con facilidad para los estudios, memoria, infatigables y amor al trabajo en todas sus formas, pues la formación requiere muy arduos esfuerzos de cuerpo y alma.

536d Etapas. 1ª etapa: Hay que comenzar desde la niñez; pero no hay que educar a los niños por la fuerza, sino como entre juegos (así dijimos que acompañarían a los adultos a la guerra). 2ª etapa: A los 20 años se hará otra selección. Un buen test será qué tal les fue en los ejercicios físicos. Se hará que los seleccionados tengan una visión de conjunto sobre los conocimientos que hasta entonces han recibido más bien inconexos. Así se verá, a lo largo de esta etapa, que dura diez años, quién es dialéctico, pues el verdadero dialéctico es el que tiene una mirada de conjunto. Ese es el sólido en la ciencia, en la guerra y en otras actividades. Sólo un dialéctico podrá avanzar hasta el ser. Al término de esta etapa, se selecciona a los más aptos, para que en la 3ª etapa, de los 30 a los 35 años, se dediquen a fondo a la dialéctica. No en la 2ª etapa, pues habría el peligro de que los más jóvenes, gustando de la dialéctica, la usen sólo como pasatiempo en las controversias para desgarrar con la palabra a quien se acerque; o de que ellos mismos sean confundidos y caigan en el escepticismo que desacredita a la filosofía. 4a. etapa. Regresan a la caverna para ejercer el mando militar y demás magistraturas propias de gente joven y adquieran experiencia. Tal etapa, 35-50 años de edad, es también de prueba para ver si se mantienen firmes o vacilan y son arrastrados por los demás. A los que hayan pasado todas las pruebas, 50 años, se les hará elevar el ojo del alma al Bien en sí, y a que se sirvan de él como modelo para ordenarse a sí mismos y a toda la Ciudad. La mayor parte del tiempo la emplearán en la Filosofía, pero les irá tocando por turno el gobierno de la Ciudad, cosa que verán no como un honor, sino como un deber. Tras haber formado a otros, irán a la Isla de los Bienaventurados, y aquí se les dedicará, sean varones o mujeres, monumentos y sacrificios públicos.

540d **Cómo instaurar esta Kalípolis.** El camino más rápido: Uno o varios filósofos se hacen dueños del poder. A los mayores de diez años los relegan al campo. Y a los muchachos que quedan les dan la formación indicada.

¿La ascensión de la *República* tiene connotado religioso? ¿Idea del Bien = Dios? Así lo vieron los neoplatónicos. En los Diálogos mismos no queda claro. Podría sugerirlo Rep. 517c: La Idea del Bien es causa única de todo lo recto y bello, progenitora en el mundo visible de la luz y del sol, dadora en el mundo inteligible de la verdad y de la inteligencia, a la que hay que ver para realizar con discernimiento nuestras cosas privadas y públicas. Se puede objetar que en *República* la Idea del Bien no aparece con carácter de persona. La objeción exige demasiado; en fin el carácter de *persona* tuvo que trabajarse y retrabajarse mucho, después, tras la revelación del misterio de la Trinidad en el cristianismo. Costó trabajo a los padres griegos fijar el término *hypóstasis*, correspondiente al latín *persona*; con el problema de que *persona* en latín durante mucho tiempo sugería sólo la máscara que usaban los actores en el teatro. No parece que haya que exigir a Platón más que a los padres griegos posteriores; y aún suponiendo que hubiera encontrado la palabra *hypóstasis*, ¿habría querido decir lo mismo que los padres griegos dijeron? Otra de las alusiones de interés podría encontrarse es la misión que recibe quien contempló ya la Idea del Bien: ir a sus antiguos compañeros de la caverna, y convertirlos, por más que él quizá preferiría quedarse en la contemplación.

LIBRO VIII (Tipos de gobierno. Ciudad/ Individuo).

543a Introducción. Se retoma el tema (dejado pendiente al fin del Libro IV) de los cinco tipos de gobierno: a) monarquía o aristocracia (gobierno de uno, o de varios que son los más excelentes) b) timocracia (gobierno de los más honorables) c) Oligarquía (gobierno de pocos, los más ricos) d) democracia (todo el pueblo) y e) tiranía (de uno, pero no para el bien, sino para el mal de todos). El primer tipo ya se había estudiado. Ahora se ven los otros. Simultáneamente se verán las cinco clases correspondientes de alma; y todo va con el fin de estudiar la justicia / injusticia en lo grande (Ciudad), para verla mejor en lo pequeño (individuo).

545c Paso de la aristocracia a la TIMOCRACIA. Es difícil que nuestra Ciudad se altere, pero no durará siempre, pues cuanto nace es perecedero. Por más cuidado que se tenga, los ciudadanos comienzan por tener hijos cuando no deben (cálculos matemáticos y genéticos difíciles), preferirán la gimnasia a la música; se mezclarán el hierro al oro y plata, y vendrá a fallar la armonía, con lo que habrá guerra y odio. Unos querrán lucro y posesión de tierra; otros, la virtud y la antigua constitución. Tras luchar entre sí se repartirán tierras y casas, como en compromiso. Quienes guardaban a los ciudadanos como hombres libres, los tienen ahora como sirvientes.

547d Carácter de la timocracia. Se mantiene todavía el respeto a los magistrados, la aversión de los militares por la agricultura, artes manuales y lucrativos; seguirá la vida en común. Pero se irá prefiriendo a los fogosos y no a los sabios para las magistraturas (al elemento irascible sobre el racional). Ellos son ávidos de riqueza privada y escondida tras los muros de su residencia, grandes derrochadores para satisfacer sus pasiones a escondidas. Dominará la ambición y deseo de honores. Todo comenzó al dar a la gimnasia mayor importancia que a la música, por haber sido educados por la fuerza y no por la persuasión.

548d El hombre timocrático. El joven ambicioso hijo de buen padre en Ciudad timocrática. La madre se queja de que su marido no batalla por honores y riquezas, que no es

un hombre, sino un dejado, y letanías semejantes. Los criados le comentan al hijo que él debe mostrarse más enérgico que su padre. El joven ve que en la Ciudad tratan de imbéciles a gente como su padre; y por otro lado le atrae la actitud de éste. El joven, que no es malo, toma el punto medio, y deja el gobierno de sí a la parte intermedia fogosa, ahora ambiciosa.

550c Paso de la timocracia a la OLIGARQUÍA. Los más honorables pasan a ser los más ricos. Se presentan más gastos, más competencia con el vecino, y se tuercen o desobedecen las leyes. Más lejos ya de la virtud, la ambición de honores se transforma en ambición de riqueza. Se impondrán contribuciones lo más altas posible, y no se darán cargos públicos sino al que tenga cierta fortuna.

551c Carácter de la oligarquía. Si alguien sólo por ser más rico es nombrado jefe de barco, ya imaginamos qué pasará con el barco: Esa Ciudad no será una, sino dos: la de los ricos y la de los pobres. Los oligarcas tendrán que hacer la guerra y armar al pueblo, pero temerán armar al pueblo pues le temen más que al enemigo. Su avaricia les impedirá hacer los gastos necesarios para la guerra. Las mismas gentes tendrán varias actividades, cosa que nosotros detestamos: agricultura, comercio, guerra. Habrá libertad de vender sus bienes y de que otros los adquieran, con lo que habrá pobres que no tengan otro oficio que el de ser pobres. El derrochador ya era un zángano; ahora habrá muchos, y algunos con aguijón, de modo que aparecerán ladrones y malhechores varios, contra quienes las autoridades tendrán que usar la fuerza.

553a El hombre oligárquico. Un joven, hijo de hombre timocrático. Éste se estrella un día contra el Estado, es condenado a muerte o exilio y confiscación de bienes. El hijo, humillado por la pobreza y el miedo, junta dinero a fuerza de trabajo y economías mezquinas. Sobre el trono de su alma pondrá la parte concupiscible; obligará a la parte racional a buscar medios para aumentar su haber, y a la irascible [fogosa] a no admirar sino a los ricos, y a poner toda la gloria en la posesión de grandes bienes. Será trabajador, avaro. Imagen del Estado oligárquico. Capaz de dominarse, no por virtud, sino por coacción y por miedo de perder sus bienes. No escapa a las disensiones internas, pues no es uno, sino dos. De apariencia decente le falta la verdadera virtud o armonía interior.

555b Paso de la oligarquía a la DEMOCRACIA. La sed insaciable de riqueza hace que las autoridades no protejan con una ley a quienes derrochan sus propiedades, sino al contrario, ellos mismos están interesados en hipotecarlas y obtenerlas. El aprecio de las riquezas no se lleva con la sofrosine. Los pobres endeudados y/o humillados sólo piensan en revolución. Los usureros acumulan los intereses del capital. Si hubiera una ley por la que los riesgos todos fueran a cargo de los prestamistas, no habría tanta desvergüenza. Quienes están en el poder se entregan a los placeres y al ocio; incapaces de resistir el dolor. Cuando los pobres, delgados y quemados por el sol, ven a los ricos criados en la sombra y con exceso de grasa, saben que les ganarían, y estallan revueltas intestinas, en que cada parte pide ayuda extranjera. Cuando vencen los pobres, y los ricos son masacrados o deportados se establece la democracia (si no por la guerra, por el miedo).

557a Carácter de la democracia. Hay libertad en todo, de hacer lo que uno quiera, hacer la propia vida. La constitución parece bella, como un manto de muchos colores, en realidad abarcando innumerables constituciones, la de cada uno. No obedecer si no hay gana; no guerrear aunque haya guerra; lanzarse a jefe de Estado aunque no se esté preparado por las disciplinas que dijimos.

558c El hombre democrático. Supongamos al hijo de un oligarca. Reprime los deseos superfluos que cuestan mucho dinero (ejemplo de placeres necesarios: comida buena; de superfluo: comida exquisita en exceso). Pero ese joven ha gustado la miel de los zánganos y es atraído por toda clase de placeres. Así se pasa de la oligarquía a la democracia interior. También aquí hay aliados exteriores: otras pasiones de la misma familia y de la naturaleza. O su padre o parientes que le dan buenos consejos. Hay así una lucha intestina. Un resto de pudor puede salvarlo por lo pronto; pero otras pasiones nacen o crecen subrepticamente, y al fin se apoderan de la ciudadela del alma. Opiniones falsas toman el mando y ya no dejan entrar ninguna ayuda contraria. Al pudor lo llaman estupidez; a la sofrosine, cobardía; a la medida, vulgaridad. Por el contrario llaman a la inmoderación, buena educación; a la anarquía, libertad; al desenfreno, magnificencia-, y al impudor, valentía. Así pasa el joven de los placeres necesarios a los superfluos y nocivos. Vive entregando el dominio de su alma al primer placer que se le presente, hasta saciarse; y luego a otro, y así. Tal hombre con tantos placeres y actividades es el que se asemeja al Estado democrático.

562a Paso de la democracia a la TIRANÍA. El valor supremo de la oligarquía era la riqueza; la sed insaciable de ésta fue su pérdida. Así, el valor supremo de la democracia -por lo mismo se olvida todo lo demás- es la libertad; y el deseo desenfrenado de libertad es su pérdida. Así, cuando los gobernantes no dan todo lo que se pida, se les acusa de oligarcas; y a quien les obedece se le llama servil. El papá trata a sus hijos como iguales, y les teme; los hijos, sin respeto, son igualados con el papá. Lo mismo ciudadano/meteco, maestro/discípulos, viejos/jóvenes. En fin, se rechaza toda ley escrita o no escrita. Entonces el exceso de libertad conducirá a la esclavitud, como una enfermedad que llega a su resultado [→ Comparar con Hegel, *Fenomenología*, cap. Libertad absoluta]. Se dan ahí tres clases de gente: a) Ociosos y pródigos o zánganos; los más valientes como jefes, los otros como secuaces. Este grupo es como la flema que un médico tendría que extirpar. Los más violentos no eran estimados en la oligarquía; y son los que mandan en la democracia. b) Los más ordenados, que se hacen ricos. c) el pueblo numeroso, gente que tiene poco, pero que reunida en asamblea es la más poderosa. Quieren miel también; sus jefes les dan cuando despojan a los ricos, aunque guardan para sí la mayor parte. Los ricos se defienden. Y el pueblo escoge un protector, que no se detiene en ejecuciones. Se comienza a conspirar contra él; y él pide que le den guaruras para protegerlo.

566d Carácter de la tiranía. Al comienzo el tirano reparte sonrisas, promesas, tierras. Pero suscita guerras para que el pueblo tenga siempre necesidad de él, o para perder a los no tan adictos entregándolos al enemigo. Quienes lo ayudaron a subir, lo criticarán; y él los eliminará. Con las purgas acaba con los mejores hombres, cosa contraria a lo que hacen los mejores médicos. Para mantener su guardia, despojará a los templos. Su alternativa es o morir o vivir entre gente despreciable, que por cierto lo odian. Aunque hay poetas trágicos que lo adulan, él necesitará más guardias personales a quienes tendrá que alimentar a costa del pueblo. El pueblo se dará cuenta de su error, y querrá poner remedio, pero el tirano lo reprimirá sangrientamente.

LIBRO IX

571a El hombre tiránico

1) Introducción. Los sueños.

Hay en nosotros, aun en los pocos que parecen muy mesurados, deseos terribles, salvajes, sin freno, reprimidos, pero que reaparecen en los sueños. Cuando la razón se duerme, y los apetitos de comida y de bebida se han puesto ahitos, esa parte salvaje se desata de todo pudor y rechazado el sueño intenta en pensamiento violar a su madre o a quien sea, y no se detiene ante ningún asesinato ni satisfacción. En cambio un hombre con salud y sofrosine y que no se va a dormir antes de haber nutrido su razón con bellos pensamientos en meditación interior; y que ha sido temperado en el comer y beber; y que ha pacificado su parte fogosa y no está irritado contra nadie, ése duerme tranquilo; alcanza mejor la verdad; y no tiene tantas monstruosas pesadillas.

2) Origen del hombre tiránico. Supongamos al joven hijo del hombre democrático. Como su padre, es arrastrado a la vida desordenada de libertad absoluta; su padre intentará hacerlo moderado; pero lo tiránico lo jala, e induce en su corazón un amor violento de pródigos apetitos, y se irá convirtiendo en un zángano grande y con alas, coronado de flores, entre vinos y perfumes, entregado a orgías, se desata frenético, y mata todo sentimiento de pudor que le pudiera quedar.

3) Vida del hombre tiránico. Pone el ojo en cuantos tienen algo, para quitárselo; disipará los bienes de sus padres, y si estos se resisten, usará violencia contra ellos (como el tirano contra su pueblo); robará al que pase, o en casas y templos; dará rienda suelta a los terribles deseos que antes aparecían sólo en sueños, y no se detendrá ante ningún asesinato, venta de esclavos, profanación, delación; se irá de mercenario; es lambiscón, pero no tiene ningún amigo verdadero.

Felicidad de la Ciudad y del Individuo

576b Ya es evidente que el hombre malvado es infeliz. En la Ciudad y en el Individuo encontramos el mismo esquema. Nadie más esclavo que el tirano: lo más elevado de él cayó en esclavitud; lo peor y más loco de él es quien manda. Ya no hace en realidad lo que quiere, sino que es arrastrado por la pasión, y quedará turbado y lleno de remordimientos. En realidad está siempre hambreado y pobre, presa de terror

[→ *Angustia*, de Kierkegaard]. Lo peor es que un hombre tiránico se haga tirano de una Ciudad. La Ciudad bajo la tiranía es la más infeliz, y el tirano es el hombre más infeliz de todos. En ninguna otra Ciudad hay tantos lamentos, gritos y sufrimientos. No parece que pueda haber mayor infelicidad. Ayuda este ejemplo: un rico con muchos esclavos (sólo en el número de estos se distingue del tirano). No teme a sus esclavos, porque la Ciudad lo protege. Llevemos toda su casa al desierto donde ningún hombre lo ayudaría. Viviría siempre con gran miedo de que los esclavos lo asesinaran a él, a su mujer y a sus hijos. Se pondría entonces a halagar a sus esclavos, a darles promesas, libertades. Supongamos ahora que está rodeado de vecinos que no toleran, bajo pena suprema, que un hombre mande a otros. Su situación sería peor, con tantos vigilantes. El tirano vive así, con sus instintos, temores y deseos que lo obsesionan. Es el único que no puede viajar a gusto para curiosear, sino que se pasa la vida encerrado. Así que el tirano vive en la esclavitud y la bajeza, impotente para satisfacer sus

deseos, pobre en su alma entera, en continuo terror. Ya ni hablemos de la envidia, perfidia, injusticia, falta de amigos, impiedad y otros vicios que hospeda. El tirano es el más infeliz de todos, aunque ni hombres ni dioses se den cuenta de sus injusticias.

580d Segundo camino para mostrar que el tirano es el más infeliz. Podemos verlo considerando las tres partes de la Ciudad, que corresponden a las tres partes del alma:

Parte	Lo que cada parte ama	nombre
Racional	Sabiduría, aprender	filósofo
Fogosa	dominación, victoria, fama	arrogante
Concupiscible	todos los placeres, dinero	ambicioso

Cada uno dice que su propio placer es el supremo. Nos atenemos al parecer del filósofo.

a) Por su experiencia; pues los otros dos nunca han gustado el placer del filósofo, mientras que éste, desde la infancia conoció los otros placeres también. b) Es claro además que el filósofo es quien tiene discernimiento y razón. Así que él es el juez competente.

583c Tercer camino. La mayor parte de los placeres que el hombre experimenta nacen cuando cesa algo desagradable; y lo desagradable o sufrimiento suele nacer cuando cesa un placer; por tanto, hay un reposo intermedio entre placer y dolor. Por eso la gente dice que todo placer consiste en la cesación de un sufrimiento; y todo sufrimiento en la cesación de un placer. Nosotros no podemos aceptar esa teoría, pues ese estado intermedio es una especie de reposo, mientras que el placer y el sufrimiento son más bien una especie de movimiento. Hay incluso ciertos placeres del cuerpo, como los del olfato que se dan de pronto, sin estar precedidos de nada desagradable, y cesan sin dejar tampoco nada de desagradable. Lo que pasa con la gente que sostiene aquella teoría, es que sólo conocen, por decirlo así, dos pisos, pero nunca han conocido el tercer piso, ¡el del placer puro! Hambre, sed y necesidades semejantes, ignorancia y falta de discernimiento son una especie de vacío que se llena con alimento o inteligencia. La plenitud más real la producirá aquello que tenga más realidad. Comida, bebida, etcétera, tienen que ver con lo mudable y perecedero; mientras la opinión verdadera, la ciencia y la inteligencia tienen que ver con lo inmutable y eterno. Estas son pues las que tienen más realidad, las que dan la plenitud más real, las que proporcionan el placer más puro y verdadero. La gente sin discernimiento ni virtud se pasa la vida en festines, errando de la parte baja a la media, pero nunca levanta los ojos a lo que es de veras elevado. Nada raro que viendo sólo lo bajo se den coces y cornadas entre sí, presa de amores insensatos; como decía Estesíjoro, que en Troya se peleaban por el fantasma de Elena. Cuando el alma entera obedece a la razón, y no hay sedición alguna, cada una de las partes del alma realiza su función propia; y así practica la justicia; y cada una de las partes goza de los placeres que le son propios, de la manera más pura y verdadera posible. Pero si es otra de las partes del alma la que tiene el mando, no encuentra su placer propio, y obliga a las otras a ir tras placeres ajenos y falsos. Quien se separa más de la razón es el tirano en la Ciudad; la pasión tiránica en el individuo. Así que el tirano es el hombre más infeliz. En cambio el más feliz es quien está más cerca de la razón: el monarca [tal como se describió en los libros anteriores]. El tirano anda tan bajo, que lo separa del monarca una distancia infinita.

Efectos de la justicia y de la injusticia en el hombre

588b Se nos había dicho que la injusticia era ventajosa al hombre, con tal de que éste pareciera ser justo (Libro I) Vamos a responder con una imagen. Imaginemos un monstruo de múltiples cabezas, unas de animales apacibles, otras de bestias feroces, acomodadas en círculo; el monstruo puede cambiar de figura, e ir sacando cualquiera de esas cabezas. Imaginemos también la figura de un león; y otra tercera, de un hombre. Juntamos las tres figuras en una, y por fuera le damos recubrimiento humano, de manera que quien no pueda ver el interior crea ver sólo un hombre. (El monstruo de múltiples cabezas representa la parte concupiscible; el león, la fogosa; la figura de hombre, el alma; y el revestimiento humano, el cuerpo). Decir que a este hombre le conviene la injusticia, y no la justicia, equivale a decir que conviene alimentar bien y fortificar al monstruo y al león, mientras que al hombre se le tiene famélico y débil, de manera que las otras lo arrastren a donde ellas quieran; y en lugar de acostumarlas a vivir juntas, dejarlas morderse y devorarse. Decir en cambio que lo único útil es ser justo, equivale a asegurar que el hombre interior tenga el mando, que sea él quien alimente a las múltiples cabezas, domestique a las apacibles, y no deje crecer a las salvajes; al león lo tomará como aliado; y verá que haya armonía entre todos. De nada sirve hacer la injusticia, aunque nos haga más ricos y poderosos, si nos hace peores que antes. Ni es ventajoso que el criminal se libre del castigo, pues se hace peor todavía, mientras que con el castigo podría recuperar la armonía. El hombre sensato va tras lo más elevado. Sí, cuidará de su cuerpo, y aceptará los placeres y honores que no le arrebaten ni la sofrosine ni la armonía.

LIBRO X

595a **En nuestra Ciudad se rechazarán la artes imitativas** [Chambry: En los Libros II y III por razones morales y pedagógicas; ahora, por razones psicológicas y metafísicas]. Tenemos ternura para con Homero, pero hay que atender más a la verdad [*amicus Homero, sed magis amica veritas*]. Ejemplo de la cama: Dios hace la idea de cama, o cama real [se sigue insinuando al Dios hacedor, del *Timeo*]; el carpintero, una cama parecida a la real. El pintor no produce ni fabrica; imita la cama del carpintero, no como es, sino como parece (fin de perspectiva). De modo que el pintor está muy alejado de lo verdadero. Por otra parte, el imitador no es quien tiene el conocimiento profundo de su arte. ¿Quién conoce mejor riendas, freno o flauta? El que los usa. Después viene el que los fabrica, quien sigue las instrucciones del primero. El último es el pintor, cuyo conocimiento es ya insignificante. Entra aquí la poesía de Homero; éste no ganó batallas, ni escribió la legislación de alguna ciudad, ni inventó técnicas.²⁶ La imitación no se dirige ciertamente a la mejor parte del alma. Lo que se presta a imitaciones variadas es la parte fogosa, que atrae a la multitud por el apasionamiento; en cambio el carácter tranquilo y juicioso es difícil de imitar, pues se mantiene siempre igual a sí mismo. El defecto más grave de tragedia y comedia es que nos hacen gustar y admirar emocionados el sufrimiento exteriorizado de los héroes. Poca gente se da cuenta de que el sentimiento de otro pasa a nuestro corazón, y de que entonces es difícil dominar los propios. [Platón: la piedad en el teatro debilita nuestra alma. Aristóteles: la purga]. Lo mismo se diga del ridículo. Lo menos que podemos hacer ahora, si se retiene a Homero, es precavernos contra él. Se trata de un gran combate en la vida: ser virtuoso o no.

²⁶ Esta problemática aparece, pintorescamente intensa, en el diálogo *Ion*.

608c **Prueba de la inmortalidad del alma** Ese combate tiene consecuencias no sólo para esta vida, sino para la eternidad. Cada cosa tiene un mal propio que la destruye: la enfermedad, al cuerpo (no un alimento dañoso, que es sólo la ocasión, sino la enfermedad misma); la putrefacción, a la madera; la herrumbre a los metales. El bien o lo indiferente no destruye. En el caso del alma sus males propios son la injusticia, el desenfreno, la cobardía, la ignorancia. Pero estos vicios no la destruyen. Mucho menos podrán destruirla los vicios ajenos, como serían la enfermedad o la muerte del cuerpo. Otra línea de prueba es su amor a la sabiduría, a objetos que muestran su parentesco con lo divino, lo inmortal y lo eterno. Los dioses aman al hombre justo.²⁷

612b **El mito de Er** ilustra la retribución a justos e injustos

Ya hablamos del fin directo de la justicia y de la injusticia en el alma. No está por demás decir que los dioses no se olvidan de quien se esfuerza por ser justo y asemejarse cuanto puede a la divinidad; ni, tampoco, del injusto. Podemos ilustrarlo con un relato. Er murió en combate. A los doce días yacía en la pira cuando volvió a la vida, y contó lo que había visto. Su alma llegó a un sitio maravilloso, donde había dos aberturas en el cielo, y dos en el piso. Entre éstas, unos jueces que, dando sentencia, enviaban a los justos por la abertura derecha superior, y a los injustos por la izquierda inferior. A Er le encomendaron que observara y que después contara lo visto a los hombres. Por la abertura inferior derecha salían almas gimientes y polvorientas que recordaban los sufrimientos pasados. Por la superior izquierda bajaban almas regocijadas por los goces tenidos. Y es que cada alma injusta sufría el castigo por sus injusticias, diez veces por cada una, y durante cien años cada vez [o sea, mil años, número órfico]. Los justos habían sido recompensados en la misma proporción. [Comparando con el mito del *Fedón*, da la impresión de que aquí se trata de la segunda clase de almas, las que fueron justas, pero con algo mezclado de malo; de la tercera, almas que fueron injustas, pero con algo mezclado de bueno; de la cuarta, muy malas, injustas y opresoras, que tras mucho tiempo de remisión logran ser perdonadas por sus víctimas. No se mencionan aquí ni la clase o almas totalmente purificadas y que ya no reencarnan; ni la quinta clase o almas que son arrojadas al Tártaro irremisibles y para siempre]. Esas almas convivían siete días en la pradera, y al octavo se ponían en camino durante cuatro días, hasta un paraje bellamente iluminado. Ahí estaba el huso de la Necesidad, que giraba sobre las rodillas de ésta. Podía escucharse la armonía de las esferas. Alrededor del huso estaban sentadas las Moiras [en latín: Parcas]: Láquesis, Cloto y Átropo. Láquesis contaba las cosas pasadas; Cloto las presentes, y Átropo las futuras. [En la mitología, Láquesis echa suertes para determinar qué destino le toca a cada hombre. Cloto va devanando, del huso, el hilo de la vida. Átropo, la inexorable, corta el hilo de la vida, y el hombre muere. Platón modifica todo esto en el mito de Er].

Llegadas ahí las almas, oyeron el edicto de Láquesis: las almas mismas escogerán su nuevo tipo de vida. Se echará a suerte sólo el orden en que han de pasar. Habrá más tipos de vida que almas, de modo que si el primero no debe descuidarse, tampoco ha de desanimarse el último. Hasta para el último, si elige con inteligencia y luego se esfuerza en la vida, le está reservada una vida deseable, no mala. Había que escoger inteligentemente, pues había todo el espectro de combinaciones: salud/enfermedad, riqueza/pobreza, etcétera. Er vio cómo el primero, precipitado y voraz, escogió la mayor de las tiranías, sin ver que a ese tipo de vida le

²⁷ Ver *Eutifron*.

estaban reservadas grandes desgracias y abominaciones. Casi todos, al escoger, usaron sólo el criterio de lo antes vivido. Orfeo, por sus desventuras con las mujeres, no quiso renacer de mujer, y escogió vida de cisne. Un bufón, de chango. Notable elección la de Odiseo [el fecundo en ardides], que largo rato buscó la vida de un hombre común y corriente sin grandes empresas ni preocupaciones; tardó en encontrarla, abandonada en un rincón, como despreciada por todos, y la tomó con júbilo. Láquesis dio a cada alma un genio, guardián de su vida y ejecutor de la elección. Por lo pronto el genio llevaba al alma ante Cloto, y colocándola bajo su mano y tocando el huso, ratificaba su destino. Finalmente pasaban las almas ante Átropo, en cuya trama se fija como irrevocable lo hilado por Cloto. Cada alma sabía que era responsable de su destino futuro, pues ya habían sido advertidas por el edicto de Láquesis: Cada quien habría de escoger su nuevo tipo de vida; y de virtud cada quien tendría más o menos, según la honre o la desprecie. La responsabilidad es de quien elige, porque DIOS ES INOCENTE.

De ahí se fueron las almas a la llanura del Olvido, y al atardecer acamparon a orillas del río de la Despreocupación. Bebieron de sus aguas, y se les olvidó todo. Se adormecieron, y a media noche se oyó un trueno, y las almas fueron lanzadas en variadas direcciones, al sitio en que cada una iba a renacer. A Er le fue prohibido beber de esa agua, y cuando abrió los ojos se vio tendido en la pira.

Sugerencias para la reflexión y discusión

- 1.- La materia es enorme, aunque fácilmente detectable: Efectos de la justicia y de la injusticia en el alma; su relación con la felicidad. Utopía de Platón y los diversos tipos de sistema político. Notar que los Libros VII y IX traen una filosofía de la historia.
- 2.- Aparecen las soluciones de Platón a importantes problemas planteados en los diálogos anteriores: en qué consiste el conocimiento verdadero; cuál es el *primum amabile* buscado en el Lysis; el filósofo y la vida, etcétera.
- 3.- Características de las Ideas, en especial de la Idea del Bien. Epistemología y ontología.
- 4.- Dualismo platónico de alma y cuerpo.
- 5.- Problema del mal (a propósito del mito de Er), es uno de los problemas más difíciles en Filosofía (no el aspecto sociopolítico, ni el moral, ni el psicológico sino el metafísico). De Dios proviene todo, y es infinitamente bueno, omnisciente y providente; santísimo y omnipotente. ¿Se puede decir que el hombre es libre y responsable de las malas acciones que comete? ¿O Dios es el responsable? [no cae ni una hoja del árbol sin la voluntad de Dios]

Eros y Belleza. Retórica y Dialéctica
descendente

FEDRO

dialéctico

Tema. Se discute cuál es el tema principal: la relación entre amor y belleza; o la oposición retórica - dialéctica; o naturaleza e inmortalidad del alma. Un trabajo difícil y hermoso es el de los comentaristas, como L. Robin, que tratan de mostrar la solidaridad orgánica entre todos esos temas, de modo que el Diálogo todo aparece como un organismo vivo.

Personajes. Sócrates y Fedro. Parece que *Fedro* viene después del *Banquete*; sólo que en éste Fedro tendría 31 años, y ahora da la impresión de ser mucho más joven. Hay diversas explicaciones; lo decisivo es que Platón en los Diálogos no suele atenerse a cronologías estrictas.

PRÓLOGO

227a Sócrates se encuentra a Fedro, y éste le cuenta que viene de donde Lysias. Éste tenía un ensayo escrito de conquista amorosa de un bello doncel, y se lo leyó. En el ensayo dice Lysias que se debe hacer don de sí al NO amante, más bien que al amante. Sócrates, interesado, le pide a Fedro que le repita el discurso, pues está seguro de que Lysias se lo leyó más de una vez. Fedro responde que no tiene tan buena memoria, pero Sócrates le dice que se le nota el escrito debajo del manto. Se dirigen, para la lectura, a la sombra de un árbol, junto a un riachuelo transparente, con césped mullido y agradable para los dos descalzos. Hay una brisa amable y la armonía del canto de las cigarras. Recuestan cómodamente la cabeza sobre el césped. Un templo que se ve por ahí y otros pormenores hacen sentir la presencia de las ninfas. Sócrates parece desorientado, y Fedro ironiza: Sócrates parece extranjero, y se ve que nunca sale de la Ciudad. Sócrates le aclara que ni los campos ni los árboles le quieren enseñar nada, pero sí los hombres.

Lysias: meteco, maestro de retórica, que componía discursos para enseñanza de sus alumnos; y también logógrafo, redactor de defensas judiciales y escritos parecidos. Se dice que intentó ser el abogado defensor de Sócrates. El escrito de que se habla ahora es un mosaico con cuatro partes bien pulidas; pero no hay vida interior ni progreso real de las ideas. La composición es muy mecánica.

EL ESCRITO DE LYSIAS

2303 Sabes que te estimo; y no considero justo que me niegues lo que te pido por la razón de que no soy tu amante. En fin, a) El amante apasionado ve sólo sus propios méritos, y no es agradecido con el amado; dice estar dispuesto a afrontarlo todo, pero como la pasión es inconstante, acaba por detestar al amado, quien además es el que afronta los disgustos de la familia. No creo que debas ceder a una locura pasajera; sino más bien a quien no es el amante, libre de esas deficiencias. b) El amante apasionado es causa de habladurías, es celoso, y trata de aislar al amado de sus amigos y de cuantos lo puedan influenciar. El no amante en cambio da a todos la impresión de ser amigo; no es celoso; y de hecho procura que al amado no le falten relaciones amistosas. c) La mayoría de los amantes se va de inmediato a la relación

corporal, sin conocer bien la índole del amado; y satisfecho su apetito, se pierde la amistad. El no amante se domina, es indulgente; y esto garantiza la duración de la amistad. d) En el caso del amante apasionado, la base es la necesidad; en el caso del no apasionado, la virtud. Claro que hay que favorecer a los necesitados, pero no al pedigüeño, sino al agradecido. Si te propones elegir entre los amantes, hay pocas opciones. Entre los no amantes, puedes escoger entre muchísimas posibilidades. No que tengas que escoger al azar, a cualquiera, sino al que veas que será amigo toda la vida, y que aún marchitada la flor de la edad te mostrará la de sus virtudes [Aquí, el amante es quien se puso locamente enamorado; el no amante, quien es simplemente amigo].

PRIMER INTERMEDIO.

234d Fedro pregunta si no es bellissimo lo que dice Lysias. Sócrates dice que no atendió al contenido sino a la retórica, pues Lysias decía lo mismo dos o tres veces, con juvenil ostentación, con expresión igualmente perfecta, que daría lo mismo comenzar por el fin que por el principio. Fedro lo reta a que pronuncie un discurso mejor. Obligado, Sócrates lo intentará; pero se cubre la cabeza para evitar morir de vergüenza si Fedro lo ve. Comienza invocando a las Musas.

PRIMER DISCURSO DE SÓCRATES

237b Había una vez un adolescente bellissimo, del que muchos se habían enamorado. Entre ellos, uno muy astuto, se presentaba como no-amante, y trató de mostrar al adolescente que el no-amante tiene más derechos, diciendo: Ante todo es menester saber de qué se habla; y aquí, definir el amor; si no, todo se reduce a malentendidos. El amor es un deseo; pero no todo el que desea, ama. En fin, hay en nosotros, un deseo innato de placeres; y otro deseo, adquirido, de lo óptimo. A veces son concordantes, pero a veces entran en conflicto esos deseos. Si domina la aspiración a lo óptimo, tenemos la sofrosine; si la otra aspiración, la intemperancia ὕβρις. Esta tiene numerosas variantes, como la glotonería o el apetito de la bebida; en cada caso, si se dirige a la belleza corporal, tenemos el erotismo [Intraducible juego de palabras que llevan *ρω* como *έρως*]; y como las palabras de Sócrates suenan a verso pregunta Sócrates:] Fedro, ¿no te parece que estoy en trance divino? No te asombres si de pronto me viera poseído de las Musas. Continuemos.

Veamos ahora ventajas y desventajas. Cuando se es esclavo del deseo, uno se arregla para convertir al amado en instrumento de mayor deleite. Una inclinación enferma no tolera ni superioridad ni igualdad en el amado; querrá más bien rebajarlo: ignorante, mejor que sabio, cobarde que viril; lento que listo. Es además celoso, y aparta al amado de quienes pueden hacerlo más humano; y sobre todo lo aparta de la divina filosofía. Esto es, el amante no es de provecho alguno. En lo que toca al cuerpo, ¿qué cuidados tendrá cuando ya sea su dueño? Pondrá los ojos sobre muchacho muelle, y no fuerte; no sobre el que creció a pleno sol, sino entre sol y sombra; no al de trabajo viril, sino al delicado, acicalado con adornos y colores. Prefiere que el amado no tenga padre, madre, parientes, amigos, gente que no hace sino criticar y estorbar; aun preferirá que el amado caiga en la ruina; que no se case ni tenga hijos. Y es que no desea sino el propio goce egoísta. Hay todavía otros males: La asiduidad del amante llega a ser pesada. No hay comunidad de intereses, dada la diferencia de edad. Y el amado queda expuesto a manoseos, vigilancia, sospechas, espionajes, elogios excesivos, y aun reproches injuriosos si el otro está ebrio. Y cuando cesa el amor, ya no se puede confiar en él. Los juramentos y súplicas que hizo el amante en sus tiempos de amor y de locura, se esfuman.

El doncel le recuerda las promesas hechas, pero ya no habla con el mismo hombre: El amante se convierte en fugitivo y desertor de su pasado. Y es que el joven no cayó en la cuenta, al comienzo, de que tenía que hacer don de sí, no al amante, insensato; sino al no-amante, que está en sus cabales. Como los corderos son amados por los lobos, así los donceles por sus amantes.

SEGUNDO INTERMEDIO.

24ld ¡Ya lo había previsto, Fedro! No continuaré. Fedro quiere oír lo que sería la segunda parte, la del no-amante [sino del simplemente amigo]. Sócrates le dice que no haría sino ir repitiendo lo contrario; y expresa su deseo de atravesar el riachuelo e irse. Pero entonces Sócrates nota que su demonio le prohíbe atravesar el río antes de haber hecho penitencia. Seguramente Sócrates ofendió a los dioses: su discurso ha sido impío. Habrá sido el discurso de Fedro el que embrujó la boca de Sócrates. Y es que el Eros es un dios [contraponer con *Banquete*], y no puede ser algo malo. Tanto el discurso de Lysias, como el de Sócrates lo trataron como algo malo. Sócrates tendrá que descubrirse la cabeza y cantar la palinodia. También Lysias debería retractarse. Si nos hubiera oído un bien nacido, habría creído que hablábamos de gente baja.

La primera parte del discurso de Sócrates termina en estilo ditirámbico.

La segunda con el fin de un hexámetro. Sócrates teme estar siendo poseído, y por eso quiere irse.

Este primer discurso de Sócrates es una corrección al de Lysias, pero sólo en cuanto a la forma: aquí sí hay construcción metódica, a partir de una definición. En cuanto al contenido, hay un punto de vista común con Lysias: han hablado del amante que ve en el amado una cosa, no a ALGUIEN. Lysias habló también del no-amante. Sócrates no; basta lo dicho.

Cantar la palinodia = retractarse. En un poema, Estesíjoro había hablado mal de Elena. Fue por eso castigado con la pérdida de la vista. Cantó entonces la palinodia, y recobró la vista.

Sócrates retomará la palabra. Se ha hablado del amante apasionado, alcadísimo y del simplemente amigo. Se sugiere un tercer tipo el apasionado con las cualidades del amigo.

SEGUNDO DISCURSO DE SÓCRATES

244a Los discursos mencionados podrían pasar si el delirio fuera algo malo. Pero no es así. ¡El delirio es un don divino, y de ahí nos llegan los más grandes bienes! (*μανία*: delirio, locura, salir fuera de sí).

244a 1 Tipos de delirio

- a) Profetisas que inspiradas por el dios leen el futuro. En sus cabales no hacen nada. Los adivinos en delirio tienen visión inmediata; si no, sólo corazonadas imprecisas.
- b) Descubrimiento de iniciaciones, ritos purificatorios y oraciones.
- c) Inspiración poética = entusiasmo (posesión divina), sin la cual no hay poesía, aunque se tenga la técnica. Delirio de las Musas.
- d) Si el amor se muestra como delirio, una locura amorosa, ésta es un don divino, para el bien del amante como para el bien del amado.

Los casos conocidos de manía (a), (b), (c) [son ejemplos, a los que se añaden otros, como el de los dionisiacos] se explican porque los entusiasmados recibieron un toque divino, porque el dios entró en ellos; por eso se alocan (no es la locura de hospitales, sino la debida al embate divino). Por tanto el joven que se apasiona y aloca por Eros, ¡recibió un toque divino!

Puede uno preguntarse por qué el erótico apasionado, alocado, si es que recibió el don del toque aun de la posesión divina, se comporta después tal como lo describió Lysias. Para responder habría que saber lo que es el alma (en lenguaje aproximado se habla de alma *humana* y de alma *divina*. Se comienza con ver que hay fuertes indicios de que el alma en sí misma es inmortal; se continúa con el mito de la cabalgata supragaláctica para comprender lo que es el alma humana en sí misma y en el conjunto con el cuerpo.

245c 2.- Prueba de la inmortalidad del alma

Lo que se mueve a sí mismo (no es movido por otro) nunca deja de moverse; y es principio de movimiento para todo lo movido. El principio no puede ser engendrado, pues todo lo engendrado viene de él. Si no es engendrado, tiene que ser incorruptible, pues de otro modo no podría salir de alguna cosa, ni otra cosa de él; y en el fondo quedaría inexplicada la existencia de las cosas. Así que el alma es inmortal porque es inmortal lo que siempre se está moviendo. En cambio lo que mueve a otro y por otro es movido por otro, cuando cesa el movimiento, cesa en él la vida [→ Suárez].²⁸

²⁸ Francisco Suárez invocará este hecho de que el alma se mueve a sí misma, para quitar fuerza al argumento de Aristóteles para llegar al Motor inmóvil, y a la primera vía de Tomás de Aquino.

246a

3.- Naturaleza del alma. Mito del tiro de caballos.

Fedro, hablar del alma sería largo y divino. Hablemos a lo humano: El alma se parece a una fuerza que une a un tronco alado de caballos con un auriga. Caballos y auriga de los dioses son de los buenos y hermosos. En nosotros se trata de un auriga y de un tiro de dos caballos; uno, de la raza de los buenos y hermosos; el otro de la raza contraria, así que el trabajo de conducir es difícil.

Un alma está a cargo de todo lo inanimado, hace la ronda en todo el cielo, y reviste formas diferentes en las diversas partes. Cuando está en forma perfecta y alada, va por las alturas, y gobierna todo el universo. Si se le caen las alas, es arrastrada hasta que se apodere de ella algo sólido; ahí pone casa y toma un cuerpo de tierra, que parece moverse a sí mismo, pero en realidad su movimiento le viene del alma. Es lo que se llama un viviente mortal. Vivientes inmortales serían los dioses, de los que no tenemos experiencia, pero que imaginamos con alas y cuerpo en unidad indisoluble y eterna. Vamos a ver por qué se caen las alas.

Lo bueno bello y sabio, por tanto, lo divino, nutre las alas del alma. Lo malo y feo las deteriora. El conductor máximo de los cielos, Zeus, guiando alada carroza va el primero. Sigue, en once órdenes el ejército de los dioses, en esta cabalgata celeste. Sólo Hestia, la Hogareña, no va, sino que se queda en la casa de los dioses. [Hestia -latín Vesta- es hija de Cronos]. Los espectáculos celestes son bellos y beatificantes. Las carrozas de los dioses ascienden con facilidad; las otras van a duras penas, a causa del caballo de mala raza, que jala hacia abajo y resiste al auriga que no lo haya bellamente amaestrado. Las almas inmortales, llegadas a la cumbre, se levantan por encima de la bóveda celeste, y su circular movimiento las lleva mientras contemplan lo que hay en el cielo.

El lugar supracelestial *ὑπερουράνιος τόπος* [hoy diríamos más allá de todas las galaxias] nunca ha sido cantado como se debe. Una realidad que lo es *de verdad*, sin color, sin figura, intangible, espectáculo exclusivo para el piloto del alma que es la inteligencia; patrimonio de la verdadera ciencia. El pensamiento de un dios, y lo mismo de toda alma, al nutrirse de inteligencia y de ciencia, experimentan un bienestar inefable; y se nutre de esa contemplación, hasta que el movimiento circular lo regresa al punto de partida. Mientras hace esta ronda, tiene ante sus ojos a la Justicia misma, a la Sofrosine en sí, a la CIENCIA; no a la ciencia afectada por el devenir, sino a la Ciencia de lo que verdaderamente es. Después de esto, vuelve a casa; el auriga lleva los caballos al establo, les da por pastura ambrosía, y por bebida el néctar.

Las otras almas: Una, siguiendo a los dioses, consigue levantar la cabeza del auriga y, arrebatada por el movimiento circular, alcanza a ver, con dificultad, los seres en su realidad, en el lugar supraceleste; otra alma levanta a veces la cabeza, o la tiene que bajar, y, no dominando los caballos, ve unas realidades sí, y otras no. El resto de las almas, anhelantes por las alturas, entran a la cabalgata celeste, pero las arrebatada la revuelta aglomeración; se patean y empujan entre sí al intentar adelantarse unas a otras. Hay tumulto, lucha, sudores; muchas almas, por impericia de los aurigas quedan lisiadas; el plumaje de otras, maltratado; y muertas de fatiga se alejan sin haber sido iniciadas a la contemplación de la realidad. Y su pastura es la OPINIÓN.

248b

4.- Escatología

El decreto de Arastea [la Irresistible, o justicia distributiva] es el siguiente: Toda alma que siguiendo la cabalgata divina haya visto con vista de Ideas algo de las realidades verdaderas, quede libre de penas hasta otra vuelta; y si puede siempre hacer eso mismo, quede libre de penas para siempre. La que no haya visto nada, y por el peso del olvido y de la maldad pierda las alas y caiga a tierra, la ley es que en su primer nacimiento no se injerte en ninguna naturaleza animal. Siguen varios grados de encarnación:

- 1º El que haya visto con vista de Ideas la mayoría de las realidades verdaderas, se implante en simiente de varón nacido para amante de la sabiduría o para amante de lo bello, para músico o enamorado.
- 2º En simiente de rey justo, o de guerrero hábil en el mando.
- 3º Político, intendente o financiero.
- 4º Alguien que ame la fatiga física, o que se ocupe en curar el cuerpo.
- 5º Adivino, o consagrado a la iniciación.
- 6º Poeta, o dado a todo arte imitativo (no entran aquí los inspirados por los dioses o por las Musas, que son divinos).
- 7º Artesano o labrador.
- 8º Sofista o demagogo.
- 9º Tirano.

Y en todos estos casos, quien haya llevado una vida justa, obtendrá un destino mejor; quien injusta, peor. Sólo al cabo de diez mil años llega cada alma al estado de donde partió. Todo ese tiempo se requiere para que le renazcan alas. Se exceptúan quienes hayan sido leales amigos de la sabiduría, o que hayan amado a los jóvenes con amor filosófico. Estas almas, caso de escoger tres veces seguidas este género de vida, recuperan las alas después de sólo tres mil años, ¡y se van! Las otras son juzgadas tras su primera existencia, y bajan a ser castigadas en las mansiones subterráneas, o suben al cielo donde serán recompensadas.

Pasados mil años, todas ellas escogen una segunda existencia; la elección depende de cada una (*República* fin del Libro X). Es posible que el alma humana pase a vida de bestia; o sale de bestia y vuelve a hombre quien antes fue hombre. Si nunca fue hombre, nunca vio la verdad y nunca llegará a hombre.

249c 5.- Reminiscencia y delirio de amor

Sólo el pensamiento del filósofo está alado, él es el único que en la medida de sus fuerzas está, por la reminiscencia, constantemente con aquellos seres, a los cuales un dios debe su divinidad [Chambry: por encima del dios está lo divino]. Por eso el filósofo, vuelto hacia lo divino, vive apartado de los intereses humanos; los demás lo tienen por loco, y es que no se dan cuenta de que está endiosado. Aquí es donde encontramos la cuarta forma de delirio, de locura, cuando a la vista de la belleza de aquí abajo y con el recuerdo de la belleza verdadera, uno echa alas con ansias pero no puede volar: está tocado de locura. Entre todos los endiosamientos éste es el mejor: el poseso recibe nombre de amante. Pero no es fácil para todos, al ver las cosas de acá, tener la reminiscencia de lo de allá; la vista de las cosas sensibles les da como muy duro y quedan fuera de sí; no saben lo que les está pasando.

250b

6.- Privilegio de la belleza

Justicia, Sofrosine y otras no poseen luminosidad en las imágenes de este mundo. La Belleza, en cambio, era allá resplandeciente a la vista; y acá tenemos atisbos de ella a través del más claro de nuestros sentidos corporales. Si el discernimiento (*φρόνησις*) viera así, nos daría amores inimaginables. Sólo la Belleza tiene ese carácter de sernos más evidente, y de amable encanto. Quien no ha sido iniciado recientemente, lo mismo que el corrompido, no son capaces, al contemplar una belleza terrena, de elevarse a la Belleza en sí. Más bien abandonándose al placer se comportan como bestias, dados nada más a engendrar o a disfrutar contra la Naturaleza *πᾶρὰ φύσιν*. En cambio el recién iniciado, al encontrar un rostro hermoso, o un cuerpo bien hecho siente los estremecimientos de la reminiscencia de la Belleza. Olvida a parientes y amigos, desdeña los buenos modales, no teme pasar al colmo del delirio, ofreciendo sacrificios al amado, y lo venera como a un dios. No puede dormir de noche, ni reposar de día, y corre adonde esa figura saciará su vista. Ante él recobra aliento, y cosecha en un momento el más delicioso de los placeres. A nada ni a nadie apreciará por encima del amado, y todo lo sacrificará por él. Los hombres llaman amor a tal estado. Los inmortales lo llaman emplumador, porque hace que a uno le salgan las plumas.

252c

7.- Cada alma imita a un dios

Cada alma vive para honrar o imitar al dios que siguió en la cabalgata. Por ejemplo, los que son de Zeus buscan en cierta manera a Zeus en el alma del amado, pues miran si es de naturaleza filosófica o señorial; y hacen lo posible para que de hecho llegue a ser tal. Lo mismo respecto de Hera, Apolo, y los demás. Cuando el dios los posee, toman la manera habitual y actividades de ese dios.

253c

8.- Eros y belleza

Volvamos a la figura del alma con un auriga y dos caballos [Comparar con la naturaleza tripartita del alma en *República*]. El caballo bueno y bello es dócil, se deja guiar sin golpes, con una sencilla palabra. El otro es insolente. A la vista del amado, el auriga enardecido siente los cosquilleos del deseo, pero impone su reserva al caballo dócil; en cambio el otro caballo, no importándole ni las palabras ni el látigo, se lanza violento, pone en apuros a su pareja y al auriga, y los fuerza a precipitarse sobre el doncel, y a mencionarle las delicias afrodisiacas. Al principio aquellos dos se resisten indignados ante lo abominable, pero terminan por consentir.

O bien: Aparece la visión esplendorosa del amado. Al verlo, el auriga recuerda la naturaleza de lo bello, acompañada de sofrosine. Tira de las riendas con tal vigor que los caballos se sientan sobre sus ancas, uno de buena gana, el otro contra todo su querer. A uno se le empapa el alma de reverente y temeroso sudor; el otro prorrumpe en furiosas invectivas y malas palabras, como si su pareja y el auriga cedieran por falta de virilidad, e intenta hacerlos insistir. A duras penas logran ellos convencerlo de que lo deje para otra ocasión. Llegado el tiempo convenido, urge a los desmemoriados, relincha, da tirones desvergonzados, y se encabrita. El auriga, con mayor violencia, tira hacia atrás, hiere lengua y quijada del insolente caballo, y lo castiga con dolor. Tras muchas experiencias, el caballo insolente aprende a seguir humildemente la dirección del auriga; pero cuando vuelve a ver el bello objeto desfallece de terror. Resultado: el amante seguirá al doncel como a un dios, con reverencia y temor.

También: El amado ve que el amante no hace la comedia (como el “no amante” de Lysias), y siente entonces nacer amistad natural para con el amante. No habrá faltado quien le insinuara que es vil acercarse al amante; él acaba por ver que la benevolencia del amante es la de un amigo endiosado, algo que ni parientes ni otros amigos le pueden ofrecer. Por los contactos con el amante en gimnasios y otros lugares de reunión, comienza a fluir el deseo; el amado se revitaliza, comienza a echar plumaje, y ya está lleno de amor, aunque no sabe amor a qué, ni sabe explicarlo; no se da cuenta de que se ve en el amante como en un espejo. Feliz si el amante está presente, lo echa de menos cuando no está; cree que no se trata de amor, sino de amistad, aunque tiene deseos de ver, tocar, besar. Cuando comparten el lecho, el caballo indisciplinado del amante exige al menos alguna satisfacción a todos sus sacrificios. El del amado no puede ni hablar, pero abraza al amante, y no le negaría lo que le pidiese. El caballo noble, junto con el auriga, se resisten con la razón y el pudor a estas concesiones.

Es posible que triunfe la parte mejor, y lleven filosófica vida plena de dichosa y bella armonía, libres en la virtud sobre el vicio. Llegados al fin de la vida, irán ligeros y alados, victoriosos en el primer certamen [Chambry: En Olimpia hacían falta tres victorias para el triunfo completo]. Si al contrario, llevasen una vida baja, de modo que el amor de los honores substituya al amor de la sabiduría, puede pasar que durante borracheras y descuidos, los dos caballos indómitos realicen su gusto. Lo repetirán; mas no con frecuencia, pues tales obras no llevan la aprobación del alma entera. Son amigos, sin duda, aunque menos que los precedentes. Viven uno para el otro, y no se desligan jamás. Al término de su vida no tienen alas; pero como hicieron esfuerzos por tenerlas, no irán a las tinieblas. Juntos harán el viaje; y llegado el tiempo, serán alados los dos.

256e 9.- Fin del segundo discurso de Sócrates

Tal es la grandeza que te dará la amistad de un amante. El no amante, por sus cálculos y discernimiento meramente terrenos, vagará durante nueve mil años alrededor de la tierra. Oración al dios Amor: Acepta, Amor querido, esta ofrenda y expiación, esta palinodia. Perdón por mis primeras palabras; sé benévolo y propicio; no te retires de mí; más bien concédeme al presente estar más y más en favor ante los bellos.

RETÓRICA Y DIALÉCTICA

257 c Fedro recuerda que un político dijo, parece que con desdén, que Lysias era un logógrafo (el que escribe discursos a otros). Sócrates piensa que a los políticos les place presentar buenos discursos; y que el problema no es que alguien escriba discursos, sino que los escriba feamente; y sugiere a Fedro que traten el tema de cómo escribir bellos discursos, en lugar de echar la siesta, no sea que las cigarras los estén mirando.

259 b El mito de las cigarras. Antes de que aparecieran las musas, hubo hombres que disfrutaban tanto al cantar, que descuidaron comida y bebida, y se murieron. De ellos proceden las cigarras, que recibieron de las musas el don de cantar sin necesidad de comer ni de beber; y dan cuenta a las musas de quiénes las honran, especialmente a Calíope y Urania, dedicadas a la filosofía.

260 a Fedro ha oído que el orador no necesita saber lo que es justo, bello y bueno, sino lo que la plebe tiene por tal. Sócrates le hace ver las consecuencias funestas que se siguen de dar lo malo por bueno. La retórica es una psicogoguía o arte de guiar las almas, mediante razones. Pero hay oradores que hacen parecer las mismas a veces como justas y otras como injustas, como buenas o como malas, como iguales o como desiguales, como inmóviles o como en movimiento. La ilusión se produce mejor cuando se presentan cosas semejantes, máxime si la transición es gradual. Quien pretende engañar debe tener nociones exactas, para no ser víctima de su propio engaño; si no tiene ese conocimiento, el asunto resulta ridículo y sin arte, como el discurso de Lysias [el no dar definiciones se presta a manejar ambigüedades].

Lysias escribe sin orden, enreda comienzo y fin. El discurso se constituye como algo viviente, sus partes bien compuestas entre sí y con el todo. Hay que saber distinguir especialmente en asuntos amorosos, sujetos a error. Vimos que hay dos especies de manía; una, debida a enfermedades humanas; otra, a una transformación divina de nuestro comportamiento. Y dividimos la manía divina en cuatro: la adivinatoria de Apolo, la iniciadora de misterios de Diónysos, la poética de las Musas, y la amorosa, que es la suprema, de Afrodita y de Eros. Se trata de abarcar de una mirada la multiplicidad dispersa, (en este caso: manía) y conducir todo hacia una idea, para que quien haya de definir cada cosa, ponga en claro qué es lo que pretende enseñar. Y a la inversa, ha de saber dividir en especies eidéticas, según las naturales articulaciones, sin descuartizar a la manera del mal cocinero. Quienes realizan los dos pasos se llaman dialécticos.

Robin: En *Fedón* y en *República* aparece el movimiento ASCENDENTE de la dialéctica, que llega a un incondicionado, y el movimiento DESCENDENTE aparece como complemento. En *Fedro*, este movimiento descendente o división es el proceso esencial de la dialéctica, que, sin él, no sería sino un entusiasmo [vacío], como dice el Parménides 130 ab. [Cf. *Filebo*].

266d ¿Qué queda de la retórica sin la dialéctica? Los retóricos suelen presentar varios refinamientos. Por lo pronto, un esquema: proemio, narración con testimonios, indicios, conjeturas verosímiles, prueba, prueba suplementaria, refutación, refutación suplementaria, elogios o reproches indirectos. Para ellos es preferible lo verosímil a lo verdadero. Por medio de palabras hacen aparecer lo pequeño como grande, y lo grande como pequeño; lo viejo como nuevo, y lo nuevo como viejo. Recomiendan, según el caso, amplitud o concisión. En este punto el sofista Pródicos dice que los discursos no deben ser ni largos ni cortos, sino mesurados. Polo dispone de museos de palabras; usa reduplicación, estilo sentencioso y figurado, bellas comparaciones. De Protágoras son típicos la corrección de las palabras y los lamentos sobre la vejez y la pobreza; y es capaz de enfurecer a las masas, o de aplacarlas si están enfurecidas; y es hábil para presentar calumnias. Al final del discurso se suele hacer un resumen.

Hay algo que decir sobre las técnicas dichas. Imaginemos alguien que dijera saber componer largos párrafos sobre asuntos pequeños, y pequeños sobre grandes; y componer discursos compasivos o terroríficos; y que afirmara que pudiendo enseñar eso posee el don profético de un Sófocles o de un Eurípides. Le diríamos que sabe los preliminares, no lo trágico mismo. Como en el caso de la medicina, que quien supiera calentar o enfriar cuerpos se creyera

médico: sabe los preliminares, no medicina. Así, quienes no sepan proceder dialécticamente, no pueden definir la retórica (Comunican a sus discípulos esquemas que han dado resultado o lugares comunes). En realidad, sus discípulos se las tienen que arreglar solos, pues no les han enseñado el arte de la retórica.

¿Cómo puede adquirirse? Hace falta el don de la palabra, ciencia y ejercicio. No tomaremos ejemplo ni de Lysias ni de Trasímaco sino de Pericles. Las grandes artes exigen fluidez de palabra en particular sobre meteorología. Eso fue lo que Pericles añadió a sus cualidades naturales, aprendiéndolo de Anaxágoras, gracias a quien se llenó de altos pensamientos.

Meteorología: difícil de traducir; ciertamente no lo que se suele entender por esa palabra.

García Bacca: “una naturaleza de elevadas miras”; lo de arriba del aire.

Robin: (*avoir*) *la tête en l’air*”.

Chambry: “*spéculations de haut vol sur la nature*”. Chambry cita a Cicerón: Pericles tradujo a las causas forenses las abstrusas consideraciones de Anaxágoras. El pasaje hace pensar en la acusación de Méleto contra Sócrates, que se ocupaba de los fenómenos celestes o meteorología. En el Gorgias 503c, Sócrates critica a Pericles por haber dado grandes obras públicas, sin cuidarse de hacer mejores a los ciudadanos. Aquí da la impresión de que Sócrates ensalza a Pericles en cuanto orador, pero el contexto hace sospechar que las alabanzas sean irónicas.

270 b La medicina analiza la naturaleza del cuerpo; la retórica, la del alma. Y hay que conocer la naturaleza del todo. Se comienza con la pregunta si la naturaleza es simple o multiforme. Si es simple, hay que atender a su virtud, si es para actuar o para padecer la acción de otro. Si es multiforme, hacer lo anterior con cada aspecto. Lo demás es andar a ciegas. En el caso que nos ocupa de la persuasión en retórica, se analiza la naturaleza del alma en sí misma y en su relación con el todo [lo que hizo Sócrates en su segundo discurso. Timeo, en el diálogo de ese nombre considera al alma junto con la naturaleza]. Segundo, ordenados los tipos de discursos y de almas, y sus afecciones, se hace recuento de las causas, y se adapta cada tipo de discurso a cada aspecto del alma [auriga y los dos caballos]. Quienes hoy día escriben tratados de oratoria son astutos, y esconden su conocimiento sobre el alma; así que escriben sin arte.

271 c Pero es posible hacerlo con arte, en la manera dicha. A ciertos hombres se les persuade con unos discursos, que no convencen a otros. Desde luego es preciso saber discernir el tiempo y ocasión oportunos. Claro que a nuestros oradores, como Tysias, este camino les parece largo, y en lugar de la verdad aconsejan usar lo verosímil.

274 b Nos falta ver si conviene o no escribir, y cómo hacerlo para agradar a Dios. Quien escribe corre el riesgo de hacerse olvidadizo, pues se confía al escrito. El escrito es una imagen de la instrucción, no la realidad; con el escrito estará lleno de conocimientos, pero sin enseñanza, sin formación. Pasa lo mismo en pintura, que representa seres vivos; pero si les preguntas, guardan digno silencio. Los escritos parecen pensamiento vivo; pero si les pides aclaraciones, se contentan con significar siempre lo mismo. Lo escrito va de un lado para otro, indiferente a quien lo lee, y no sabe por quién debería ser leído. Y si se somete a discusión o a desdén, necesita un padrino, pues él mismo no se sabe defender. Hay un discurso legítimo: el

que con ciencia se escribe en el alma del discípulo, capaz de defenderse, y que sabe hablar o callar ante quien conviene, un discurso vivo. Los discursos escritos servirán como recordatorios para el anciano que va perdiendo la memoria.

278 b Sócrates dice que a Fedro le toca contar a Lysias lo que trataron: quien compone escritos con conocimiento de lo verdadero y teniendo cómo defenderse contra las objeciones, y se siente capaz de mostrar la poca cosa que son sus escritos, no habrá que llamarlo escritor, sino filósofo. Sócrates de su parte, dirá lo mismo al bello Isócrates, joven aún, superior a Lysias en dotes para discursos, y más genuino moralmente, con buenas esperanzas para el futuro, pues la naturaleza puso en él cierta filosofía.

279b **Final. LA ORACIÓN DEL FILÓSOFO**

Sócrates: “Pan querido y demás dioses, concédanme adquirir la belleza interior; y que las cosas externas, que no me pertenecen, consuenen con lo interno. Que sepa yo apreciar la riqueza del sabio. Y que de oro tenga tanto cuanto la sofrosine puede llevar”.

¿Hay algo más, Fedro? A mí me basta con esa petición.

Fedro: Asíciame a esta oración. Entre amigos todo es común.

Resumen sobre la dialéctica:

Se distinguen dos pasos: Primero, se junta lo disperso y se lleva a la unidad de una idea, de forma o definición. Por ejemplo, Sócrates, en su primer discurso, antes que nada trata de definir el amor, cosa que no hizo Lysias. Segundo, inversamente, se corta aquella unidad en sus articulaciones naturales (en sus especies o subdivisiones). La unidad es como la de un ser vivo; el corte no puede hacerse a la aventura. Cf. al comenzar el segundo discurso de Sócrates, las dos clases de delirio, divino y humano; y la división del delirio divino en cuatro tipos.

Los dos pasos se ligan como ascenso y descenso. Se va al vértice y se retorna a la base inicial. Es importante la trabazón o solidaridad de estos dos pasos. A quienes saben realizarla se les llama “dialécticos”.

Discuten los intérpretes quiénes son, en el fondo, los oradores criticados por Platón. No parece que Lysias sea el único. Quizá los diversos autores que vienen citados, en particular Isócrates, que sorpresivamente viene citado al final. El elogio que se le hace puede ser irónico. Cf. *Eutidemo*, al final.

SUGERENCIAS PARA LA REFLEXIÓN Y DISCUSIÓN

1. - Se comprende que haya conflicto en el hombre, compuesto de alma y cuerpo. ¿Cómo es posible que en el alma-todavía-no-en-cuerpo haya conflicto, y que el caballo indócil tienda hacia abajo? En todo caso se ve por aquí que no puede llamarse maniqueo a Platón, en el sentido de que sólo la materia es mala, y sólo el espíritu es bueno. En el símil del auriga y los dos caballos, puede ya notarse que el alma -para usar terminología cristiana- puede ser santa o pecadora. El amante apasionado sale luego con defectos. Ver discernimiento ignaciano de espíritus.

2.- Comparar auriga y dos caballos del *Fedro*, con la naturaleza tripartita del alma (racional, irascible, concupiscible) de *República*, y con la simplicidad del alma en *Fedón*.

3.- Datos descriptivos sobre las Ideas en el *Fedro*. Movimiento ascendente y descendente.

4.- A.Gómez Robledo: La filosofía es la cuarta especie de delirio, don de los dioses. El filósofo está poseído por un dios, en continuo entusiasmo. Por eso los demás lo tienen por loco; y es que no ven la posesión divina; sólo ven que el filósofo desprecia lo que otros buscan con tanto afán.

Algo inédito: En *Fedro* la Belleza es el incentivo que despierta la reminiscencia, como agente reconstructor de la estructura alada del alma. Amor, belleza y filosofía vuelven a reunirse.

5.- Robin: Platón presenta toda una psicagogía, en contraste con la falsa de los retóricos, que llegan sólo a lo verosímil. Si el *Fedro* no aporta propiamente nada nuevo sobre la doctrina del amor, transforma sin embargo esa doctrina al incorporarle una teoría del alma. Más que estudiar el amor en su esencia, atiende al drama interior del alma.

6.- Copleston: ¿Se afirma que el alma es inmortal? La “prueba” del *Fedro* no es convincente: El alma individual podría ser una emanación de un Alma del mundo, a la que retornaría en el momento de la muerte corporal.

7.- García Bacca (completado y retocado):

A) En el alma se da una tendencia a lo óptimo, a salir disparado hacia un término trascendente:

Banquete 211b: ascensión dialéctica a partir de las bellezas sensibles concretas, que son superadas [mejor: integradas] hacia la Idea de la Belleza, hacia la Belleza misma. Da la impresión de que la Belleza absoluta es el principio último de la unidad. Las demás bellezas aparecen como huellas, imitaciones, participaciones, efectos.

Fedón 100d: la Belleza en sí es la que hace bellas a todas las cosas; pero no se decide si es por presencia o por comunicación. Eros tiene la función dialéctica, que el hombre salga disparado.

Fedro 254b: la belleza sensible del amado provoca la reminiscencia. La belleza sensible tiene un papel trascendente. Ante la reminiscencia se provoca un delirio de búsqueda, una locura erótica. Función trascendente de la locura erótica. Todo acto concreto de dolorosa limitación es síntoma inequívoco de transfinitud. Pero muchos hombres se hallan contentos en la cárcel mental, corporal, espiritual, religiosa, social, en que se encuentran. El pánico ante la libertad, la responsabilidad, la liberación, son síntomas de esa misma transfinitud.

República 505e La Idea del Bien es aquello a lo cual toda alma va, y por la cual hace cuanto hace. 511b (Ya no sólo las cosas sensibles, sino:) Las Ideas mismas son escalones, peldaños, “hipótesis” para ir al incondicionado, al principio de todo, que es la Idea de Bien. Función trascendente de las ideas con respecto al Bien.

509b El Bien da a las ideas la inteligibilidad, la esencia y la existencia. Y sin embargo, el Bien no es una esencia, sino algo que sobrepasa la esencia en majestad y en poder. Da la impresión de que es no sólo principio epistemológico, sino ontológico: da el ser a los objetos del conocimiento. Es un principio omnicompreensivo.

517c El Bien es la causa única de todas las cosas buenas y bellas, progenitor de la luz en este mundo visible; dador de la verdad y de la inteligencia en el mundo invisible. ¿El bien es lo absoluto? ¿Se identifican el bien, la belleza y lo uno? (para el Uno, cf. *Parménides*)

B) Descripción de las Ideas:

Banquete 210e Ve de golpe la Idea de la Belleza, de una Naturaleza maravillosa, que existe eternamente, que ignora nacimiento y muerte, crecimiento y disminución; no bella en un punto o bajo un aspecto y fea en otros, ni en un tiempo o lugar o para unos hombres sí, y para otros no; de la cual todas las cosas bellas participan.

Fedro 247b Las Ideas: incoloras, sin figura, intangibles, visibles sólo para la inteligencia. Ve la Justicia en sí, la Sofrosine en sí, la Ciencia absoluta (cabalgata celeste).

República, cf. párrafo anterior. Ante estas Ideas, ¿cómo son las realidades de nuestro mundo?

Timeo 49: el agua de este mundo no es agua pura y simple, sino algo aguado, aguachinado, acuoiide; ni el aire es aire, sino algo aeriforme; ni el hombre, hombre; sino antropoide. Frente al océano de luz, las cosas sensibles son como luciérnagas. Diríamos que la Idea de la Belleza es como un “campo” de hermosura, a la manera de “campo” magnético o semejantes.

C) Lo divino:

En una filosofía de este estilo, no cabe ontología pura y simple: considerar un ser en cuanto ser (Parménides), y nada más (Aristóteles), como si tal consideración agotara íntegramente el haber de las cosas. Lo principal son sus haberes con la divinidad.

a) Imaginemos la transformación que sufriría el mundo visible: montes, árboles, flores, metales, si accediendo la Naturaleza a los deseos de un enamorado, consintiese en hacer de toda cosa retrato o imagen de la persona amada. (*Timeo* 29b: Es necesidad de toda necesidad que este mundo sea imagen de alguien. Santo Tomás dirá que los seres son huellas o imágenes de la Trinidad). [cf. espiritualidad de S. Buenaventura, S. Francisco, S. Ignacio. ¿Se puede hablar de espiritualidad de Platón?]

b) El delirio amoroso no es solamente humano ¿Proviene de la divinidad? ¿Es delirio divino? ¿Un don del Absoluto? En el *Fedro* se despierta este delirio gracias a la reminiscencia. Nuestro amor puede ser divino, porque en el fondo de nuestra realidad somos dioses. El ímpetu ascensional es capaz de sobrepasar los estadios de filósofo a sabio; de sabio a demonio; de demonio a Dios. En el *Hyppias* y en el *Banquete* no se había descubierto la trascendencia del alma misma. Por eso el amor no pasaba de ser un demonio o un hijo de dioses. Sócrates canta la palinodia. ¿Sólo con respecto a su primer discurso? ¿O ante todo porque en el *Banquete* presentó al amor como algo intermedio entre hombre y Dios? En el *Fedro* lo presenta como divino; en la cabalgata, el alma levanta la cabeza hasta el Ser en su realidad de verdad, y por eso el alma es divina.

Del conocimiento o la ciencia

TEETETO

refutativo

142a En una ocasión (1) tuvo lugar una conversación entre Sócrates, Teodoro de Cirene, quien profesaba la geometría en Atenas, y su joven discípulo Teeteto. Después (2) Euclides pidió a Sócrates que le repitiera la conversación, y la transcribió cuidadosamente. Ahora (3) hace Euclides que un esclavo se la relea a él y a Terpsión. La ocasión es que Teeteto, muy herido, es llevado de Corinto a Atenas, y acaba de pasar por Mégara.

El diálogo no es narrado sino leído. El tono es algo más dialéctico y seco que en el Jarmides. Sócrates ya es viejo. Teeteto es una réplica, aun física, del Sócrates joven. El Teeteto histórico habría sido matemático. Se le atribuyen varios teoremas de la geometría euclidiana y el estudio de los números irracionales. De hecho en la 3a. parte del diálogo, al discutir la 3a. definición del conocimiento, se habla de la oposición entre lo irracional incognoscible, fondo de la realidad, y el todo expresable, del cual lo irracional es un elemento misterioso y necesario. Sería extraño que Platón no hubiera visto o querido esas correspondencias. El diálogo es quizá un homenaje piadoso a Teeteto.

Introducción

145c Teeteto, el joven matemático, entra en conversación con Sócrates, y éste le pregunta qué es lo que piensa sobre la naturaleza de la ciencia *ἐπιστήμη*, si acaso es lo mismo que la sabiduría *σοφία*. Teeteto menciona la geometría y las técnicas de los diversos artesanos. Sócrates le hace comprender que eso no es responder a la pregunta, pues ésta inquiría en el quid, en la naturaleza de la ciencia. (El problema parece ser meramente epistemológico, pero en el fondo es ontológico).

Primera definición de la ciencia El conocimiento [no es] la sensación

151e Animado por Sócrates, Teeteto hace el primer intento serio: El conocimiento no es sino la sensación (piensa en la visión). La táctica de Sócrates será hacer ver que se identifican Heráclito, Protágoras y Teeteto: el flujo universal, el hombre medida de todas las cosas, y el conocimiento como sensación.

a) Protágoras decía que el hombre es medida de todas las cosas: del ser de las que son; del no-ser de las que no son. Las cosas son para mí como se me aparecen; y son para ti tales como se te aparecen. ¿Hace frío, o no? Hace frío para el que tiritita; y no para el que no tiritita. Se siente lo que aparece. Se siente siempre algo que es; y tal sensación es infalible, puesto que es ciencia.

b) Protágoras enseñaba también que no hay nada en sí y para sí; que nunca algo es, sino que siempre deviene. Lo mismo dijeron, excepto Parménides, todos los sabios: Heráclito, Empédocles, Homero. Nada hay que puede llamarse blanco, o grande, pues todo eso cambia. Ya habíamos dicho que las cosas no se aparecen idénticas a ti y a otro; pero ahora: nada se aparece idéntico tampoco para ti mismo, pues tú nunca eres el mismo.

Sin embargo: si ponemos aquí seis dados, y allá doce, el primer grupo es la mitad del segundo; y la relación no cambia, si no alteramos el número de dados [Aunque los dados cambien

físicamente, la relación no cambia]. Por otra parte, en un momento dado yo soy mayor que Teeteto; un año más tarde ya no seré tan mayor que él, y sin embargo yo no me he hecho menor. [Juan tiene cinco años; su tío quince; el tío es tres veces más grande que Juan. Pasan cinco años; Juan y el tío han cambiado mucho; y ahora Juan tiene diez años; si la relación se guardara, el tío tendría 30 años, ¡pero tiene solo 25!] Con estos y otros razonamientos parecidos, Teeteto confiesa que su admiración es tan grande que le da vértigo. Sócrates responde que la admiración es el origen de la filosofía.

c) Incide aquí la tesis de los *delicados*, relativistas: Todo es movimiento; y el movimiento se presenta en dos tipos: agente o paciente. (Lo blanco no “es”, sino que deviene, en el encuentro del ojo vidente y de la cosa vista). De nada se puede decir que es, sino que deviene. ¿Es admisible rechazar el ser, y no acordar sino el devenir a lo bueno y a lo bello?

Sócrates atiende al problema de los sueños, enfermedades de los sentidos y de la locura. Se puede discutir sin fin si estamos ahora dormidos o despiertos; y en cada estado uno puede afirmar que sus sensaciones son verdaderas; lo mismo en el caso de enfermedades y de locura; con la sola diferencia de que en el caso sueño/vigilia el tiempo se reparte por partes iguales. Pero sería ridículo medir la verdad por la longitud del tiempo. El problema no parece de difícil solución. Veamos un ejemplo. A Sócrates sano, el vino le parece dulce; a Sócrates enfermo, amargo. Para que haya sensación, es necesario que haya vino, y que haya Sócrates. ¿Sólo vino? No hay sensación. ¿Sólo Sócrates? Tampoco. Sócrates sano y Sócrates enfermo son dos agentes diversos. Nada extraño que la sensación sea diversa. La sensación misma es, en cada uno de los casos, conocimiento verdadero. Entonces se sostienen juntas las tesis del hombre medida de todo (Protágoras), el flujo Universal (Heráclito), y el conocimiento como sensación (Teeteto).

Primera crítica a la primera definición

160e Hubiera sido grandioso que Protágoras hubiese dicho que el cerdo o el kynocéfalo o el renacuajo es la medida de todas las cosas, pues así se hubiera puesto más de relieve que el conocimiento reside en la sensación; y que nadie conoce mejor que otro, pues cada uno es el juez de su propia sensación. No deja entonces de ser extraño que Protágoras enseñe y reciba pingües honorarios; ¿no es cada uno de nosotros la medida de la propia sabiduría? Por cierto, Teeteto, ¿no te admiras de verte elevado a un nivel de sabiduría no superado ni por hombres ni por dioses? ¿O la medida Protágoras se aplica menos a los dioses que a los hombres? [Leyes 716c: No tanto el hombre; más bien Dios es la medida de todas las cosas]. Protágoras nos respondería que ya estamos mezclando a los dioses, de los que no puede saber si existen o no, ni cuál sea su naturaleza. Igualmente sugeriría que usáramos demostraciones necesitantes, como en geometría, que no nos contentáramos con lo verosímil. Hagamos un intento.

Tenemos el supuesto: ciencia = sensación (visión, tacto, sabor...) En este momento veo algo. Tengo un conocimiento verdadero = sensación. Mañana ya no veo eso, pero me acuerdo bien, y es algo que sé. Sin embargo, como es mero recuerdo, y no hay visión, es claro, por nuestro supuesto, que no lo sé. Y caemos, Teeteto, en las garras de los discutidores que nos envuelven con preguntas de si es posible no saber lo que se sabe. Nuestra definición queda mal parada.

Protágoras insistiría en que demostrásemos que las sensaciones sucesivas no son sino sensaciones individuales; o que de ahí no se siga que lo que aparece deviene. Protágoras no niega que haya sabios (nuestra alusión a puercos y kynocéfalos fue de mal gusto). Pero el

sabio no dice que sus sensaciones sean las verdaderas, y las del otro falsas; el sabio sabe invertir la dirección, de modo que las sensaciones malas se hagan buenas. Nada se obtiene con repetirle al enfermo que el vino es dulce, ni con acusarlo de ignorancia: más bien hay que devolverle la salud. La salud vale más que la enfermedad. El médico produce esta inversión con sus remedios. Y el sofista con sus discursos. No se puede hacer que una persona cambie su “opinión falsa” por la verdadera, pues la opinión expresa la impresión actual, y ésta es siempre verdadera. El arte del sofista consiste más bien en saber invertir la disposición perniciosa del alma, que arroja opiniones perniciosas, por una disposición benéfica. Por eso el sofista que es capaz de dar tal educación a sus discípulos es un sabio, y merece buenos honorarios.

170a Segunda crítica a la primera definición

Al menos en los grandes peligros, guerra, enfermedad, tempestad marítima, se recurre a los que saben y no a los ignorantes. En las diversas disciplinas busca la gente como preceptores a los que saben. Esto es, hay diferencias entre gente que sabe e ignorantes. No parece que las opiniones de todos y cada uno sean verdaderas. Sin embargo, con la tesis de Protágoras hay que aceptar como verdaderas todas esas opiniones: Es verdad lo que cada quien opine. Sólo que entonces quien sostenga que el hombre es la medida de todas las cosas (Protágoras) se encuentra con muchos que opinan que tal doctrina es falsa. Según Protágoras esos están diciendo verdad: la opinión de Protágoras no es verdadera ni para otros ni para él mismo. Los otros dicen que la doctrina de Protágoras es un error (y esto lo ha de reconocer Protágoras como verdadero), y que ellos no están en el error (ídem).

En asuntos de salud y enfermedad uno sigue la opinión del médico, y no la de otro. En política: bello/feo, justo/injusto, piadoso/impío, las leyes de la ciudad son tales en verdad para cada uno, y no hay superioridad de sabiduría ni entre individuos ni entre ciudades. Pero respecto del efecto que se obtendrá, hay ciertamente diferencia de consejero a consejero, de una ciudad a otra, y bajo el aspecto de verdad.

172c Digresión sobre los filósofos y los sabios de este mundo.

El filósofo es hombre libre; tiene tiempo para discurrir en paz. Los otros, como esclavos, no tienen tiempo para hacer nada en paz: el agua que fluye no los espera, enredados en tribunales, actas de acusación, artículos, parágrafos. Desde jóvenes perdieron rectitud y liberalidad, constreñidos a prácticas tortuosas, mentira, adulación, injusticia, caravaneos. El filósofo no sabe ni el camino al Ágora, tribunales o Consejo; y en los tribunales haría el ridículo. No sabe nada de la caza a las magistraturas, festines con flautistas, ancestros de la gente. Una tracia se rió de Tales porque éste se cayó en un pozo. Para devolver insultos o elogios está perdido. Si le dicen que uno tiene tantas hectáreas, no se impresiona, pues está acostumbrado a abrazar con su mirada el universo entero. No sabe cómo se acomoda un manto de viaje, ni cómo se adereza un platillo con condimentos, ni un discurso con adulaciones. Los otros sí. Y si estos acompañan al filósofo a las alturas, para examinar justicia e injusticia en sí mismos; si dejando las trivialidades se ataca el problema de la felicidad o infelicidad humana en su sentido absoluto, y las vías que conducen al hombre hacia ellas, se angustian y se desvanecen. Si el filósofo se remonta a lo divino, es porque sabe que Dios no es injusto; y que se asemejará más a Él si hace lo más justo posible. Así se juzga el valor de un hombre o su falta total de humanidad. Sin ello, el poder político degenera en fuerza bruta.

177d Se reanuda la crítica

Vimos la tesis que algunos sostienen a todo trance: lo que una ciudad creyó justo decretar, es justo para la ciudad todo el tiempo que dure el decreto. Pero ¿será para su bien? Eso lo diría el futuro. ¿También tiene el hombre en sí el criterio del futuro? ¿Un hombre cualquiera conoce para sí el futuro mejor que los competentes? Yo opino que me va a dar fiebre; pero el médico opina que no; yo opino que la comida tendrá tal sabor, pero el cocinero opina otra cosa; yo opino que se va a producir tal armonía, y el músico otra... En los tribunales opino que con tal discurso se producirá tal fin; Protágoras, otro; y por eso cobra bien. ¿No pasa lo mismo con las leyes y su utilidad? [Nota.- Antes se estaba aplicando la tesis del hombre medida a lo sensible; ahora al campo de lo ético-político]. Parece que en este campo queda refutada la tesis de Protágoras. Pero tratándose de la sensación individual actual tenemos todavía tarea.

179 d Tercera crítica a la primera definición

Tenemos que atender a la tesis del movimiento universal. Hay movimiento de translación o cambio de lugar, y el movimiento de alteración, en que sin cambio de lugar hay cambio de edad, color, dureza, etcétera. Quienes defienden el movimiento universal (los de Efeso son incansables), deben sostener que todo se mueve con todo tipo de movimiento, pues si no ya habría una inmovilidad (si sólo hubiera cambio de lugar, permanecerían color, dureza, sabor...). Esto es, todo es evanescente. La sensación misma, también. Ni siquiera se le podría llamar visión o audición, pues estas también son evanescentes. (Y el sujeto sentiente también lo es). Pero habíamos dicho que la ciencia consiste en la sensación. Por lo dicho vemos que tal respuesta no enuncia ni ciencia ni no ciencia.

183d Advertencia. Sócrates dice que no discutirá aquí la tesis de Parménides, pues siente ante él un temor reverencial [Supuestamente Heráclito acaba de ser refutado].

184b Cuarta crítica a la primera definición

Teeteto concede que los ojos son aquello por medio de lo cual vemos. Las orejas, por medio de lo cual oímos. También concede que lo que sentimos por el canal de una facultad es imperceptible por el de otra. El ojo ve, pero no oye; la lengua saborea, no ve, y así con los demás sentidos. Si el pensamiento concibe algo que pertenece tanto a la vista como al oído, la percepción común no viene por el canal de una ni por el de la otra: el carácter común es captado por el pensamiento *διάνοια*. Esto es, las sensaciones llegan una tras otra; pero hay un centro del cual los sentidos no son sino los órganos, que los combina, y que capta su semejanza, desemejanza, identidad, diferencia, unidad y diversidad de números, par, impar. Nada de eso tiene un órgano propio. Es el alma quien capta, compara, saca conclusiones. La sensación da sólo “superficie blanca”, “superficie roja”. La semejanza como tal o la desemejanza no son datos de la sensación; requieren la actividad de la mente. Y lo mismo respecto de bello, feo, bien, mal. O sea: la sensación no llega a la verdad, ni a la ciencia, pues no llega al ser: El conocimiento no se identifica con la sensación.

187b Segunda definición: El conocimiento [no es] la opinión verdadera

Teeteto repone el conocimiento en esa operación interior de que se acaba de hablar. Pero comprende que no puede decir sólo “opinión” o “juicio”, porque muy bien pueden darse juicios falsos. Por eso sugiere que el conocimiento consiste en la opinión (juicio) verdadera.

187d El problema del error

Con esa definición hay que explicar en qué consiste la opinión verdadera, y cómo se produce la opinión falsa. Y es que en la esfera del saber ¡la opinión falsa parece imposible! En fin: uno o sabe algo o no. Si uno sabe algo, no puede no saberlo; y a la inversa. Y si trasladamos el problema a ser, no-ser, no salimos de apuro. ¿Podría un hombre enunciar lo que no-es? El que ve, oye o toca una cosa, ve, oye, toca algo que es. Y lo mismo digamos del juzgar.

189c Error por confundir uno con otro

Teeteto dice que quizá el error se explique porque el hombre confunde en su pensamiento un ser con otro. Sócrates responde: El pensamiento es el diálogo del alma consigo misma. Supongamos que el alma confunde uno con otro. O el alma piensa los dos, y entonces se afirma a sí misma que el uno es el otro; y no parece que nadie pueda hacer esto; o bien piensa sólo en uno. Pero entonces no puede confundirlo con el otro.

191c Error por confusión de recuerdos. Ilustración por impresiones en cera

Supongamos que hay en el alma una especie de cera, en algunos más o menos abundante que en otros; más o menos pura, más o menos suave. Lo que hemos visto, oído, entendido, se graba en esa cera como en relieve (memoria). Recordaremos y conoceremos cuanto quede grabado. Olvidaremos y no conoceremos lo que no se imprime o lo que se borra. Sigue un catálogo de casos en que no puede haber error al comparar las diversas marcas con las nuevas sensaciones. Pero hay diferentes grados de conocimiento según la cantidad y calidad de cera; de modo que la falsa opinión se explicará, por la combinación errónea de la nueva sensación o pensamiento con las antiguas marcas, que estarían débiles, imprecisas, juntándose unas con otras. O sea, el error no sería un conocimiento falso, sino un falso re-conocimiento.

Teeteto parece satisfecho, pero Sócrates teme haber sido víctima de su propia locuacidad: Acaba de localizar la opinión falsa en el acoplamiento de sensación y pensamiento; pero entonces nunca se deberían confundir dos objetos conocidos sólo por el pensamiento, cosa que sucede por ejemplo, al manejar números. Al sumar $7 + 5$ alguien juzga equivocadamente que dan 11 y no 12.

197a Tener y poseer. Ilustración de la jaula de los pájaros

Ante esa dificultad Sócrates decide que importa aclarar en qué consiste el conocer. Se dice que reside en *tener conocimientos*. Sería mejor decir que reside en *poseer* conocimientos, como uno que posee vestidos que no tiene puestos. Sigue la famosa ilustración de la jaula de pájaros.

Distingue tres pasos:

- a) Adquisición o captura de los pájaros (conocimientos).
- b) Posesión latente: se guardan los pájaros en la jaula (memoria). Se poseen, mas no se tienen en la mano. Unos pájaros quedan agrupados en parvadas bien distintas; otros, en pequeños grupos; algunos, solitarios, van y vienen a través de los demás, al capricho de su vuelo.²⁹
- c) Se tienen en la mano (uso de los conocimientos).

Nada más que al pasar del segundo al tercer paso, puede suceder que quiero, por ejemplo, atrapar un gorrión, y lo que atrapo es una golondrina (11 en lugar de 12). Con esta explicación nos libramos del espantoso “no saber lo que se sabe”, y Teeteto se maestra satisfecho.

Pero Sócrates tiene una dificultad molesta. Y es que los pájaros representan ciencias o conocimiento verdaderos. ¿Cómo es posible que una ciencia produzca la opinión falsa?

Teeteto: La respuesta parece fácil. Habíamos supuesto que los pájaros representaban ciencias. Podemos suponer que unos si representan ciencias, pero que otros representan no-ciencias (ignorancias).

Sócrates: Con esa explicación se burlarían de nosotros, que tenemos en la jaula ciencias e ignorancias; y que, al apresarlas, las confundimos unas con otras. Recaeríamos en que no se sabe lo que se sabe. Además, nos harían ver que esas ciencias e ignorancias serían objetos de ciencias nuevas, que habría que cazar, atrapar y meter en una segunda jaula. Y así al infinito.

200d Argumento del tribunal en contra de la segunda definición

Un hombre inocente es llevado ante el tribunal. Todas las evidencias están contra él, y no puede hacer constar la verdad de su inocencia. Un abogado hábil presenta las cosas de manera que persuade al jurado, y éste declara que el acusado es inocente. No se puede decir que los jueces “conocen” o tienen ciencia de la inocencia del reo, ya que su veredicto se fundó en la persuasión, no en el conocimiento. O sea, alguien puede proferir una opinión verdadera, aunque no tenga ciencia de ello. Entonces la ciencia no se identifica con la opinión verdadera.

Teeteto propone modificar la 2a. definición añadiendo más su razón explicativa λόγος.

201c Tercera definición de ciencia

El conocimiento [no es] la opinión verdadera más su razón explicativa

- a) 206 d No simplemente expresar con palabras la opinión interior.
Sería el pensamiento reflejado en imagen vocal. Esto no basta.
- b) 202a Analizar el compuesto en sus partes elementales.
Daría la impresión de que el todo no se conoce; y que su razón explicativa, con lo que llegamos a conocerlo, serían sus partes elementales cognoscibles.
Pero no son cognoscibles.

En fin, para que pudiéramos conocer cada una de esas partes, habría que añadirles su razón explicativa por ende, considerar cada una, a su vez, como un compuesto y analizarla en sus elementos. Y esto lleva a una cadena infinita. Dirá alguien que no se consideren como compuestas, sino como absolutamente primeras e indivisibles. Ahí ya se detiene el análisis. Entonces esos primeros elementos son incognoscibles. Cada elemento se podría sólo nombrar;

²⁹ Ver *Sofista* 253c.

imposible de decir algo más: ni que es, ni que no es, pues ya se le añadiría *ser* o *no ser*. Nada se puede decir de él, ni éste, ni cada uno, ni sólo, ni mismo, etcétera. La teoría supone entonces que el todo sí llega a conocerse cuando lo analizamos en sus elementos; pero que estos, no pudiendo ya analizarse, son incognoscibles o irracionales. Su única cualidad sería la de poder ser nombrados; pero son inexplicables, no se puede dar de ellos una razón explicativa por análisis [El matemático Teeteto consideraba expresables los números irracionales].

203a El ejemplo de la sílaba.

Supongamos una sílaba, por ejemplo, Só_cra_tes [tomemos *cra*] Se puede considerar como la suma de varias letras; pero también no como suma, sino como un todo prescindiendo de las partes. Si vemos la sílaba como un todo, *cra*, -haciendo caso omiso de las partes-, *no se podrá dar razón* de ella, pues no se puede analizar: tanto la sílaba como las letras son incognoscibles. Si al contrario, se considera a la sílaba como la suma de las partes, la sílaba es cognoscible, pero ¡las letras incognoscibles!

Se impone una revisión. Es muy extraño decir que se conoce la sílaba, y no las letras que la integran. Parece que hay que conocer primero las letras; pero cada letra tiene partes, etcétera. Tal vez lo que debimos haber hecho fue considerar como sílaba no los elementos, sino una cierta forma única, salida de los elementos, con propia unidad formal, y diversa de ellos. [Aristóteles: <la sílaba es más que las meras letras>. Si es así, un todo al que no le falta nada, ni tiene partes, sería del estilo de aquellos elementos que dijimos al comenzar, que carecerían de razón explicativa, ¡los irracionales!

Resumiendo: Si la sílaba es una pluralidad de letras, las sílabas son tan cognoscibles como los elementos (la totalidad de las partes es idéntica al todo). Si en cambio es una e indivisible, tanto ella como los elementos son incognoscibles. Entonces es inadmisibles que se diga la sílaba es incognoscible, pero no sus elementos.

206a Se redondea la reflexión con recuerdos de la niñez. Cuando aprendemos a leer, conocimos primero las letras, y con ellas aprendimos a formar las sílabas. Al aprender música aprendimos primero las notas elementales. Sería ridículo quien afirmara que conocemos las sílabas, y que las letras son incognoscibles.

En gran conclusión, este segundo camino de *dar la razón explicativa* no lleva a la ciencia. Un niño puede escribir correctamente su nombre, conocer todas las letras con opinión verdadera, y sin embargo no tiene todavía la ciencia del gramático.

No porque pueda alguien enumerar absolutamente todas las partes de un carro tiene ya por eso el conocimiento científico de lo que es un carro. (Ni quien dijera de memoria las etapas de un teorema, sin haberlas comprendido, sería ya por eso un gran geómetra).

c) Otro camino hacia la razón explicativa sería el *dar la diferencia característica*: algún indicio por el que cosa en cuestión difiera de los demás. Pero este camino se muestra también impracticable: O esa característica distintiva no estaba ya contenida en mi opinión, en cuyo caso tal opinión no sería verdadera; o bien ya estaba contenida; en cuyo caso sería absurdo decir que ahora se le añade. Se ilustra con el sol/astros, Teeteto/otros hombres.

Conocer es apropiarse la ciencia (209e); y no hemos podido dilucidar el problema. Sócrates tiene que irse, y presentarse ante el Arconte rey. No hay conclusión, sino de humildad. Los interlocutores se citan para el día siguiente.

Sugerencias para reflexión

1.- Copleston:³⁰ En el último párrafo no habla Platón de *diferencias específicas* sino de objetos individuales: el sol, Teeteto. La conclusión no sería que esa diferencia no se alcanza ningún conocimiento; sino que no llega a conocerse el objeto individual y (sensible) indefinible, y que no es en realidad el objeto de conocimiento. El verdadero conocimiento es sobre lo universal y permanente.

2.- Sócrates se rehúsa a admitir que la idea de la verdad sea relativa. Tenía la convicción de que la conducta ética se ha de basar en algún conocimiento y de que este conocimiento ha de ser un conocimiento infalible sobre verdades eternas, y no las sensaciones cambiantes, ni las opiniones subjetivas.

3.- El diálogo presenta aspectos críticos, pero el interés es ontológico.

4.- El *Teeteto* no es diálogo aporético.

Platón expone la teoría positiva del conocimiento en *República*.

Aquí, en el *Teeteto*, está poniendo a prueba sus puntos de vista refutando teorías falsas.

³⁰ Copleston, o.c., p.195.

Los diálogos *Teeteto*, *Parménides*, *Sofista* y *Político*, que algunos llaman diálogos metafísicos, suelen considerarse como una tetralogía. Otros prefieren ver en el *Parménides* una introducción a la tetralogía *Teeteto*, *Sofista*, *Político* y *Filósofo*, si bien el último diálogo no fue escrito.

El *Parménides* comienza con el problema general de lo Uno y de lo Múltiple; sigue con dificultades a la teoría platónica de las Formas, y culmina con un fatigoso ejercicio en torno al Uno Parménideo. Hay intérpretes que consideran este diálogo como una prueba de fuego para la teoría platónica de las Ideas. Otros, como una refutación a la teoría de Parménides.

A Heráclito ya se le había atendido y empaquetado en el *Cratilo* y en el *Teeteto*; pero en *Teeteto* 183e, Platón no se había atrevido a encarar a Parménides, “padre venerable y temible”. Algunos piensan que más bien es en el *Sofista* donde Parménides es refutado por uno de sus discípulos, “el parricida” Extranjero de Elea. Otros: El presente diálogo puede verse simplemente como un intento de Platón de pulir su doctrina de las Ideas.

En este diálogo es Parménides quien lleva la batuta frente a un Sócrates siempre profundo, pero aquí todavía joven e inexperto. Es improbable que históricamente haya tenido lugar una entrevista Parménides-Sócrates. Nunca se esclaviza Platón, en sus tratamientos literarios, a la cronología histórica.

Traduzco: *ἰδέα*, *ἰδεαί*, ideas; *εἶδος*, *εἶδη*: forma, formas

Da la impresión de que Platón las usa indistintamente (y también *γένος*, género -o especie) al menos en *Parménides* y en *Sofista*. Burnet y A. Dibs evitan la traducción *Idea*, pues esta palabra suscita la equivalente de *concepto aristotélico*, y se prejuzga la interpretación; tampoco se ha de prejuzgar que las *εἶδη* son nociones hipostasiadas.

García Bacca subraya la importancia de distinguir en la traducción *Idea* de *Forma*; y comenta que por no distinguir entre ellas *fracasan* los diálogos *Parménides* y *Sofista*.

Para García Bacca *εἶδος*: es concreta, especial, “atómica”, definible y expresable con claridad nítida, cada una inconexa, separada de las demás. La traduce FORMA, como sola en sí.

En cambio, *ἰδέα*: idea en todo su rigor; principio de trascendencia, no sólo en cuanto elevada por encima de todo, sino también en cuanto embebe e impregna todo ser, por sublime que sea, sin respetar su individualidad y singularidad. La traduce IDEA (algunos participan de ella).

El SER, en el mundo supracelstial es una *εἶδος* especial, perfectamente separable de las demás por el procedimiento platónico de división eidética, que lleva a formas irreductibles entre sí. Esta *εἶδος* de Ser no comunica con los otros como reposo, movimiento, identidad. Pero además de *εἶδος*, el Ser es *ἰδέα*, pues ocupa un lugar privilegiado dentro del orbe eidético, que no ocupan las *εἶδη* dos, hombre, círculo. Así, la Idea de Ser embebe a todos los entes. ¿Embebe también a otras Ideas? ¿A la Belleza? ¿Al Bien?

Las formas en cuanto tales dicen sólo lo suyo: identidad, agua, eclipse; más no la forma de Ser.

126a

PRÓLOGO

Céfalo de Clazomene nos cuenta que había ido a Atenas para enterarse de la entrevista Sócrates y Parménides. Antifón (hijo de Pirilampo, medio hermano de Adimanto, Glaucón y Platón), se sabía de memoria la entrevista, que había aprendido de Pitodoro, quien sí había asistido.

Personajes 1) Sócrates, todavía joven 2) Parménides, ya viejo 3) Zenón, el de las aporías, compañero y discípulo amado de Parménides 4) Pitodoro, discípulo de Zenón.

5) Aristóteles, el más joven de todos (pero no el que sería célebre filósofo).

Llega Sócrates con muchos amigos a casa de Pitodoro para escuchar la lectura de los famosos argumentos de Zenón. Estando para terminar la lectura, llega Pitodoro con Parménides y el joven Aristóteles.

PRIMERA PARTE: SÓCRATES Y ZENÓN. PARMÉNIDES Y SÓCRATES127d **SÓCRATES Y ZENÓN.**

Una vez terminada la lectura -al comenzar el diálogo se supone ya hecha-, Sócrates le dice a Zenón: Parménides ya había mostrado que sólo lo Uno es. Tus argumentos prueban que lo múltiple no existe. Dices lo mismo que Parménides, simplemente de otra manera. Zenón aclara que su intención no había sido nada más repetir de otra manera la tesis de Parménides, como para pasar a la gloria bajo el nombre del maestro. Su intención fue más bien devolver golpe por golpe a los adversarios de Parménides. Tales adversarios ridiculizaban a éste; los pitagóricos haciendo ver que la teoría del Uno, y los heracliteanos que la teoría del inmovilismo conducían a varios absurdos. Los argumentos de Zenón hacían ver que si se negaba la teoría de Parménides y se seguía la de los adversarios, llegaba uno a más numerosos y graves absurdos.

Sócrates acepta la explicación, pero señala una segunda dificultad: Los argumentos de Zenón se mueven sólo en el terreno de las cosas sensibles; de modo que los resultados no tienen nada de maravilloso: Mostrar que cada objeto sensible es a la vez igual y desigual; semejante y disemejante; uno y múltiple; eso es cosa fácil y trivial. Lo que Sócrates admirará como hazaña extraordinaria sería tratar eso no en el campo de lo sensible, sino en el campo de las FORMAS.

130a **PARMÉNIDES Y SÓCRATES**

Mientras Sócrates hablaba, Parménides y Zenón se echaban miradas sonrientes, encantados por el cándido reto de Sócrates.

Parménides: Sócrates, ¿es tuyo eso de poner aparte ciertas *formas* que no son sino formas; y aparte las cosas que participan de ellas? ¿Crees que hay una forma *semejanza-en-sí*, diversa de la semejanza que se da entre nosotros? ¿Y lo mismo de lo uno, de lo múltiple? Sócrates: Sí

Parménides: ¿Y una forma diversa de *hombre, hierro, agua*?

Sócrates: Sí, aunque a veces me he quedado perplejo.

Parménides: ¿Y de *pelo, barro, basura*?

Sócrates: Eso sería demasiado extraño; y aunque a veces le doy vueltas, más bien me he concentrado en aquellas realidades que dijimos al principio.

[Notemos: Parménides es quien pregunta; Sócrates se reduce humildemente a responder]

Mundo de las FORMAS	Bien Belleza Justicia Sofrosine Ciencia Ser Uno Múltiple Semejanza Hombre Hierro Agua Par Impar Grandeza Pequeñez Igualdad León Pelo? Lodo? Basura? Relación? Negación? ...
---------------------	---

Nuestro mundo visible	cosas buenas, cuerpos bellos, conocimiento bello, hombres, hombres justos, constituciones justas, sentencias justas, hombres con sofrosine, ciencias, cosas grandes, cosas chicas, cosas-unas, cosas-múltiples, iguales, desiguales, trozos de hierro, lagos, mares, leones, pelos, lodazal, basura, relaciones, negaciones ...
-----------------------	---

¿A todas las cosas de acá corresponde una Forma? ¿A las negaciones? ¿A las relaciones? ¿Al no cantar? ¿Hay unas formas “suegra”, “cuñado”, “amigo”, “amistad”? [Sobre “negaciones”: en nuestro mundo visible hay muchos males. ¿Hay *Forma del mal*?]

Parménides: Lo que pasa, Sócrates, es que aún eres joven; y la filosofía no se ha posesionado de ti, como lo hará un día; entonces ya no despreciarás estas cosas.

130e Primera objeción de Parménides

Dices, Sócrates, que las cosas de nuestro mundo toman su denominación de las Formas:

Las cosas bellas, de la Belleza; las justas, de la Justicia, etcétera. Ahora bien: cada cosa ¿participa de la forma total, o sólo de una parte? Si lo primero, tendríamos que siendo la Forma una e idéntica en sí, y al mismo tiempo estando toda entera en diversas cosas separadas, ¡quedaría separada de ella misma! (participación por presencia de la Forma en las cosas).

Sócrates se defiende con el *símil del día*, que puede estar en muchos lugares sin estar por eso separado de sí mismo [incorrecto]. Parménides, malicioso, le cambia el símil: Una manta que cubre a muchos hombres es *una manta*; y Sócrates no diría que la manta está toda entera sobre cada hombre; más bien a cada uno le toca una parte de la manta. Si es así con una Forma, la Forma es divisible, pierde su unidad eidética, y viene a ser como las cosas sensibles. Sócrates se rinde.

131d Segunda objeción de Parménides

Supongamos dos cosas iguales. Son iguales porque participan de la forma Igualdad; como quedamos que participan de “una parte” de la Forma, resulta que aquellas cosas son iguales por algo que es menor que la Igualdad. ¡Y si algo es grande por participar de la forma de la Grandeza, participa sólo de una parte de la Grandeza; pero resulta entonces que es grande al participar en algo que es ¡menor que la Grandeza!

132a Tercera objeción de Parménides

Parménides prosigue, implacable, la crítica: Si ves muchas cosas grandes, dices que lo son gracias a la Grandeza- Pero si en tu mente consideras al mismo tiempo esas cosas grandes y también la forma de la Grandeza, ambas te parecerán grandes gracias a OTRA GRANDEZA, de la cual participan aquéllas. Apareció una nueva y tercera Grandeza. Ante ellas aparecerá una cuarta; y es cuento de nunca acabar.

Aristóteles, al criticar la doctrina platónica, trae exactamente este argumento en la forma del *tercer hombre*. Curiosamente nunca cita él al *Parménides*. ¿No conoció el diálogo? Improbable. ¿Se *fusiló* el diálogo? Improbable también. No se sabe. El caso es que presenta su crítica como original, como si a Platón no se le hubiese ocurrido.

Sócrates busca una escapatoria: Quizá cada una de las Formas no sea sino un pensamiento *νόημα* ; y no existen separadas, sino existen sólo en nuestra mente. Así se salvaría la unidad de la Forma, junto con su multiplicación indefinida en las cosas (tal será la solución de Aristóteles).

Replica Parménides: Entonces, si todas las cosas son pensamientos, una de dos: o todo piensa; o no piensa [¿? El pasaje es oscuro. Tal vez el problema de fondo esté en que si las Formas tienen sólo realidad mental, parece desvanecerse, a los ojos de Parménides y de Sócrates, la consistencia ontológica, irrenunciable para ellos].

Sócrates busca otra tabla de salvación: Las Formas serían simplemente MODELOS. Esto es, Sócrates abandonaría la participación-presencia para sustituirla por la participación-modelo-copia. Contesta Parménides que modelo y copia serían semejantes entre sí; pero entonces se impondría una nueva Forma, y recaemos en el argumento de la tercera Forma [el tercer hombre de Aristóteles]; por ejemplo, el parecido entre dos cosas blancas se explica porque son copias del modelo Blancura; pero a su vez el parecido entre las cosas blancas y la Blancura requiere un nuevo modelo, etcétera.

133b Cuarta objeción de Parménides

Es la objeción más grave, que sólo podría resolver alguien muy experto. Consideremos en nuestro mundo sensible un amo y un esclavo; y en el mundo de las Formas, la forma del AMO-EN-SÍ, y la del ESCLAVO-EN-SÍ. El esclavo de nuestro mundo no es esclavo del AMO EN SÍ, sino de un hombre concreto y visible. Lo mismo, el amo de nuestro mundo es amo sólo de un hombre visible, no del ESCLAVO EN SÍ. Atendiendo a las Formas: el DOMINIO EN SÍ lo es respecto de la ESCLAVITUD EN SÍ, y no de un esclavo de nuestro mundo; y a la inversa. O sea: Las realidades de nuestro mundo no tienen acción sobre las de allá arriba, ni a la inversa. Según eso: la CIENCIA EN SÍ será ciencia de la VERDAD EN SÍ. La ciencia que se da entre nosotros será ciencia de la verdad que se da en nuestro mundo. La conclusión es que no conocemos ninguna de las Formas pues no tenemos la CIENCIA EN SÍ. O sea, si hay Formas ¡Las Formas nos son incognoscibles! No podemos conocer la Belleza en sí, ni al Bien, ni a ninguna de las Ideas, que admitíamos como Ideas existentes por sí mismas. Y para quitar un espanto con otro más fuerte: Si alguien tiene la CIENCIA EN SÍ, ése es Dios; pero como las cosas de arriba no influyen en las cosas de abajo, ni al revés, Dios no nos conoce, ni conoce nada de nuestro mundo, ni nada de nuestras ciencias ¡Sócrates no puede admitir esta conclusión! [Parménides juega con Sócrates, como Sócrates juega con otros]. Parménides, terrible cirujano, lo arrinconó: Si Sócrates se empeña en sostener la teoría de las Formas, tendrá que aceptar las consecuencias; éstas empero son tales que Sócrates tendría más bien que abandonar la teoría de las Formas... Y sin embargo, reconoce Parménides, si rechazamos esa teoría, no sabríamos a dónde volvernos, ¿no es verdad, Sócrates? [Se llegaría al escepticismo absoluto]. Las dificultades presentadas están sin respuesta, pero tal vez no son insuperables para alguien que sea capaz y tenga experiencia. Sócrates es joven e inexperto; pero debe seguir adelante; y por lo pronto ha de entrenarse bien.

135d

ENTREACTO

Sócrates se interesa por esa gimnasia intelectual, y pide instrucciones a Parménides. Éste le recomienda el buen método de Zenón, pero ampliado. Zenón atendió sólo a las consecuencias, y no a todas, de que la multiplicidad se dé. Hay que ampliar el método considerando todas las consecuencias, tanto de que haya multiplicidad, como de que no haya. De paso comenta Parménides que le gustó mucho la intervención de Sócrates al decirle a Zenón que había que llevar los argumentos al mundo de las Formas, y no reducirlos al mundo sensible.

Todos le piden a Parménides que les dé una demostración de cómo hay que entrenarse, de cómo se hace esa gimnasia de que habla. Parménides se hace un tanto del rogar, pero al fin acepta, aunque teme, siendo ya viejo, echarse a nadar en ese vasto océano de razonamientos. Se trata de un juego difícil y meticuloso. Escogerá su propia tesis, la del UNO. En torno a ella hará un recorrido omnicomprendivo de las diferentes hipótesis.

SEGUNDA PARTE: PARMÉNIDES (y el joven Aristóteles)

[Sigue toda una conferencia, aunque se escoge al joven Aristóteles para que vaya respondiendo a las preguntas de rigor; éste no va sino diciendo sí, no, está bien, como para marcar las pausas o divisiones de la conferencia.]

Según lo anunciado, hay dos grandes capítulos:

1º Afirmación del UNO, y consecuencia de tal afirmación, sea para lo UNO como para los otros.

2º Negación del UNO, y consecuencias de tal negación, sea para lo UNO como para los otros. Estos dos capítulos se subdividen en varias hipótesis subordinadas. Los comentaristas distinguen 4, 8, aún 9 hipótesis diversas.

El tratamiento es muy abstracto, y supone en toda su nitidez la FORMA eidética, claramente, distinta, bien especializada, diversa de cualquier otra. Así, cuando se habla del UNO, debe entenderse la FORMA PURA, la forma ultraprecisa de UNO; ni siquiera debe entenderse “que es”, porque el SER es otra forma diversa; ni que es bello, pues la BELLEZA es otra forma; mucho menos hay que referirlo a “cosas” que estén “unificadas”. Hay que tener en cuenta eso mismo respecto de las otras Formas que se nombren. Así podrá apreciarse el efecto devastador que el autor pretende al hacernos revivir el choque violento de contradicciones insolubles. Los argumentos son fuertes; aunque a veces quizá sofisticos o engañosos.

137c	1ª Hipótesis. Pura afirmación del UNO (no se afirma su Ser)
Partes	Si se afirma el Uno, no será Múltiple: no tendrá partes. Ni será un Todo,
Límite	ya que un Todo tiene partes. De modo que no tendrá ni comienzo ni fin: es ilimitado
Figura	No tiene figura, porque toda figura tiene partes.
Lugar	No está en ningún lugar; porque o estaría en otra cosa o en sí mismo. No en otra cosa, porque estaría rodeado por ella, y esto supone contactos, lo cual es imposible para quien no tiene partes. Ni en sí mismo, pues ya no sería Uno, sino dos: el que envuelve y el que es envuelto.
Movimiento	¿Se mueve? Para moverse o se alteraría, y ya no sería Uno; o se desplazaría, pero esto supone partes.
Reposo	¿Está en reposo? Estar en reposo quiere decir quedarse en el mismo lugar. Pero el Uno no está en ningún lugar. Por tanto no está ni en movimiento ni en reposo.
Diferente	No es diferente de sí mismo, pues ya no sería el Uno.
Idéntico	No es idéntico a otro, por la misma razón. Ni tampoco es idéntico a sí mismo, pues la forma Uno no es la forma Idéntico. Ni diferente de otro, porque el “ser OTRO” no le toca al Uno, sino sólo a la forma Otro. De modo que el Uno no es ni diferente ni idéntico consigo mismo, ni con respecto a otros.
Semejante	No es ni semejante a sí mismo, ni a otros. Ni tampoco desemejante.
Igual	Ni igual, ni desigual, por razones análogas.
Tiempo	El Uno no es ni más viejo ni más joven que sí mismo o que otro, pues sería desigual. Ni de la misma edad, pues entonces sería igual, y quedamos que era sólo Uno. Entonces no está en el tiempo; porque lo que está en el tiempo se vuelve más viejo que sí mismo. Por tanto no se puede decir ni que ha sido, ni que es, ni que será.
Conclusión	Como esas son las únicas maneras de que haya algo, se concluye que no hay Uno. No puede ser conocido, ni nombrado, ni afirmado. ¡Chocamos contra nuestra hipótesis inicial!
142b	2ª Hipótesis. EL UNO ES
	En la 1ª. hipótesis afocábamos sólo al Uno. Ahora afocamos al Uno y a Es: El UNO participa del SER; y el Ser, del Uno. Esa es nuestra hipótesis:
Partes	EL UNO QUE ES, a la manera de un Todo con “partes”: “Uno” y “Ser”. Pero entonces cada una de esas partes contendrá, a su vez, al Uno y al Ser; y tenemos multiplicidad, una multiplicidad infinita, ¡que es lo contrario del Uno!
Generación de números	El Ser y el Uno difieren entre sí por lo OTRO. De esos tres puede sacarse toda la numeración; y mostrarse que el número de los seres es infinito: lo contrario del Uno.
Límite	Si el Uno es un todo compuesto de partes, queda limitado, pues las partes se encierran en el todo. Si está limitado, tiene extremidades; y, por tanto tiene figura.
Figura	

Inclusión	Está EN sí mismo y EN otra cosa. En sí mismo, pues todas las partes están en el Todo que es el Uno: El Uno está contenido en el Uno. En otra cosa, porque el Uno no está en sus partes -ni en todas ni en una cualquiera: Si estuviera en todas, estaría también en cada una; pero si estuviera en cada una, lo más grande estaría en lo menos grande. Entonces o está en otra cosa o no está en ningún lado.
Reposo Movimiento	Está en reposo, pues estando en sí mismo se queda siempre en el mismo lugar. Y está en movimiento, pues está en otro.
Idéntico	Es idéntico a sí mismo, pues es el Uno, y no otro. Es diferente de sí mismo, pues está en otra parte.
Diferente	Es diferente de las demás cosas, pues éstas no son el Uno. Y es idéntico a las otras cosas: en efecto, lo Idéntico y lo Diferente son contrarios; y entonces lo Idéntico no puede residir en lo Diferente, ni éste en aquél. Esto es, lo Idéntico no puede ser afectado por lo Diferente, ni éste por aquél. Pero tampoco lo Idéntico será, por sí mismo, Diferente; ni lo Diferente será, por sí mismo, idéntico. Y si no difieren ni por sí mismo ni por otro, no hay ninguna diferencia entre ellos.
Semejanza	Con razonamiento parecido se muestra que el Uno es semejante a sí mismo y a las otras cosas; y también desemejante a sí mismo y a las otras cosas.
Contacto	El Uno está entonces en contacto consigo mismo: por estar en sí mismo, se toca a sí mismo. Y por estar en otros, está en contacto con otros. Lo que toca algo debe estar junto a ese algo. Entonces el Uno, para tocarse, debería estar junto a sí mismo; y ya serían dos. Las otras cosas, siendo diferentes del Uno, no tienen número. O sea, el Uno es lo único que es Uno. Entonces no hay dualidad. Luego no hay contacto.
Igual	El Uno no tiene ni Grandeza ni Pequeñez; así que no es ni más grande ni más pequeño que las otras cosas: Es igual a las otras cosas; y por la misma razón es igual a sí mismo.
Desigual	Pero está en sí mismo; se contiene a sí mismo; entonces es más grande que sí mismo, puesto que se envuelve a sí mismo. Y en cuanto es envuelto, es más pequeño que sí mismo. Estando en las otras cosas, es más pequeño que ellas. Y como las cosas están en él, él es más grande que ellas.
Tiempo	Nuestra Hipótesis: El Uno es. Por el “es” participa del ser en tiempo presente (el “fue” se relaciona con el pasado; el “será” con el futuro). El Uno se hace más viejo que sí mismo, pues participa del tiempo que avanza. Pero hacerse más viejo es algo relativo: con respecto a uno que se hace más joven. Resulta que el Uno, al hacerse más viejo que sí mismo, se hace más joven que sí mismo. Cuando es más joven es en el AHORA [El INSTANTE], pues no puede saltárselo, y es como un detenerse en el hacerse más viejo; pero al “detenerse”, al entrar en el Ahora, ya es más viejo. El Ahora acompaña al Uno a través de todos sus momentos; entonces el Uno deviene sin cesar más viejo y más joven que sí mismo. Pero ¿deviene durante más tiempo que el propio? No; sino el mismo tiempo. Pero si su devenir coincide con su propio tiempo, resulta que tiene siempre la misma edad, y que no se hace ni más viejo ni más joven que sí mismo. [Queriendo aclarar ciertos aspectos, y con riesgo de oscurecer, pensemos este ejemplo: Ricardo tiene cinco años, y su tío quince. La edad del tío es triple que la del sobrino. Pasados cinco años, el sobrino tendrá diez; y pensará que su tío, de edad triple, tendrá 30 años; pero el tío tiene sólo 20. Mientras el tío se hacía más viejo ¡ha rejuvenecido! Inversamente, el joven ha envejecido con respecto a su tío, aunque ha pasado la misma cantidad de años. Antes la relación era triple; ahora sólo doble. Notar que este ejemplo no deja de ser muy exterior]. De manera parecida, el Uno se hace más viejo y más joven que las otras cosas; y éstas, más

jóvenes y más viejas que él. Y es que desde un ángulo, el Uno es más pequeño que las otras cosas (pues la unidad es más pequeña que muchos; y en cuanto unidad es originaria:) él nació primero. Desde otro ángulo: Como el Uno no tiene partes, nació sólo después de que ya estuvieran todas las partes: nació después. Como lo Uno participa del tiempo, se puede decir que es, que ha sido, y que será. Que hay algo en él que puede ser conocido y nombrado. [Comparar las frases de la 1ª Hipótesis en que no se afirmaba ninguna de las contradictorias, y de la 2ª Hipótesis, en que se afirman las dos contradictorias].

Conclusión Como éstas son las únicas maneras de que haya algo, entonces no hay Uno. No puede Ser conocido ni nombrado, ni afirmado. ¡Chocamos con nuestra hipótesis inicial!

155e 3ª Hipótesis. EL UNO ES y NO ES (¿Representa a Heráclito?)

Según lo visto, el UNO es, por un lado, uno y múltiple; por otro lado, ni uno ni múltiple. Por un lado participa del Ser; por otro, no participa. Pero el participar y el no-participar deben darse en tiempos diversos; esto es, hay un tiempo en que el Uno entra a participar del Ser; y otro en que deja de participar; esto es, nace y muere: Cuando se hace uno, muere como múltiple. Cuando nace como múltiple, muere como Uno. También nace y muere de semejante a desemejante, de igual a desigual, de mayor a menor, de móvil a inmóvil, e inversamente.

¿Cuándo cambia? EN EL INSTANTE, esa cosa tan extraña, como punto de partida en las dos direcciones; que se sitúa entre movimiento y reposo, sin pertenecer a tiempo alguno. El UNO deberá CAMBIAR para pasar de reposo a movimiento, etcétera. Pero cambia en el instante; y mientras cambia no está ni en movimiento ni en reposo, ni está en tiempo alguno. En el instante atraviesa un estadio intermedio en que ni nace ni muere, en que no es ni Uno ni múltiple, ni semejante ni desemejante, etcétera. ¡He ahí lo que le puede pasar al Uno que es!

157b 4ª Hipótesis. Si el UNO ES, qué consecuencias se siguen para los otros.

Las otras cosas no son el Uno, pero participan de él. Están reunidas en un todo. Y si tienen partes, participan del Todo y del Uno. Pero si participan del Uno, no son el Uno. Son, por tanto, múltiples. Y por pequeña que sea la parte considerada, esa parte, a su vez, será múltiple (no es lo Uno) con multiplicidad infinita. Pero al participar del Uno reciben de él algo que les da límites a las unas con respecto a las otras, mientras que por su Naturaleza son ilimitadas. Así que las otras cosas son limitadas e ilimitadas. Y es fácil mostrar así que son semejantes y desemejantes, idénticas y diferentes, móviles e inmóviles, etcétera.

159b 5ª Hipótesis. Si el UNO ES qué negaciones se siguen para las otras cosas.

Si el UNO que oponemos a las otras cosas es el UNO en estado puro, el UNO absoluto, quedará totalmente aparte de las otras cosas; y éstas totalmente aparte de él. Entonces tendríamos que negar todas las oposiciones que acabamos de afirmar sobre las otras cosas: Ni idénticas, ni diferentes; ni nacientes, ni moribundas; ni móviles ni inmóviles: pues están privadas del UNO bajo cualquier aspecto.

CONCLUSION GENERAL sobre la pregunta de si el UNO ES (4ª y 5ª Hipótesis): Afirmar el Uno nos obligaría, con respecto a las otras cosas, tanto a atribuirles todas las determinaciones contradictorias, como a negárselas, incluso la de UNO.

160b 6ª Hipótesis. Si el UNO NO ES, cuáles son las consecuencias para él

Cuando decimos “la Grandeza no existe” hablamos de algo que es diverso de las demás, por tanto, de algo que puede ser conocido como diverso de lo demás. Entonces, al decir “El Uno no es”, resulta que hablamos de algo que puede ser conocido -objeto de ciencia- y diverso de lo demás. O sea, estamos hablando de ALGO cognoscible, diverso de lo demás, y participa de todo eso. Es desemejante, pues las otras cosas difieren de él. Y semejante, pues al diferir de lo demás es semejante a sí. Participa de la desigualdad, porque si fuera igual a las otras cosas, sería semejante a sí mismo y a las otras cosas, lo cual es imposible. Ahora bien: en la desigualdad hay grandeza y pequeñez; y entre grandeza y pequeñez, está, como intermediaria, la igualdad. Entonces, el Uno que no es participa de la grandeza, de la pequeñez y de la igualdad.

Al decir “el Uno no es”, se dice algo verdadero. Pero decir verdad es decir que algo es.

Por tanto el Uno-que-no-es participa del ser. No es, pero es. Participa del ser y del no-ser.

Para pasar de uno a otro, cambia, se mueve: está en movimiento.

Pero como no es, no cambia de lugar, ni se altera: está en reposo.

También se puede decir que nace y que muere; y que ni nace ni muere.

Cuando decimos de algo, en sentido absoluto, que no es, quiere esto decir que no participa del ser en ninguna manera; que ni recibe ni pierde el ser. Así, el Uno-que-no-es: ni nace, ni muere, ni se altera, ni se mueve, ni está en reposo (para estar en reposo tendría que estarse en el mismo lugar), no participa de nada, pues al participar de algo participaría del ser; así que no tiene ni grandeza, ni pequeñez, ni igualdad, ni nada. Ciencia, opinión, sensación, nombre, “algo”, nada lo puede tocar. No puede ser conocido ni nombrado.

164b 7ª Hipótesis. Si el UNO NO ES, qué pasa con las otras cosas.

Las otras cosas no serán otras con respecto al UNO, que no existe. Serán *otras* con respecto a sí mismas. Entonces lo serán por masas múltiples, no por unidades (En efecto, lo UNO no existe). Entonces habrá multitud de masas, aunque cada una, sin ser Una, parezca ser Una. Darán la impresión de constituir un número, de ser pares e impares, iguales a cada una de sus partes, limitadas entre ellas.

Vista de lejos, cada una de esas masas parecerá Una. Vista de cerca, cada una aparecerá infinita en número. Así que parecerán limitadas e ilimitadas; semejantes y desemejantes; las mismas, y otras que las otras; en contacto y separadas; móviles e inmóviles; nacientes y moribundas; sometidas a todos los contrarios de este tipo.

165e 8ª Hipótesis. Si el UNO NO ES, qué negaciones se siguen para las otras cosas.

Si el Uno no es, ninguna de las otras cosas puede ser concebida como Una, pues no hay UNO, no hay unidad. Tampoco pueden ser concebidas como múltiples, pues sin unidad no puede haber multiplicidad. Tampoco puede ser considerada ninguna de las otras cosas como semejante, ni como desemejante; ni como idéntica, ni como diferente; ni como en contacto, ni como separada, etcétera. Al no haber UNO, no puede haber otros.

CONCLUSIÓN: SI EL UNO NO ES, NO HAY NADA.

En fin: HAYA UNO, O NO: él y los otros, tanto en su relación consigo mismos, como en su relación mutua, y bajo cualquier respecto: son todo y no son nada; parecen todo y no parecen nada. [Así termina el Diálogo].

SENTIDO Y ALCANCE DEL *PARMÉNIDES*.

¿Qué se propuso Platón al escribir el Parménides? Ya hubo controversias en la antigüedad.

1.- Algunos no atienden al subtítulo del Diálogo (Las Ideas) y que consideran este Diálogo sólo como un ejercicio lógico.

Habría tres partes:

- a) Objeciones contra la teoría de las Ideas
- b) Resumen del método que se debe emplear
- c) Aplicación en torno al Uno.

Consideran que Sócrates es incapaz de responder a las objeciones de la 1ª parte porque no conocía el método.

2.- Otros piensan que el objetivo es ontológico. Así, Plotino y otros sacaron del Parménides la *teología negativa*, que influiría mucho en la filosofía y en el cristianismo. A Chambry le parece forzada esta tesis, ya que el Diálogo desemboca en un escepticismo absoluto. Sin embargo, hay indicios en favor de esta tesis: A la dificultad de que Dios no podría tener la ciencia de este mundo, ni nosotros la del mundo de las Ideas, Sócrates no acude para nada a la reminiscencia, que parecería muy buena salida. La razón parece ser que la reminiscencia resuelve apenas el problema gnoseológico, pero no el ontológico. Diríamos que la teoría del conocimiento podría depender de la teoría ontológica pero que ésta hay que resolverla por sí misma.

3.- Diès trae datos interesantes, como éste: El juego laborioso de contradicciones lo realiza Parménides en un terreno no iluminado por la visión unificante de la inteligencia. En efecto, en las fórmulas dicotómicas aparece siempre *δίᾱνοια*, el raciocinio, como lo que divide. La palabra *νοῦς*, inteligencia, que es lo que unifica, está ausente.

4.- Chambry piensa que Platón tenía otro objetivo.

a) Objetivo accesorio. Quiso rivalizar con los sofistas, y mostrar su virtuosismo en el tema, como en el Menexeno muestra su superioridad sobre los oradores; y en el Eutidemo sobre los erísticos.

b) Objetivo principal. Se puede discernir partiendo del *Teeteto*. Cuando Sócrates acaba de refutar a Protágoras y a Heráclito, Teeteto le pide que refute a Parménides y a Zenón. Sócrates se abstiene porque el tema “sería muy largo” y no conviene tratarlo de pasada. Ahora se haría este estudio. El *Teeteto*, que trataba de llegar a la definición de la ciencia, no había tratado sino la mitad del problema. El *Parménides* trataría la otra mitad. Había que dar un fundamento a la ciencia y para eso era necesario refutar a los Eleatas, por tanto, a Parménides y a Zenón.

Sócrates trata de fundar la ciencia en el conocimiento de las Formas eternas e inmutables. Contra tal doctrina, el viejo zorro de Parménides presenta ciertas dificultades. ¡Quien presenta las dificultades es Platón mismo! Y Parménides, aunque las dificultades no se le resuelven, reconoce que no se puede renunciar a la teoría de las Formas, pues si se renunciara a ella, no habría a dónde ir. En la 1ª parte Sócrates refuta a Zenón. En la 2ª Platón hace que el personaje Parménides se refute a sí mismo. En resumen: Platón hace ver que tanto la doctrina de Heráclito (Diálogos *Cratilo* y *Teeteto*), como la de Parménides (Diálogo *Parménides*) llevan a consecuencias absurdas.

La conclusión sería que la teoría de las Ideas, o de las Formas, no obstante las dificultades que suscita es la única sobre la cual puede fundarse el conocimiento. (Este se funda positivamente en *República*).

Notas.

1.- El expositor en uno de nuestros cursos describió así este diálogo: “El baño a Sócrates por nuestro padre Parménides, primero; y el suicidio filosófico de Parménides, después”. Llegó espontáneamente a la misma conclusión arriba citada de Taylor -a quien sigue Chambry, y Taylor es uno de los mejores comentaristas.

2.- Una dificultad interesante en contra de tal interpretación es ésta: El Parménides sería ante todo sólo la primera parte de la autocrítica de Platón a su doctrina de las Formas: se presentan las dificultades, pero no se resuelven. Es verdad que Platón refuta a Parménides, pero esto no lo hace sino en el Diálogo *El Sofista*; y lo hace a través del Extranjero de Elea, discípulo de Parménides, y que “teme cometer parricidio”. Que ya antes Parménides cometa suicidio filosófico, parece excesivo.

El ser y la nada

EL SOFISTA

polémico metafísico

PRÓLOGO

216a Teodoro presenta a Sócrates con el Extranjero de Elea, quien es discípulo de Parménides y de Zenón. Sócrates, maravillado, exclama si no tendrán delante más bien a un dios que viene a refutar a los mezquinos discutidores que son los de Atenas. Sócrates quiere saber cómo definen en Elea al sofista, al político, al filósofo. El Extranjero acepta. [En este Diálogo se reducirán al sofista]. Entre los asistentes se escoge a Teeteto como interlocutor del Extranjero; y es éste quien lleva la batuta. Definir es difícil; y tienen que entrenarse en el método, definiendo primero, por ejemplo, al pescador de caña (Ver página siguiente).

PRIMERA PARTE DEFINICIONES DEL SOFISTA

231d **1.- Recapitulación de las definiciones** (Ver página siguiente)

- | | |
|---|---|
| 1ª cazador interesado en jóvenes ricos | 4ª Fabricante–vendedor en las mismas ciencias |
| 2ª negociante en ciencias para uso del alma | 5ª Atleta en discursos erísticos |
| 3ª Detallista en eso mismo | 6ª Purificador de las opiniones anticientíficas |

En la 6ª como que se le hace demasiado honor. Habrá sofistas buenos, pero hay que tener cuidado, para no confundir al perro con el lobo.

233a **2.- Artes de la ilusión. La mimética** (Hacia una definición más)

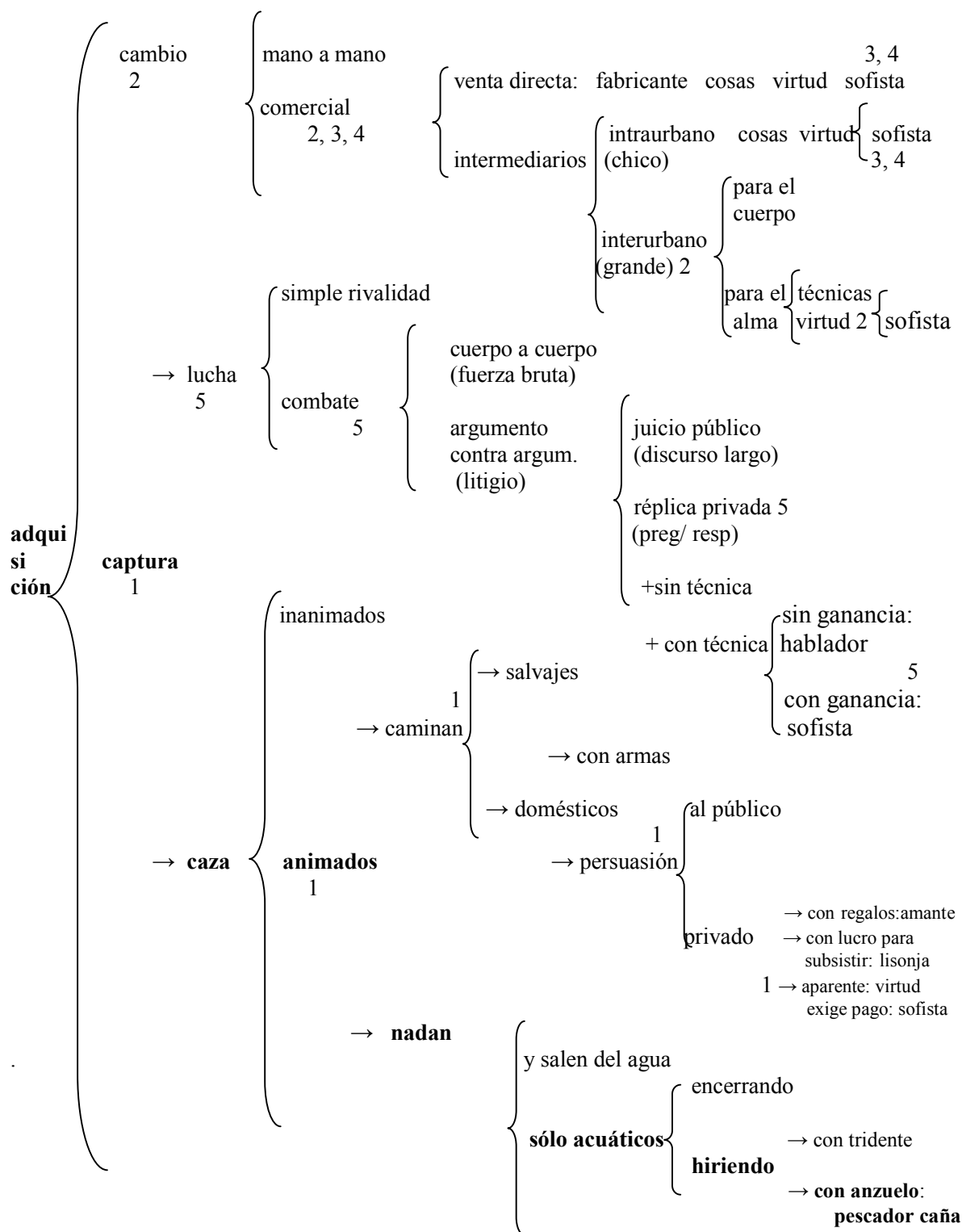
Entre las definiciones se había encontrado una especial, la de litigante o discutidor. Y es que lo propio del arte sofista es la aptitud para discutir sobre cualquier tema. Pero ¿es posible que un hombre sepa de todo? Los sofistas hacen creer eso a la juventud. Debe haber una técnica que permita hacer caer a los jóvenes -todavía muy alejados de la verdad- en la ilusión de que lo que oyen es verdadero, y de que los sofistas son los más sabios. El sofista es un mago que sabe imitar las realidades. Veamos si atrapada aquí no se nos escapa la bestia. Tipos de mimética:

1. Hace copias exactas, fieles, tal cual el modelo en largo, ancho, alto, colores.
2. Hace apariencias, por tanto, no según la exacta proporción, por ejemplo, para dar en un dibujo la sensación de perspectiva.

Nada más que el Extranjero se queda perplejo, pues no se atreve a colocar al sofista en ninguno de esos dos tipos. El sofista se refugia en un misterio inextricable, de extrema dificultad:

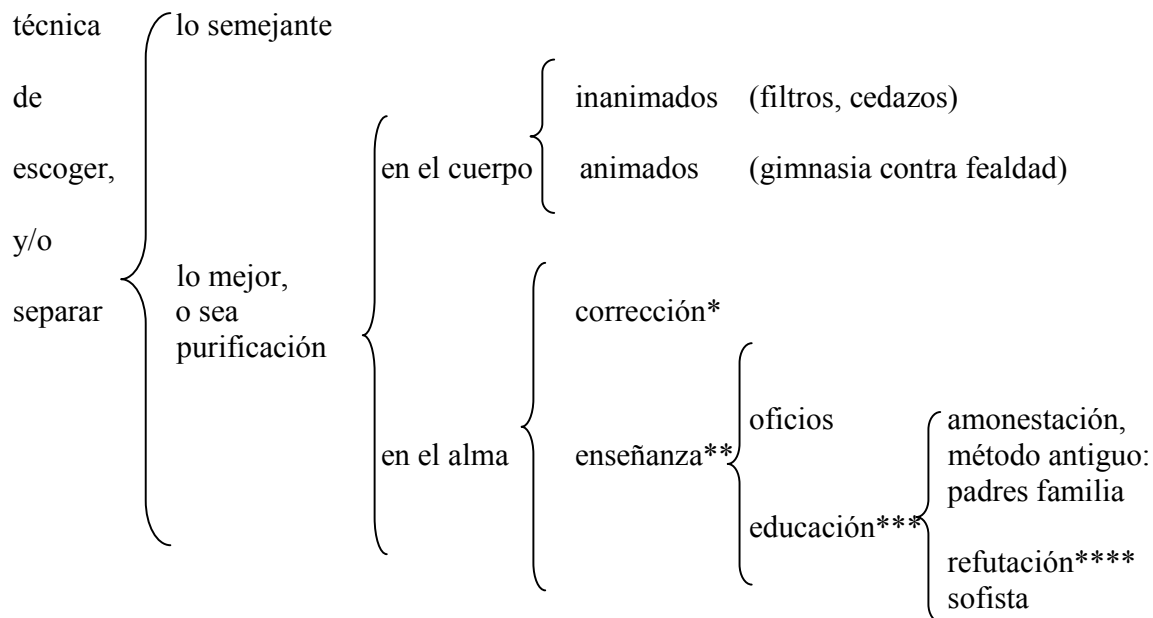
El sofista engaña. Nos hace creer en un error; pero el error es el no ser de lo verdadero, una nada.
Entonces, si hay error hay que afirmar ¡que el no ser existe! ¡que la nada existe!
El Extranjero está decidido a tomar esta tesis contra su maestro Parménides.

218b	Ensayo del método	Definición del pescador de caña (seguir las negritas)
221c	1ª definición del Sofista: seguir el # 1	223c 2ª definición del Sofista: seguir el # 2
224c	3ª y 4ª definición del Sofista: seguir los # 3, 4.	225a 5ª definición del Sofista: seguir el # 5

TÉCNICA**Producción**

Sólo que los animales de esta raza con resbaladizos, tienen varios escondrijos, y no se dejan atrapar así como así. Tenemos que considerar otro aspecto

226d 6ª definición del Sofista



* Contra injusticia, cobardía, desmesura

** Contra ignorancia

*** Contra ignorancia que cree saber

**** Preguntas y respuestas para que el sujeto se contradiga y se avergüence

La lógica de Aristóteles y reglas conocidas hoy día no estaban elaboradas en tiempos de Sócrates y de Platón. El ejercicio de dar la definición del pescador de caña nos puede parecer fútil, pero entonces debió haber sido novedoso. Una de esas reglas para dividir una noción en sus partes, es que haya cierta proporción. Por ejemplo, si a un joven que quiere mucho a su perro le pedimos que nos haga un cuadro en que entren todos los animales, y dice: “mi perro, y todos los demás animales” está haciendo una partición desproporcionada. Le pediríamos que comience al menos dividiendo la noción en vertebrados e invertebrados.

Para ciertos intérpretes esta división de las nociones por pares les parece una mera cáscara ante los graves problemas ontológicos del libro (ver la página final de estos APUNTES sobre el *Sofista*). Es posible; pero estas reglas, por cáscara que puedan ser, han sido útiles en la historia.

SEGUNDA PARTE**EL NO-SER Y EL ERROR****A) REALIDAD DEL NO-SER****237a 1. El problema**

Consiste en que nuestro razonamiento supone el ser del no-ser. Pero el gran Parménides nos decía sin cesar a los muchachos que éramos entonces: “No, jamás forzarás a los no entes a ser; de tal senda más bien aparta tu pensamiento”. En realidad no se puede ni siquiera pronunciar “no ser”: es impensable, inefable, impronunciable. Por ejemplo, no puede participar de la unidad ni de la multiplicidad; pero si decimos el no-ente, ya le atribuimos la unidad; los no-entes, la multiplicidad. Por eso el sofista se nos escabulle: Al llamarlo productor de imágenes nos preguntará qué son imágenes. Si le respondemos que un objeto copiado del verdadero, nos preguntará si ese objeto-copia es también verdadero o no; y si le decimos que no, nos hará ver que en todo caso es algo real; y que ¡estamos llamando no verdadero (falso) a algo que es real!

En los diálogos anteriores hemos visto diversas características de las FORMAS. Por ejemplo, son puras e inmutables. *Justicia* dice sólo justicia y no belleza, ni grandeza, ni movimiento... ¿ni ser?

¿La justicia **no es**? Si la justicia es, y así otras, entonces las formas participan unas de otras y no son puras ni inmutables. En el diálogo *Parménides*, UNO no dice ni SER, ni IDÉNTICO.

Al decir “EL UNO ES”, caíamos en dificultades insuperables, que Sócrates no pudo resolver.

En los diálogos anteriores hemos visto que el conocimiento verdadero supone:

- | | | |
|---------------------------------------|---|---------------|
| - que hay cosas visibles y tangibles | → | cosas físicas |
| de las que por dialéctica llegamos a: | | |
| - Ideas o Formas supracelestes | → | meta-física ! |

Eb 237a, el sofista pregunta si las cosas sensibles son realmente verdaderas o no.

- Si decimos que sí, sale sobrando el mundo supraceleste.
- Si decimos que no, llamamos no verdadero a algo real !!

241 d 2.- Crítica de las teorías del ser

El Extranjero se decide entonces a atacar la tesis de Parménides, y pide que no se le considere parricida. Considera cuatro doctrinas opuestas de dos en dos:

Primera pareja de opuestos: Los unitaristas sostienen que el ser es UNO, y rechazan la multiplicidad (Parménides), y los pluralistas, que admiten multiplicidad de seres, como Empédocles (4) y Alcmeon (2).

Segunda pareja de doctrinas opuestas: *los amigos de la tierra*, (materialistas) para quienes es sólo aquello que se puede palpar con las manos, y *los amigos de las Formas*, [que podríamos llamar espiritualistas], para quienes el ser está más bien en las Formas no visibles para los ojos del cuerpo. Da la impresión, dice el Extranjero, que toda esa gente no se digna bajar su mirada sobre nosotros, hombres comunes y corrientes, para darse cuenta si podemos seguir sus razonamientos, o si nos quedamos atrás.

El Extranjero se decide por el parricidio (Parménides es su padre intelectual)
 ¿Hay Formas que unifican las cosas múltiples?
 Esas Formas tendrían que ser invisibles, intangibles (pensamiento metafísico).
 Si no se dan esas Formas, sólo hay montón de cosas, multiplicidad, y no unidad.
 (Pensamiento empirista, con variantes; una de ellas, el materialismo radical. Ciertamente empirismo se liga muy naturalmente con el NOMINALISMO: Los términos universales son meros nombres).

El extranjero critica las cuatro doctrinas en su forma exagerada.

Pluralista exagerada: Sólo existe lo múltiple; no lo uno.

Unitarista exagerada: Sólo existe lo uno; no lo múltiple.

Amigos de la tierra, exagerada: Sólo lo sensible es real (no lo espiritual).

Amigos de las Formas, exagerada: Sólo las Formas son lo real (no lo sensible).

¡Nosotros, como niños tercos, nos quedaremos nos quedamos con lo uno y con lo múltiple, con las Formas y con lo sensible!

243d El extranjero critica a los pluralistas y unitaristas. Los pluralistas no pueden definir el ser sin explicarlo al menos por una dualidad de términos. Pero el ser no se deja encerrar en esa dualidad, sino que la desborda: el ser aparecerá siempre como un tercer término. Por ejemplo, al dividir el ser en frío - caliente, dicen que lo frío es, que lo caliente es. Y ya aparecen ahí tres términos. Preguntamos: Y la pareja “frío-caliente” ¿es? [todos los términos son tratados como cantidades]. Si el ser es una dualidad, una de dos: O el ser es cada uno, pero no ambos $s \neq f + c$, y entonces ya no es dualidad (ya no es múltiple); o bien el ser es cada uno y ambos $s = f + c$, pero entonces ¡la dualidad es una unidad! Creíamos estarlos entendiendo, pero ahora nos han confundido, y no pueden respondernos.

Frío es. Caliente es.	Les preguntamos: “¿Frío y Caliente” ¿es? (son).
	- Si dicen que sí, ¡ya afirman la unidad!
	- Si dicen que no, ¡niegan la multiplicidad!

244b Los unitaristas, por el contrario, son incapaces de mantener la unidad absoluta, sea del ser, sea del todo. Al dar dos nombres: Uno, Ser, ya ponen multiplicidad. El Ser es Uno.

- O cada término es “algo”, y ya son dos.
- O no; pero entonces manejan puros nombres.

¿Y el TODO? ¿Es diverso del UNO que es, o idéntico? Para Parménides: UNO = TODO.

Pero como es esférico, ¡tiene partes!, lo cual, claro, no impide que sobre el conjunto de las partes sea todo y total, y también uno. Eso sí: ya no es el Uno en sí o en cuanto tal, pues éste debe ser absolutamente indivisible. Al Todo se le impone una unidad por sobre sus partes, de manera que no sólo es Todo; también es Uno. Y el Todo es más grande que el UNO (pues el Todo tiene partes).

Si decimos: el SER no es TODO, el SER queda incompleto, deficiente:

El SER sería NO-SER!

Si decimos: el TODO no ES, pasaría lo mismo con el SER: el SER no ES!

Ni puede llegar a ser, pues para de-venir, ¡hay que de-venir todo entero!

245e El extranjero de Elea procede a criticar a los amigos de la tierra y a los amigos de las formas. Los amigos de la tierra reconocen como real sólo lo visible y palpable. Sin embargo, de alguna manera se les puede hacer aceptar algo que no se ve con los ojos del cuerpo ni se palpa con las manos: justicia, discernimiento, virtud y sus contrarios... Y entonces podemos proponerles una definición provisoria del ser común a visible y no-visible:

Llamamos SER al PODER -por mínimo que sea y de cualquier modo que sea- actuar o padecer. [Acción: golpear, dibujar, beber. Pasión: ser golpeado, ser dibujado, ser bebido, *ser visto*] [*δύναμις*, fuerza; potencia activa o pasiva]

248a Los amigos de las Formas no aceptarían esa definición. Según ellos comunicamos con el devenir a través de los sentidos del cuerpo; y con la existencia real sólo a través del alma; “acción” y “pasión” pertenecen al devenir; y la existencia real a las Formas inmutables. Sin embargo reconocen que hay comunicación entre las Formas inteligibles y el alma, pues el alma puede conocer esas Formas. Entonces se les puede hacer reconocer que si “conocer” es una acción, “ser conocido” será una pasión. Tendrán que admitirlo, si es que no quieren que el ser se reduzca a una especie de estatua inerte que ni discierne ni vive. ¿Acaso el ser universal [o el ser pleno] no vive, ni piensa, ni se mueve? Donde nada se mueve no hay intelección. De modo que hay que atribuir el ser tanto al movimiento como a lo movido.

Conclusión. Si no queremos abolir el discernimiento, la inteligencia, la vida, rechazamos las tesis que inmovilizan el Ser -sea Uno absoluto, sea multiplicidad de Formas-, y también rechazamos las tesis que no aceptan sino el devenir y el cambio. Como niños obstinados conservaremos tanto lo que se mueve como lo que no se mueve; y decir que el Ser y el Todo son uno y otro. Pero afirmar el ser tanto del movimiento como del reposo, lejos de resolver nuestro problema, lo replantea en toda su intensidad.

251a **3. Principio de comunidad de los géneros** [equivalente a Formas]

No nos dejaremos acorralar con las fórmulas de identidad, ni enredar por jóvenes inexpertos que, conociendo un poco de dialéctica, se divierten con nosotros diciendo que de un sujeto único no puede predicarse ninguna multiplicidad; y que la multiplicidad no puede ser tomada de conjunto como unidad. Quieren que nos contentemos con decir: hombre=hombre; bueno=bueno; pero nos prohíben decir: el hombre es bueno. (¡Estamos en el terreno de las Formas!). Posibilidades:

1ª Posibilidad. SER no comunica ni con REPOSO ni con MOVIMIENTO. Entonces la realidad no es sino una multiplicidad discontinua de unidades irrelacionadas; y eso ha de mantenerse en el discurso humano. Esto implica la muerte de toda doctrina; y aun la muerte de esta última frase.

2ª Posibilidad. Todas se mezclan con todas. Eso sería la confusión absoluta: identifica reposo y movimiento, y lo mismo todos los contrarios.

3ª Posibilidad. Ciertas Formas comunican unas con otras, ciertas Formas no. Esta posibilidad parece imponerse, dado el fracaso de las dos primeras. Puede ayudar el de las letras del alfabeto, o de los sonidos musicales: Entre ellos hay posibilidad de acuerdo, o de sinfonía; pero no entre todos indiscriminadamente. También se ve que es menester una técnica. En los ejemplos vistos, no cualquiera encuentra los acordes, sino el gramático y el músico. Y en nuestro caso esa técnica es *la dialéctica*; y quien tiene esa técnica es el filósofo. Curioso: buscando la definición del sofista ¡encontramos la del filósofo!

254b 4.- Los géneros supremos y sus relaciones mutuas.

Sería interminable ver todos los géneros o formas; pero veremos los supremos.

Ya nos encontramos tres: SER, REPOSO, MOVIMIENTO.

REPOSO Y MOVIMIENTO no comunican entre sí.

SER comunica con Reposo y Movimiento, pues el Reposo es; el Movimiento es.

Ejercicio sobre cinco Formas: Ser, Movimiento, Reposo, Mismo y Otro.

Considerarlas como Formas puras en sí, monoeidéticas.

MOVIMIENTO comunica con Ser, pues el movimiento es.

Comunica con Mismo, pues es idéntico consigo mismo.

Comunica con Otro, pues es otro que, por ejemplo, la Belleza; otro que el Ser.

(Comunica con Ser, pero como Forma es Forma diferente de la Forma Ser).

Y ciertamente MOVIMIENTO no comunica con Reposo.

REPOSO: comunica con Ser, con Mismo, con Otro; pero no comunica con Movimiento.

SER: vimos que comunica con Movimiento y Reposo; claro, comunica con Mismo y con Otro.

OTRO: vimos que comunica con Movimiento y Reposo; claro, comunica con Mismo y con Ser.

Movimiento y Reposo, como no comunican entre sí, comunican en total con tres Formas.

Ser, Mismo y Otro comunican en cambio con todas.

256d

Caemos en la cuenta de algo emocionante: OTRO comunica con SER: “lo otro es”.

Pero OTRO es “otro que el Ser”; y entonces es el No-ser.

Pero entonces, si lo otro es, y el otro es el no ser:

¡EL ENTE NO ES ! (es el no-ser de otro. ¡EL NO SER ES! ¡LA NADA ES!

Tal es el parricidio del Extranjero de Elea.

1.- Este diálogo presenta lo que se llama el no-ser relativo, o nada relativa. En sí mismo es algo, pero es *el no ser de otro, la nada de otro*, pero algo que en sí mismo es.

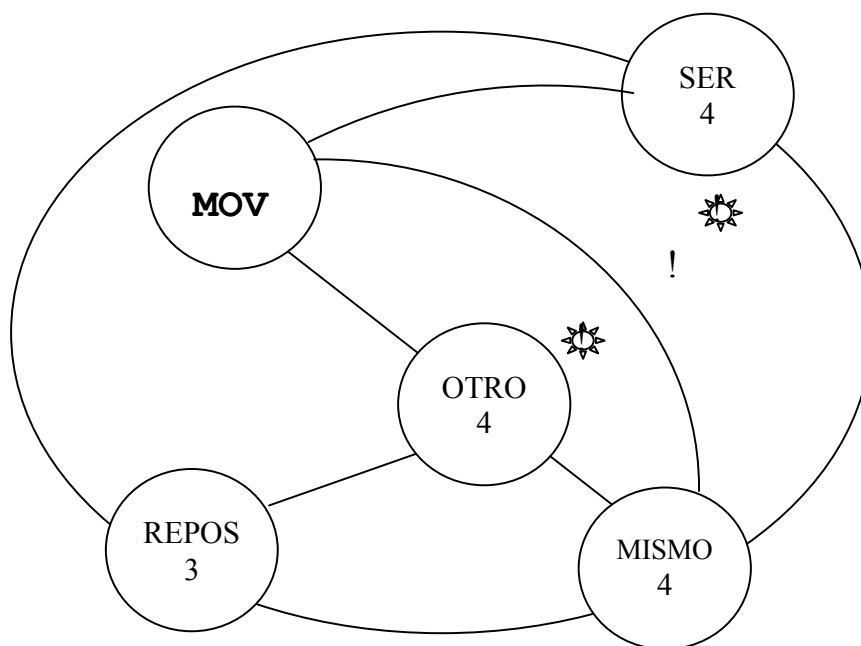
Cuando digo: “esto es un vaso” afirmo que el vaso es; pero por eso mismo estoy diciendo que no es taza, que no es automóvil, que no es césped. Al afirmar un ser, brotan ahí mismo muchos no-seres.

La negación NO SER no suprime el ser sino que lo distingue.

3.- Con esta posición se resuelve fácilmente el problema del error. Los sofistas decían que el error era imposible, por tratarse del no-ser de lo real: Si hablamos, decían, lo que sale de nuestra boca son palabras reales. El problema se presenta de manera graciosa en el diálogo *Eutidemo*.

4.- Y se da la definición del Sofista que había quedado pendiente.

Conclusión: Contra Parménides se ha mostrado la realidad del no-ser, tan omnipresente como el ser. Claro, al no-ser absoluto, a la nada absoluta, hace tiempo que le dijimos adiós.



259d

B) EL ERROR EN LA OPINIÓN Y EN EL DISCURSO

Bastaría con lo dicho para dar por probado que el error es posible. El no-ser se ha revelado como participando del ser. Esto ya no lo puede negar el sofista. Pero éste tiene una escapatoria: se acogerá a la tercera posibilidad, de que unas Formas sí, y otras no, comunican entre sí; afirmaría entonces que opinión y discurso son de aquéllas que no puede comunicar con la Forma no-ser; y diría que no puede haber ni opinión ni discurso falso. Hay que pulverizarle al sofista su último reducto.

El discurso no consiste meramente en poner nombre tras nombre en fila: león, ciervo, Juan, agua. Ni tampoco verbo tras verbo: caminar, correr, dormir. Consiste más bien en entrelazar nombre y verbos: “Juan aprende”; “el ciervo corre”. Ahora bien, es claro que no cualquier palabra se puede pegar con cualquier otra. Notar además que el discurso se refiere a alguien o algo; y afirma de él que es, o que hace algo. Si ahora comparamos “Teeteto está sentado” con “Teeteto vuela”, veremos que el primer discurso tiene la cualidad de ser verdadero; y el segundo, falso.

El discurso verdadero afirma LO QUE ES TAL COMO ES.

El discurso falso afirma LO QUE ES (Teeteto) PERO DE OTRO MODO DE COMO ES: NO TAL COMO ES (se afirma la realidad de Teeteto, pero no tal como es -está sentado- sino de otro modo de como es: Teeteto vuela).

Ya vimos antes que en torno a cada realidad hay muchos entes o seres, y al mismo tiempo muchos no-entes, o seres. De otra manera: el discurso falso afirma lo-que-no-es-algo-determinado como siendo ese algo determinado.

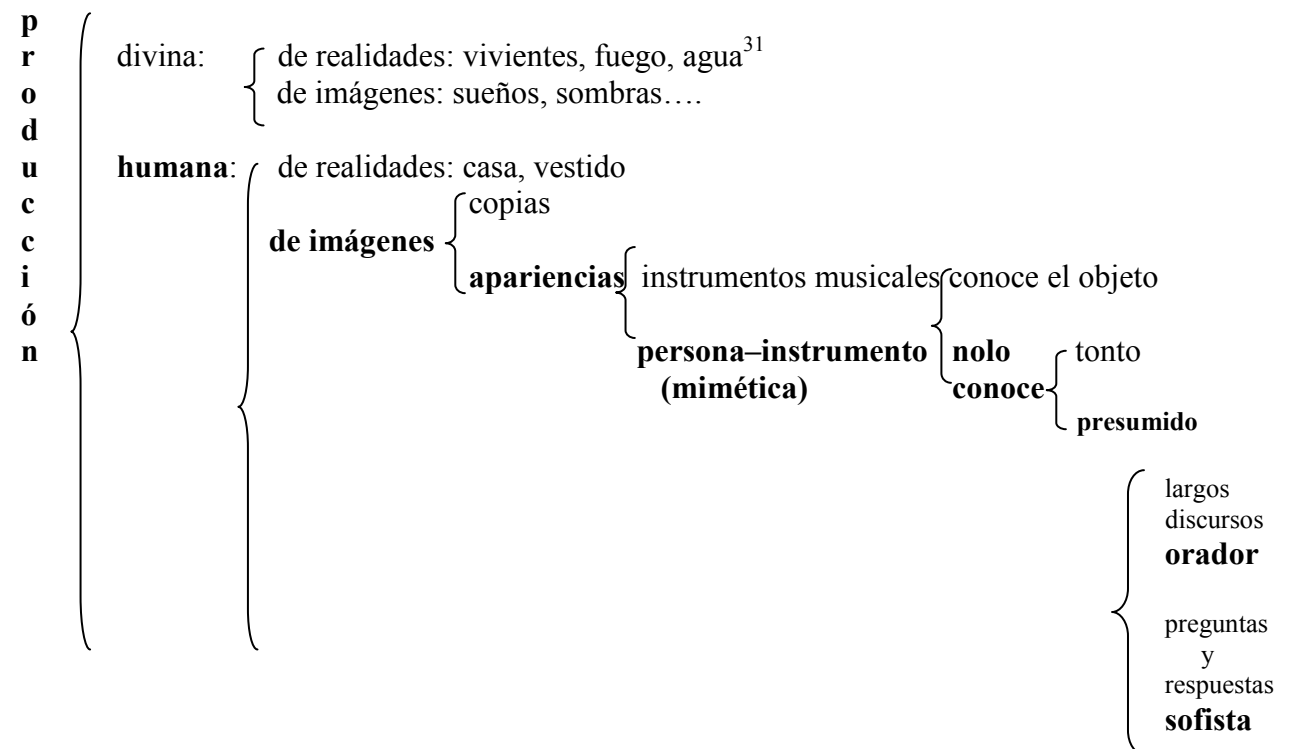
Así hemos mostrado que el discurso falso es posible. Y ya resulta fácil mostrar que es posible tanto el pensamiento falso como la opinión falsa. Y es que el pensamiento es lo mismo que el discurso; sólo que el pensamiento es el diálogo interior y silencioso del alma consigo misma. La opinión es el resultado del pensamiento; la conclusión de ese discurso interior consigo mismo. También se da la imaginación falsa, que combina sensación con opinión.

264c

TERCERA PARTE

REGRESO A LA DEFINICIÓN PENDIENTE DEL SOFISTA

Al comenzar nos habíamos detenido al dividir la mimética en productora de copias y en productora de apariencias engañosas (erróneas). Ya no pudimos avanzar, pues nos salió al frente lo engañoso, el error. Y nos faltaba la reflexión sobre la posibilidad del error, la realidad del no-ser, y la comunicación entre los géneros. Ahora, ya con todos estos elementos, podemos seguir adelante. Si volvemos a nuestro gran diagrama recordaremos que habíamos distinguido un arte de la producción y un arte de la adquisición. En ese entonces seguimos la línea adquisición. Ahora seguiremos la línea producción:



³¹ El Sofista anuncia al *Timeo* 266b: “Nosotros mismos, así como el resto de los vivientes, y los elementos de que han nacido: fuego, agua y semejantes, hemos sido todos, cosa por cosa, engendrados y producidos por Dios”.

SENTIDO Y ALCANCE DEL SOFISTA. (A. Diès)

- 1.- Las divisiones en que se fundan la definición del pescador de caña y las definiciones del sofista, más que un mero método lógico, son ejemplo de lo que debe ser la participación (Brochard). Lo que ahí importa no es la participación de las cosas sensibles a las Formas, sino de las Formas entre sí.
2. Ver nuestras notas iniciales y finales al Diálogo *Parménides*.
- 3.- Th. Gomperz: El fruto de este diálogo es la demostración de la posibilidad del error; la cáscara son las definiciones del sofista.
- 4.- Para mostrar la posibilidad del error se trata el problema de la intercomunicación de las Formas, punto que estaba pendiente. Cf. *Parménides* 129e. *Los diálogos Parménides y Sofista están muy ligados*. La realidad permanente de las Formas (*Parménides*) y la necesidad de su intercomunicación (*Sofista*) se fundan en un postulado fundamental: Es verdadero aquello sin lo cual no podría subsistir el pensamiento lógico.
- 5.- La refutación a Parménides. Platón no quiso siquiera esbozarla en el *Teeteto*; la insinuó en el *Parménides*. La lleva a cabo, de manera decisiva y absoluta, en el *Sofista*. Platón considera así haberse librado de la línea peligrosa de que hablaba el *Teeteto* 181a. No quiso ser prisionero ni de los que inmovilizan el Todo, ni de los que mueven hasta las cosas inmóviles. Se abre camino entre Heráclito y Parménides.
- 6.- El movimiento tiene tanta realidad como el reposo. Relaciona ser-movimiento-reposo gracias a la pareja acción-pasión 247e. La definición del ser como *δύναμις*, potencialidad, potencia, poderes activos y pasivos ha dividido a los intérpretes:

Zeller sostiene que las Ideas son causas inmanentes de las cosas.

Lutoslawski opone la concepción dinámica del ser en el *Sofista*, a la estática de Formas inmutables en el *Banquete*. A partir del *Sofista* el ser verdadero pertenecería a las almas.

Th. Gomperz llama a Platón el primero de los energéticos modernos.

Horn: una total transformación de la teoría de las Formas.

Aunque en otra línea podría situarse aquí la nota al pie de Gómez Robledo.

Campbell: No hay que olvidar que esa definición es provisional.

A. Dils: La fórmula es platónica; y al menos implícita se encuentra en otros diálogos.

Tampoco implica por sí misma ni la actividad causal de las Ideas, ni que el ser verdadero sea el de las almas, ni las concepciones energéticas modernas.

La fórmula es provisional, y no intenta resolver el problema del Ser.

El Ser es siempre un tercero 250c.

- 7.- [Para las reuniones taller ver qué pasa con “lodo, basura, relaciones, negaciones, mal”. Ver si esas supuestas Formas admiten relacionarse con la Forma SER. Ya Platón, luego Plotino y especialmente san Agustín hacer ver que *el mal* no tiene realidad ontológica, sino que consiste en la ausencia de SER].

Político

EL POLÍTICO

político

Relación con otros diálogos. El *Político* forma parte de una tetralogía. Base, el *Parménides*. Los personajes son los mismos: Sócrates, Teodoro, Teeteto, Sócrates el joven, Extranjero de Elea.

<u>Papel principal</u>	<u>TETRALOGÍA</u>	<u>Interlocutor</u>
Sócrates	TEETETO	Teeteto
Extranjero de Elea	SOFISTA	Teeteto
Extranjero de Elea	POLÍTICO	Sócrates el joven
Iba a ser Sócrates	FILÓSOFO	Iba a ser Sócrates el Joven

Este último no fue escrito. Algunos lo identifican con *Epínomis*.

El *Sofista* iba tras la definición del sofista.

“Al paso” trató los grandes temas “posibilidad del no ser” y “comunicación de las Formas”.

El *Político* va tras la definición del político.

“Al paso” se dan algunas reglas sobre la división en especies, y sobre la medida.

Este diálogo parece que fue escrito después del tercer viaje de Platón a Sicilia. Algunos ven en él la justificación de Dion, que derrocó a Dionisio II; justificación o anticipada o posterior, según la fecha concreta en que haya sido escrito.

257a **PRÓLOGO** Ya antes habían quedado en encontrar la definición del sofista, del político y del filósofo. Cumplida la primera tarea, se emprende la segunda.

I DEFINICIÓN DEL POLÍTICO COMO PASTOR

258b 1.- Clasificación de las ciencias. El diálogo comienza con una división de la ciencia en teórica y práctica. La teórica se subdivide en dos, cada una en otras dos, etcétera, con un procedimiento semejante al del Sofista [y que aquí omitimos].

262a 2.- Digresión sobre el método. A este propósito se dan varias reglas sobre la división bipartita, por ejemplo, que los dos términos subordinados agoten el principal; y que no haya desproporción notable al dividir, como el que dividiera a los hombres en helenos y bárbaros; o la grulla que dividiera el reino animal en grullas y todos los demás animales incluido el hombre.

264b 3.- Se prosigue la minuciosa división comenzada, y al término se llega a la definición del arte político como el arte de nutrir a los hombres. El político sería el pastor que nutre a su rebaño, los hombres. Sólo que en esta definición entrarían también los cabreros, panaderos, cocineros y otros más. Hay que tallar más esa definición.

268d 4.- Mito del Pastor divino. En tiempos de Cronos, los seres humanos vivían en un paraíso. Tomaban sus alimentos directamente de la Naturaleza; iban prácticamente desnudos, pues todas las estaciones del año eran amables. Los hombres no se generaban unos a otros, sino que brotaban de la tierra; nadie tenía “sus” hijos, y en realidad no había “tuyo” ni “mío” para nada. Si esos hombres usaron tantas facilidades para practicar la filosofía, conversando entre sí, y con las bestias y todas las creaturas, es fácil de ver que serían mucho más felices que hoy día. Pero si sólo se ocuparon en hartarse de comida y bebida, ni siquiera hace falta comentar nada.

Cronos había comunicado al mundo un movimiento ordenado, pero luego lo dejó de impulsar; Y comenzó un movimiento retrógrado. Se ejemplifica esto con alguien que va torciendo un hilo o cuerda elástica suavemente; de pronto deja de torcerla, y la suelta: la cuerda gira violentamente en sentido contrario]. El movimiento retrógrado, o al revés, produjo catástrofes cósmicas; muy notable, la de los hombres: Los ancianos vieron ennegrecerse sus canas, y desaparecer sus arrugas mientras iban rejuveneciendo; los jóvenes fueron regresando a la infancia, y los niños fueron desapareciendo; quedó muy poca gente y al fin la raza entera acabó por regresar a la tierra de donde había nacido; y lo mismo todos los animales.

Después de un tiempo suficiente, Zeus, siguiendo en cuanto posible las instrucciones de su padre, reinició, en cuanto posible, el movimiento ordenado y habitual. Ya no fue exactamente como antes, debido a ciertos principios corporales heredados de la Naturaleza anterior, que incluía no poco desorden [Comparar con la causa vagabunda del *Timeo*; o más popularmente con un impuesto a la vida; o científicamente como un impuesto de entropía]. En efecto, cuando era nutrida por su pastor, sólo engendrabá grandes bienes, salvo raras insignificancias; pero en cada período de abandono, florecen en toda su potencia los residuos de la turbulencia primitiva. Las fieras se hicieron salvajes, y el hombre quedaba muy desprovisto ante ellas y ante la Naturaleza. Entonces Prometeo dio al hombre el fuego; Hefestos y Atena, las técnicas; otros dioses, las semillas y las plantas, para que el hombre pudiera seguir adelante. Ya no se trataba del paraíso inicial, pero el hombre podía proveerse a sí mismo, engendrar hijos como hoy se hace, y así en otras cosas.

274 5.- Enseñanza del mito. En tiempos de Cronos, el Pastor divino “nutre a los hombres”, directamente o por medio de la Naturaleza. En nuestros tiempos indirectamente, a través de los dones técnicos dados a los hombres. Podríamos corregir nuestra definición poniendo “ser solícito” en lugar de “nutrir”. (Ser solícito: proveer, tener providencia por). Con ayuda del mito y a semejanza del Pastor divino, diríamos que el arte político consiste en ser solícito por los hombres. Pero falta todavía mayor precisión.

II PARADIGMA DEL ARTE DE TEJER

277d 1.- Noción de paradigma Supongamos que alguien conozca e interprete bien ciertos elementos en un conjunto pequeño o sencillo, pero que ya no los reconoce o interpreta bien esos elementos cuando se encuentran en un conjunto más grande o complicado. El método consiste en considerar esos conjuntos en paralelo, y a fuerza de la comparación abarcarlos en un juicio único y verdadero. El primer conjunto es el paradigma.

279a 2.- Arte del tejido de lana, paradigma que nos ayuda a comprender qué es el político.

- a) El tejido de lana nos proporciona vestidos con que cubrirnos. Se le distingue de las artes emparentadas, que producen re-vestimientos varios: armaduras, techos, canales de agua, puertas, tapices, fieltros, vestidos de lino; arte de la costura, de la zapatería.
- b) Más delicado es distinguir el arte del tejer lana de otros artes rivales que podrían exigir entrar en la definición, pues también ellos fabrican vestidos de lana. Por ejemplo, el arte de cardar la lana; sólo que el tejedor une y entrelaza; mientras que el cardador separa lo que estaba unido. También se distingue el tejedor del que hace la urdimbre, y del batanero, y de lo que tiene el arte de teñir, remendar o zurcir.
- c) Y conviene distinguir expresamente la causa que fabrica las cosas, y las causas auxiliares que fabrican los instrumentos necesarios.

Artes auxiliares: pondremos a los que proporcionan husos, lanzaderas y cosas semejantes.

Artes propiamente tales que constituyen el arte de trabajar la lana: distinguiremos entre las que separan y las que unen. Entre las artes que separan pondremos al cardador, al que maneja la lanzadera y semejantes. Entre las que unen distinguiremos entre el arte de torcer, o confección del hilo de la trama; y el arte de tejer, o de “entrelazar la urdimbre y la trama”.

283b 3.- La debida medida. Algunos pensarán que nos hemos entretenido demasiado [en el texto total vienen muchos más pormenores], pero no se trata de preferir un tratamiento grande ni otro breve, sino la justa medida. Nuestro método tiene por objeto no sólo llegar a la definición del político, sino también ejercitarnos en ser mejores dialécticos.

III DEFINICIÓN FINAL DEL POLÍTICO: TEJEDOR REGIO

287b 1.- Auxiliares y rivales. (Aspirantes a la definición) del político.

Así como en el paradigma del tejedor había otros muchos que pretendían ser el que hacía los trajes de lana, también en nuestro caso: muchos pretenderán ser políticos; tendremos mucho cuidado para distinguir al verdadero político, como lo hicimos con el tejedor.

Artes o técnicas auxiliares. Cuantas producen instrumentos -en el sentido más amplio de la palabra- y sin los cuales no habría Ciudad: cerámico, carpintero, herrero, sastre, albañil, pintor (de arte y de brocha gorda), artista de entretenimiento, minero, joyero, peletero, matancero, cazador, gimnasta, cocinero, médico y otros.

Algo más delicado es separar a los que pretendieran ser rivales más serios: esclavo; el hombre libre que hace servicios de comerciante, armador, revendedor, heraldo, experto en escritura, adivino, sacerdote. Todos ellos, en efecto, hacen servicios. Aquí entraría también una raza extraña, pues unos parecen leones, otros centauros o monstruos, otros sátiros, otros animales de poca fuerza y mucha astucia; que cambian de aspecto y propiedades: los sofistas, que como por arte mágico pueden hacerse pasar por el político. Hay que distinguirlos bien.

291c 2.- Sistemas de gobierno. Ayuda a nuestra investigación considerar los diversos tipos de gobierno: el de uno, el de pocos, el de todos o de la multitud. Cada uno se divide en dos:

<u>gobierno de uno</u>	<u>gobierno de pocos</u>	<u>gobierno de la multitud</u>
monarquía	aristocracia	democracia con leyes (que se cumplen)
tiranía	oligarquía	democracia sin leyes (no se cumplen)

Claro que las cuatro primeras se pueden subdividir en con o sin leyes, pero las dejaremos así, y hablaremos de seis tipos de gobierno.

291e a) El sistema ideal de gobierno (7º tipo) sería aquél en que alguien gobernara de tal modo que no hicieran falta leyes; alguien con tanto discernimiento que supiera siempre lo que es justo y correcto. Esto es, un hombre que tuviera la ciencia perfecta (*República* 425).³² Lo mejor es dar fuerza no a las leyes, sino al hombre dotado de discernimiento; y es que la ley no se puede absolutizar ante la diversidad inmensa de hombres y de acción [fundamento de la epiqueya]. En cambio un hombre con discernimiento sabría lo correcto en cada circunstancia.

297b b) En la práctica hay que hacer leyes. El 7º tipo que acabamos de citar es un ideal, y los seis tipos citados más arriba son sus imitaciones, tanto que se inspiran en él para escribir sus leyes. Y un primer principio es que las leyes sean intocables, tanto más mientras más relajada sea la situación. Un segundo principio es que el primero no llegue al absurdo, por ejemplo, hay que seguir la receta aunque se muera el enfermo. Un médico, por ejemplo, sabe muy bien cuándo conviene apartarse de las normas ordinarias. De aquéllos seis sistemas de gobierno ¿cuál es el mejor? Si hay leyes y se cumplen, el mejor parece el gobierno de uno, o monarquía; y si las leyes no se cumplen tenemos el peor, que es la tiranía. En cambio, si no hay leyes, lo mejor parece la democracia, pues el poder para el bien y para el mal queda pulverizado en multitud de personas.

Teniendo en cuenta lo dicho no es difícil separar al verdadero político, el que lo es según la ciencia, de los que no sino facciosos, ilusionistas, charlatanes y sofistas.

303d 3.- Los grandes auxiliares del político. Todavía hay que hacer la depuración final. Hasta ahora la depuración no ha sido, después de todo, tan difícil, como no lo es separar el oro de la ganga. Pero hay tres tipos de hombre que resulta difícil separar de la definición del político: El retórico, el estratega y el juez.

El retórico sabe muy bien persuadir a la gente. Pero el decidir a quién se ha de persuadir (a una persona, a un grupo, a todo el pueblo), y en qué momento, y sobre qué hay que persuadirlo, eso es cosa del político.

El estratega tiene el arte de conducir la guerra, de ganar batallas. Pero el decidir si se ha de declarar la guerra o de hacer la paz, a quién y en qué momento, eso le toca al político.

El juez tiene el arte de las leyes; le toca decidir en materia de contratos, qué actos son justos o injustos; y en sus decisiones no se deja influenciar por regalos, amenazas, odios ni amistades; es en fin guardián de las leyes; pero éstas no provienen de él, sino del político.

³²Según Ignacio de Loyola no harían falta reglas a quienes guía el Espíritu..

305e 4.- La función unitiva del tejedor regio.

Habíamos usado el paradigma del tejedor, el hombre que va tejiendo armónicamente, con la debida medida, los hilos de diferentes colores, que combinen bien unos con otros, y formen bellas figuras hasta lograr por ejemplo, un manto precioso. El político se asemeja al tejedor: sabe combinar muy bien los diversos hilos de los elementos y fuerzas sociales, con la debida medida y armonía, de modo que las fuerzas sociales diversas se sumen y combinen hermosamente; o bien se corrijan o se equilibren entre sí.

Para percibirlo mejor pueden ayudar estas consideraciones:

Hay un problema de disputa: que una parte de la virtud sea, en cierto sentido, diferente de otra especie de la virtud. Por ejemplo, que la valentía es diferente de la sofrosine.

Se suele afirmar que las partes de la virtud son naturalmente amigas.

Y sin embargo puede ser enemigas, al residir en diversos sujetos. Por ejemplo, en ciertas cosas nos encanta la rapidez y vivacidad del movimiento sea del cuerpo sea del pensamiento y llamamos a esas acciones vivas y enérgicas. En otras cosas alabamos más bien la lentitud y la calma, como cosa de sofrosine. (*Jármides* 159b y ss). Pero si las primeras son más rápidas o rudas de lo conveniente, las llamamos violentas y extravagantes; y si las segundas se pasan de calmadas, las llamamos insolentes y perezosas. Este rejuogo puede ser no tan importante en un carácter; pero dentro de una Ciudad puede traer graves consecuencias. Hay gente moderada, que tiende a la tranquilidad, apacible; y que puede llegar a perder toda capacidad guerrera, y dejar la Ciudad en manos del primer invasor; ellos mismos, sus hijos y la Ciudad entera pueden pasar a la esclavitud. En cambio los más fogosos pueden provocar guerras a cada rato, con lo que exponen la Ciudad a odios tan fuertes y numerosos que también vaya a la ruina.

Que este ejemplo nos sirva para ver cuál es la acción del político. Comienza por poner sus conciudadanos en la prueba del juego. Luego los encomienda a los educadores cualificados (como en el arte del tejedor había cardadores y otros que preparaban los hilos). A los que sean del todo irremediables, y se entreguen de plano al ateísmo, el desenfreno y la injusticia, los eliminará por sentencias varias como esclavitud, destierro y aun pena de muerte. [*República* 410]. A los demás sabrá amalgamarlos con arte. Los fogosos vienen a ser como los hilos rígidos; los apacibles, como los hilos suaves de la trama. El político sabrá educarlos y combinarlos bellamente... con hilos divinos y humanos. Los hilos divinos son los juicios verdaderos y firmes sobre lo bello, lo bueno, lo justo y sus contrarios. Un alma enérgica, penetrada así de verdad, se pacifica y se abre a la justicia, mientras que de otro modo cae en la ferocidad casi bestial. Y el apacible adquiere la verdadera sofrosine y discernimiento, mientras que de otro modo arriesga a quedarse un pazguato. Logrados esos lazos, hay que recurrir también a los hilos humanos; en concreto los que ven con las uniones conyugales. La tendencia obvia, guiada por simpatías y antipatías, hace que los enérgicos se unan entre sí; y lo mismo los apacibles. Si durante varias generaciones no se mezclan ¿qué sucede? Los enérgicos florecen en toda su fuerza al comienzo, pero acaban por degenerar en locos furiosos. Los apacibles semejantemente, y acaban en la más completa debilidad. En cambio, supuesta la misma formación sobre el bien y el mal, aparece la función del tejedor regio: combina a enérgicos y apacibles en la misma urdimbre, y produce un tejido firme y suave a la vez, gente a quien se puede confiar las altas magistraturas. Donde haya un solo jefe, éste ha de tener ese doble carácter; donde haya varios, se les combinará bellamente. El político une las dos vidas por la concordia y la amistad, y teje así el traje más espléndido, en que entra todo el pueblo, libres o esclavos en la misma trama, y son tan felices como se puede serlo.

11a PRÓLOGO

Sócrates y Filebo, junto con muchos jóvenes han estado discutiendo sobre qué es el bien, qué es aquello por lo cual vale la pena vivir; en qué consiste la vida feliz. Para Filebo el bien consiste en el placer; para Sócrates, en la verdad, en la inteligencia, en el discernimiento. Filebo, fogoso, se ha alterado, aun cansado; Protarco entra al quite, como su abogado. Los jóvenes han hecho una amenaza, en broma, a Sócrates (19e): No lo dejarán ir hasta que el tema haya sido suficientemente discutido. Entre los asistentes mudos se suele contar al joven Sócrates.

I LA VIDA MIXTA

1 El placer y la problemática de lo uno y de lo múltiple

11d Protarco luchará por la tesis de Filebo; Sócrates, por la propia; la conclusión ha de ser qué se lleva el primer lugar, el placer o el discernimiento; aunque Sócrates conjetura que quizá sea otra cosa lo que se lleve ese primer lugar. Protarco le hace ver a Sócrates que el uso del discernimiento produce también placer, o sea que el placer es omniabarcante. Sócrates lo admite; que el hombre sin freno tiene placer; y que también el hombre de discernimiento tiene el suyo; pero que esos placeres son muy diversos. Protarco concede que esos placeres tienen fuente diversa, pero que no son opuestos, pues el placer es idéntico consigo mismo. Placer es placer. Sócrates reconoce que los placeres múltiples hacen un uno, como los hombres, los bueyes o las cosas bellas hacen un uno; pero hay que saber si *esos unos* tienen existencia real; y cómo, siendo eternamente idénticos, entran en la multiplicidad indefinida de cosas que nacen y mueren. Lo *uno* ¿ese realiza todo entero en lo uno y en lo múltiple?

Notas.

- a) *φρόνησις*, discernimiento o prudencia activa, o sapiencia: capacidad de encontrar siempre entre las diversas alternativas, la solución no sólo teórica, sino práctica, sobre la acción a realizar.
- b) En otros diálogos, el discípulo se obstina en no concebir la unidad del *εἷδος*, y se pierde en el enjambre de los múltiples (*Menón*, *Hippias*). Aquí la falla dialéctica es inversa: Sócrates guía a Protarco hacia la división en tipos, clases o especies.
- c) Sobre el problema de lo Uno y de lo Múltiple → *Parménides*.

2 El método dialéctico de división

16b Los antiguos nos transmitieron que cuanto puede existir está hecho de uno y de múltiple, y que contiene asociados límite e infinitud. Así que en cualquier conjunto hemos de buscar la Idea única; y ver si hay en ella dos, tres o más; y hacer lo mismo en cada nueva unidad. Así se verá que esa unidad primitiva es una y múltiple e infinita; pero también a qué cantidad precisa llega, y no irse directamente a la infinitud. El sonido que emitimos por la boca es uno en todos nosotros, y sin embargo es también de una diversidad infinita. Pero saber sólo esto no nos hace sabios; sino que hay que saber qué cantidad, qué diferencias. En la variedad de sonidos, hay que distinguir el agudo y el grave; saber qué número preciso de intervalos los separan; conocer los límites de esos intervalos; de qué combinaciones y armonías son capaces, etcétera. Esto daría la ciencia de lo gramático o de músico. Y a la inversa, dado el infinito no hay que irse directo al uno, sino a un

número que ofrezca a la mente una multiplicidad determinada; y no llegar al uno sino tras haber agotado todo el conjunto. Todas estas consideraciones nos sirven para estudiar placer y discernimiento; cómo cada uno de ellos es uno y múltiple.

3 La vida mixta de placer y de discernimiento

19a Filebo-Plotarco están por el placer, deleite, gozo y cosas semejantes. Sócrates, por la inteligencia, ciencia, comprensión, arte y todo lo emparentado con ello. Teniendo en cuenta que el bien ha de ser perfecto, y bastarse a sí mismo, Sócrates les hace ver que una vida que constara exclusivamente de placer -sin inteligencia ni memoria ni ciencia ni opinión verdadera, esto es, que ni entendiera su placer, ni se diera cuenta de que lo tiene, ni se acordara de que lo tuvo-, sería no la vida de un hombre, sino acaso la de un caracol o molusco. Pero también les hace ver que una vida que no fuera sino inteligencia, ciencia y toda la memoria posible, y que no tuviera ningún placer en absoluto, ni grande ni pequeño; ningún dolor; y que no fuera capaz de tenerlos, tampoco sería una vida humana. Todo parece indicar que la vida feliz no se da sino en la mezcla de los dos elementos de que se habla. Así que por lo pronto la solución es la vida mixta. Pero de inteligencia y placer ¿cuál es el más importante? Sócrates está ciertamente por la inteligencia, no por el placer. [Se van usando más o menos indistintamente *discernimiento* φρόνησις e *inteligencia* νοῦς]

II PLACER Y DISCERNIMIENTO en relación a los cuatro GÉNEROS DEL SER

1 Los 4 géneros del ser: ilimitado, límite, mixto, causa

23c En cuanto a la vida feliz, el primer lugar se ha dado a la vida que combine placer e inteligencia. Para ver a quién se le da el segundo lugar, Sócrates divide cuanto existe en ilimitado y limitante; pero pronto se da cuenta de que necesita un tercero: el mixto de aquellos dos; y luego de que necesita un cuarto: la causa de esa mezcla. Protarco se burla y pregunta si va a continuar con un quinto y luego con más. Se detienen en cuatro.

Ilimitado: Lo que varía indefinidamente en un sentido u otro, hacia más o hacia menos, sin detenerse ni fijarse en ningún número, grado o cantidad. Por ejemplo, calor, rapidez, lentitud, y otros. De suyo no dicen límite.

Limitante: Cuanto se comporta como de número a número, de medida a medida. Por ejemplo, igual doble y todos los factores que poniendo fin a la oposición de contrarios los hacen conmensurables y los armonizan al introducir el número.

Limitado: Resultado de la conjunción de aquéllos. Con respecto a calor y frío, la temperatura; con respecto a húmedo y seco, el grado de humedad; con respecto a rápido y lento, una velocidad concreta, como 130 km/hora. En el cuerpo, una justa proporción de humores contrarios es la salud; en el sonido, tal altura o ritmo lo harán musical; en calor y frío tal proporción medida produce las estaciones (se citan casos de medidas justas o armónicas, no cualquier número. Salud, musicalidad y temperatura de las estaciones son limitados).

En esos tres géneros se contienen todas las cosas que nacen y eso de donde nacen.

Causa: Lo que produce aquellos tres géneros. En efecto cuanto nace, nace por la acción de una causa, que necesariamente los precede.

[Enunciación del principio de causalidad. Cf. *Banquete* 205b, *Sofista* 265b, *Timeo* 28a]

2 A qué género pertenecen la vida mixta, el placer y el discernimiento

27c La vida que combina placer y discernimiento, a la que dimos el primer lugar, pertenece, es claro, al limitado. ¿Y el placer? Aquí Sócrates tiende una trampa a Filebo, y éste cae cándidamente en ella. El placer queda clasificado en el género ilimitado, en cuanto a la intensidad y al número de placeres, pues si no, dice Filebo, el placer no sería el bien absoluto [Recordar a Calicles en el *Gorgias*, que defiende la capacidad insaciable de satisfacer los deseos inextinguibles de toda clase]. Así que para Filebo el placer es ilimitado. Sócrates: Sólo que el bien no reside en lo ilimitado, porque el sufrimiento también de suyo, como el placer, admite grados y se clasifica en lo ilimitado. Por tanto el bien no puede identificarse con el placer.

Toca en fin catalogar el discernimiento, ciencia, inteligencia. Se sigue este camino de reflexión: Los sabios reconocen -Filebo y Protarco están de acuerdo- que el mundo no es gobernado por el azar, sino por una inteligencia y discernimiento admirable. En la constitución de los cuerpos vivos entran fuego, agua, aire y tierra; que entran igualmente en la constitución del universo. Pensemos en el fuego. En nosotros hay fuego (calor vital) en pequeña cantidad y empobrecido, mezclado; en el universo es admirable su cantidad, belleza y virtud ígnea. Es evidente que éste no es engendrado ni nutrido ni gobernado por el nuestro, sino al revés. Lo mismo con los otros elementos. Y lo mismo con el alma (se adopta aquí la creencia de que el mundo está animado): la sabiduría e inteligencia celeste, de gran belleza y pureza, no depende de la nuestra, sino al revés. O sea: En el mundo hay mucho de ilimitado; suficiente de límite (o limitante), y debe haber una causa que regulando años, estaciones y meses, puede muy bien llamarse sabiduría e inteligencia. Así que la inteligencia (y con ella el discernimiento) queda catalogada dentro del género Causa. Y se sugiere su preeminencia sobre el placer. En este punto hay que considerar en qué proporción se han de combinar ciencia y placer en orden al bien y a la vida feliz. Se impone el considerar placeres y ciencias diversos para escoger y combinar.

III JERARQUÍA DE LOS PLACERES

1 Cómo nace el placer

31b Placer y dolor son del género Ilimitado, pero nacen en el Limitado o Mixto, en el ser vivo, esa combinación de ilimitado y límite que constituye la armonía vital, equilibrio, salud. Si la armonía se rompe, nace el dolor; si la armonía se reconstituye, nace el placer.

Ejemplos corporales: calor excesivo/sequedad y sed/ bebida refrescante. Ejemplos en el alma: esperanza de un goce, temor o previsión de un sufrimiento.

Hay un tercer estado, el del hombre que ni sufre ni goza -y no sabemos si es la vida mejor de todas pero lo veremos después.

Todavía en cuanto a los placeres exclusivos del alma: La sensación afecta tanto al cuerpo como al alma. Si la sensación se conserva tenemos la memoria. Y la memoria está implicada en el deseo. Si tengo mucha sed (sensación), deseo una bebida refrescante (aquí entra la memoria). Y propiamente no es el cuerpo quien desea, sino el alma (pues ésta es la que tiene la memoria). Si alguien, al desear, tiene la esperanza firme de satisfacción, se mezclan dolor y placer; si no hay esperanza, tenemos un doble sufrimiento: el del deseo, y el del saber que no hay esperanza. Se va haciendo ver que el sufrimiento consiste en la falta de algo, en un vacío, que proviene de una

pérdida, de una evacuación; y que el placer consiste en un llenar ese vacío. Se ve claro en el caso del hambre o de la sed.

2 El placer puede ser falso

36c ¿Placeres y sufrimientos son siempre verdaderos, o pueden ser falsos? La pregunta parece extraña, pues parece inconcebible que uno crea gozar si no goza; o sufrir, si en realidad no sufre. Sócrates hace ver que a menudo nuestro placer nace por una opinión falsa. Protarco lo admite, pero diciendo que en todo caso el placer es placer. Sócrates señala concretamente los placeres de la esperanza. Todo hombre está pleno de muchas y grandes esperanzas. Sólo que a los buenos, por ser amados de los dioses, se les ofrecen imágenes verdaderas de los bienes futuros, y experimentan goces verdaderos; mientras que los malvados tienen puesta la mira en placeres falsos, como abundancia de oro y en consecuencia muchísimas satisfacciones. Bajo este aspecto son placeres malos por que son falsos [placer es placer, sí; pero hay placeres que hacen la vida infeliz].

Por otra parte: Dijimos que el deseo del alma tendía al estado contrario que tiene el cuerpo (ejemplo, la sed); o sea, que dolor y placer se codean. Y como pertenecen a lo ilimitado, esto es, comportan el más y el menos, y podemos equivocarnos en la apreciación de su intensidad. Algo semejante a lo que pasa con nuestros ojos, que pueden equivocarse, por la distancia, al apreciar una magnitud. Placer y sufrimiento vistos simultáneamente uno de cerca y otro de lejos nos pueden falsear la perspectiva. Un placer futuro se refuerza por un sufrimiento actual; y un sufrimiento futuro se disminuye por un placer actual.

Hay además placeres y sufrimientos reales o imaginarios, más falsos que los anteriores. Cuando se les confunde con el estado neutro en que no hay ni placer ni dolor. Ejemplo, el crecimiento imperceptible. En realidad sólo las grandes variaciones producen placer o dolor. Supongamos tres objetos: uno, de oro; otro, de plata; otro ni de oro ni plata; éste nunca podrá ser oro, ni plata. Y sin embargo hay quienes aseguran que el placer consiste en la ausencia de sufrimiento.

3 El placer suele darse mezclado; muy rara vez puro

44a Los verdaderos enemigos de Filebo dicen que no hay placer; sino que se llama placer a la ausencia de dolor. Se trata de gente noble, que no ven nada sano en el placer; y aun de la potencia seductora del placer dicen que no es, sino que se trata de un hechizo. Probablemente se fijan en los placeres más vivos, que son los del cuerpo; y dentro de estos, en los que proceden de los deseos más violentos, como son los del cuerpo enfermo, cuyos placeres y dolores suelen ser más vivos. En realidad placer y sufrimiento suelen entremezclarse como se ve en la comezón interna que no se quita ni frotando ni rascando; y en la ansiedad del tormento se va de un extremo a otro, y se procura a la parte placeres inimaginables. A veces hay más de placer, como en las cosquillas. Y el placer en proporción más fuerte, invade todo el cuerpo, lo crispa hasta los estremecimientos, lo hace pasar por todos los colores, gesticulaciones, jadeos, sobreexcitación y gritos desacompañados. Hay placeres puramente corporales; otros en los que el movimiento del alma es contrario al del cuerpo (rellenar, evacuar), y otros más bien psíquicos como cólera, temor, amor, celos, envidia. También aquí se mezclan placer y sufrimiento. El sufrimiento del iracundo o del vengativo es más dulce que la miel. El duelo tiene su encanto secreto. Hay toda una voluptuosidad de las lágrimas de la Tragedia; envidia o amargura dolorosa, secretas, en las risas de la Comedia.

En resumen, no se acepta la tesis de los que sostienen que el placer consiste sólo en la cesación del dolor; pero se les acepta que ciertos placeres no son sino aparentes; y que otros están íntimamente ligados a sufrimiento.

Pero ciertamente hay placeres puros, no mezclados con dolor: Figuras, colores, perfumes, sonidos. No las figuras de vivientes, sino las geométricas, rectas o curvas. De los sonidos, los que son dulces y claros, que dan una nota única y pura, son bellos no en relación a otros, sino en sí. Los placeres del olfato son menos divinos, pero tienen el privilegio de que no necesariamente se mezclan con molestias o dolores. Podemos añadir el placer de aprender: ni el deseo de aprender es doloroso, ni tampoco el olvido.

Los placeres mezclados o impuros se caracterizan por la desmedida. En cambio los placeres no mezclados con sufrimiento se caracterizan por estas notas: MEDIDA, VERDAD, BELLEZA.

4 La tesis de los delicados: el placer-génesis

53c Acabamos de ver a gente muy versada en la naturaleza, que negaban al placer la existencia positiva: el placer no sería sino ausencia de dolor. Ahora veremos a otros más ingeniosos, para quienes tampoco tiene existencia el placer; según ellos el placer no es sino la génesis y el devenir. Debemos distinguir entre génesis y existencia. La génesis tiene como fin una existencia; si el placer es génesis, tendrá como fin una existencia. Ahora: aquello para lo cual se produce una génesis tiene el rango de bien. Aquello que se produce en vistas a otro no tiene el rango de bien. Esta tesis tiene el mérito de ridiculizar a quienes sostienen que el placer es el bien; y todavía más a quienes sostienen que el placer se realiza plenamente en la génesis, o -sea, a quienes para vivir felices creen que han de experimentar todos los apetitos y todas las hambres, pues quieren tormentos para tener el placer de saciarles; y esta satisfacción se realiza siempre en una génesis. Lo contrario de la génesis es la destrucción. De modo que se elegiría la vida de destrucción y de génesis. ¿Dónde quedan el valor, la sofrosine, la inteligencia? Se ve que es absurdo reponer el bien en el placer. Por otra parte, es absurdo también decir que el que sufre es malvado, y que el que goza es virtuoso. No por eso rechazamos todo placer. Para la mezcla retendremos los más puros y verdaderos.

IV JERARQUÍA DE LAS CIENCIAS

55c Nuestra crítica ha de llegar no sólo al placer, sino también a la inteligencia y a la ciencia. Hay artes prácticas, que serán más o menos puras, según tengan más o menos de ciencia. Si se les quita cuanto tenga que ver con el número, peso o medida, no queda sino conjetura, o cierta empiria y rutina. Por ejemplo el arte de la flauta; medicina, agricultura, conducción de un navío, estrategia. En cambio, si se usan instrumentos precisos de medida y procedimientos exactos de cálculo, todo cambiará. Por eso podemos considerar como artes mayores las ciencias del número, peso y medida. Sócrates distingue una aritmética aplicada simplemente a cosas prácticas, pero no hecha ciencia; tiene su utilidad (comercio, construcción, y otros), pero aquí no nos sirve mucho. Queremos exactitud. De modo que las matemáticas exactas están muy arriba en la clasificación.

Pero por encima de todas las ciencias está la dialéctica, que nos da el conocimiento del ser, de la realidad verdadera y siempre idéntica. Sócrates no niega el valor persuasivo de la retórica, pero sí le niega valor en el presente debate. No quiere saber qué ciencia dé más prestigio o más ventajas, sino cuál tiene el objeto más cierto, exacto y verdadero.

V CONSTITUCIÓN DEL BIEN, O VIDA FELIZ

1 La vida feliz contiene discernimiento y placer

59e Filebo propugnó el PLACER como el bien universal. Sócrates, el DISCERNIMIENTO. Se vio que nadie aceptaría vivir la vida del mero placer que excluyera aun el menor fulgor de pensamiento o de conciencia; ni tampoco la vida de mero discernimiento frío, privada de todo placer. La conclusión fue que la vida feliz consistiría en una vida mixta de placer y de discernimiento. A esa vida mixta le hablamos dado el primer lugar. Vamos a ver ahora cómo hay que dosificar placer y discernimiento en esa vida mixta; cuál es el elemento que garantiza la cualidad de esa mezcla; cuál se emparenta más con la causa de la excelencia de la mezcla. Y está en juego el segundo lugar.

2 Se aceptarán todas las ciencias, aun inferiores

61d ¿Por qué todas? Supongamos un juez competente. El no querría que se construyera su casa manejando el círculo en sí, o la esfera divina; sino más bien con círculos y esferas de nuestro mundo pues si no, no podría entrar a su casa. Lo mismo la música, por más que sea imitativa y le falte pureza. Y así tendremos que aceptar todas las ciencias y técnicas terrestres si queremos que nuestra vida sea vida. [*República* 520: Quienes han alcanzado a contemplar la Idea del Bien no se quedan en esa contemplación, sino que han de bajar de nuevo a la caverna, y ahí tendrán que manejar técnicas empíricas, para el bien de los demás].

3 De los placeres, sólo los verdaderos y necesarios. Se añade la VERDAD

62e Es claro que se aceptarán los placeres verdaderos. Después de estos, también a los necesarios (que suelen ser mezclados, no puros). Pero ¿dejamos entrar a todos en montón, como a las ciencias? Podríamos preguntar a los placeres mismos: “¿Placeres, desean ustedes estar solos, o cohabitar con el discernimiento?” Nos responderían: “No es posible ni provechoso quedarse aislado y solo. Y el mejor compañero sería el que nos conociera lo más perfectamente posible, a nosotros y a todas las cosas. Por otra parte podemos preguntar a la inteligencia y discernimiento: “¿Necesitan ustedes compañía de placeres, tanto verdaderos, como grandes y violentos?” Nos responderían: “Los placeres verdaderos y puros son parientes nuestros. Puedes añadir los que acompañan a la salud, a la sofrosine y a la virtud. Pero ¿cómo vamos a querer la compañía de los placeres que con sus locuras perturban nuestra actividad y matan luego, con el olvido, todo lo que engendramos?”

A la mezcla se añade, como condición del nacer y del existir, la VERDAD, que a propósito del conocimiento nos ha estado apareciendo por aquí y por allá.

4 **Cuál es la causa? ¿Quién se le emparenta más, placer o discernimiento?**

64c Andamos tras el bien. La causa, esto es, lo que hace que el bien sea apetecible a todos es claramente **MESURA Y PROPORCIÓN**. Sin ellas no hay combinación bella, sino revoltijo o mezcla informe. La fuerza del bien ¡se refugió en la naturaleza de lo bello! En efecto, medida y proporción realizan siempre belleza y virtud.

medida	+	virtud	= bien
belleza	+	proporción	= bello

Añadiendo Verdad tenemos: CAUSA = **MESURA BELLEZA VERDAD**

Refiriendo ahora **PLACER Y DISCERNIMIENTO (INTELIGENCIA)** a esas notas, vemos:

a) El placer suele ser desmesurado (contra medida), desproporcionado (contra proporción); al menos cuando es intenso es tan ridículo y feo, que se realiza a escondidas (contra belleza); suele ser engañoso (contra verdad).

b) En cambio la inteligencia (discernimiento), si no es la verdad, es lo más cercano a ella; y nada más medido, proporcionado y bello que la inteligencia.

1ª gran conclusión: La inteligencia-discernimiento está más cerca de la vida feliz que el placer.

2ª gran conclusión: Establecemos la escala definitiva en el párrafo siguiente.

Como preparación, comparemos:

Causa de la mezcla: **MESURA BELLEZA VERDAD**

Componentes de la mezcla: **TODAS LAS CIENCIAS, PLACERES PUROS, VERDAD**

5 **ESCALA DEFINITIVA**

66a Sócrates le pide a Protarco que haga la escala definitiva. Si comparamos las listas de la “causa” y de los “componentes” vemos que en realidad hay sólo cinco términos diferentes, pues “verdad” se repite. Notemos que en lugar de “verdad” se puede poner “discernimiento”, o “inteligencia”; esto es, la inteligencia en un sentido es causa de la mezcla: interviene para hacer bien la mezcla; y en otro sentido es también componente de la mezcla, pues ya desechamos la vida que fuera mero placer, sin nada de inteligencia. La escala se establece colocando bajo cada término otros íntimamente relacionados con él.

MESURA	PROPORCION	INTELIGENCIA	CIENCIAS TODAS	PLACERES
bien	belleza	DISCERNIMIENTO	artes	Necesarios
oportuno	perfección	VERDAD	opinión verdadera	Puros verdaderos
a propósito	eficacia			

c a u s a

Sobre la 2ª gran conclusión. Al comienzo PLACER y DISCERNIMIENTO se disputaban la medalla de oro. Tuvieron que renunciar, y disputaron por la de plata. Resultado definitivo: INTELIGENCIA-DISCERNIMIENTO obtiene sólo la medalla de bronce; y el placer ¡queda relegado al quinto lugar! Y eso que compite sólo el placer purificado, no el más bestial. Durante largo rato pareció que la vida mixta se llevaría la medalla de oro; pero la vida mixta como tal ya ni aparece. Dos competidores inesperados, MESURA y PROPORCION (bien y belleza) ¡se llevan primero y segundo lugar!

Sugerencias para reflexión y discusión

1 Se trata de la felicidad en esta tierra. La de la otra vida, si hay, la dejamos a los dioses.

2 EL PLACER EN OTROS DIÁLOGOS

Protágoras [349-362

Gorgias 462b; 474c; 491d; 494b; 506a.

Hyppias 298a.

República 580d; 583c.

Fedro 258e

3 LAS FORMAS EN EL SOFISTA Y EN EL FILEBO

a) En el *Sofista* da la impresión de que Platón ve que ya no puede seguir insistiendo en la inmutabilidad absoluta de las Formas. Seguirán siendo inmutables, no sujetas al cambio, pero Platón introduce la vida y la intelección. ¿Con ellas no introduce al movimiento? Recordar que *movimiento* es no sólo el cambio de lugar o movimiento físico, sino también la alteración. Por ejemplo, cuando el hombre pasa de un estado afectivo a otro, se dice que hay movimiento, aunque se quede en el mismo lugar. Considerar bajo esta perspectiva el estudio que hace el Extranjero de Elea, en el *Sofista*, sobre los 5 géneros supremos: SER, MOVIMIENTO, REPOSO, MISMO, OTRO. Su conclusión es que unos sí comunican con otros, pero no todos.

El *Filebo* muestra los cuatro géneros del ser: ILIMITADO, LIMITE, MIXTO, CAUSA.

Estos cuatro ¿son Formas? ¿O más bien las Formas o Ideas quedan catalogadas en alguno de ellos? Se han dado respuestas muy variadas.

¿El ILIMITADO del *Filebo* no sería una Forma como lo es el OTRO del *Sofista*?

En el *Filebo* aparece como algo especial la CAUSA. Pero esta causa es activa [lo que después Aristóteles llamaría la causa eficiente]. ¿Las Formas son activas? Esto chocaría con aquello de que las Formas son inmutables. ¿Podría la causa ser una Forma especial?

Además, tanto en el *Sofista* como en el *Filebo* hay comunicación de los géneros en las cosas sensibles y entre sí...

Léon Robin cree poder resolver los problemas diciendo que los géneros del *Sofista* son verdaderos géneros del Ser, esto es, IDEAS; mientras que los géneros del *Filebo* serían FUNCIONES del Ser. Esta tesis tiene sus dificultades.

En todo caso Platón mantiene firme la inmutabilidad, integridad y pureza de las Formas, no obstante la comunicación de géneros que muestra el *Sofista*.

Hay que subrayar *Filebo* 30c, en que la CAUSA es llamada sabiduría e inteligencia.

Por si no fuera poco, el *Timeo* trae una exclusiva: el Demiurgo, que presentamos ahora en simplificación: un artesano o hacedor cósmico (por lo menos).

a) Nota de traducción. ἄπειρον y πέρας, se pueden traducir respectivamente como Ilimitado y Límite (o Limitante); o bien como Indeterminado, determinado (más exactamente sería determinante; pues habría que dejar *determinado* o *limitado* para el mixto). Se ha llegado a traducir: infinito, finito; pero esta traducción no es tan feliz, porque se presta a malentendidos.

Personajes: Sócrates, Timeo, Critias, Hipócrates.

Timeo de Locres (Italia) región de pitagóricos.
Critias el del *Jarmides* y el *Critias*.
Hipócrates parece ser el conocido general siracusano.

Se piensa que Platón quiso escribir una trilogía, comenzada con este diálogo:

Timeo: (escrito) que narra el origen de la humanidad en relación con el origen del cosmos.

Critias: (inconcluso). Debería tratar de la historia ideal de las sociedades humanas según el modelo ateniense. Victoria de Atenas sobre los invasores de la Atlántida.

Hipócrates: (no escrito), que expondría el re-nacimiento de la cultura en Grecia.

Dicen algunos que el tema central es el estudio del Universo o Cosmos. Quizá es más acertado ver en ese estudio del Cosmos una preparación para el estudio del ser humano. Y quizá lo mejor sería ver el todo como un hermoso conjunto de lo que en lenguaje bíblico llamamos *la creación entera*; y el libro sería el Génesis a lo Platón.

El Timeo es uno de los libros más oscuros de toda la Antigüedad, tanto que muchos le han buscado sentidos misteriosos y ocultos. Ha sido sumamente apreciado en todas las épocas, por ejemplo en el Renacimiento. Es conocido el cuadro de Rafael *La Escuela de Atenas*, en que se ve a Aristóteles con su obra *Ética Nicomaquea*, y a Platón con el *Timeo*.

Puede decirse que el Timeo es una enciclopedia, carácter que no podrá apreciarse en este resumen, pues por razones de tiempo tuve que sacrificar los datos científicos, interesantes en la historia de las ciencias. El libro presenta una gran gama de conocimientos científicos sobre el Estado, matemáticas, astronomía, vivientes, anatomía, fisiología, biología -apartado especial para los sentidos vista, oído, gusto, olfato, tacto-, patología, terapéutica, higiene, etcétera. Todo combinado y bien organizado con el material filosófico que presentaremos. No parece que todos esos datos fueran descubrimientos personales de Platón, sino que tomaría los datos de su tiempo para exponerlos, eso sí, en síntesis suya. Seguramente usó los trabajos de sus discípulos en la Academia. Algunos consideran que utilizó los trabajos matemáticos de Teeteto; y que en física y biología tomó mucho de los pitagóricos. Se ha hecho notar los parecidos entre la física de Timeo y la teoría atomista de Demócrito, aunque hay grandes diferencias; por ejemplo, Timeo no admite el vacío.

Platón presenta explicaciones aproximadas, no exactas siempre, a modo de conjeturas fundadas de carácter provisorio. Algo así como el estado de la investigación y reflexión en la época. Sólo Dios conoce la verdad absoluta, y el hombre ha de contentarse con aproximaciones. Pero Platón tiene confianza en la razón, una confianza que funda en la teoría de las Ideas inmutables y armoniosamente ordenadas, no obstante los embates del devenir.

PRÓLOGO

17a Se hace un resumen de la conversación de la víspera, sobre el Estado. El resumen abarca puntos centrales de la utopía de Platón, que recuerdan lo dicho en *República*: Especialización de actividades, funciones, educación, y pobreza absoluta de los guardianes, vida en común, igualdad de mujeres y de varones, alta dirección sobre las parejas, que los niños tengan varios padres y madres, y viceversa, selección de niños. Tal es el resumen; y ahora se desea proseguir con el tema. La república así pensada ¿tuvo alguna vez una realidad histórica?

Critias recoge el guante y cuenta una historia que a su bisabuelo le habla contado Solón, pariente suyo (Platón aprovecha para hacer notar su propio parentesco con Solón). Una vez estuvo Solón en Egipto, y se puso a contar las más antiguas historias griegas. Un sacerdote egipcio, al oírlo, le comentó que los griegos eran siempre jóvenes; que no sabían las cosas de veras antiguas; ignorancia explicable por las catástrofes cósmicas: una de fuego, y los diluvios. Por eso los griegos son siempre jóvenes, y ya no se acuerdan del pasado. Egipto sí se acuerda, pues por razones geográficas no perecieron todos en esas catástrofes, y Egipto sabe que lo que hoy es Atenas fue, antes del gran diluvio, la mejor ciudad, política y militarmente hablando. De eso hará nueve mil años; y Egipto reproduce el antiguo sistema de Atenas: Clase sacerdotal separada, especialización de funciones, educación. Grandes fueron las hazañas de aquella Atenas; como su heroísmo ante los invasores que llegaron del océano Atlántico. Y es que antes había, más allá de las columnas de Heracles una isla enorme, la Atlántida, gran y maravilloso imperio. Vencieron y dominaron a todos; Atenas, sola y en gran peligro, derrotó a los invasores. Después hubo espantosos terremotos y cataclismos. En un día y una noche, la tierra se tragó a todo el ejército ateniense, y el océano a la isla Atlántida.

Critias dice que no ha hecho sino esbozar el tema, y promete ampliarlo. El orden mejor para la discusión será que Timeo, gran astrónomo, comience hablando del nacimiento del cosmos, y termine con la naturaleza del hombre (que será nuestro diálogo *Timeo*). Luego seguiría Critias con el tema prometido (diálogo *Critias*).

Timeo comienza invocando a los dioses, como hay que hacerlo, dice, siempre que algo se emprende, sea grande o pequeño. La petición: Que cuanto se vaya a decir sea según la inteligencia de ellos, y claro para la inteligencia de los dialogantes. Sigue conferencia de Timeo.

I NACIMIENTO DEL COSMOS. EL DEMIURGO Y EL MODELO

27d Todo lo que nace, nace necesariamente por la acción de una causa [principio de causalidad: todo lo que comienza a existir; algo que no existía y ahora existe].

Esta causa activa, obrero o artesano cósmico, o demiurgo, hace todas las cosas según un modelo. Hay dos modelos: uno, eterno y que no nace, siempre idéntico; y que es aprehendido sólo por la inteligencia y la razón (92c: dios inteligible); el otro está siempre naciendo y muriendo, y propiamente nunca es; lo capta la opinión y la sensación irracional. El demiurgo se sirve del primer modelo, y por eso es bello cuanto hace. El cosmos tuvo un comienzo, ya que es sensible, tangible y tiene un cuerpo. Eso sí, descubrir al Autor y Padre de este cosmos es una gran hazaña; pero habiéndole descubierto es imposible divulgarlo a todos.

Este cosmos es lo más hermoso de cuanto ha nacido, y el demiurgo es la más perfecta de las causas. Así que este mundo es imagen del mundo inteligible. ¿Por qué el demiurgo hizo el mundo y el devenir? Porque el demiurgo es bueno; y desea que todas las cosas lleguen a ser, en la medida de lo posible, semejantes a él mismo. Tomó lo visible que se agitaba en desorden, y lo puso en orden; formó el mundo material según el modelo ideal y eterno; y al ver que de lo visible no saldría un todo más bello que un todo inteligente, y que no hay inteligencia sin alma, hizo al mundo viviente, dotado de alma. Así nació este mundo, por la acción de la providencia divina. ¿Cuál fue el modelo viviente? Ninguno de los que nacen, que no son sino partes de un todo. El modelo contiene en sí mismo todos los vivientes inteligibles; es un ser en todo perfecto. Podemos también preguntarnos si hay un cielo, varios, o en número infinito. Hay uno solo, pues fue construido a imitación del modelo, y éste contiene a todos los vivientes inteligibles. Para el cuerpo del mundo utilizó fuego, aire, agua y tierra en proporción. El mundo fue hecho sólido, esférico, autosuficiente, completo y perfecto.

Nota 1.- El demiurgo no es un poder creador en el sentido fuerte del cristianismo, aunque la escuela alejandrina y la teología cristiana lo re-interpretan así. El demiurgo **no crea a partir de la nada**, sino que toma un material ya preexistente en desorden, y lo moldea y ordena. La aparición del demiurgo es una sorpresa que nos tenía reservado el *Timeo*.

Aparecen aquí no uno, sino dos seres eternos: el demiurgo y el modelo. El modelo es llamado dios inteligible, y viviente en sí, bello y perfecto, que comprende en sí, como sistema perfectamente organizado, a todos los vivientes inteligibles. (Para los intérpretes no es nada evidente que el modelo se identifique sin más con el mundo de las Ideas). El demiurgo toma el modelo eterno de que estamos hablando; no el modelo del devenir. Todo esto nos deja la impresión de que hay verdadera dualidad: demiurgo y modelo. Por otra parte puede dar la impresión de que son lo mismo: el demiurgo actuó porque es bueno, quiso que todas las cosas fueran semejantes a él. El problema se complica al considerar cuanto nos ha ido apareciendo como de orden superior a nuestro mundo ordinario:

Idea del Bien.

Belleza, Uno, Ser. Todo el mundo inteligible, las Ideas todas,

Viviente en sí, Modelo para nuestro mundo.

Demiurgo.

Alma del mundo. Nuestro mundo ordinario

Todas esas realidades parecen a veces ser muy diversas entre sí; y a veces lo mismo, sobre todo Bien, Belleza, Uno, Ser, Modelo, Demiurgo. (El Alma del mundo se distingue más). Lo único que queda fuera de toda duda es que lo inmutable, perfecto y eterno está por encima de las cosas perecederas.

Nota 2.- El demiurgo también es llamado, y varias veces, “dios”; y toma un carácter *personal* de que carecían por ejemplo, las Ideas de la Belleza y del Bien.

La Carta 2ª dice que es erróneo suponer que cualquiera de los predicados que nos son conocidos pueda aplicarse al *Rey del universo*. La Carta 6ª habla de un juramento “en nombre del dios rector de todas las cosas presentes y futuras, y en nombre del Padre de ese rector y causa”.

Esos textos nos hacen pensar en la relación Ideas, Demiurgo, Dios. Algunos intérpretes no creen que se pueda concluir del *Timeo* que el demiurgo se identifique con Dios; y ven en él más bien a la “razón divina operante en el mundo”. Otros, teniendo en cuenta que el demiurgo es descrito con caracteres de persona, de dominio y de poder creador -en todo lo cual se distingue del modelo- sí creen que hay que identificar al demiurgo con el Dios personal del cristianismo. Así, Taylor. Robin no acepta tal interpretación.

Nota 3.- Sobre el texto de que es toda una hazaña descubrir al Hacedor y Padre de este universo, y que es imposible divulgarlo a todos, piensa Sciacca que se trata del descubrimiento místico de la noción de Dios.

Nota 4.- En un pasaje que veremos, se dice que el Demiurgo, tras haber producido al Alma del mundo, y haber entregado la tarea subsiguiente a sus subalternos, “regresó a su reposo habitual”. Comparar con el Génesis, en que Dios entrega el mundo a Adán y a Eva para que prosigan la creación, y Él descansa el séptimo día. ¿El Demiurgo “deja el seno del Padre” y regresa luego al cielo inmutable (la Idea del Bien)?

Platón deja muchas interrogantes, de las que es consciente, pues en boca de Timeo dice (29d) que no somos sino simples seres humanos.

Nota 5.- ¿El Demiurgo es una Idea? No parece. Las Ideas no parecen *actuar*; y el Demiurgo aparece en plena actividad. Pero entonces se presenta este problema: Si el demiurgo NO es una Idea, ¿hay un modelo de demiurgo? ya tendríamos dos demiurgos; y como no son operativas las Ideas, habría que poner un tercer demiurgo:

- a) El nuestro, del que hemos hablado.
- b) El modelo de ese demiurgo.
- c) Un tercero, que siguiendo este modelo (b) fabricara a nuestro demiurgo (a).

La objeción es molesta, porque llevaría a postular un cuarto demiurgo, y entramos a una cadena sin fin. Por eso algunos piensan en un solo Demiurgo que posea la divinidad de manera autónoma. Según estos, no habría un Modelo anterior al Demiurgo.

Nota 6.- El viviente en sí contiene el modelo de todos los vivientes. ¿Contiene entonces el modelo de la divinidad misma? No hay duda sobre los *dioses sensibles*, que son los astros; pero sí respecto de la divinidad misma. ¿Qué sentido tiene “lo divino” entre los griegos? A veces, como nosotros, lo usaban en sentido metafórico o hiperbólico, y se aplicaba a cosas y seres humanos. Otras veces tomaba un cierto sentido de trascendencia sobre lo humano, al menos en forma vaga.

En el *Fedón* lo divino asume un carácter filosófico definido, al aplicarse a las Ideas, junto con otros predicados como eterno, inmortal, incorruptible, inmutable, con los que se configura el mundo inteligible. Pero no se destaca con nitidez la noción de un Dios personal. A propósito de la cabalgata del *Fedro*, buenos intérpretes hacen notar que los dioses no lo son por sí mismos, sino porque su vida y alimento es la contemplación de las Ideas; y que por esto se distinguen de las almas humanas, que no tienen sino una visión fugaz. García Bacca, como hemos notado, describe la divinidad a la manera de “campo” donde el que entra queda divinizado.

Nota 7.- Vida, causa y mundo de las Ideas. Relación entre el *Sofista* y el *Timeo*.

En el *SOFISTA* parece Platón preocupado porque el mundo de las Ideas se presentaba como exsangüe, sin vida, sin pensamiento. Entonces introduce ahí la vida. ¿Ahí? ¿Dónde? “¿Nos dejaremos convencer de que el movimiento, la vida, el alma, el pensamiento, no tienen lugar en el seno del ser universal que no vive ni piensa, sino que augusto y santo, vacío de inteligencia permanece ahí plantado y sin poder moverse? (Sofista 248e). Antonio Gómez Robledo comenta que **τῷ παντελῶς ὄντι** puede traducirse intensivamente como “la plenitud del ser”; o, como él prefiere, extensivamente como “el ser universal”. Auguste Diès ya había traducido: “*l'être universel*”. La traducción intensiva es atrayente; pero la plenitud del ser es sólo la Idea. Esto lo dice Platón en *República*, y como ahí se trata de otra cosa no hay problema. Pero traducir así en *Sofista* sería demasiado fuerte, pues sería meter sin más el devenir heraclíteo en el mundo mismo de las Ideas, que entonces ya no se distinguiría del nuestro [no necesariamente, pero habría que esperar la solución escolástica]. Gomperz y Zeller no se asustaron ante esa invasión heraclíteica; y es que a Zeller no le cayó bien la *causalidad* del demiurgo, y quería poner la causalidad en las Ideas mismas. Gómez Robledo prefiere la traducción “en el ser universal” para no comprometerse a poner Ideas móviles, pero sí dejar el campo abierto al dinamismo del *Timeo*, representado por el Demiurgo (y por el alma del mundo). Hay que aclarar: Timeo afirma siempre que las Ideas son inmutables.

II EL ALMA DEL MUNDO

34 b Primer paso.- El demiurgo toma *dos substancias diferentes* que por lo pronto llamaremos 1ª y 2ª. Las mezcla, y obtiene una 3ª. Luego mezcla las tres, y obtiene una 4ª. substancia. ¿Cuáles son las dos primeras substancias? Timeo las describe así: La primera es la substancia indivisible y siempre idéntica. La segunda es la substancia divisible, y se encuentra en los cuerpos.

Aquí se presentan problemas, y no sólo de traducción: La primera substancia inmutable se identifica con las Formas. Así suelen admitirlo algunos comentaristas, pero ¿cómo es posible que el mundo inteligible participe de una mezcla, y no pierda sus características? La segunda substancia ¿se identifica con los cuerpos (fuego, tierra, aire, agua)? ¿Todavía no hay cuerpos! Por otro lado hay algo que simplemente está en movimiento discordante y caótico. ¿Sería ese algo la segunda substancia? El texto parece indicarlo así.

Por otra parte dice Timeo que al hacer la mezcla, el Demiurgo mezcla lo *Mismo* con lo *Otro* (dos Formas que aparecen en *Sofista*). ¿La primera substancia es lo Mismo, y la segunda lo Otro? Con lo Mismo no hay problema, pues es una de las Formas. Pero sí hay problema con lo Otro, pues también es una Forma, y no lo podemos identificar con aquello que está en movimiento desordenado. Puede pensarse en esta solución:

La primera substancia tiene a lo Mismo y a lo Otro.

La segunda es aquella substancia divisible que se encuentra en lo caótico y desordenado.

El problema con esta solución es que se definió a la primera substancia como indivisible, y ahora estaría compuesta por lo Mismo y por lo Otro. Sciacca piensa que lo Otro sería una *materia espiritual*, expresión que siglos más tarde usó la escuela franciscana para describir a los ángeles. Otros piensan que lo Mismo sería la Idea en cuanto participada. No queda claro; quizá sólo la noción general de organización bajo la acción de las Formas.

Queda también claro que el Alma del mundo no es divina, pero que participa de lo divino; y que el Demiurgo no es creador en el sentido estricto de crear de la nada, sino que modela y transforma materiales existentes. Recordar que en el Génesis judeocristiano no aparece la frase *creación de la nada*. También ahí hay algo preexistente, informe. La frase *creación de la nada* es posterior.

35b Segundo paso.- El Demiurgo toma diversas porciones de esa 4a. substancia mencionada, y va combinando las porciones según cálculos matemáticos especiales, para lograr un resultado bellissimo, y pone al Alma del mundo en armonía con su cuerpo. Así fue como nacieron el cuerpo visible del cielo y su Alma; esta Alma (del mundo, del cielo o del universo) es invisible, pero participa del cálculo y de la armonía. Esta Alma es la más bella de las realidades engendradas por el Demiurgo, quien “es el mejor de los seres inteligibles y eternos”. El Alma del mundo aparece como el principio de los movimientos ordenados del universo, como la causa general de la vida.

¿Por qué un Alma del mundo? La consideración del Bien y de la finalidad nos hace admitir que el mundo es uno. Hay un modelo. Por tanto el mundo sensible comprende todos los cuerpos, y no hay nada fuera de él. El universo no está en el vacío infinito, ni necesita fuente de alimentación, así que no tiene ojos, oídos o manos. Como el Alma del mundo es idéntica a la esfera celeste, esa Alma desborda el cuerpo del mundo, lo rodea por todas partes. Debido a su extraordinaria composición y su unificación matemática, el Alma -y el mundo con ella- se mueve con el movimiento más bello de todos: el circular. El Alma cósmica es anterior en dignidad al cuerpo que anima, de modo que existía antes que él, que la tierra y que los astros. [Platón expone aquí su astronomía, para pasarnos la convicción de que el cielo fue organizado según relaciones matemáticas perfectas].

III TIEMPO Y ETERNIDAD

37c Cuando el Padre contempló su obra, que se movía y que vivía, nacida imagen de los dioses eternos se gozó. [Comparar el gozo del Demiurgo con la frase del Génesis: Y vio Dios que todo era muy bueno]. Y en su gozo quiso hacerlo lo más semejante posible al modelo; y como en el modelo hay un Viviente eterno, se esforzó en hacer también eterno al mundo, en la medida de lo posible. Adaptar tal cual la eternidad a un mundo engendrado no es posible. Por, eso su autor le dio el *tiempo, imagen móvil de la eternidad, que avanza según la ley del número*. [Definición famosa de Platón. Compararla con la de Aristóteles]. Esto es, el tiempo nació con el cielo. Pasado y futuro se engendran del tiempo, y no pueden ser aplicados a la substancia eterna. “Fue” y “será” se reservan para lo que nace y se mueve en el tiempo. Tiempo y cielo nacieron juntos; y si acaso alguna vez llegaran a acabarse, se acabarían juntos. El sol, la luna y los astros fueron hechos para definir los números del tiempo. La expresión *es* -hablando estrictamente- se aplica sólo a la substancia eterna.

Como de las cosas del mundo no debe decirse *es*, sino sólo “fue” y “será” concluye Taylor que el mundo está siempre en proceso de hacerse; que nunca está del todo “hecho”. Se suscita la pregunta si el origen del mundo es un hecho histórico. Del texto no se sigue necesariamente. Sí, es posible que Platón haya querido narrarnos el origen histórico del mundo; pero también que sólo haya querido narrar la génesis ideal del mundo.

IV CLASES DE VIVIENTES

39e 1ª Los dioses.

Nuestro mundo, para ser perfecto, debía reproducir en sí la naturaleza del Viviente. Hasta donde podemos entender, el Viviente comprende estas clases de vivientes: dioses, vivientes que vuelan, vivientes acuáticos y vivientes terrestres. [Cf. analogías con el libro del *Génesis*].

Sigue una descripción de los astros, que según buenos intérpretes, por ejemplo Taylor, serían esos dioses mencionados. Otros, menos probables, opinan que fueron creados dioses, uno para cada astro, algo así como si cada astro tuviera su ángel de la guarda. En todo caso esos dioses son subalternos del Demiurgo. Los dotó de discernimiento, e hizo su estructura sobre todo de fuego, con figura redonda, para que fueran los más brillantes y bellos de ver.

¿Y los dioses olímpicos? Timeo dice que sería tarea demasiado elevada meterse a investigar y explicar sus orígenes [No parece que Platón creyera en esas divinidades; pero tal vez no quiso dar el flanco a acusaciones de impiedad].

41a El Demiurgo HABLA a los dioses creados por él [pasaje del más alto interés: de cuanto habíamos visto en el mundo inteligible, nadie ni nada había hablado: Ni la Idea del Bien, ni la de la Belleza, ni lo Uno, ni lo Mismo, ni lo Otro, ni el Viviente]. El Demiurgo explica a esos dioses que no son propiamente inmortales, ni tampoco del todo incorruptibles (fueron creados según proporción y número bien calculado, con diversas porciones de la mezcla); pero que es voluntad expresa suya, del Demiurgo, que no mueran jamás. Y les encomienda entonces que continúen la fabricación del mundo. Hay que fabricar todavía tres especies mortales; pero el demiurgo mismo no las fabricará, pues entonces serían dioses. Eso sí, el Demiurgo prepara la mezcla fundamental.

41d 2a. Las almas humanas

El demiurgo mezcló en su crátera lo que había quedado de las sustancias de la mezcla. Pero ya no quedaba nada de la 1ª sustancia indivisible; sólo había restos de la 2ª y de la 3ª.

Con éstas hizo su combinación; fabricó así varias almas, y las puso una en cada astro, como un carro, y les enseñó la naturaleza del todo. Luego les notificó sus decretos: El primer nacimiento sería idéntico para todos, o sea, que, no habría favoritismos. Cada alma daría origen a un viviente capaz de honrar a Dios. La naturaleza humana constaría de dos sexos, etcétera. Quien viviera bien regresaría a la morada de su astro propio; y si no, renacería como mujer; y si persistía en su mal comportamiento renacería después como animal (ver más pormenores de estas re-encarnaciones en 90e-92c). El Demiurgo dio estos decretos para ser inocente de la malicia futura de los seres humanos. [Comparar con *República*, mito de Er, X, 617e; y con *Fedro* 249b]. Terminadas las instrucciones, el Demiurgo se quedó en su estado habitual, mientras sus subalternos proseguían la tarea de la fabricación.

[Comparar con el *Génesis*: Dios entrega el universo al hombre, y descansa el séptimo día]

42e Los subalternos del Demiurgo recibieron de él el principio inmortal del viviente mortal; y tomaron del mundo porciones de tierra, agua, aire y fuego, que un día le serán devueltas, y unieron alma y cuerpo. Timeo distingue tres, aun cuatro almas diversas:

1) *Alma inmortal* y que de algún modo participa de lo divino; modelada -lo acabamos de ver, por el Demiurgo en persona. El Demiurgo la entrega después a los dioses subalternos, que quedan encargados de fabricar las almas mortales y los cuerpos. Esta alma inmortal determinará la estructura del cuerpo en que quede, pues éste le servirá de vehículo (69c). Esta alma inmortal es semejante al Alma del mundo, es también esférica, y comporta igualmente los dos círculos de lo Mismo y de lo Otro, y tiene también sus revoluciones: unas, que se relacionan con el Ser; otras, con el Devenir. Con la diferencia de que estas revoluciones, en el caso del alma humana, pueden ser turbadas por la acción de objetos exteriores (nutrición, sensaciones). Se sitúa dentro de la bóveda del cráneo (v. también 90d). Es invisible, y no puede ser percibida sino por la inteligencia (Cf. *Leyes* 73e).

Es muy curiosa la descripción de cómo los dioses fabrican el cuerpo y las almas mortales. Baste decir aquí que Timeo da realce a la *finalidad*, por ejemplo, de las partes del cuerpo.

2) *Alma mortal* relacionada con la fogosidad, ardor guerrero, y sentimientos anexos. No está absolutamente separada del alma inmortal, y es sensible a su acción. Se sitúa por encima del diafragma (v. 69 cd).

3) *Alma mortal* relacionada con los apetitos y deseos (comer, beber, placer y dolor corporales). De ella provienen los sueños, presentimientos, arte adivinatorio y otras formas oscuras de la conciencia. Se sitúa, totalmente separada de las anteriores, abajo del diafragma y llega hasta el ombligo. Gracias al hígado puede comunicar con el alma superior; pero en sí misma no tiene ni opinión, ni razonamiento, ni inteligencia. Es el alma de la nutrición. (v.70 d-e, 72 d). [Cf. *República* 434d: partes racional, fogosa, concupiscible].

4) *Alma mortal*: Más abajo quedan los intestinos, en que no parece actuar ninguna fuerza psíquica. Puede hablarse de otra alma, que tiene que ver con la vida sexual, relacionada con el semen, y rebelde a la razón. No hay que olvidar que aun en el instinto más vil se da un reflejo de vida eterna (v. 91 a-b).

¿Hay 4 almas? ¿O un alma con 4 partes? ¿O un alma con 4 funciones? En el *Fedón* aparece el alma simple. Podría decirse que esta alma simple es la llamada parte *racional* en la *República*; *auriga* en el *Fedro*; y *alma inmortal* en el *Timeo*. Pero no es tan sencillo hacer esta equivalencia. Platón es el primero que plantea el problema psicológico de la unión de alma y cuerpo. Algunos insisten en que su interés, más que psicológico, es ético: quiere mostrar que a la parte racional le corresponde regir a las demás.

V EL CUERPO. INTELIGENCIA Y NECESIDAD

44d Una inteligencia suprema se muestra en la hechura del cuerpo humano -del conjunto y de sus partes-, como finalidad. Timeo la muestra sobre todo en el caso de los ojos y de los oídos, hechos para fines determinados. La bondad divina se manifiesta en el arreglo armonioso del cuerpo y del mundo. Hay que notar que los sentidos transmiten los movimientos a través del cuerpo entero, hasta el alma; y nos proporcionan la sensación gracias a la cual vemos u oímos. El acto de visión por ejemplo, se explica por la interacción del fuego exterior y del fuego interior. Hay quien dice que el fuego y los otros elementos son la causa de todo; pero estos no son sino causas accesorias, pues los elementos tales carecen de inteligencia; y de razonamiento. “Eso” que tenga inteligencia y razonamiento es lo que llamamos alma, que es invisible; mientras que los cuatro elementos y todos los cuerpos son visibles. Y hay que saber distinguir bien las causas: las que producen, por acción de la inteligencia, efectos buenos y bellos; y las privadas de discernimiento, que hacen cualquier cosa al azar y sin orden. La causa por la que el dios inventó la visión fue que contemplando nosotros los movimientos periódicos en el cielo, los transportemos a nuestros errantes razonamientos y los estabilicemos. Recibimos también la armonía musical y el ritmo para que nuestra alma establezca el orden y la armonía en sus movimientos periódicos. Prácticamente todo cuanto se ha dicho es obra de la inteligencia. Hay que añadir lo que proviene de la *necesidad* (sentido: lo que fuerza a que algo sea). El nacimiento de nuestro mundo se explica por la mezcla de inteligencia y necesidad. Claro, la inteligencia tiene la supremacía, pues logra “persuadir” a la necesidad el orientar todas las cosas hacia lo mejor. Así se formó este cosmos, por la acción de la necesidad persuadida por la inteligencia.

Anáxagoras ya había puesto el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, (inteligencia) como causa del mundo.

Demócrito rechaza el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ y explica el mundo con tres órdenes:

- Necesidad = “forzosamente así” = no finalidad.
- Azar = choque fortuito de átomos
- Espontaneidad = pues los átomos se mueven espontáneamente

¿Cómo hay que entender la *necesidad* de que habla Timeo? Hay varias teorías:

1ª teoría: Las leyes de la naturaleza, que son necesarias; forzosamente se cumplen de manera determinada. Esto lo daría a entender el texto, que presenta consideraciones matemáticas y astronómicas. Sin embargo esta teoría parece inaceptable, pues la necesidad de que habla Timeo es anterior a la naturaleza: aparece en el momento en que se inicia la fabricación. Y es el demiurgo quien introduce las leyes de la naturaleza para imponer orden al caos.

2ª teoría: Es la Moira, o destino fatal, al cual los mismos dioses olímpicos están sujetos. Esta teoría es también inaceptable. El texto no alude para nada a este destino fatal.

3ª teoría: Esta necesidad es *lo irracional* (Stefanini). Tal teoría es sugestiva. Los grandes filósofos, al tratar de explicar el mundo, se topan siempre con el problema de lo “irracional”, de lo que no se deja controlar por la razón. En *Filebo* daba la impresión de que Platón despachaba cómodamente este irracional, al Ilimitado. En *Timeo* vimos al principio que se hablaba de un material discordante y caótico. Ahora trataría Timeo de agarrar el toro por los cuernos.

4ª teoría: Para Burnet la necesidad del Timeo es lo que Aristóteles llama azar o contingencia. Tanto Platón como Aristóteles dejan cierto margen de indeterminación, tal como en nuestro siglo lo hace Heisenberg en el terreno científico. La tesis de Burnet no es decisiva, pero se presenta con argumentos no despreciables.

Advertencia. La necesidad de que habla Timeo da la impresión de ser un obstáculo que vencer, algo que se resiste a la acción del demiurgo, pues éste la tiene que “persuadir”.

Cuando el demiurgo hace la mezcla final, hace notar Timeo que lo Mismo y lo Otro quedan mezclados, pero que el Otro habla sido muy difícil de manejar, como algo renuente. Y volvemos a una pregunta anterior: ¿Lo Otro es esa segunda substancia, la divisible = lo que está en caótico movimiento? ¿Es esto lo mismo que la necesidad? Difícil de responder.

VI LA CAUSA VAGABUNDA

48b Si se quiere de veras explicar cómo nació el mundo hay que hacer intervenir a la causa vagabunda (o errante). Hemos supuesto que antes del nacimiento del Cielo existían fuego, agua, aire y tierra como principio o elementos del Todo. Pero nadie nos ha explicado el origen de esos elementos. Voy a tratar, dice Timeo, de explicarlo, si bien mis argumentos, aunque fuertes, no sobrepasen lo verosímil. El tema es tan difícil que Timeo, antes de comenzar se detiene e invoca de nuevo la ayuda de los dioses, para no caer en absurdos.

En nuestra primera explicación distinguimos: a) el modelo inteligible e inmutable y b) la copia (que nace y es visible) del modelo. Bastó entonces; pero ahora tenemos que hablar de un tercer género. ¿Cuáles son sus propiedades? RECEPTACULO Y NODRIZA de cuanto nace.

Para precisar más, hay que hacer algunas reflexiones previas sobre los cuatro elementos: Unos se transforman en otros (evaporación, congelación, combustión, condensación...); nunca se presentan de la misma manera; siempre cambiantes. ¿Cómo decimos entonces que esto que está aquí ES agua y no otra cosa? Más bien llamaremos “agua” no a algo determinado, sino a la cualidad [o propiedades de agua] se presente donde se presente; porque decir “esto es agua” supone algo determinado y permanente. Esas cosas son huidizas, y no aceptan las expresiones “esto” o “aquello”, que las designaría como permanentes (al agua, fuego, etcétera). Así, llamaremos “fuego” a lo que dondequiera tiene la cualidad de fuego. Diremos “esto” o “aquello” solamente de eso EN DONDE cada una de esas cualidades aparece para luego desaparecer. Pero no debemos decir “esto” o “aquello” a las cualidades como blanco, caliente, etcétera. Nos ayudará un ejemplo. Supongamos que alguien modela diversas figuras de oro, y continuamente remodela unas figuras en otras. Si le preguntamos sobre un objeto: ¿qué es? Su respuesta más segura sería: oro. Y es que las figuras concretas que va remodelando no pueden llamarse seres, pues aparecen y desaparecen. De manera semejante podemos pensar en la naturaleza que RECIBE todos los cuerpos (como el oro, que recibe las figuras): conviene darle siempre el mismo nombre, pues nunca pierde sus propiedades. Es COMO UNA MASA o arcilla que recibe impresiones y figuras varias de los objetos que la penetran. Las figuras que entran y salen son imágenes de los seres eternos que estos imprimen en ella. [Podría

parecer que la causa vagabunda es “la cualidad de agua”, o de fuego, etcétera, porque puede presentarse por aquí y por allá; pero cada una de esas cualidades es siempre idéntica a sí misma. La causa vagabunda es más bien eso en donde aquellas cualidades se presentan: la masa o la arcilla está siempre en cambio, en movimiento]. Quedan así claramente establecidos los tres géneros del ser:

género	metáfora	realidades
Lo que nace	(el niño)	cualidad de agua
Aquello EN QUE nace	(la MADRE)	?
El modelo	(el padre)	Idea de agua

Notemos que eso en que nacen las diversas formas no debe tener semejanza con ninguna forma determinada, precisamente para recibirlas todas. El perfumista, antes de echar el perfume al excipiente, quita de éste aun las menores trazas de otro aroma. Quien modela con arcilla, antes de hacer la nueva figura, deshace perfectas la anterior, y amasa la arcilla hasta que quede bien lisa.

Así en nuestro caso: aquello que recibirá las formas diversas no debe tener en sí ninguna de ellas, sino estar libre de todas. Digamos que es algo INVISIBLE y SIN FIGURA; que RECIBE TODO; y que PARTICIPA DE LO INTELIGIBLE de una manera muy difícil de entender.

Qué es la causa vagabunda. Interpretaciones.

1 Es el “espacio” o “lugar”. Se funda en algunas metáforas del texto: receptáculo + aquello en que nacen las cosas + sobre lo cual se manifiesta + madre + nodriza. El espacio o el lugar que una cosa ocupa no tiene realidad propia que se añadiera como algo tercero y diverso de las Formas y del devenir. Al multiplicarse una Forma en el seno del devenir, tiene que hacerlo dispersándose, “espaciándose”, “espacializándose”.

2 Es un cierto tipo de “materia”. Se funda en otras metáforas: el oro del joyero, la arcilla del alfarero, la substancia desodorizada en que el perfumista fija sus perfumes. Pero es evidente que no sería ninguna materia del tipo fuego, agua, aire, tierra, pues estos son ya materia formada. ¿Qué clase de materia sería entonces? [A mi modo de ver coincide con la que Aristóteles llamará “materia primera”; es más, seguramente Aristóteles se inspiró en el *Timeo*] Personalmente no creo de ninguna manera que la causa vagabunda pueda identificarse con el espacio ni con el lugar que ocupa un cuerpo. En el pasaje que sigue creen algunos que la teoría “espacio” queda afianzada. No es mi parecer. Pero la solución no es fácil.

3 La causa vagabunda es el “no ser”. Teoría audaz de Sciacca.

VII LAS FORMAS [Ideas]

51b Según lo dicho, la porción inflamada de esa realidad aparece como llama o fuego; la parte humedecida, agua; y lo mismo con aire y tierra. Pero podemos preguntarnos el por qué de esa cualidad de fuego, agua, etcétera. ¿Existen simplemente sólo ellos, los que vemos con los ojos del cuerpo? ¿O existe también un Fuego absoluto, en sí? ¿Existen las Formas, o no son sino meras palabras? No se puede abandonar no más el problema; ni tampoco afirmar o negar nada más porque sí. Pero seré breve, dice Timeo, y tomaré posición.

Timeo da ahora respuesta a la pregunta que Parménides hacía a Sócrates, si de todas las realidades de nuestro mundo había formas en sí, inteligibles: Belleza, justicia, Hombre, Fuego... Eso sí no retoma, pero tampoco niega, los ejemplos de cosas viles que sugería Parménides.

Si la inteligencia y la opinión verdadera son cosas diversas, entonces ¿existen las Formas! Formas en sí, que no podemos percibir por los sentidos, sino ¡sólo por la inteligencia!

Si al contrario, como algunos sostienen, la opinión verdadera no difiere de la inteligencia (del acto de la inteligencia, o intelección), entonces hay que admitir que el ser verdadero son las cosas sensibles, y nada más. Pero he aquí que, de hecho, la inteligencia y la opinión verdadera son diversas, pues tienen orígenes diversos, y se comportan de maneras diferentes. La intelección nace por la enseñanza y demostración verdadera; la opinión nace por la persuasión, sin demostración. La inteligencia no se deja doblegar por la persuasión; la opinión, sí. Además, todo hombre participa de la opinión; sólo los dioses y algunos hombres participan de la inteligencia.

Entonces hay que admitir la existencia de *una primera realidad: una Forma inmutable*, que ni nace, ni perece; que en sí no admite nada que le venga de fuera; que jamás se transforma en otra cosa, que no es perceptible ni por la vista ni por los demás sentidos, y que sólo la inteligencia puede contemplar [Ejemplo la Forma de la Belleza] [Mundo inteligible].

Una segunda realidad lleva el mismo nombre [una joven bella], semejante a la primera, pero sensible; nace y está siempre en movimiento; nace en un lugar determinado para luego desaparecer. Es accesible a la opinión junto con la sensación. [Mundo sensible].

El tercer género es el del lugar, que no sufre corrupción, y que proporciona asiento a todo cuanto nace. No es perceptible sino gracias a un razonamiento híbrido no acompañado de sensación; apenas creíble, pero es lo que percibimos como en un sueño cuando afirmamos de todo que debe estar en algo, que ocupa lugar ; y que si no está ni en la tierra ni en el cielo no es nada. Pero estas observaciones y otras semejantes no se aclaran más por pasar de esa especie de sueño a la vigilia. La imagen nace siempre en algo y participa así a la existencia; y sin ello no existiría para nada. El razonamiento puede ayudar: Supongamos dos cosas: la primera, simplemente otro que la segunda, y la segunda simplemente otro que la primera; jamás una podrá nacer en la otra, de manera que fueran a la vez una misma cosa y dos cosas diversas. [Tercer género: ¿qué es?]

Ahora bien esa NODRIZA de lo que comienza a ser, recibe las Formas de agua, fuego, tierra aire; y pasando por otras modificaciones que de ahí se siguen, aparece a la vista como infinitamente diversificada. Llevando en sí fuerzas que no eran ni uniformes ni equilibradas, no está en equilibrio bajo ningún aspecto, sino sacudida irregularmente en todos sentidos, y agitada por estas fuerzas, les devuelve el movimiento en nuevas sacudidas. Pensemos en los granos o semillas sacudidas en un cedazo: las pesadas van a una parte, y las ligeras a otra. Eso pasa con los cuatro elementos, que son sacudidos por la realidad que los recibió, y cuyo movimiento propio les comunica sacudidas como en cedazo: unas fueron a dar a un lugar y otras a otro, aun antes de que el Todo estuviese ordenado; y se comportaban sin razón ni medida; y así hasta que Dios intervino. De él recibieron sus figuras, por la acción de las Ideas y de los Números. Y Dios hizo un conjunto, el mejor y el más bello.

Según algunos autores, este texto confirmaría que la causa vagabunda es el espacio. Pero la sugerencia confirmativa es más bien verbal. [A mi modo de ver el texto es bastante elocuente en favor de la interpretación “materia primera”, de un constituyente del ser, y no meramente un espacio. Siendo largo comentar frase por frase, notar al menos que son los elementos YA formados los que van de un lugar a otro]

χώρα, que he traducido aquí por “lugar” admite también otras traducciones: espacio, terreno, suelo, habitación, campo...

Dentro de los autores que consideran que la causa vagabunda es el espacio, hay divergencias: Unos dicen que se trata del lugar real ocupado por cada cuerpo; otros, el espacio imaginario en que nos imaginamos que están colocados todos los cuerpos del universo; o el espacio matemático tridimensional. Se sugiere que Platón identifica, como lo haría Descartes, la substancia material a la extensión.

Schul presenta una solución de compromiso, poco satisfactoria: la causa vagabunda tiene tanto de materia como de espacio.

No hay una solución que tenga toda certeza. Lo único claro es que, sea lo que fuere, la causa vagabunda no es ni Idea ni imagen de la Idea. (La imagen de la Idea es ya el ente concreto, por cambiante que sea, la materia ya formada). Por eso Sciacca piensa que sería el no-ser, lo Otro del Ser. Es abusivo aludir al no-ser del Sofista, pues el del Sofista tiene su entidad propia.

[Pregunta para los estudiantes lectores de estos Apuntes: ¿Tienen ustedes una opinión personal sobre qué es el tiempo? ¿Y sobre qué es el espacio?]

VIII LOS CUERPOS

53c Timeo prosigue con “un razonamiento más bien insólito”, a narrar cómo nació cada uno de los elementos reales sensibles de nuestro mundo: fuego, aire, agua, tierra. Están formados por partículas tan pequeñas que son invisibles a simple vista, y que tienen figura de triángulos rectángulos, sean estos isósceles o escalenos. Estos triángulos serían las partículas más profundas a que podemos llegar. Más profundo, sólo un amigo de Dios.

Prosigue Timeo explicando detenidamente cómo combinando diversas cantidades de estos triángulos, y en variada proporción, se obtienen diversas figuras geométricas. Siendo numerosísimas las combinaciones posibles, Timeo se pregunta si habrá un número ilimitado de universos, posibilidad en la que no cree; o varios en número finito (cinco), cosa probable; o un sólo universo que es lo más probable, pues Dios pareció indicarlo así.

55e El cubo se le asigna a la tierra, como el elemento más difícil de mover. La pirámide, al fuego, como el más móvil. El octaedro, al aire. El icosaedro, al agua. Esos cuatro elementos se transforman unos en otros, excepto la tierra, cuyas partículas no pueden transformarse en los otros elementos, pues aunque se puedan descomponer, consta de triángulos rectángulos isósceles, peculiares de ella.

57e Parece difícil, y más bien imposible, que haya móvil sin algo que lo mueva [→ Aristóteles], o motor sin móvil. La rotación periódica del mundo es circular, y no parece que haya vacío. Se explican las variedades de los cuatro elementos (como lluvia, hielo, resina, minerales) y de los estados sólido, líquido, gaseoso. Todas esas figuras son tan pequeñas que no pueden ser percibidas individualmente, sino sólo agrupadas en masas. Por lo que ve a su número, movimientos y otras propiedades, Dios, en la medida en que la necesidad se dejara persuadir, las realizó exactamente y en proporción armónica. De la combinación de los cuatro elementos vienen todos los cuerpos comunes y corrientes.

61c Sensaciones (vista, oído, gusto, olfato, tacto), sentido común, patología, terapéutica, higiene, carne, sangre, enfermedades del alma (que se agrupan en torno a la demencia y a la ignorancia). El porqué de que haya cuerpos pesados y ligeros.

69c Los vivientes mortales, imitando a su autor, dieron al alma el cuerpo como vehículo. Se explican las pasiones del alma mortal, y las funciones de las diferentes partes del cuerpo (diafragma, pulmón, hígado, bazo, de paso: formación de los vegetales) intestinos, huesos, médula, cerebro, cráneo, tendones, boca, dientes, piel, poros uñas, arterias o venas, circulación de la sangre, respiración, nutrición, respiración.

82a Enfermedades del cuerpo, humores del cuerpo, enfermedades del alma (demencia e ignorancia). Los vicios provienen de alguna disposición maligna del cuerpo. En general, para guardar el equilibrio de la salud: no mover el alma sin el cuerpo, ni el cuerpo sin el alma.

90e Generación de los animales. El esperma. El útero. Cuadrúpedos, reptiles, peces, moluscos.

CONCLUSIÓN

92c Así se formó este mundo “Viviente visible que abarca todas las cosas visibles, imagen del dios inteligible, sumamente grande y bueno, bellísimo y perfectísimo, y un solo cielo...”

Inmortalidad del alma.

En *Timeo* el alma es más antigua que el cuerpo; pero, como el cuerpo, nació. En cambio, *Fedón*, *República* y *Fedro* implican la eternidad de las almas. *Fedro* indica la unión original con la divinidad. *Leyes*, parecido a *Timeo*. *Filebo* admite que el alma se forma a expensas del Alma cósmica ((nada de esto ni en *Timeo* ni en *Leyes*). ¿Renuncia Platón a la teoría de la reminiscencia? ¿Era ésta sólo un bello símbolo, estorboso en una obra científica? Digamos más bien que el *Timeo* sugiere que el alma humana tiene rasgos divinos. Cómo, no se precisa.

Azcárate: Parece continuación del Timeo. Critias se excusa por la dificultad de la materia. Hablará de la guerra antigua entre los pueblos de más acá y de los más allá de las columnas de Hércules. Para despertar interés describe primero a los adversarios: atenienses y atlantes. Rivaud: Parece continuación del Timeo; mismo estilo, atmósfera y personajes.

Prólogo ultrabreve

Descripción de Atenas

Descripción de Atlántida

- Precaución de Poseidón para que reinara la justicia.
- Ritual.
- La parte principal; cómo se impuso la barbarie [falta]. Parece que iba a ser muy larga.
- Descripción de la guerra, y la catástrofe. Nunca se escribió; no hay traza alguna.

Parece que Platón interrumpió *Critias* para escribir *Leyes*, cuya tercera parte es como una réplica del *Critias*.

Fuentes

¿Todo es invento? Platón parece inspirarse en Atenas, Creta, aun Egipto; y a veces agranda los datos como 100 nereidas en lugar de 50; en la fauna y flora, no deja de ser algo vago.

Carácter geométrico, como en la Utopía.

Genealogías legendarias

Los de Atenas son autóctonos, de lo cual se enorgullecen.

Los atlantes descienden de Poseidón y de mortal.

7c El ritual Los reyes atlantes sacrifican un toro, imagen de Posesión. No hay holocausto. Al beber la sangre del toro entran en comunión con Poseidón. Es un rito milenario. Beber la sangre del toro, una de las más antiguas y terribles ordalías: si se bebe siendo culpable de perjurio, se muere ahí mismo; quien supera la prueba realizará las tareas más arduas, aun tal vez franquear sin daño las aguas del río infernal. La aspersión tiene carácter purificadorio.

Lo edificante Atenas y Atlántida, dos ideales diferentes.

Atenas, la virtud razonable y la fuerza con medida. Estado pequeño, 20 mil combatientes.

Atlántida, potencia brutal y sin freno. Pueblo inmenso con más de un millón de combatientes.

Lo bárbaro se nota en la grandeza desmesurada de construcciones.

Fecundidad increíble, decoración deslumbrante.

Gran igualdad.

Ni carros, ni honderos.

Tácticas de combate + tiranía + guaruras.

Lección moral: Atlántida, la esencia de la barbarie.

Exceso de fuerza y riqueza engendran orgullo.

Nota general.- Por razones prácticas presento aquí no un resumen del Diálogo, sino sólo algunos puntos salientes. Es, el Diálogo más voluminoso, con 12 libros.

Adopto la división común que se hace de este Diálogo. Los números romanos = libros.

Platón trata de elaborar una teoría filosófica del Estado. El ideal de *República* no se abandona; queda como ideal. Pero Platón tiene que hacer concesiones prácticas. Entonces se suponía el ideal de un sistema político sin leyes: la educación elevada bastaría para que el Estado funcionara armónicamente. Ahora, dada la debilidad humana, proclama Platón la necesidad de las leyes, e intenta establecerlas minuciosamente. Desaparece la comunidad de personas -mujeres, hijos- para dejar lugar a la familia. La propiedad ya no es común, sino familiar. No por eso renuncia Platón a su ideal de la Ciudad primera, que no tiene sino un solo cuerpo y una sola alma. Y en todo caso su manera de concebir la segunda Ciudad, la de las Leyes, parece superior a la concepción liberal del Estado, en la cual éste se considera como una institución cuyas funciones se limitan a defender la propiedad privada.

Algunos echan de menos una dosis suficiente de libertad subjetiva en el Estado platónico, sea el de la *República*, sea el de las Leyes. Esta objeción pretende ser realista; y aun algunos llaman totalitario al Estado platónico. Aquí conviene recordar lo que Platón está siempre suponiendo: que la alta educación haría que los ciudadanos todos, iluminados y vivificados por la Idea del Bien, realizarían la justicia y la igualdad sobre la tierra.

Es probable que sus decepciones políticas en Atenas y en Siracusa hayan influido en Platón.

PRIMERA PARTE

ESPÍRITU Y FINES DE LAS LEYES

LIBRO 1

El diálogo tiene lugar en Knossos. Tres ancianos van al templo de Zeus. Uno, ateniense (¿Platón? Sócrates ya no aparece para nada); Clinias (de Creta), y Megilo (de Lacedemonia). El extranjero ateniense critica las legislaciones no sólo de Creta y Lacedemonia, sino también las de Atenas y de la Kalípolis platónica. Las legislaciones antiguas daban prioridad a la vida militar y a la valentía. Una legislación ha de ser educativa, y formar para todas las virtudes. La valentía lo fortalece a uno sólo contra el dolor sino también contra el placer, habituándose a gustarlo y al mismo tiempo a dominarlo; este dominio o control no hay que verlo como algo severo; sino que sea también un goce, un juego. Así, el saber beber en los symposios pero sin embriagarse va formando la templanza (La exhuberancia dionisiaca rompe la monotonía de la legislación doria).

Se educa jugando. No sólo en los symposios. Los niños jugarán al agricultor, al arquitecto, al carpintero, al guerrero. Gritos y saltos se convierten en canto y danza; y estos serán tales que alimenten el sentimiento de que placer y virtud, belleza y justicia son inseparables. Se enseña a tener la sofrosine tanto en el placer -dominio del placer por experiencia misma del placer-, y en los peligros.

La victoria en la guerra no prueba que se tenga una legislación mejor ni un valor moral más elevado. La experiencia muestra que los Estados grandes vencen a los pequeños. El éxito no es legitimante. Se condena la guerra de agresión.

LIBRO II

La educación comporta gimnasia para el cuerpo y música para el alma. Se estudia en especial los coros. En el *Protágoras* se planteaba la pregunta de si la virtud se adquiere por enseñanza o por práctica; o si es don de la naturaleza. En el *Menón* se concluía, al menos provisionalmente, que la virtud era un don divino. Eran diálogos aporéticos. Ahora da la impresión de que Platón da una respuesta positiva al aprendizaje por la enseñanza y por la práctica.

LIBRO III

Se estudia el origen de las ciudades actuales. El tiempo transcurrido desde el comienzo parece inconmensurable. Ha habido muchísimos cambios, de mejor a peor y de peor a mejor. No hay manera de llegar a saber la causa de tantos cambios, así que habría que contentarse con las antiguas tradiciones, según las cuales la humanidad habría sido destruida varias veces por los diluvios, pestes y otras calamidades. Ya para nosotros se debió haber comenzado con una época primitiva, en que la gente era buena por pura simplicidad, y no había leyes. Luego se habría pasado a un sistema patriarcal. El tiempo histórico comenzaría tal vez con la guerra de Troya. De los tres estados dóricos sobrevivió Esparta, sin duda a causa de su buena legislación: división de poderes, y combinación equilibrada de elementos monárquicos y elementos democráticos. Persia cayó porque teniendo primero una monarquía respetuosa de la libertad, degeneró en tiranía. Atenas cayó por que teniendo una libertad virtuosa, degeneró en libertinaje [Recordar que Platón vio caer a Atenas frente a Esparta, quien tomó la hegemonía tras las guerras del Peloponeso]. Clinias, encargado por Knossos para fundar una colonia, pide consejo al extranjero ateniense para una buena legislación.

SEGUNDA PARTE

ORGANIZACIÓN DE LA CIUDAD

LIBRO IV

La Ciudad ha de estar lejos del mar; mínimo a 15 Km. Y es que el mar es grato como diaria compañía; pero tiene algo de amargo y salobre, pues llena la calle de mercaderes y tenderos; y engendra hábitos de desconfianza y de mentira, con lo que el Estado se hace poco de fiar, enemistoso para con sus propios ciudadanos y para el resto de los hombres. La democracia, la oligarquía y la tiranía son indeseables, por que son Estados que favorecen sólo a una clase de hombres, y no a la Ciudad entera. El mejor sistema se haría posible si un filósofo [Platón] se encontrara con un tirano o soberano ilustrado y benévolo [el de Siracusa], ya que entonces este déspota se hallaría en condiciones de llevar a cabo las reformas que el filósofo le sugiriese.

Dios es la medida de todas las cosas [Protágoras lo habla dicho del hombre]. Justicia, ley, medida y sofrosine forman el cortejo divino. Hay que seguir e imitar a Dios. Dios es el centro y fin de todas las cosas.

LIBRO V

No es deseable un Estado enorme. El número de ciudadanos y, por tanto, el número de casas y de familias, será de 5040. Los ciudadanos poseerán casa y tierra, pues es más práctico, aunque expresamente se mantiene el ideal de los bienes en común. En un Estado rico y comercial los ciudadanos deberán tener una moneda que circule sólo entre ellos y que no sea aceptada por el resto de la humanidad. No se exige que las fortunas sean iguales, y se establecen las clases según la fortuna [queda así mitigado *el comunismo platónico*, pero no anulado:] Cada parte de tierra pertenece al ciudadano, pero también a la Ciudad; y las diferencias de fortuna se limitan: el mínimo es la fortuna inicial; y el máximo, cuatro veces ese mínimo. Los lotes son inalienables. Se hereda al hijo mayor; los otros hijos se ceden a familias que no puedan tener hijos; y se procurará que no aumente ni disminuya el número de ciudadanos; si aumentara, habría que enviar algunos a colonizar; si disminuyera (guerras), no hay que substituirlos con extranjeros. Para las relaciones internacionales sí habrá moneda especial que nadie tendrá para uso privado. Se trata de no caer ni en la miseria ni en la opulencia. El fin de las leyes no es convertir a la Ciudad en rica y potente, sino en virtuosa y feliz. Las grandes riquezas son incompatibles con virtud y felicidad, pues a las grandes riquezas no se llega honestamente. Si alguien llega a sobrepasar el cuádruplo mencionado, debe dar el excedente a la Ciudad y a los dioses protectores, bajo pena de confiscación y multa. Se establece también el plano de la Ciudad en forma geométrica y equilibrada, según las doce tribus y sus subdivisiones.

LIBRO VI

El sistema comprende cuatro órganos fundamentales: Asamblea, Consejo, Guardianes y Consejo Nocturno (correspondientes a los cuatro órganos tradicionales de Atenas: Asamblea, Consejo, Arcontes y Areópago). El Consejo consta de 360 miembros (90 por cada clase, pues hay cuatro clases básicas), electos. La votación se organiza de tal manera que no sea probable que sean electos quienes tengan opiniones extremas. Asamblea y Consejo son órganos deliberativos o legislativos. Los poderes ejecutivo y judicial se reparten entre muchos magistrados, que se escogerán cuidadosamente: regidores de la ciudad, del mercado, del campo, sacerdotes/tisas, censores. Los 37 Guardianes de las leyes tendrán mínimo 50 años al ser elegidos, y podrán continuar a lo sumo hasta los 70. Cf. libros X, XII. De los ministros diversos el más importante será el de educación. Habrá tres estrategias. Son los auxiliares quienes participan en la elección de magistrados. En *República* había igualdad prácticamente absoluta de varones y mujeres, que ahora se atenúa ligeramente: las mujeres no tendrán tareas incompatibles con la fuerza física y la honestidad de su sexo. Desaparece la comunidad de *República*, y se vuelve a la familia. Habrá un comité de mujeres que controle a las parejas de casados durante diez años a partir del matrimonio. Si en ese tiempo no ha habido ningún hijo, el comité verá por el divorcio. Los varones han de casarse entre 25-30-35 años; las mujeres entre 16-18-20. Los renuentes al matrimonio y los adúlteros serán castigados.

LIBRO VII

Educación: Se mantiene la eugenesia, y se dan normas para criar niños sanos. El papel de la mujer, muy importante. Los niños de pecho serán arrullados, cosa que calma las emociones y produce paz y tranquilidad en el alma. De los tres a los seis años, niños y niñas jugarán juntos, vigilados por niñeras; y después de los seis años se les separa. Se les educará en la música y en la gimnasia; aritmética, astronomía... Habrá profesores (extranjeros) a sueldo.

LIBRO VIII

Actividades religiosas: habrá una función religiosa al día, de manera que al menos un magistrado ofrezca diariamente sacrificio a algún dios o semidios, en favor de la Ciudad.

Se establecen leyes severas contra los que usurpan el lote de su vecino y contra los ladrones de frutos. Se establecen también leyes sobre el comercio externo e interno. Estas leyes no tienen por fin el provecho personal, sino la paz.

TERCERA PARTE**SANCIONES. LEYES PENALES****LIBRO IX**

Las leyes penales, necesarias, dada la imperfección humana. Triple finalidad de estas leyes:

- a) Reparación. El culpable se libra del remordimiento y se reintegra a la comunidad.
- b) Previsión. Los demás ciudadanos quedan advertidos.
- c) Respeto a las leyes. Las penas son severas; pero hay que tener en cuenta las circunstancias, y no castigar las faltas involuntarias.

LIBRO X

Religión. Noción correcta de la divinidad: perfecta, providente, justa. Los hombres hemos de actuar en consecuencia: honrar a la divinidad ante todo con una vida recta; y con esta actitud realizar los actos de culto. [Recordar los acentos monoteístas de Platón. Ya en *República* se dijo que Dios es el origen de todas las cosas buenas, no de las malas; y que es veraz. Ahora en *Leyes* se pasa de una religión meramente cultural a la interiorización de la conciencia y a la vida misma, no reducida al culto].

El ateísmo y la herejía son sancionados. El ateísmo consiste en afirmar que el universo es sólo producto de la agitación de elementos corpóreos carentes de inteligencia. El movimiento no pudo originarse que por la acción de una causa inteligente e inmaterial. El Alma (del mundo) es esta causa pues es movimiento que se mueve a sí mismo, y que precede, en existencia y en dignidad a los movimientos transmitidos corporales. La eficiencia de estos es secundaria; la del Alma, primaria. El Alma puede actuar bien o mal. Será siempre buena por la Inteligencia *νοῦς* que ordena el movimiento hacia el Bien; así el Alma será divina, como divinas las almas de los planetas: todo está lleno de dioses. La herejía consiste en decir que la divinidad es indiferente con respecto al hombre. No nos creamos abandonados. Los dioses atienden también a lo pequeño [→ Tomás, I, q.22 a2], que es parte del todo; ni se puede decir que la divinidad se canse o se hastíe. Y la justicia divina se realizará en todo caso. Una herejía peor es la de afirmar que los dioses son venales, y que se dejan sobornar con presentes y regalos.

Castigo a herejes y ateos: El moralmente inofensivo será recluído cinco años en una correccional; a donde irán a visitarlo los del Consejo Nocturno para razonar con él. La reincidencia es castigada con pena de muerte. Al hereje que trafique con la superstición de otros, o funde cultos inmorales será condenado a cadena perpetua en la parte más desolada del país; su cadáver no recibirá

sepultura. Los Guardianes verán si el delito se cometió por convicción o sólo por ligereza. Respecto de las penas hay que tomar en cuenta el estado psíquico del reo.

Se distingue entre causas civiles y causas criminales.

LIBRO XI

Esclavitud: Platón la acepta simplemente. Y si bien se opone al trato brutal y pide solicitud por los esclavos -no tanto por ellos sino *por consideración a nosotros mismos*-, es más rígido que las leyes protectoras de Atenas. El esclavo es propiedad de su amo; éste ha de hablarle con imperio, y no bromear con él. Al esclavo le permite dar testimonio en causas criminales sin que se le someta a tortura. Pero nunca se habla de prosecución contra el dueño que se haya sobrepasado con su esclavo, cosa que permitía la ley de Atenas.

Pobres: no debe haber, pues la Ciudad está bien organizada. Los mendigos serán expulsados.

Dementes: La familia está obligada a guardarlos en casa. Injurias públicas: no serán toleradas.

Abogados: No tratarán, contra la justicia, de influir sobre los jueces. Si el abogado es ciudadano y hace tal cosa por lucro, será condenado a muerte; si es extranjero será desterrado, bajo pena de muerte si regresa. Si el abogado lo hace no por lucro sino sólo por trampa, se le prohibirá un tiempo toda acción en los tribunales; si reincide tendrá pena de muerte. Hay así prescripciones varias sobre hurtos, fraudes, compraventa, familia, herencias, etcétera.

LIBRO XII

El Consejo Nocturno. Formado por los ciudadanos más virtuosos; por los diez guardianes más antiguos; por el ministro de educación y sus predecesores; y además cada uno de los anteriores escoge a un joven (30-40 años). La función del Consejo Nocturno es moralizadora y pedagógica. Justiprecia las acciones del gobierno, promueve reformas, vigila la salud armónica de la Ciudad entera, ve por la formación política de los mejores. Los del Consejo Nocturno estarán avezados a contemplar lo Uno en lo Múltiple, y sabrán que la virtud es una aun con sus cuatro partes: valentía, sofrosine, justicia y discernimiento. Versados en la dialéctica, matemáticas y astronomía, a fin de que puedan ser firmes en sus convicciones respecto del obrar de la Inteligencia divina en el mundo. Se llama nocturno por que sesiona de noche, antes del alba, la hora de sosiego y vigilia mental.

Jaeger: El Consejo Nocturno es el nervio del Estado. Taylor: el cerebro.

Gómez Robledo: Augusto y misterioso Consejo; pero nos subleva su poder inquisitorial.

Relaciones con otras Ciudades. Para evitar agitaciones a nadie se le permitirá viajar al extranjero sin autorización de la Ciudad, quien sólo la dará a personas mayores de 40 años. Estos, al regresar, deberán asegurar a los jóvenes que las instituciones de las otras Ciudades son inferiores. Con todo, la Ciudad misma enviará observadores para ver si hay algo en otras tierras que pueda adaptarse en casa. La Ciudad vigilará a los Estados extranjeros; a los comerciantes no se les facilitará el que se mezclen con los ciudadanos; a quienes vengan para asuntos aprobados por la Ciudad se les tratará honrosamente como a huéspedes oficiales.

Mismos personajes que en *Leyes*.

Se suele considerar este diálogo como apéndice, o como el c. XIII de *Leyes*; o como el prometido *Filósofo* (continuación de *Sofista* y de *Político*). El tema: qué es menester aprender para llegar a la sabiduría *σοφία*, tan difícil de alcanzar como lo es la felicidad en esta vida. Sí, tenemos la bella esperanza, tras la muerte, de obtener todos los bienes por los cuales vale la pena vivir.

Primera sección. Se pasa en revista varias ciencias parciales como estrategia, medicina, retórica y cualidades como la memoria. De todo esto se retiene sólo la ciencia de los números. El número está al origen de todos los bienes.

Intermedio. Se hace una oración a los dioses.

Segunda sección. Se continúa la investigación en el plano teológico-astronómico- (¿astrológico?). Superioridad del alma sobre el cuerpo, como en *Leyes*. El orden del movimiento de los astros prueba su inteligencia. Los astros son los dioses visibles. Hay que asociar estos dioses visibles al culto tradicional. La especulación sobre los dioses no está prohibida al hombre. Una de las tradiciones sobre los dioses: el alma es causa de todo movimiento y de todo bien.

Así que los astros vienen después de los dioses olímpicos. Puede chocar este *politeísmo astrológico* de Platón. Se llegó a opinar que un extranjero caldeo convirtió a Platón a la astrología. Taylor defiende a Platón: No que éste sea politeísta, sino que no atreviéndose a tocar la religión tradicional, intenta purificarla y ennoblecerla. Sócrates, según *Alcibiades*, comenzaba el día con una plegaria al sol. Y el sol es un símbolo de la Idea del Bien, que según lo que hemos visto podría ser el nombre dado por Platón al Dios único.

Dice el Extranjero ateniense: Por valles y por montes he buscado la sabiduría, y quisiera comunicarla a ustedes tal como se me ha manifestado. Lo más importante es la virtud de la piedad *εὐσέβεια*, que por ignorancia no nace en las mejores naturalezas. Nadie como los hombres mejor dotados para ello; pero son los que tienen más dificultad. Hay que saber educarlos para que hablen de los dioses como se debe y cuando se debe, y lo mismo sobre los sacrificios y purificaciones requeridas en la relación entre hombres y dioses, no con engañosas apariencias, sino en verdad. Ahora bien, esa educación no se logra si uno no es guiado por dios; en cuyo caso sería mejor no lanzarse a la instrucción. La educación ha de ser metódica, para llegar a la verdadera astronomía. Se comienza con la ciencia del número, geometría plana y del espacio, armonía, la cual es un don del dichoso coro de las Musas. Interviene también la dialéctica, o arte de llevar lo individual a lo universal haciendo preguntas y refutando las respuestas erróneas. Hay que captar también la exactitud del tiempo en los fenómenos celestes; y, si se ha atendido al razonamiento que hace al alma más antigua y divina que el cuerpo, poder ver que todo está lleno de dioses, y que ellos no se olvidan de nosotros. Así se llegará a percibir *la unidad* de todos los fenómenos y de la propia vida.

Sabiduría *σοφία* = unidad y perfección intelectual + unidad y perfección de la propia vida.
Tal es el camino de la sabiduría y el camino de la felicidad.

CARTAS

Un tiempo se contó con 18 cartas. Al constituirse el Corpus platonicum se incluyeron trece, y las otras cinco se consideraron espurias. También esas trece han sido sometidas a severas críticas (cuya historia pormenorizada puede verse en Collection Budé. *Œuvres Complètes*, tome XIII, 1re partie “Lettres”. Texte établi et traduit para Joseph Souilhé, Paris, 1919). De las trece admitidas: se suelen rechazar 1ª y 2ª. Se aceptan 6ª, 7ª, 8ª. Para estudiar la autenticidad de las Cartas se compara con el estilo, filosófico y literario de los *Diálogos*; se atiende a la concordancia con los datos históricos y a la concordancia con otros autores. De hecho se usaban las cartas en ese tiempo, dirigidas a personas concretas o famosas de otra época, que equivalían a una “carta abierta”. Souilhé considera auténticas las importantes 7ª y 8ª. Piensa que en algunas Cartas se nota mano de pitagóricos; 2ª, 5ª, 6ª, 9ª, 12ª, 13ª. Otras serían de retóricos.

Las Cartas se agrupan como sigue, y en el resumen seguiremos ese orden:

Cartas a Dion y amigos de Dion:	7ª, 8ª, 4ª, 10ª.
Cartas a Dionisio:	13ª, 2ª, 3ª, 1ª.
Cartas a Jefes de Estado:	5ª, 6ª, 9ª, 11ª, 12ª.

Considerada auténtica **CARTA 7ª** A los amigos de Dion
Dion ya murió, asesinado por Calipo (de la Academia).

323d Parientes y amigos de Dion le piden a Platón que los ayude a establecer un Estado justo en Sicilia. Platón les cuenta Las etapas de su vida en política, su decepción tanto de la aristocracia como de la democracia.

316b Así mismo cuenta su primer viaje a Sicilia.

329c Y cómo Dion lo presionó para un segundo viaje; y ya en Sicilia, cómo Dion fue calumniado de conspiración, etcétera.

332 d Platón y Dion habían insinuado a Dionisio el joven que se asegurara tener amigos que tendieran a la virtud; que diera leyes que aseguraran la unión mutua de todos. Dionisio prefirió oír a los calumniadores de Dion, a quien deportó. Dion regresó y se trajo de Atenas a dos amigos que lo traicionarían. Mi consejo a los parientes y amigos de Dion es que Sicilia no esté sujeta a tirano sino a las leyes. Dionisio no me creyó y vive miserablemente; Dion siguió mis consejos y está muerto. Es un mal menor sufrir que hacer la injusticia. Dionisio no juntó poderío y filosofía. El asesino de Dion actuó como Dionisio. Las revoluciones no dejarán de tener efectos malos si los vencedores no renuncian a devolver mal por mal. Deben establecer leyes favorables a ellos y a los vencidos.

341b Dionisio hacía creer que tenía conocimientos sublimes, que ya lo sabía todo; tenía un escrito en que recogía frases de otros, y lo presentaba como suyo. Quienes hayan escrito o escriban sobre los temas de mi estudio, fundándose en haber aprendido de mí, no han entendido la materia. Obra mía sobre esos temas no hay ni habrá. No se puede dar fórmulas como en otras disciplinas. Sólo cuando ha por largo tiempo se ha vivido estos problemas, de pronto brota del alma la verdad. Si yo creyera que se puede expresar bien la doctrina para el pueblo, yo lo hubiera hecho [la doctrina de Platón no es dogmático-absoluta, sino una tentativa].

342a Digresión filosófica. Cinco elementos para adquirir la ciencia:

1) el nombre. 2) la definición. 3) la imagen. 4) la ciencia 5) el objeto. Ejemplo: “círculo”.

El nombre ya está.

La definición contiene verbos y nombres: “Aquello cuyas extremidades están a una igual distancia del centro”.

La figura que se dibuja y se borra; pero al círculo en sí nada de esto le pasa.

La ciencia, o saber, u opinión verdadera, no residen ni en los sonidos de las palabras, ni en las figuras dibujadas, sino en el alma; se distinguen del círculo real y de esos tres modos.

El objeto, círculo en sí, que no reside en las palabras ni en las figuras materiales sino en el alma.

De los primeros cuatro elementos, la inteligencia es la que más se aproxima al quinto.

Lo mismo digamos de otras figuras rectas o no, de colores, del bien, de lo bello, de lo justo, del fuego, del agua, de los vivientes, de las cualidades del alma, de acciones o pasiones. Si no captamos las cuatro representaciones de esos elementos, no tendremos ciencia del quinto elemento. Ningún hombre sensato se arriesga con las palabras escritas, que son fijas. Notemos que todo círculo concreto tiene muchos elementos contrarios al quinto, pues todas sus partes tienen su confín en la línea recta. ¿Qué impide llamar recto a lo que llamamos circular, o circular a lo que llamamos recto? Lo mismo diremos de la definición, compuesta de nombres y verbos: no tiene nada firme. La razón principal de estas oscuridades es la que dijimos: que el alma busca conocer la esencia, el ser (*ὄν*), no la cualidad (*ποιόν*). [Ver en *Fedro* 274b – 278: las palabras escritas son mudas; importa eso escrito en el alma]

Si por mala educación nos contentamos con una figura cualquiera, se puede refutar cuanto se diga. Si manejamos el quinto elemento no se puede refutar nada. Manejando esos cuatro elementos defectuosos, subiendo y bajando de uno en otro, frotando trabajosamente unos contra otros, nombres, definiciones, sensaciones y percepciones sensoriales, y se ha tenido amables discusiones, y estando bien dotado, se logra, con esfuerzo, llegar a la ciencia; brilla la sabiduría y la inteligencia cuanto pueden soportarlo las fuerzas humanas. Por eso el hombre sensato no trata por escrito temas serios para entregarlos a la incomprensión y envidias de la multitud. El que no tiene afinidad alguna con el objeto no llegará. Quien no tenga inclinación a lo justo y a lo bello, no llegará aunque tenga buena memoria.

Esta digresión permite ver que el escrito de Dionisio no muestra ni sanas lecciones ni sanos estudios. Probablemente lo empujó una ambición inoportuna.

345c [Mañosos enredos de Dionisio para quedarse con la fortuna de Dion]

350b [Dion decide regresar a Sicilia para derrocar a Dionisio, y pide a Platón que lo acompañe. Platón no acepta la invitación, parte por la edad (73 años) pero sobre todo porque se usarían medios violentos; además Dionisio lo había hospedado y respetado su vida. Sí se ofrece a llevar el papel de la reconciliación. En Sicilia Dion es asesinado (Por Calipo, de la Academia). Dion conocía la malicia humana, pero no previó tanta estupidez, maldad y ambición.

Considerada auténtica **CARTA 8ª** A los amigos de Dion

Hipparino, el hijo de Dionisio I, ya echó del poder a Calipo. El tono de la carta ya no tiene el aire melancólico de la 7ª carta. Platón da su consejo, que seguramente le habían pedido, sobre el quehacer político ahora.

352b Platón se dirige a los amigos de Dion; pero también a todos los siracusanos, incluidos los enemigos, excepto a los criminales [alusión a Calipo]. Y es que hay dos grupos: los que quieren recuperar el poder, y los que quieren que sea definitiva la supresión de la tiranía. Cuando Sicilia estuvo a punto de ser devastada por los cartagineses, el pueblo escogió a Dionisio (el I) por su juventud y valentía, y a Hipparino [el padre de Dion] como dictadores militares. Estos se mostraron admirables, pero la tiranía abusó de su poder, y ahora sufre el castigo [Dionisio anda prófugo].

354a Doy mi consejo. ¿Tiranía? Habría que borrar el nombre, y cambiarla por reino. Así, en Esparta se ha conservado el poder real, por el Senado y por los éforos: la ley rige a los hombres; y los hombres no se hacen tiranos de las leyes. ¿Libertad? Sí, pero que no sea una libertad sin freno, como en los tiempos anteriores, en que los sicilianos se daban al placer y eran jefes de sus jefes. Por eso se instauró la tiranía. Obediencia y libertad exageradas son funestas; moderadas, son excelentes. Mi consejo es el que daría Dion.

355b [Platón da la voz a Dion:] Lo más importante es la virtud del alma, luego del cuerpo, y en tercer lugar las riquezas. Llamar felices a los ricos es funesto. Ahora están quienes rechazan el poder absoluto, y otros quieren reconquistarlo. A los primeros, libertad, sí, bajo el poder real; a los otros autoridad real bajo leyes. Sugiero tres reyes, uno mi hijo Hipparino, en reconocimiento a mí y a mi padre [llamado también Hiparión]; segundo, a Hipparino, el hijo de Dionisio I [sobre los tres Hipparinos, ver Biografía de Platón], por lo que ha hecho y por su carácter honesto: hijo de tirano ha liberado la Ciudad [del poder de Calipo, el asesino de Dion]; y como tercer rey al mismo Dionisio II, si es que desea transformar su poder en monarquía. Los reyes tendrán a su cargo las cosas sagradas y lo que parezca conveniente a estos bienhechores.

358c Habría que convocar diputados que establezcan las leyes y constitución. Se crearán 35 guardianes [poder ejecutivo] y jueces [poder judicial]. Exilio, prisión y pena de muerte queda a cargo de los 35, y no de los reyes, que en este aspecto conviene que sean puros.

Probablemente auténtica **CARTA 4ª** A Dion

Platón ya está en Atenas definitivamente. Comenzó ya la lucha de Dion contra Dionisio I.

320 a 321 Platón anima a Dion por el camino de la sabiduría y de la virtud.

Probablemente auténtica **CARTA 10ª** A Aristodoro, amigo de Dion

358b Amables saludos.

De ser auténtica, fue escrita cuando Platón ya estaba en Atenas después del tercer viaje. Algunas razones para pensar que no es auténtica: se nota cierta intimidad de Platón con el tirano; como vulgar cortesano, comisionado de Dionisio, a quien le pide dinero para una dote; el vocabulario es pobre.

360a Te envío Dionisio unos escritos pitagóricos; te envío a Helicón, discípulo de Eudoxo; una obra de arte para tu esposa; vino y miel para los muchachos. El dinero necesario se lo he pedido a Leptino, que con mucho gusto me lo dio. Creo que debo informarte de los sentimientos de unos y de otros hacia ti. Por otro lado tengo que dar la dote de una sobrina. De tus propios gastos, nadie querría cubrir los gastos de los juegos públicos.

Te conviene orden en los gastos y exactitud en los pagos, que no se te difame en público.

362e Sobre Dion: No le he comunicado los proyectos que no querías que se le comunicaran. Pero tengo la impresión de que se sentiría muy lastimado. En sus actos y palabras es moderado respecto de ti.

363a Ojalá me envíes una coraza ligera de las que usa nuestra infantería y unas túnicas de lino de Sicilia, que deseo regalar. Y no dejes de seguir cultivando la filosofía.

Probablemente espuria **CARTA 2ª** A Dionisio el joven

310b He sabido que no deseas que ni yo ni otros hagamos o digamos nada contra ti. La relación entre tú y yo es conocida. Poder y sabiduría tienden a unirse. Si en nuestra relación ha habido algo defectuoso, podemos corregirlo, pues la posteridad hablará de nosotros. Honrado por ti, te daré honor; desdeñado por ti, me abstendré. Si me honras parecerá que honras a la filosofía. Si te honro sin ser honrado por ti, pasaré por alguien que busca la riqueza.

312b Me enviaste decir que yo no te había suficientemente revelado la naturaleza del *Primero*. Te lo explicaré en enigma, para que si la leyera otro no comprenda. Todos los seres gravitan en torno al Rey del Universo, que es el fin de todos y la causa de toda belleza. Las segundas cosas gravitan en torno al *Segundo*; y las terceras en torno al *Tercero*. El alma aspira a saber cómo son, pero nada le satisface; y mientras el alma no sepa esto, no alcanzará la verdad. Paseando por los jardines me dijiste que reflexionabas en eso, y que era descubrimiento tuyo. Te respondí que si fuera así me ahorrarías muchos discursos. Yo me ocupaba de ese problema, y nunca supe que otro lo hubiera descubierto. Quizá tú oíste a alguien, o el favor divino excitó tu mente, pero nunca afianzaste las demostraciones. No eres el único a quien le pasa.

313d ¿Cuáles deben ser nuestras relaciones? Mientras pienses en esos problemas, tendrás más consistencia si tu examen es serio. ¡Ánimo! Es menester repensar, muchas lecciones, muchos años. Conviene no escribir sino aprender de memoria, pues los escritos caen en manos de otros. Yo mismo nunca he escrito sobre tales temas. Sobre ello no hay obra de Platón ni habrá. Lo que ahora se dice que es de Platón es de Sócrates en el tiempo en que era joven y bello.

Ya que hayas leído esta carta, quémala.

[La doctrina secreta. Se ha discutido mucho cuáles son esos *Primero*, *Segundo* y *Tercero*. Los comentaristas cristianos piensan que es un presentimiento de la Trinidad. De entre las muy variadas teorías, Souilhé prefiere la neoplatónica, en la línea de Plotino. El Primero sería el Bien; el segundo, el Nous, el tercero el Alma del mundo.]

[Autenticidad. De ser auténtica la carta, habría que situarla antes del tercer viaje a Sicilia. Pero hay datos que la sitúan mucho después. Da la impresión de que un retórico copió datos de la 7ª carta. En aspectos literarios y pitagóricos se parece esta carta a la 13ª.]

Dudosa autenticidad

CARTA 3ª A Dionisio el joven

De ser auténtica fue escrita después del tercer viaje. Ya es imposible toda colaboración de Platón Con Dionisio. Y Dion estaría ya en la lucha. Se deja entrever que Dion ya estaría empezando a realizar los proyectos de reconstruir las ciudades griegas devastadas por los bárbaros, y de transformar la tiranía en monarquía.

315d Supuestamente tenías el proyecto de reconstruir las ciudades griegas y de transformar la tiranía en monarquía. Me han dicho que según tú yo me opuse a esos proyectos tuyos, para robártelos, y que ahora Dion los está realizando. Se ha hecho correr la voz de que tú siempre seguías mis indicaciones, lo cual no es verdad. Lo más que hice fue algo sobre los preámbulos de las leyes, que luego fueron remanejados por tu gente.

316c Llegué a Siracusa (primer viaje) invitado por ti y por Dion. Dion tenía fuerza y madurez. Tú eras joven inexperto. Pronto fue desterrado Dion. Privado de éste, yo no podía participar contigo en política; tú no hacías sino seguir lo que decían hombres perversos. Lo único que intenté fue recuperar tu amistad. Cuando estalló la guerra, me dejaste regresar a mi patria, y prometiste que al fin de la guerra nos invitarías a mí y a Dion. Hecha la paz regresé, pero me pediste que regresara solo, y que luego invitarías a Dion. Dion me pidió que siguiera tus órdenes. Me enviaste varias cartas; y también me insistieron amigos y parientes de Italia y de Sicilia. Regresé aun sabiendo que mis calumniadores eran empujados por el deseo de riquezas. Te pedí que llamaras a Dion y que confiaras su fortuna a la familia, y que le enviaras los intereses. Hiciste muchas promesas, pero vendiste los bienes de Dion. Me reprochaste que hacía más por Dion y sus amigos que por ti. Tal fue el origen de nuestra desavenencia.

319a Sobre la segunda acusación. Unas tres semanas antes de que saliera yo de Siracusa, delante de Arjedemos y de Aristócrito, me preguntaste si yo te había aconsejado reconstruir las ciudades griegas. Respondí que sí; y te pregunté si te había dado otro consejo. Respondiste furioso y en tono de burla, que sí, y era ¡estudiar geometría! [se requiere formación científica, que Dion sí tiene].

Seguramente espuria

CARTA 1ª A Dionisio el joven

309a Durante mi estancia contigo todas la ventajas eran tuyas mientras yo era calumniado. Un día fui ignominiosamente corrido, como un mendigo. El que te lleva esta carta, te devuelve el dinero - insuficiente- que me diste para el viaje. Recuerda que casi todos los poetas trágicos representan la muerte del tirano “Desdichado de mí, muero sin amigos”.

Seguramente espuria

CARTA 5ª A Pérdicas III, hermano de Filipo

Pérdicas III, hermano de Filipo, reinó en Macedonia 365-360. Platón envía a Eufraio como consejero. La carta tiene por objeto explicar por qué los consejos políticos de Platón se limitan al extranjero y no los pone en práctica en Atenas

321c Ya encomendé a Eufraio, como me dijiste, tus asuntos. Alguno diría que si sé lo que conviene a la democracia, por qué no hablo de ello a mi pueblo. Respondo que nací tarde, Mi pueblo ya está es viejo, hecho a costumbres ancestrales opuestas a mis consejos.

Dudosa autenticidad

CARTA 6^a A Hermias, Erasto y Corisco

Hermias, tirano de Assos y de Atarneo. Erasto y Corisco habrían sido, según Diógenes Laercio, discípulos de Platón. Corisco fue el padre de Neleo, discípulo de Aristóteles y de Teofrasto, heredero de la biblioteca de Aristóteles. Si la carta es auténtica, Platón tendría 78 años.

322c Parece que alguna divinidad les tiene preparada un suerte feliz. Ustedes viven cercanos. Hermias tiene poder, que aumentará no por las armas ni las riquezas, sino por tener sanos amigos. Erasto y Corisco tienen la ciencia de las Ideas, pero les falta la ciencia de saber protegerse de gente injusta. De manera que los tres se complementan muy bien. Que esta carta les sirva como fórmula de juramento de amistad.

Dudosa autenticidad

CARTA 9^a A Arjitas de Tarento

El pitagórico Arjitas, jefe de Estado en Tarento, famoso en la historia de las matemáticas. Gracias a Platón entró en relaciones científicas y políticas con Donisio el joven. La carta menciona otros tres pitagóricos: Arjipos, Ejécrates (que aparece en Fedón), y Filónides. De ser auténtica, la carta no pudo haber sido escrita antes de 388, época en que Platón regresó de su primer viaje a Sicilia, donde conoció a Arjitas.

357d Arjipos y Filónides trajeron tu carta; y nos cuentan que lamentas no poder dejar los asuntos públicos para ocuparte de lo que quisieras. Pero reflexiona, y verás que nadie existe sólo para sí mismo. La patria toma una parte de nuestra existencia; nuestros parientes, otra; nuestros amigos, otra; y las circunstancias una gran parte. No se puede rehusar nada a la patria, pues quedaría en manos de los perversos.

Probablemente auténtica

CARTA 11^a A Laodamas

Laodamas, un político que quiere dar una buena legislación a una colonia recién fundada, y pide a Platón sus consejos.

358d Como no puedes venir a Atenas, me pides que yo vaya, o bien Sócrates [el joven]. Sócrates anda enfermo. Dada mi edad y mis fuerzas me resulta difícil viajar, y ahora los viajes son peligrosos. Puedo darte un consejo; pero la empresa es difícil. Porque no basta dar leyes y constitución sólidas si no hay un hombre con autoridad para hacer que reine la sofrosine y la energía. Me parece que Ustedes lo tienen. No queda sino encomendarse a los dioses.

Seguramente espuria

CARTA 12^a A Arjitas de Tarento

359c Me dio gusto recibir los escritos que me enviaste. En cuanto a mis escritos te los envío, pero todavía no están como debe ser.

SINOPSIS DE LOS DIÁLOGOS DE PLATÓN

- | | |
|---------------|--|
| 1) APOLOGÍA | Autodefensa de Sócrates en el proceso. |
| 2) CRITÓN | Sócrates no se escapa; obedece las leyes y da la vida. |
| 3) EUTIFRON | La santidad (Piedad). |
| 4) ALCIBÍADES | Sócrates, el verdadero amante de Alcibíades. |
| 5) LAJES | La valentía. |
| 6) ION | Poetas y Rapsodas. |
| 7) PROTÁGORAS | ¿Se puede enseñar la virtud? Vergüenza por la injusticia. |
| 8) JARMIDES | La sofrosine. |
| 9) LYSIS | La amistad. ¿Quién es el amigo, el amante o el amado? |
| 10) GORGIAS | Retórica y política. El derecho de la fuerza y los gobernantes. |
| 11) MENÓN | La justicia, el más bello combate sobre la tierra. |
| 12) EUTIDEMO | Las falacias de los sofistas. Comedia espiritual. |
| 13) HYPPIAS I | Lo bello. Características de la idea de la Belleza. |
| 14) CRATILO | Teoría del lenguaje. |
| 15) MENEXENO | Discurso fúnebre. Parodia de la retórica. |
| 16) BANQUETE | Eros, belleza y trascendencia.
El filósofo, el amor y la vida. Status ontológico del amor. |
| 17) FEDÓN | Las Ideas. Inmortalidad del alma. El filósofo y la muerte. |
| 18) REPÚBLICA | La justicia en el Estado (utopía platónica) y en el Individuo.
La educación sublime. El conocimiento verdadero. La Idea del Bien.
Naturaleza del alma. El filósofo y su tarea. El filósofo y la felicidad. |
| 19) FEDRO | Retórica y dialéctica; Eros y Reminiscencia.
El amante, el no-amante y el amado. El amor, delirio divino.
Inmortalidad y naturaleza del alma. Cabalgata supragaláctica. |

- 20) TEETETO En qué (no) consiste el conocimiento verdadero.
- 21) PARMÉNIDES Dificultades contra la doctrina de las Formas. Lo uno y lo múltiple.
- 22) SOFISTA Conflicto entre inmutabilidad y vida en el mundo de las Formas. Intercomunicación entre las Formas.
- 23) POLÍTICO Tras la definición del *hombre político*.
- 24) FILEBO Qué es aquello por lo cual vale la pena vivir. La felicidad en esta tierra consiste ¿en el placer, o en el pensamiento?
- 25) TIMEO El cosmos y el hombre. Demiurgo, Ideas y Modelo viviente. Nacen juntos el cosmos y el tiempo. El Alma del cosmos. Los seres vivos. El alma inmortal. El cuerpo, inteligencia, necesidad y causa vagabunda. Las Formas. Origen de los cuerpos.
- 26) CRITIAS La Atlántida. Estado ideal agrario en contraste con el imperialismo marítimo.
- 27) LEYES Modificaciones a la utopía de *La República*.
- 28) EPÍNOMIS Sabiduría y felicidad. Unidad y perfección de la vida.

SINOPSIS TEMÁTICA

Los números indicados son los de cada Diálogo. Coinciden con los párrafos de estos Apuntes. Ocasionalmente se prefiere, como más cómodo, indicar la página del diálogo.

I GNOSEOLOGÍA + ONTOLOGÍA

EL CONOCIMIENTO VERDADERO

No está en la sensación	Teeteto 151e - 184b
Ni en la opinión verdadera	“ 187b - 200d
Ni en la opinión verdadera más su razón explicativa	” 201c - 203a
En qué consiste el conocimiento verdadero	Repub VI, 503d - final; VII, todo
¿Es posible una Ciencia de las ciencias?	Jarmides 166
La ciencia útil	Jarmides 173
Artes y sus deformaciones	Gorgias 462

IDEAS, FORMAS

En sí misma, que no aparece fea a nadie, nunca, bajo ningún aspecto; que hace que las cosas sean bellas y no sólo parezcan bellas.

Hyppias 287a, al princ. 291d,
“ preg.ontológ., p. 71, # 4 y 5
Banq 210a; p.98, 2, y 3-d
Repub VI 503d – final
Fedón, p-106, primer párrafo

Idem. Cabalgata celeste
Privilegio de la Idea de la Belleza³³
Diferencia entre Idea y Forma

Fedro 246a
Fedro 250b + p.147 B
Parm 83, cuadro

Crítica a la teoría de las Formas.
Se confirma la teoría.

Parm 130a -133b
Timeo 51b

Inmutabilidad de las Formas
¿No hay vida en el mundo de las Formas?
Cinco géneros e intercomunicación:

Sofista 251a - 256d. Filebo p. 190, # 1
Timeo p. 196, nota 7

REMINISCENCIA

Si la virtud puede ser enseñada
Dialéctica de Eros hacia la Belleza

(passim)
Menón 81
Fedro 249c, 250b, 253c

DIALÉCTICA

Ascensión dialéctica hasta la Belleza en sí
Ascensión dialéctica hasta el Bien en sí
Incluye: dividir + vista sinóptico
(dividir en articulaciones naturales)
Unidad de forma, definición, separación eidética

Banq 210a
Repub VI, 509 fin
Fedro 259c y p. 147, A y C

Relación singular / universal; uno / múltiple

Sofista, p. 169
Polít 283b; Filebo 11d, 16d
Epínomis

REALIDADES “DIVINAS”

El Bien y mundo de las Ideas
Modelo viviente en sí y Demiurgo

Repub VI, 503d, 505d
Timeo, 27d + recuadro p. 194-196
37c, 39e, 92c

CAUSA Y PRINCIPIO DE CAUSALIDAD

(Distinguir causa eficiente, final, ejemplar)

Repub 505e Filebo 23c, 64c
Timeo 27d, 34b, 37 c, 39e,
41 a, 41d, 44d, 51b

³³ En general *Fedro* atiende no sólo al ser en cuanto ser, como Aristóteles, sino al ser en cuanto divino.

II PSICOLOGÍA

NATURALEZA DEL ALMA

Simple	Fedón 78b
Racional, irascible, concupiscible	Repub 434d, 548d, 553a, 558c, 571a hasta fin del capítulo
Auriga y dos caballos	Fedro 246a + p. 146, # 2
¿Cuatro <i>partes</i> ?	Timeo 41d (hasta 44d), p 118, cuadfin
Movimiento que se mueve a sí mismo	Leyes X, Fedro 245c

INMORTALIDAD DEL ALMA

Puesto que hay reminiscencia	Menón 81b
Por el deseo de inmortalidad	Banq 207b
Prueba por los contrarios en las cosas	Fedón 70c
Por la reminiscencia. Solución a dificultades	Fedón 72e
Porque el alma es simple	Fedón 78b
Objeciones: el alma = armonía; o el alma que se desgasta	Fedón 85c - 88c
Argumento de las Formas contrarias incompatibles	Fedón 105b
Sus propios vicios y males no la destruyen	Repub 608c
Porque se mueve a sí misma; no es movida por otro	Fedro 245c
El alma <i>es hecha</i> ; ya no parece eterna en el pasado	Timeo 41d + p. 205, recuadro

¿AMAR ALGUIEN (ALGO) POR SÍ MISMO?

Lysis 218c, Gorg 466, 494,
Banq 204c, Filebo 53c,
Timeo 44d

¿QUIÉN AMA?

Amor y reminiscencia

Lysis 211d, 214d, 221e.
Banq 198a, 203b, 204c,
P 99-2, + 4, a_e
Fedro 244a, 249c.
Fedro 250b, 253c, 256e

EL PLACER

Filebo, estudio del tema. Además se encuentra en:

Protágoras Prot. 3, abajo, [349-362]
Gorgias 462b; 474c; 491d; 494b; 506^a.
Hyppias 298a.
República 580d; 583c.
Fedro 258e.

III COSMOLOGÍA**EXPLICACIÓN DE LOS CUERPOS**

Inteligencia y necesidad

Timeo 44d

La causa vagabunda

Timeo 48b + recuadro siguiente

IV POLÍTICA Y ÉTICA

¿La virtud puede ser enseñada?

Protag 318. Menón 86c, 90b, 98c
 Menón 86c. 90b. 98c
 Gorgias 454c, 458e, 515a-521a
 Repub, 376e - 419e, 449a, 503d
 LeyesII

Todos los hombres nacen con el sentido
 del respeto y de la justicia

Protag 318-320 + p. 32, # 7

Definición de virtud. ¿Ciencia u opinión verdadera?

Menón 73c, 77b, 96d

¿La virtud es una, o múltiple?

Protag 328-334. 349-362
 + p. 32 # 5 y 6. Leyes XII

¿La culpa es un fallo de la inteligencia
 o de la voluntad?

Protag 349-362. + p. 32, # 7 y 8

Formalismo moral de Pausanias

Banq 180c,+ p.101, e + # 6

La justicia. Su caricatura es la retórica

Gorgias 462b - 466a

Es preferible sufrir la injusticia y no cometerla

Gorgias 468e - 478e

Tesis Calicles: el derecho del más fuerte

Gorgias 482c ss

La justicia, el más bello combate sobre la tierra

Gorgias 526e

El camino fatal para no sufrir la injusticia

Gorgias 510a

Mito para ver el efecto de la injusticia en el alma

Gorgias 523a - 524e

El interés de los gobernantes según Trasímaco
Ventajas y desventajas de la justicia en el alma
Efectos de la justicia directamente en el alma

Satisfacer *todos* los placeres

Repub 336b
Repub 357a - 362d
Repub 367b - 368d,
427e, 434d, 588b, 612b
Gorgias 491d - 503d
Filebo 19a, 27c, 36c - 44a

Dios, la medida de todas las cosas

Leyes IV

EL ESTADO

- La Ciudad ideal
- Liberación
- Paso de unos sistemas a otros
- Se mitiga el comunismo platónico

Repub 368d - 425a, 499a - 471c, 484a
Repub 514a
Repub todo VIII
Leyes V, VI

LA FELICIDAD

El tirano, el más infeliz de todos
Relación con el placer

Republ 576b hasta el fin de ese libro.
Gorgias 491d, 494b, 503d. Fedón 57a

En qué consiste la felicidad

Filebo 11a, 19a, 27c, 31b, 59c, ss
Epínomis p. 123

PROBLEMA DEL MAL

Dios es inocente

Repub 612b (Mito de Er)
Timeo 41d, Leyes

V EL FILÓSOFO

Relación con el mundo

Gorgias 482c

Relación con el amor y la vida

Banq 203b. 222c Repub 475b

El filósofo y la muerte

Fedón 61d

Conoce el Bien

Repub VI, 503d hasta fin del libro VI;
Libro VII

Conoce las realidades verdaderas

Fedro 248b

Está en delirio divino

Fedro 249c

Unidad y perfección intelectual
+ unidad y perfección en la propia vida

Epínomis Pág.123

Dialéctico

(cf. supra *Dialéctica*)

TALLER DE PLATÓN

con Jorge Manzano

GUÍAS Y NOTAS ÚTILES [8ª edición 2012]

PARA LA PREPARACIÓN DE LOS DIÁLOGOS

JARMIDES	2	temas symposio 1º	15
LYSIS	4	temas symposio 2º, 3º, 4º	16
PROTÁGORAS	5	TEETETO	17
MENÓN	6	PARMÉNIDES	18
GORGIAS	7		
HYPPIAS	8	SOFISTA	20
SYMPOSIO	9	POLÍTICO	22
FEDRO	10	FEDÓN	24
REPÚBLICA	11	FILEBO	26
Localiza A.B.C.D.	14	TIMEO	29

La Sofrosine

JARMIDES

En qué consiste la sofrosine (serenidad, equilibrio, armonía del alma)

- 1 En cierta *calma* (al caminar, conversar, o realizar cualquier otra acción).

Falla: Muchas veces la rapidez es más hermosa y conviene más.

- 2 En cierto *rubor* o *vergüenza*.

Falla: El pudor, o vergüenza, puede ser bueno o malo.

- 3 En *que cada quién atienda a lo suyo*.

Falla: Sería risible, o inapropiado el jamás atender las cosas de otro.

Critias defiende la 3ª definición, distinguiendo entre trabajo y fabricación:

El trabajo nunca es una vergüenza, y consiste en crear obras bellas y útiles. (Hesíodo).

Mi acción, *lo mío*, está en fabricar cosas bellas y útiles *para los demás*.

Falla: El artesano no siempre sabe si su obra es útil para otro; si acierta, no sabe lo que hace, y resulta raro decir que tiene la sofrosine.

Quien tenga la sofrosine, ¿puede ignorar que la tiene? ¿No es esto no conocerse a sí mismo?

- 4 La sofrosine consiste *en conocerse a sí mismo*, replica Critias.

Falla: Entonces es una ciencia, y todas las ciencias producen algo bello.

¿Qué produce la sofrosine?

Las otras ciencias tienen un objeto diverso de ellas. No es el caso de la sofrosine. Esto es:

5 *La sofrosine tiene por objeto a sí misma y a las otras ciencias.*

Sócrates hace notar que Critias acaba de matizar la definición dada.

Si la sofrosine es la ciencia de todos los saberes, será también ciencia de los no saberes.

- ¿Es posible? Imaginemos una visión que no vea otros objetos, sino que sea sólo visión de sí misma y de las otras visiones.

O un doble que no fuera doble de nada, sino sólo de sí mismo y de los otros dobles...

- Aun suponiendo esto, la sofrosine no permitiría ir más allá de decir: "esto es ciencia", "esto es ignorancia". Critias reconoce que ése es su límite.

Sócrates hace notar que entonces quien tenga la sofrosine podrá saber que sabe algo pero no sabe qué sabe. Esto es, para saber realmente algo, hay que tener la sofrosine y por ejemplo, conocimientos médicos; la sofrosine y conocimientos de arquitectura.

¡Entonces la sofrosine no sirve para nada! Quizá para facilitar los estudios: pero el tema no llega a tratarse, pues a Sócrates se le atraviesa una dificultad.

¿Cual es la ciencia realmente ÚTIL?

La medicina	tiene por objeto	salud y enfermedad	ventajosa
La arquitectura	" " "	construcciones	"
La ciencia culinaria	" " "	manjares	"
	...	...	"
La ciencia del bien y del mal	" " "	la felicidad	ÚTIL
LA SOFROSINE		¿ ?	¿ ?

A la pregunta de Sócrates cuál es la ciencia que tiene por objeto la felicidad, Critias responde que la ciencia del bien y del mal. Sócrates hace notar que los interlocutores han fracasado en el intento de definir la sofrosine, pues la conclusión, inaceptable, es que la sofrosine no sirve para nada.

La Amistad

LYSIS

Preámbulo: Cómo tratar a quien se ama

definiciones

- 1 Amante y amado
- 2 El amado
- 3 El amante
- 4 Lo totalmente igual
- 5 Lo totalmente diverso
- 6 Lo complementario
- 7 La afinidad

En el taller, explicar por qué fallan esas definiciones

Los Sofistas

PROTÁGORAS

¿Se puede enseñar la virtud (en concreto, la virtud política)?

- 1 Protágoras enseña no sólo montones de conocimientos, sino a integrarlos en la vida humana.
- 2 Sócrates no cree que se pueda enseñar la virtud política. Irónicamente argumenta:
 - a) En las técnicas y ciencias hablan sólo los peritos. En política cualquiera opina.
 - b) Los políticos famosos de la historia no han podido enseñar esa virtud a sus hijos.
- 3 Protágoras dice que la virtud política sí puede ser enseñada. Expone tres argumentos:
 - a) El mito de Epimeteo y Prometeo.
(En Platón los mitos son a manera de parábolas que nos hacen pensar).
 - b) Discurso largo. Razones por las que a veces, no siempre, fracasan los padres al tratar de enseñar la virtud política a sus hijos. Sócrates quiere concisión, no largos rollos.
 - c) Comentario de los poetas (o intelectuales).
Sócrates no se fía de escritos muertos. Cada uno los interpreta a su antojo.
- 4 Se enumeran cinco virtudes: sabiduría, sofrosine, valentía, justicia, santidad.
Sócrates pregunta si son del todo cinco diversas, o si es una sola bajo diversos aspectos.
Protágoras, cautelosamente, se inclina por la segunda opción.
- 5 Sócrates pregunta si no puede darse el caso de que alguno sea valiente, aunque no sea sabio, ni justo, ni santo, ni hombre de sofrosine.
Protágoras cae en la trampa, y responde que sí. La valentía puede darse sin las otras virtudes.
Sólo que en ese caso ya no se verifica que las cinco virtudes sean una sola.
- 6 En dramático argumento Sócrates hace ver que sin el saber no hay valientes. Exponerlo.
- 7 Da la impresión de que tanto Sócrates como Protágoras terminaron defendiendo lo que negaban al principio.

La virtud

MENÓN

1ª parte. Intento de definir la virtud.

- 1 Menón cita varias virtudes. Pero Sócrates quiere solamente una: esto es, la definición.
- 2 La capacidad de gobernar a los hombres.
Sócrates: Pero entonces ni los niños ni los esclavos serían virtuosos. Y sí los hay.
Sócrates hace ver que la definición debe valer siempre.
- 3 El deseo de cosas bellas junto con el poder de procurárselas.
Sócrates pregunta: ¿Se hace eso justa o injustamente? Menón: justamente.
Sócrates hace ver que lo definido no puede entrar en la definición.
(Menón acaba de decir que la *virtud* consiste en hacer las cosas *virtuosamente*).

2ª parte. La reminiscencia.

- 4 Parece que la clave la dan los expertos en las cosas divinas.
Ellos dicen que el alma es inmortal, indestructible. Muere el hombre, pero el alma reencarna.
El alma, cuando no estaba todavía en cuerpo, habría aprendido todo.
Al tomar cuerpo se le olvidó todo, pero esos conocimientos los lleva consigo.
[Como quien olvidó alguna materia, pero tiene guardados sus apuntes en el archivo].
- 5 De modo que, cuando decimos aprender algo, lo que pasa es que recordamos: **reminiscencia**.
Menón quiere darse cuenta de que realmente hay reminiscencia.
Sócrates hace sorprendente ejercicio con un esclavo de Menón.

3ª parte. ¿La virtud puede ser enseñada?

- 6 Tendría que ser una ciencia. Pero nos encontramos con las dificultades del *Protágoras*.
La intervención de Ánytos no ilustra mucho.
Quizá la virtud consista en el discernimiento.
En todo caso no parece ser un don de la naturaleza.
- 7 De hecho ha habido hombres virtuosos.
Si la virtud no es un don de la naturaleza, ni puede ser enseñada, pues no es una ciencia;
parece entonces que sería una opinión verdadera. En cuyo caso sería un don divino.
 - ¿Por qué sería un don divino el tener opiniones verdaderas?
 - ¿Qué diferencia hay entre estos dos saberes: ciencia y opinión verdadera?

Retórica y Filosofía. Política y Justicia.**GORGIAS**

- 1ª parte Definición de retórica
No enseña una ciencia, sino persuade una opinión
¡Conocer la justicia es realizarla !
- 2ª parte Sócrates no acepta que la retórica sea un arte. No es lo mismo arte que halago.
(Halago: el mero darle a uno por su lado)
- | | | | | |
|----------------------|-----------|----------|-------------|----------|
| Artes verdaderos: | gimnasia | medicina | legislación | JUSTICIA |
| Halagos respectivos: | cosmética | cocina | sofística | RETORICA |
- Polo: Los oradores son omnipotentes, capaces de quitar a otros la vida y sus bienes.
Sócrates prefiere sufrir la injusticia, y no cometerla.
Cometida la injusticia es mejor expiarla, que no expiarla.
Quien no la expía es el más desdichado.
- 3a parte Calicles: Según la naturaleza, lo feo y desventajoso es sufrir la injusticia; y según la ley, cometer la injusticia. Lo que pasa es que los débiles inventaron la ley, para defenderse de los más fuertes. Para un adulto es vergonzoso dedicarse a la **filosofía**, del todo inútil para saber “hacerla” en la vida.
- Calicles sostiene el derecho del más fuerte, quien disfrutará, sin freno, de todo placer.
La moral fue inventada por los débiles, para defenderse de los fuertes.
1ª dialéctica: Calicles tiene dificultades para definir quiénes son “los más poderosos”.
2ª dialéctica: Quienes dominan, ¿se dominan a sí mismos?
3ª dialéctica: Diversos tipos de placeres. ¿Hay placeres malos?
- 4ª parte Sócrates relaciona justicia con armonía.
Para no sufrir la injusticia hay que hacerse tirano; o amigo del tirano.
En ambos casos se hace la injusticia, y ésta daña al ser humano.
La política consiste en hacer mejores a los ciudadanos, no en esquilmarlos.
Sócrates (la filosofía), el verdadero político.
- 5ª parte El mito del Hades. Mito: un relato que nos hace pensar.
- Taller:
- 1 Se trata de un conflicto de valores.
Para la juventud dorada lo que vale en la vida es el éxito (“hacerla”), y los medios no importan.
Sócrates tiene otros valores. ¿Cuáles?
 - 2 ¿Tiene sentido el preferir sufrir la injusticia, y no cometerla?

Qué es lo bello

HYPPIAS

1 Una joven bella

2 El oro

3 Lo conveniente, lo apropiado

4 Una vida bella

- diferencia entre aparecer y ser

- bello para todos y siempre

5 Lo útil

6 Lo beneficioso (que produce el bien)

7 Lo que nos deleita a través de vista y oído

- por lo difícil del tema, la discusión se reduce a lo sensible.

- por razones varias se dejan los otros tres sentidos.

Eros

SYMPOSION

1ª parte. Variados puntos de vista.

- | | |
|-----------------|--|
| 1.- Fedro | Eros, el dios más antiguo. Da grandes bienes. |
| 2.- Pausanias | Dos tipos de Eros: Afrodita celeste y Afrodita terrena.
¿Relativismo moral? |
| 3.- Erixímaco | Eros, toda fuerza cósmica. En todo hay Eros bueno y Eros malo. |
| 4.- Aristófanes | Eros, ansia de recuperar la unidad primitiva |
| 5.- Agatón | Eros, dios joven y bello, busca lo bello (letanías a Eros) |

2ª parte. Punto de vista filosófico.

I Eros común

- | | |
|----|--|
| a) | Eros no es cien por ciento bello, ni cien por ciento feo. |
| b) | Más que buscar lo bello, Eros busca procrear en lo bello.
¿Qué intentan crear juntos quienes se aman? |
| c) | Y es que somos inmortales. Indicios de que somos inmortales. |

II Eros sublime

- | | |
|----|---|
| a) | Punto de arranque: una experiencia terrena de atracción corporal. |
| b) | Se requiere un acompañante espiritual con método mayeútico. |
| c) | Pasos de la ascensión dialéctica. |
| d) | Se llega a una realidad trascendente, subsistente en sí: la Belleza |

3ª parte. El testimonio de Alcibíades

Eros, Belleza, Reminiscencia

FEDRO

- 1.- El escrito de Lysias. El amante apasionado, **alocado**, tiene sólo defectos, sin cualidades.
El simplemente amigo tiene solamente cualidades, sin defectos.
- 2.- Primer discurso de Sócrates Compararlo con el de Lysias.

Sócrates siente que su demonio le dice que no se vaya; que eso no se puede quedar así; que ha ofendido a Eros.
- 3.- Segundo discurso de Sócrates Sócrates se va a retractar. Hablará bien de Eros
 - a) Todas las manías conocidas se deben a intervención de los dioses.
[*μανία* : salir fuera de sí, **alocarse**, delirio, locura. Estados alterados de conciencia]
 - b) Por tanto la manía erótica (quien al enamorarse se queda como loco) es algo divino!!
 - c) Indicio de que somos inmortales

Problemática: Quien se aloca en cosas de amor, recibió un don divino.
¿Cómo es posible que sus acciones sean tan defectuosas como lo indicó Lysias, y aun el mismo Sócrates en su primer discurso? Habrá que estudiar bien lo que es, en el fondo, el alma. Y nos remontamos a la eternidad anterior.
 - d) La cabalgata celeste. **El alma, sin cuerpo**, es como la fuerza de un carro alado con un auriga y dos caballos. Su vida está en el lugar supraceleste, esto es, en las realidades trascendentes y subsistentes en sí, eternas, inmutables, como la Belleza, la Justicia, la Sofrosine, y otras. Resultados varios de la cabalgata.
 - e) Ya en cuerpo, la tarea es llegar, como se pueda, aquí en la tierra, a esas realidades. El alocamiento **inicial** se debe a un golpe de reminiscencia. Las acciones defectuosas **posteriores** se deben a la desarmonía entre el auriga y los dos caballos.
 - f) Hay muchos caminos posibles de ascensión: por la justicia, la sofrosine, y otras. Pero la belleza es un camino privilegiado.
 - g) Diversas posibilidades, en esta vida terrena, de relación entre el auriga y los dos caballos.
¿Hacia dónde vamos, qué hacemos en esta vida?

La Justicia

LA REPÚBLICA

A) Discusión preliminar sobre la justicia

En la casa de un hombre rico, se suscita la pregunta si uno puede ser rico sólo si roba. El rico de la casa afirma que él es justo. Sócrates le pregunta qué es la justicia. Se dan diversas definiciones, que se discuten y rechazan. La conversación entre los jóvenes se orienta por la línea de las ventajas y desventajas de ser justo o injusto (desprestigio, cárcel, honores, puestos públicos). Los jóvenes quieren que Sócrates les hable, ya no sobre los *efectos o consecuencias posteriores* de ser justo o injusto, sino sobre los efectos que la justicia o la injusticia tienen directamente sobre el alma. Esto es, en el fondo, que les diga qué es la justicia. Sócrates acepta la invitación, pero prefiere comenzar con una amplificación, para ver más fácil en lo grande, en todo un Estado, qué es la justicia. Y de ahí pasar fácilmente a ver qué es la justicia en el individuo. Como no encuentran, ni en la historia ni el presente, un Estado que sea justo, deciden inventarlo.

B) La utopía de Platón

En general: El Estado será pequeño, con buenos gobernantes y defensores, formados y ejercitados en las virtudes; amantes de la belleza, cultivados armónicamente con gimnasia para el cuerpo y música para el alma -mente sana en cuerpo sano. (La gimnasia abarca lo que hoy llamaríamos diversos deportes, incluso el trabajo material; la música abarca lo que hoy llamaríamos disciplinas que cultivan el espíritu, como danza, poesía, lectura de libros elevados. Para Sócrates la filosofía es la música más bella de todas).

La fábula fenicia cuenta que todos somos hijos de la madre tierra; la tierra dio diversos dones a cada uno, que se distinguen por lo que cada quien anhela en el fondo, y se pueden dividir en tres grandes grupos: Unos se sienten más atraídos por lo sensible (son de *hierro*); otros, por el honor (son de *plata*); y los terceros por el saber (son de *oro*). Es claro que los primeros tienen talentos para ser trabajadores [artesanos, campesinos, dentistas, médicos, arquitectos, zapateros, carpinteros, ingenieros, herreros, etcétera]. Los segundos tienen talentos para ser militares que defiendan al Estado. Y los terceros tienen talentos para ser gobernantes. De los primeros se espera que realicen todo con **sofrosine** (sus trabajos y la satisfacciones obvias como el comer, beber, dormir). De los segundos se espera, además de la **sofrosine**, la **valentía**; de los terceros, aparte de la **sofrosine** y la **valentía**, se espera la **sabiduría**.

Los guardianes no tendrán nada propio, ni casa, ni honorarios. Vivirán en comunidad, como soldados en campaña. La felicidad de los guardianes o gobernantes está en ver que los demás sean felices. Los guardianes que sólo vieran por su propio bien serían enemigos del Estado. No habrá necesidad de muchas leyes, ni leyes sobre pormenores, pues habría que estarlas modificando a cada rato. El buen comportamiento brotará espontáneamente de la buena educación que se dará. Si cada ciudadano realiza las virtudes correspondientes, tendremos una bella armonía y equilibrio en el Estado: así queda realizada la **justicia** en el Estado, que viene a ser la armonía de que hablamos.

De esa amplificación podremos ver fácilmente lo que es la justicia en cada individuo. El alma del individuo tiene tres aspectos o tres quereres, el de lo sensible es su aspecto de hierro; el del honor, el de plata; y el del saber, el de oro. A sus tres aspectos se les pide la **sofrosine**; al segundo, la **valentía**; y al tercero además, la **sabiduría**. La armonía y equilibrio en esos aspectos es la **justicia**.

EN EL ESTADO				EN EL INDIVIDUO	
metáfora	aspiración talentos	virtud	actividad del alma	aspectos	relación c. el FEDRO
oro	saber	sabiduría	guardianes	racional	auriga
plata	honor	valentía	auxiliares	fogosa	caballo 1
hierro	lo sensible	sofrosine	trabajadores	concupiscible	caballo 2

Otros aspectos de la utopía, respecto a los guardianes y aun auxiliares: Igualdad total entre varones y mujeres, con respecto a todas las funciones, actividades, y educación. Nadie tendrá mujer o marido propios, sino que se calcularán las relaciones según ciencias genéticas. Los niños se quitan a sus padres físicos; los amamanta otra mujer, de modo que nadie sabrá quiénes fueron sus hijos físicos; pero tendrá como hijos a todos los niños nacidos entre los siete y diez meses después de la relación tenida; ni nadie sabrá quienes fueron sus padres físicos, pero tendrá muchos padres y madres, con el cálculo equivalente. Para nada habrá ni tuyo ni mío, sino que todo será común, sin propiedad privada, con mutuo afecto. Los guardianes tendrán la formación más elevada: serán filósofos.

C) La educación más elevada

En el Simposio quedó patente la función dialéctica de Eros. De las cosas sensibles, y por medio de Eros, nos elevamos, por método mayéutico, hacia realidades divinas, trascendentes, bajo el aspecto de la *idea* de la **Belleza**, que pareció entonces lo más elevado. Ahora parece que lo más elevado es la *idea* de la **Justicia**, que, al igual que la **Belleza** se presenta como algo trascendente, que existe y subsiste en sí (las pensemos o no).

Los jóvenes preguntan a Sócrates si hay algo más elevado que la Justicia. ¡Y Sócrates responde que sí! Tal es la *idea* del **BIEN**. Ahora usamos todas las *ideas* como peldaños para elevarnos al BIEN trascendente, subsistente en sí. Es superior, porque gracias a él reciben las otras ideas su esencia y su existencia [*esencia* responde a la pregunta ¿y eso qué es?; *existencia* responde a la pregunta ¿existe?]. Esto es, todas las ideas (Belleza, Justicia, Valentía, Sofrosine, Ciencia, y otras que aparecerán después) son lo que son, y existen, gracias a la idea del BIEN.

A nadie le falta inteligencia. La conversión consiste en invertir la dirección de la inteligencia, de los falsos valores a los verdaderos valores. Convertir esa mirada, “con toda el alma”.

D) Cómo puede pervertirse la utopía

= la injusticia en el Estado y en el Individuo

Notas para seguir bien esta parte de la *República*.

1.- Tener en cuenta el significado preciso de las palabras:

Hoy día: República: Sistema democrático de gobierno, con los tres poderes separados.

En Platón: Πολιτεία = las cosas de la Ciudad = Estado. En español sería El Estado.

Hoy día: Democracia = El poder en manos del pueblo; pero se supone un pueblo en que cada persona tiene conciencia de ser individuo y de ser comunidad; de manera que sus acciones van dirigidas tanto al bien propio como al bien social.

En Platón: El poder en manos del pueblo, pero se supone un pueblo en que cada ciudadano tiene conciencia sólo de ser individuo, no comunidad; de manera que sus acciones van dirigidas sólo al bien propio, a costa de los demás.

2.- Ayuda seguir el esquema de la página anterior, arriba, para ver cómo se puede ir pervirtiendo el Estado y el Individuo ideales, y los efectos de la injusticia en ambos.

3.- Comparar la idea del Bien con el Dios de las grandes religiones.

4.- Mito de Er: Explicar la diferencia entre el mito clásico y la variante platónica.

Tareas para el taller:

- 1 Preparar una lista de características de las *ideas*, incluyendo la del BIEN; y otra lista, de características exclusivas de la *idea* del Bien, “aquello tras lo cual todas las cosas van”.
- 2 Relacionar el esquema sobre el *Conocimiento Verdadero*, de los apuntes, y con la Alegoría de la Caverna.
- 3 Sentido de la palabra *Dialéctica*.
- 4 Selección de estudiantes, y etapas de la formación.

letra	libros	varias ediciones	Pérez Garnier	Azcárate	porrúa 62...	porrúa 69...
↓	↓	NUMEROS	PAGINAS	PAGINAS	PAGINAS	PAGINAS
A	I	todo	todo	todo	todo	todo
	II	357a - 368a	1º 70 - 88	101 - 114	364,1 - 370,1	454,1 - 462,1
	X	614a - fin X	2º 302 - 315	451 - 460	503,2 - fin X	616,1 - fin X
B	II	368a - fin II	1º 88 - 129	114 - 136	370,2 - fin II	462,1 - fin II
	III,IV,V	todo	todo	todo	todo	todo
	VI	484a - 504a	2º 1 - 44	271 - 298	432,1 - 443,1	533,1 - 546,2
C	V	475a - fin V	1º 335 - 351	259 - 267	428,1- fin V	529,2 - fin V
	VI	504 a - fin VI	2º 45 - 167	298 - 308	443,1- fin VI	546,2 - fin VI
	VII	todo	todo	todo	todo	todo
D	VIII	todo	Todo	todo	todo	todo
	IX	todo	Todo	todo	todo	todo
	X	595a - 614a	2º 254 - 302	423 - 451	492,1 - 503,2	602,1 - 616,1

FEDRO	PARMENIDES	TIMEO
227a - 259d sí (32 #) incluido el mito de las cigarras	Solamente la 1ª parte y el intermedio.	17a - 52b sí (36 #)
259e - 279a no (20 #)	La 2ª parte es libre: a partir del momento en que	53c - 92b no (39 #) razonamiento insólito, triángulos
279b sí (# final)	Parménides analiza su tesis.	92c sí (# final)

Temas para el symposio 1º del taller

Libros: *Lysis, Hyppias, Symposio, Fedro,* *República* (Libros V, VI y VII).

En el fondo, ¿qué es el hombre?

¿Por qué soy conflicto y tormenta espiritual?

¿Estoy dividido?

¿Por qué soy tan enamorado?

¿Qué sentido tiene eso?

¿Qué onda conmigo en la vida?

¿Soy eterno desde antes? ¿Tengo reminiscencias de la eternidad?

¿Soy eterno en el futuro?

En el supuesto de la eternidad, hay varios conjuntos eternos:

el conjunto espiritual, el conjunto de los seres humanos, el conjunto de los dioses, el conjunto de la materia. ¿Son conjuntos desligados?

Supuesta la realidad espiritual, ¿se desdeña el cuerpo?

¿Qué es el amor?

¿Quién es el amigo?

- ¿el no amante, sino simplemente amigo?
- ¿el que se relaciona sólo con el cuerpo?
- ¿el amante apasionado, loco sin control?

¿Se puede definir la belleza? ¿Qué es?

¿Hay simplemente muchos y variados seres bellos?

¿O hay algo en que coincidan y por lo cual son bellos?

¿Instrumentalizamos todos nuestros amores, o tenemos un amor que ya no se instrumentaliza (*πρώτος φίλος* = primum amabile) ?

Los participantes en el taller podrán modificar,
aun cambiar del todo esta problemática.

Temas para el symposio 2º del taller

Libros: *Protágoras, Menón, Gorgias, República, Leyes, Epínomis*

- 1 ¿La virtud es un don de la naturaleza? ¿O un don divino?
 ¿O es una ciencia adquirida? ¿O una opinión verdadera?
 ¿Se aprende por estudio? ¿Se adquiere por la práctica?
- 2 Las diversas virtudes ¿son realmente muchas? ¿o en el fondo es una sola?
 En particular relacionar sabiduría, sofrosine, justicia, piedad y valentía.
 ¿No puede alguien ser valiente, aunque le falten alguna o todas de las otras cuatro?
- 3 ¿Cuál es el conflicto de valores, comparando a Sócrates con la juventud dorada?
 ¿Cuáles son los valores para Sócrates? (aquellos por los que vale la pena vivir, y morir)
- 4 ¿Por qué prefiere Sócrates sufrir la injusticia, y no cometerla?
 En la vida moral, ¿hay un bien absoluto, algo que siempre sea bien?
 ¿Hay un mal absoluto, algo que siempre sea malo?
- 5 Definición de **justicia** en la *República*.
 Comparar con la definición actual, y con la noción bíblica de justicia.
 Alusión al ideal del hombre en Platón, en Kierkegaard y en el mundo náhuatl.
- 6 El cristianismo señala 4 virtudes cardinales: templanza, fortaleza, prudencia y justicia.
 Relacionar con las 4 virtudes cardinales en Platón: sofrosine, valentía, sabiduría y justicia.
 ¿Qué quiere decir virtudes cardinales?

Temas para el symposio 3º del taller. Cf. Libros en “Sinopsis”, fin Apuntes Platón

- 1 Características de las Ideas, en general.
- 2 Características especiales de la Idea del Bien
- 3 ¿Por qué afirma Platón la existencia de las Ideas?
- 4 Dificultades contra la existencia de las Ideas.
- 5 Explicar en qué consiste la dialéctica platónica.

Temas para el symposio 4º del taller. Cf. Libros en “Sinopsis”, fin Apuntes Platón

- 1 Inmortalidad del alma
- 2 El filósofo ante la muerte

En qué consiste el conocimiento verdadero

TEETETO

1ª definición fallida: El conocimiento verdadero consiste en la sensación

Se toma en cuenta un solo sentido, no todos a la vez.

El conocimiento verdadero ¿consiste en la sensación!

Según Teeteto, no hay que irse a las nubes; el conocimiento verdadero lo dan los sentidos:

lo que vemos, oímos, tocamos, olfateamos, gustamos. “Si digo que la burra es parda, es porque tengo los pelos en la mano”. (Pensamiento materialista, para el cual, o no existen entes inmateriales, o no podemos conocerlos, o, en todo caso, no estaría ahí el conocimiento verdadero. Por ejemplo el cirujano que dice nunca haber visto el alma de nadie). Tal es la posición inicial de Teeteto.

Se muestra que en principio Protágoras y Heráclito están de acuerdo con Teeteto.

Protágoras: El hombre es la medida de todas las cosas. (Así que la sensación de cada uno, lo que cada quién sienta, eso es lo verdadero).

Heráclito: Todo se mueve (así que la sensación del momento es lo que vale).

Se concluye:

→ Quien dice que el conocimiento verdadero es el sensible, no sabe ni lo que está diciendo.

[Tarea para el taller, siguiendo las diversas críticas, mostrar cómo Sócrates refuta las consecuencias de lo dicho por Protágoras y por Heráclito. Sería el momento de refutar igualmente a Parménides. Sócrates, con temor reverencial, prefiere no hablar de Parménides].

2ª definición fallida: El conocimiento verdadero consiste en la opinión verdadera

La 2ª definición proviene de las dificultades a la primera. [Tarea para el taller: mostrarlo].

Pero si se habla de opinión verdadera, es que hay una falsa. ¿Falsa? ¿Como es posible el error?

Explicaciones: -simple confusión -impresiones como en cera -jaula de pájaros -el tribunal.

Fallan las explicaciones (Tarea taller: explicar por qué).

De aquí se va a una tercera definición (Tarea taller: explicar por qué).

3ª definición fallida: El conocimiento verdadero es la opinión verdadera MÁS su razón explicativa.

La razón explicativa (no puede consistir nada más en *decir la palabra* (λόγος).

Ni en *dar la diferencia característica*, como decir que este astro es el sol.

Ni tampoco en *analizar el compuesto en sus partes* (por ejemplo, separar las partes de un reloj).

La razón es que una definición debe valer siempre; y la definición dada no vale siempre.

En efecto: quiero llegar al conocimiento verdadero de algo; entonces lo analizo, esto es, lo descompongo en sus partes; pero entonces ¿tengo el conocimiento verdadero de las partes?

Tendría yo que dividir cada una en las partes de ella; y así sucesivamente, sin fin;

y entonces ¡nunca llego al conocimiento verdadero! O bien, en un momento dado, digo :

“algo ya no tiene partes”; pero entonces ¡hay algo que no tiene razón explicativa!

Las Formas

PARMÉNIDES

Zenón está presentando a los jóvenes problemas que no pueden resolver.

Por ejemplo, diciendo que Lalo es chico y que es grande; que se mueve y que no se mueve.

La explicación: Es grande con respecto a su hermano menor; pequeño con respecto a su hermano mayor; se mueve porque va en un carro; no se mueve porque ahí se está quieto.

Sócrates le dice que eso no es nada maravilloso, porque los ejemplos son nada más de cosas sensibles; y reta a Zenón que haga eso en el terreno de las FORMAS.

Zenón y Parménides se echan miradas sonrientes, encantados por el cándido reto de Sócrates.

Parménides le hará preguntas.

[Nota. *Formas* equivale a *Ideas*. García Bacca hace notar la diferencia. Cuando decimos *idea*, por ejemplo, la idea de la Belleza, nos referimos a la realidad subsistente en sí, en cuanto es aquello gracias a lo cual hay cosas bellas en nuestro mundo sensible; cuando decimos *forma*, nos referimos nada más a la realidad subsistente en sí misma, sin atender para nada a las cosas bellas de nuestro mundo sensible. Lo mismo con otras, como Justicia, Sofrosine, Valentía, Ciencia, Cama (que apareció en *República*) y otras muchas que aparecen ahora en este diálogo].

Parménides: ¿Afirmas tú que hay realidades trascendentes como Belleza, Justicia, Igualdad, Uno, Múltiple?

Sócrates: Sí.

Parménides: ¿Y como Hierro, Agua, Hombre?

Sócrates: Sí, aunque a veces me quedo pensativo.

Parménides: ¿Y como lodo, pelo, basura?

Sócrates: Esas pienso que más bien no.

Parménides: Lo que pasa es que aún eres joven, y la filosofía no se ha posesionado de tí.

[Nota. Se supone que todo lo del mundo sensible se explica por las Ideas. Si hay cosas bellas aquí, es gracias a la Idea de la Belleza. Aquí también hay basura; ¿será *gracias a la Idea de la Basura*?

A continuación, Parménides presenta varias objeciones a la teoría de las Ideas]

1ª objeción . Cada cosa ¿participa de toda la forma, o sólo de una parte?

Si lo primero, ¿la Forma se haría múltiple! (Ejemplo: la Idea de la Belleza estaría toda entera en la joven, en la yegua, en el paisaje; y quedaría como separada de sí misma).

Si lo segundo, falla la teoría, pues las Formas son simples, indivisibles, no tienen partes.

Sócrates se defiende con el ejemplo del sol, y Parménides el de la manta. Sócrates se rinde.

2ª objeción . Supongamos algo grande. Si es grande, participa de la forma *Grandeza*; pero si participa sólo de una parte de la forma, entonces ¿es grande por algo que es menor que la *Grandeza*!

3ª objeción. La teoría de Sócrates intenta explicar por qué son bellas las cosas del cosmos visible; y para ello introduce la idea de *Belleza*: Si las cosas son bellas, lo son gracias a la *Belleza*. Piensa que así resuelve el problema de lo uno y de lo múltiple, cuando en realidad ¡aumenta el número de las cosas bellas! Si consideramos las cosas bellas visibles, y también la idea de la *Belleza*, todas serán bellas gracias a *otra Belleza*. Ante ellas aparecerá una cuarta, etcétera, y no explicamos nada.

- Quizá las formas no están sino en nuestra mente.

- Quizá las formas no serían sino *modelos* (y no habría participación).

La 3ª objeción sigue en pie.

4ª objeción. El ejemplo del amo y del esclavo hace patente el abismo infranqueable entre nuestro mundo visible y el mundo supracelste de Sócrates, quien se rinde del todo, pues las consecuencias son graves. Explicarlas en el taller.

Parménides anima al joven e inexperto Sócrates. Y da una demostración de cómo hay que pensar.
[Esta parte no la vemos en el taller. Se recomienda lectura privada en calma].

El ser y la nada

EL SOFISTA

El extranjero de Elea dirá a Sócrates la definición del Sofista. Primero le enseña la técnica: Para dar una definición hay que dividir en dos un gran conjunto, y escoger una parte; ésta a su vez se divide en otros dos conjuntos, y se escoge otro; y así varias veces, hasta llegar a lo deseado. Como ejercicio previo, el extranjero da la definición del pescador de caña.

Siguiendo la técnica dicha se llega a varias definiciones del Sofista.

Pero hay una en que nos quedamos a la mitad, por un problema que salta ante nosotros: el sofista engaña; nos hace creer en un error; pero el error es el **no ser** de lo verdadero, una nada. Entonces, si hay error, hay que afirmar que ¡el no ser existe! ¡que la nada existe! El extranjero está decidido a tomar esa tesis, contra su gran maestro Parménides.

[En el diálogo *Teeteto* Platón había refutado a Heráclito exagerado, y se había quedado pendiente el problema de cómo es posible el error. En el diálogo *Parménides* aparecieron las dificultades de éste contra la teoría de las Formas. Ahora se resuelven esas dificultades para refutar al Parménides exagerado, y de paso se da respuesta al problema del error. A lo largo del diálogo nos movemos en el terreno de las Formas, más que en el de las Ideas, según la distinción que hicimos.]

Cuatro teorías de el Ser

Pluralista exagerada: Sólo existe lo múltiple; no lo uno.

Unitarista exagerada: Sólo existe lo uno; no lo múltiple.

Amigos de la tierra, exagerada: Sólo lo sensible es real (no lo espiritual).

Amigos de las Formas, exagerada: Sólo las Formas son lo real (no lo sensible).

Esas cuatro tesis exageradas son refutadas. ¡Nosotros, como niños tercos, nos quedamos con lo uno y con lo múltiple, con las Formas y con lo sensible!

La comunicación entre los géneros

Cada Forma dice sólo lo que dice: es monoeidética.

Aquí en la tierra, Pedro puede ser grande y pequeño; igual y desigual, bello y justo.

Pero la Forma Belleza dice, de suyo, sólo Belleza; Uno, dice sólo Uno; Igual, sólo Igual; etcétera.

Entonces ¿no hay ninguna comunicación entre las Formas? ¿Está cada una aislada en sí?

En ese caso no tendríamos sino un montón seres sin relación, como un mundo muerto.

¿O todas se mezclan con todas? Sería la confusión total.

Más bien intentaremos el camino de que unas Formas comunique con otras, pero no con todas.

¿Cuáles con cuáles? Para saberlo es menester una técnica: la dialéctica.

Ejercicio Sobre cinco Formas: Ser, Movimiento, Reposo, Mismo y Otro.

MOVIMIENTO comunica con Ser, pues el movimiento es.

Comunica con Mismo, pues es idéntico consigo mismo.

Comunica con Otro, pues es otro que, por ejemplo, la Belleza; otro que el Ser

(Comunica con Ser, pero como Forma es Forma diferente de la Forma Ser).

Y ciertamente MOVIMIENTO no comunica con Reposo.

REPOSO: comunica con Ser, con Mismo, con Otro; pero no comunica con Movimiento.

SER: vimos que comunica con Movimiento y Reposo; obviamente comunica con Mismo y con Otro.

OTRO: vimos que comunica con Movimiento y Reposo; claramente comunica con Mismo y con Ser.

Movimiento y Reposo, como no comunican entre sí, comunican en total con tres Formas.

Ser, Mismo y Otro comunican en cambio con todas.

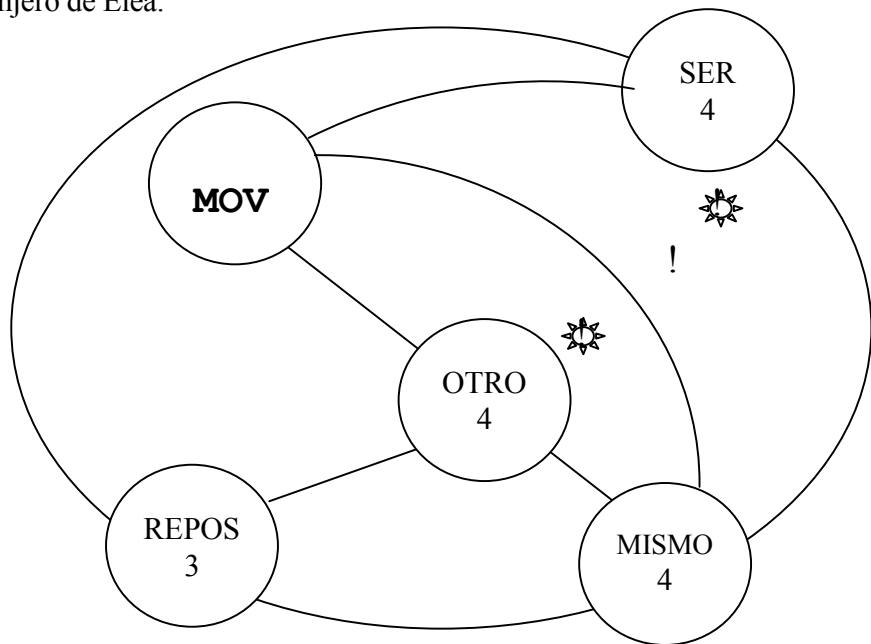
Caemos en la cuenta de algo emocionante: OTRO comunica con SER: “lo otro es”.

Pero OTRO es “otro que el Ser”; y entonces es el No-ser.

Pero entonces, si lo otro es, y el otro es el no ser:

¡EL ENTE NO ES ! (es el no-ser de otro. ¡EL NO SER ES! ¡LA NADA ES!

Tal es el parricidio del Extranjero de Elea.



Notas 1.- Este diálogo presenta lo que se llama el no-ser relativo, o nada relativa. En sí mismo es algo, pero es *el no ser de otro*.

Cuando digo: “esto es un vaso” afirmo que el vaso es; pero por eso mismo estoy diciendo que no es taza, que no es automóvil, que no es césped. Al afirmar un ser, brotan ahí mismo muchos no-seres.

2.- Con esta posición se resuelve fácilmente el problema del error. Los sofistas decían que el error era imposible, por tratarse del no-ser de lo real: Si hablamos, decían, lo que sale de nuestra boca son palabras reales. El problema se presenta de manera graciosa en el diálogo *Eutidemo*.

3.- Y se da la definición del Sofista que había quedado pendiente.

Función del Político

POLÍTICO

La ciencia se divide en teórica y práctica. La teórica se subdivide en dos, etcétera (con un procedimiento parecido al de *El Sofista*), y al término de las minuciosas subdivisiones se llega a:

1 **La política es el arte de nutrir a los hombres** (directamente o por medio de la naturaleza).

Sólo que esta definición es todavía muy amplia, pues cabrían los vaqueros, panaderos y otros. El mito del Pastor divino nos lleva a precisar más.

2 **La política es el arte de ser solícito por los hombres** (proveer, tener providencia por ellos)

El paradigma del arte de tejer

Nos ayudará para no confundir un arte con otro.

artes emparentadas
(hacer revestimientos)

artes auxiliares

artes rivales

techos

husos

cardar la lana

puertas

lanzaderas

arte del batán

canales de agua

teñir

armaduras

remendar, zurcir

tapices

hacer la trama

vestidos de lana

hacer la urdimbre

El tejedor regio entrelaza la urdimbre y la trama, combina, con la debida medida o armonía, los hilos de diversos colores y diversas tersuras, de manera que formen figuras bellas hasta lograr, por ejemplo, un manto precioso. Con este paradigma pasemos al Político. Sin poner la obvias artes emparentadas, subdividimos en dos a las artes rivales.

artes auxiliares	artes rivales comunes	rivales más serios
cerámico, carpintero	esclavo	RETÓRICO
herrero, sastre	comerciante, revendedor	
albañil, joyero	heraldo	
pintor, cazador, gimnasta	experto en escritura	ESTRATEGA
matancero, peletero	adivino	
artistas entretenimiento	sacerdote	JUEZ
cocinero, médico, etcétera	¡s o f i s t a !	

El retórico sabe persuadir a la gente;
pero al político le toca decidir a quién se ha de persuadir, cuándo, cómo y sobre qué.

El estratega sabe conducir y ganar las guerras;
pero al político le toca decidir si se hace la guerra, cuándo y contra quién se hace.

El juez sabe ser el guardián de las leyes;
pero al político le toca hacer las leyes.

- 3 **El político combina, con la debida medida o armonía, los diversos hilos de los elementos y fuerzas sociales**, de manera que, bellamente, se sumen, se amalgamen, se corrijan y equilibren, y que todos los del pueblo sean tan felices como pueden serlo.
Se ejemplifica con la composición de lo que hoy llamaríamos el Gabinete,
en que el político sabe combinar a su gente más tranquila con la más fogosa.

EL ALMA o: el Filósofo y la muerte**FEDÓN****Atmósfera**

Parece que dolor y placer van uno y otro como si estuvieran pegados. (Discutirlo)

La música más grande es la filosofía.

(En *música* entran las diversas disciplinas que cultivan el espíritu, presididas por las musas):

El filósofo no se entristece ante la muerte (cf. razones).

Los cisnes cantan de alegría ante la muerte.

Pruebas de la inmortalidad el alma

- 1 Todas las cosas se originan por sus contrarios.
- 2 Por la reminiscencia. Cf. *Menón*. Nociones tales como *igualdad*, *desigualdad*, *semejanza*, *desemejanza*, etcétera, no las adquirimos por los sentidos. Quizá las adquirimos en la preexistencia.
- 3 El alma es simple, y entonces no puede disgregarse en partes, pues no tiene.
¿Cómo sabemos que el alma no tiene partes, o sea, que es simple? Porque el alma puede pensar nociones simples, esto es, lo inmutable, invisible y eterno; se emparenta con lo divino.

Objeción de Simmias. La melodía de una lira es también invisible, incorpórea, bella y divina. No por eso sostenemos que, despedazada la lira, la melodía seguirá existiendo. Lo que llamamos alma, como principio de vida, podría no ser sino la organización armoniosa de las cualidades corpóreas. Destruída la organización, ya no hay alma, ya no hay vida.

Objeción de Cebes. Un tejedor se teje varios trajes, que va usando; él dura más que cada traje; pero él también se va desgastando. Muere, y le sobrevive su último traje. Así el alma podría ir usando varios cuerpos, pero al fin desgastarse.

Respuesta a Simmias. a) Simmias acepta la preexistencia de las almas, y la reminiscencia. Entonces no es consecuente al objetar. b) Dejando esto de lado, vemos que la armonía de la lira puede ser *mayor* o *menor*. Pero un alma *no es más alma* que otra. c) Hay hombres virtuosos y hombres viciosos, estén sanos o enfermos. Si el alma no es sino la organización armónica de las partes corporales, ¿cómo esa armonía produce el vicio? d) Parece imposible comparar la virtud a una amable melodía cuando vemos que la virtud es un continuo combate en nuestro interior.

Respuesta a Cebes.

Sócrates relata primero sus vivencias del pensamiento.

¿Lo que hace que pensemos es la sangre, el aire, el fuego, el cerebro? (hoy diríamos, quizá, los genes).

¿Nacen de ahí la memoria, el juicio, el conocimiento? No hay que confundir la condición con la causa.

Anaxágoras decía que el νοῦς, la inteligencia, era quien armonizaba todo.

Pero Anaxágoras decepcionó a Sócrates, pues en el momento de la explicación no hablaba de la inteligencia, sino de agua, aire, etcétera.

Explica entonces Sócrates que él se lanzó a buscar las causas en el Bien en sí, en la Belleza en sí, etcétera, esto es, en las *Ideas* o *Formas* (subsistentes en sí, eternas, trascendentes).

Sócrates responde entonces a Cebes con la 4ª prueba.

4 Preparación de la prueba

Simmias es más grande que Sócrates, y más pequeño que Fedón.

Esto es, la grandeza y la pequeñez se dan cita en Simmias, que es del mundo visible.

Pero en sí, la forma *Grandeza* no admite ser pequeña. Ni la *Pequeñez* admite ser grande.

Puesto un contrario, el otro desaparece. En la primera prueba hablábamos de seres del mundo tangible, en que cohabitan las Ideas; ahora hablamos de los contrarios en sí mismos.

La forma *Fuego* comunica con la forma *Cálido*, pero no con la forma *Frío*.

La prueba

La forma *Vida* no comunica para nada con la forma *Muerte*.

El alma que entra en un cuerpo trae siempre con ella la vida; por tanto no recibirá jamás la muerte, que es lo contrario de que ella siempre trae. Por tanto, es inmortal.

El mito

Comparar con los datos del cristianismo. Y con las teorías de la re-encarnación.

Conclusiones

Da la impresión de que si las pruebas no fueran contundentes, parecen sin embargo tan probables, que vale la pena vivir con la certeza de la inmortalidad. La recompensa es hermosa, y grande nuestra esperanza.

[Pregunta para el taller: Parece que hay riesgos en aceptar la inmortalidad; ¿cuáles?]

Hay que cuidar el alma, no sólo para esta vida, sino para la eternidad.

Ultima palabra de Sócrates a sus discípulos, que cuanto hagan lo hagan por amor.

El Placer

FILEBO

¿En qué consiste nuestra felicidad *en esta tierra*? Para Filebo y Protarco, la felicidad está en los placeres, en particular en los placeres sensibles; para Sócrates en el discernimiento, en el uso de la inteligencia, en la vida intelectual. Protarco hace notar a Sócrates que también el discernimiento procura placer; pero Sócrates hace ver que se trata de placeres muy diversos. En otro diálogo, Menón nunca pudo unificar el montón de nociones en una sola; Protarco es mañoso, y junta sin más todos los tipos de placer en una sola noción, sin distinguirlos ni verlos en su relación. Hay que saber manejar las dos técnicas.

Primer avance. La vida mixta. Filebo y su amigo están por todos los placeres y en toda su intensidad; Sócrates, por el conjunto discernimiento, verdad, inteligencia, ciencia, y técnica. Ambos aceptan por fin que una vida que fuera puro placer, sin inteligencia, ni memoria, ni juicios verdaderos, esto es, que ni entendiera su placer, ni se diera cuenta de que lo tiene, ni se acordara de que lo tuvo, sería no la vida de un hombre, sino acaso la de un caracol o molusco. Y a la inversa, una vida que no fuera sino inteligencia, ciencia, memoria, técnica, y que no tuviera ningún placer en absoluto ni grande ni pequeño, y ningún dolor, ni que fuera capaz de tenerlos, no sería una vida humana. Y se ponen de acuerdo: para ser feliz hay que vivir los dos conjuntos. No por ello termina la discusión, sino que prosigue más intensa: en esa vida mixta ¿qué es lo más importante, el placer o el discernimiento?

Segundo avance. Los 4 géneros: ilimitado, límite, mixto, causa. Hay realidades de suyo **ilimitadas** por ejemplo calor y rapidez, que admiten grados, el más y el menos. Hay también **límites** o limitantes precisos, que suelen ser números o medidas, por ejemplo 18, 120. Combinando los dos tenemos los **mixtos**, como 18° C, 120 km por hora. En nuestra vida terrena lo que tenemos son los mixtos; pero estos no aparecen como por arte de magia; siempre puede señalarse una **causa** que los produce (formular el principio de causalidad en Platón).

El placer se clasifica: ilimitado en sí. En efecto, es susceptible del más y del menos; pero Filebo y su amigo reponen la felicidad precisamente en lo ilimitado en cuanto a la intensidad y al número de placeres, pues de lo contrario el placer no sería el bien absoluto. Sócrates arguye: la felicidad no se puede poner en lo ilimitado, pues ¡en lo ilimitado entra también el sufrimiento! En resumen, **el placer se clasifica como ilimitado**. Para clasificar la inteligencia se nota que en el mundo hay muchas realidades ilimitadas; suficiente de límite, y muchos mixtos. Lo que regula años, meses, y estaciones y leyes de la naturaleza lo llamamos causa, que sin duda es una inteligencia. Así que **la inteligencia se clasifica como causa**.

Tercer avance. Tipos especiales de placer: necesarios, verdaderos, puros. Es obvio que hay placeres **de primera necesidad**, como comer, beber y dormir. No parece acertado preguntarse si hay **placeres verdaderos y placeres falsos**, comenta Protarco. Si da placer es placer; si no, no es placer; y no resulta inteligente hablar de placeres falsos. Sócrates replica: Todo hombre está lleno de esperanzas; sólo que a los buenos, por ser amados de los dioses, se les ofrecen imágenes verdaderas de los bienes futuros, y así sienten goces verdaderos; mientras que los malos tienen puesta la mira en abundancia de oro y de satisfacciones; que son placeres malos porque son falsos. Hay cosas que proporcionan placer, pero al dañar, por ejemplo la salud, nos apartan de la felicidad, y en este sentido se les llama falsos.

Hay placeres que van de la mano con algún sufrimiento, pero hay también placeres no mezclados, sino que son **puros placeres**: Algunos de la vista al contemplar ciertas figuras geométricas; pensemos en el arte del diseño, la belleza de algunas proporciones, la contemplación de un paisaje. Otros, del olfato, al oler ciertos perfumes. También del oído, con sonidos dulces y claros, que dan una nota única y pura, y que son bellos no en relación a otros, sino en sí mismos. En otro terreno, el gozo de aprender, y semejantes. En todos esos casos no es dolorosa la carencia de tales placeres, ni la cesación de ellos. Notemos que los placeres mezclados se caracterizan por la desmedida; en cambio los puros placeres se caracterizan por estas notas: **mesura, belleza, verdad**.

Cuarto avance. Las ciencias, en especial las matemáticas. Las artes prácticas son más o menos puras según tengan más o menos de ciencia. Si se les quita cuanto tenga que ver con el número, peso o medida, no queda sino conjetura e incertidumbre. Pensemos en un maestro de obras que no usa para nada las ciencias matemáticas: o se sobrepasa, y hace que el cliente gaste el triple; o se queda corto, y la construcción se viene abajo al primer ventarrón. O en la cocinera que no tiene sentido de la medida que conviene de sal; y echa un gramo, o, si no, un kilo. En todo caso lo que hace es incomible. Por arriba de las matemáticas está la dialéctica, o filosofía, que es la música sublime, que llega a lo realmente trascendente.

Quinto avance. Elementos de la vida feliz, que es la vida mixta. Placer y discernimiento forman la vida mixta. Añadimos las obras del discernimiento como ciencias, artes y técnicas todas, aun inferiores, tan útiles al hombre. De los placeres se aceptarán los placeres verdaderos, esto es, los beneficiosos y no los dañinos. Por supuesto admitiremos los necesarios, pero no en montón, sino escogidos con discernimiento y medida, esto es, los que acompañan a la salud, a la sofrosine, a la virtud. Los elementos de la vida mixta se recogen en la tabla siguiente. Bajo cada término se colocan otros íntimamente relacionados con él.

<u>inteligencia</u>	<u>ciencias todas</u>	<u>placeres verdaderos</u>
discernimiento	artes y técnicas	necesarios
verdad	opiniones verdaderas	puros, preferentemente

Sexto avance. La causa de la vida mixta. Andamos tras el bien. La causa, esto es, lo que hace que el bien sea apetecible a todos es claramente **mesura y proporción**, que equivalen a **virtud y belleza**. Sin ellas no hay combinación bella, sino mezcla informe, desordenada, inarmónica, sospechosa, ambigua en cuanto al mal. Añadiendo verdad, tenemos así los componentes de la causa. Bajo cada término se colocan otros íntimamente relacionados con él.

<u>mesura</u>	<u>proporción</u>	<u>verdad</u>
virtud	belleza	discernimiento
conveniencia	perfección	inteligencia

Notemos que el placer *suele* ser desmesurado, contra medida; desequilibrante, contra proporción, armonía y perfección; engañoso, contra verdad. En cambio, la inteligencia y discernimiento, si en sí no son la verdad, ni la virtud ni la belleza, son lo más cercano a ellas. La fuerza del bien ¡se encuentra en la naturaleza de lo bello!

La escala definitiva

Se obtiene combinando los elementos de que hemos hablado. Notemos que la inteligencia es, en un sentido, causa de la mezcla, pues interviene para hacer bien la mezcla; y en otro sentido es también componente de la mezcla, pues al inicio desechamos la vida que fuera mero placer, sin nada de inteligencia. Por eso en la escala definitiva aparecen solamente 5 columnas; la tercera es común.

		LA VIDA MIXTA			
		↓			↓
mesura	proporción	verdad	ciencias todas	placeres verdaderos	
virtud	belleza	discernimiento	artes y técnicas	placeres necesarios	
lo apropiado	perfección	inteligencia	opiniones ver	puros,	
				preferentemente	
↑			↑		
LA CAUSA					

Así que en gran conclusión se llega a un resultado sorprendente. Al comenzar el diálogo, placer y discernimiento se disputaban la medalla de oro; tras ardua lucha tuvieron que renunciar en favor de la vida mixta, pero se disputaban la medalla de plata. Como resultado definitivo, el conjunto de inteligencia, discernimiento y verdad obtiene sólo la medalla de bronce; el conjunto de los placeres queda relegado al quinto lugar, y eso que compiten sólo los placeres admitidos, no los bestiales. La vida mixta, que parecía llevarse la medalla de oro, ya ni aparece. Dos competidores inesperados, medida y proporción, esto es, virtud y belleza ¡se llevan primero y segundo lugar!

Tareas para el taller.

- 1 Notar la relación tan griega que se establece entre bien y belleza.
- 2 Sócrates, el campeón de la inteligencia, del intelectualismo, admite dejar a la inteligencia sólo el tercer lugar. ¿Cómo se explica?
- 3 ¿Puede sostenerse que Platón desdeña *todo* placer sensible?
- 4 ¿Puede sostenerse que Platón huye de esta tierra al mundo de las ideas?
- 5 Afinar con sus matices el sentido, alcance e interrelación de estos términos: control, dominio, lucha, armonía.
- 6 Afinar la distinción entre: **apatía**, **ataraxia** y **sofrosine**.
- 7 Comparar con *República*. Relación entre las partes racional, fogosa y concupiscible.

El Cosmos y el hombre

TIMEO

I Nacimiento del cosmos.

Se funda en el principio de causalidad (explicarlo).

Aparecen el Demiurgo, y los Modelos (describirlos).

Diferencia entre Caos y Cosmos.

Diferencia entre hacer (Demiurgo) y crear (cristianismo).

Diferencia entre Demiurgo e Ideas.

¿Por qué el Demiurgo hizo el Cosmos?

Diferencia entre lo eterno (Demiurgo, Ideas) y el devenir y movimiento (Cosmos).

Relación entre el *Sofista* y el *Timeo*. ¿Lo eterno se mueve? ¿El Cosmos se mueve?).

II El Alma del Cosmos

Identificar las cuatro substancias.

¿Por qué intervienen las formas lo *Mismo* y lo *Otro*?

¿Por qué un Alma del Cosmos?

III Tiempo y eternidad

Definición del tiempo. ¿Por qué el Demiurgo dio el tiempo al Cosmos?

Cielo y tiempo nacieron juntos.

IV Clases de vivientes

Dioses y astros. Características de los dioses. ¿Y los dioses olímpicos? Vivientes sensibles.

El Demiurgo habla a los dioses hechos. ¿Qué decretos les dio?

Diversas partes o aspectos del alma humana

V El cuerpo humano y la necesidad

Inteligencia divina. Bondad divina.

¿En qué consiste la *necesidad*?

VI La causa vagabunda

Metáforas usadas.

¿Qué es la causa vagabunda? ¿El espacio, o cierta clase de materia?

VI Las formas o Ideas

¿Existen realmente?

Razones que tiene Timeo para dar la respuesta definitiva.

VIII Los cuerpos

Organización de la materia según Timeo. Si el Demiurgo hizo el Cosmos, e hizo las almas:

¿qué pasa con la teoría de la preexistencia eterna de las almas? ¿Y con la reminiscencia?