



EN DIÁLOGO CON PLATÓN

Bayron León Osorio-Herrera
Jorge Alejandro Flórez
Compiladores



Bayron León Osorio-Herrera

Docente-investigador de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades (ETFH) de la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), Medellín. Ph.D. en Teología de la UPB. Director del Grupo de Investigación *Epimeleia* de la ETFH.

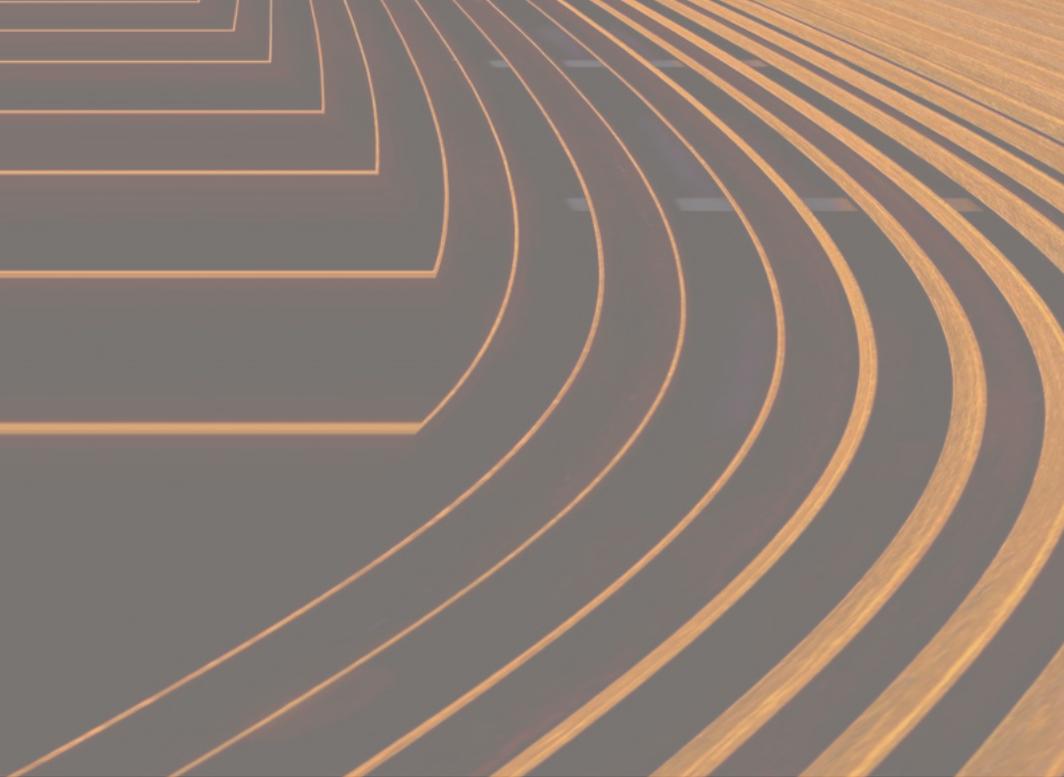
Correo electrónico: bayron.osorio@upb.edu.co



Jorge Alejandro Flórez R.

Filósofo y magíster en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín. Es doctor en Filosofía por la Southern Illinois University Carbondale. Es profesor titular en el departamento de filosofía de la Universidad de Caldas en Manizales. Sus áreas de interés oscilan entre la filosofía antigua (griego clásico, Platón y Aristóteles), el pragmatismo clásico norteamericano (especialmente Charles S. Peirce), la lógica, la semiótica, la filosofía del lenguaje y la epistemología.

Correo electrónico: jorgealejandro.florez@ucaldas.edu.co



EN DIÁLOGO CON PLATÓN

Bayron León Osorio-Herrera

Jorge Alejandro Flórez R.

Compiladores

Este libro es producto de la investigación titulada: *Didáctica de las lenguas clásicas: aprendizaje y enseñanza en la formación universitaria*, perteneciente al Grupo de investigación *Epimeleia* de la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana.
Radicado en el CIDI No. 137C-05/18-42

196

Osorio-Herrera, Bayron León, compilador
En diálogo con Platón / Bayron León Osorio-Herrera
y Jorge Alejandro Flórez R., compiladores -- 1 edición --
Medellín: UPB. 2023 -- 308 páginas.

ISBN: 978-628-500-093-5 (versión digital)

1. Filosofía 2. Filosofía antigua griega y romana
3. Filosofía: metafísica y ontología

CO-MdUPB / spa / RDA / SCDD 21 /

© Bayron León Osorio-Herrera
© Jorge Alejandro Flórez R.
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana
Vigilada Mineducación

En diálogo con Platón

ISBN: 978-628-500-093-5 (versión digital)

DOI: <http://doi.org/10.18566/978-628-500-093-5>

Primera edición, 2023

Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades

Facultad de Filosofía

CIDI. Grupo *Epimeleia*. Proyecto: Didáctica de las lenguas clásicas: aprendizaje y enseñanza en la formación universitaria. Radicado: 137C-05/18-42

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Padre Diego Marulanda Díaz

Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández

Decano de la Escuela de Filosofía, Teología y Humanidades: Johman Esneider Carvajal Godoy

Director Facultad de Filosofía: Pbro. Jorge Alonso Bedoya

Coordinadora (e) editorial: Maricela Gómez Vargas

Producción: Ana Milena Gómez Correa

Diagramación: Editorial UPB

Corrección de estilo: Nelson Alberto Arango Mozzo

Imagen portada: Ricardo Gómez Ángel, Unsplash

Dirección Editorial:

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2023

Correo electrónico: editorial@upb.edu.co

www.upb.edu.co

Telefax: (57)(4) 354 4565

A.A. 56006 - Medellín - Colombia

Radicado: 2256-22-03-23

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

Contenido

Presentación..... 9

John Edison Mazo Lopera

Abreviaturas..... 15

Obras de Platón 15

Obras de Aristóteles 15

Obras de Homero 15

Apuntes sobre la transmigración de las almas:

Sócrates, los animales y la muerte 16

John Edison Mazo Lopera y Bayron León Osorio Herrera

Introducción 16

Ideas de Sócrates sobre la transmigración de las almas 18

El mito de Er o el mensajero del más allá 22

El carácter de los animales y la transmigración

de las almas 26

Conclusiones..... 30

Referencias..... 31

Platón délfico. La *Iliada* como clave de lectura

de la *República*..... 34

Alfonso Flórez

Introducción 34

Homero, délfico y ateneico..... 36

La *Iliada*, poema délfico..... 37

La *Odisea*, poema ateneico..... 49

La *República*, diálogo délfico 53

Apolo y la fundación de la ciudad..... 59

Helios y la educación del filósofo 71

Atenea polícroma..... 76

Conclusión 80

Referencias..... 81

La amistad en Platón: un análisis del *Lisis*..... 84

Gonzalo Soto Posada

Exordio	84
Argumento.....	86
Ubicación de la obra en el espacio.....	87
Ubicación de la obra en el tiempo.....	88
Dramatis personae	88
Hipótesis hermenéutica.....	89
Epílogo	92
Referencias.....	93

La dialéctica platónica 94

Jorge Alejandro Flórez R.

Introducción	94
El método de división (<i>diairesis</i>).....	103
El método de división en el <i>Sofista</i>	105
El método de división en el <i>Político</i>	110
Conclusiones sobre el método de división.....	112
Otras divisiones en los diálogos de Platón	115
El empleo de los modelos o <i>paradeigmata</i> : un juego de espejos en el método dialéctico.....	117
Dificultades y críticas al método de división.....	120
La comunicación de los géneros	124
Lo Uno y lo múltiple en el <i>Parménides</i>	128
Los géneros superiores en el <i>Sofista</i> : mismo, otro, ser, no-ser, movimiento y reposo	136
El límite y lo ilimitado en el <i>Filebo</i>	139
Conclusiones.....	141
Referencias.....	142

**De Platón a Lacan, el amor como vínculo
en la relación pedagógica 145**

*Mateo García Bedoya, José Daniel Gómez Serna
y Bayron León Osorio Herrera*

Introducción	145
El vínculo amoroso de la relación pedagógica en el <i>Banquete</i> de Platón.....	146

Mirada filosófica a la interpretación realizada al <i>Banquete</i> por Lacan, a propósito del vínculo entre el Maestro-Discípulo	155
Construcción contemporánea del vínculo maestro-estudiante desde el psicoanálisis	161
Conclusiones.....	169
Referencias.....	170

**La justicia en Platón: un análisis
desde los atributos del ser 172**

Katerinn Julieth Guevara Torres y Bayron León Osorio Herrera

Introducción	172
La <i>quaestio</i> del ser: de los grandes pensadores a Parménides y Platón	173
El concepto tradicional de justicia en Platón	178
¿Cómo se puede comprender el concepto de justicia en Platón desde el estudio de los atributos del ser?.....	182
Conclusiones.....	187
Referencias.....	190

**Tábanos en la academia, o sobre el diálogo
de la juventud con la filosofía platónica..... 191**

Marcela Castillo Villegas

¿Podemos dialogar hoy con las obras filosóficas de la Antigüedad?.....	193
El valor filosófico de las anécdotas	197
Destejiendo la comedia	201
Referencias.....	204

**Metafísica, ética y mundo de la vida:
Hacia una lectura del *Fedón*..... 206**

Luis Esteban Estrada Lopera

Introducción	206
La búsqueda de definiciones como origen de la metafísica platónica	214
El Mundo de la vida como suelo originario de creencias y prejuicios.....	216

Principio y fin de la praxis filosófica como proceso definicional. Entre la imagen (εἰδωλον/ εἰκόν) y la idea (εἶδος/ ἰδέα)	218
El sentido de las 'ideas' en los diálogos socráticos	222
El alma como principio metafísico y el cuidado de sí como horizonte práctico de la filosofía.....	226
La dimensión ética de la metafísica de Platón.	
Cuidado del alma y saber de sí en el mundo de la vida	230
Del cuidado del alma y el conocimiento de las ideas.	
Objeto y modo del cuidado	231
¿Qué es el hombre? Experiencia, conocimiento y ética del cuidado en el <i>Fedón</i>	234
La experiencia humana. Percepción, reminiscencia y lenguaje	239
A modo de conclusión. Idealización y mundo de la vida en la filosofía de Platón.....	241
Referencias.....	243

***Paideia* socrática: una lectura**

desde las teorías de la formación 245

Laura Restrepo Vásquez

Introducción	245
Consideraciones generales sobre el concepto de <i>Bildung</i>	246
La <i>Bildung</i> desde la antropología pedagógica y las teorías de la formación	252
Anotaciones sobre las nociones de <i>Bildung</i> y <i>Paideia</i> : posibilidades de relación.....	259
La indagación socrática y las ideas como positividades prefijadas	262
Imagen, idea y positividad prefijada. Interpretaciones posibles de la <i>paideia</i> socrática a la luz de las teorías de la formación.....	266
La praxis dialógica como condición de posibilidad para la formación	284
La aporía en el constructivismo no afirmativo de la <i>paideia</i> socrática	288
La ironía socrática y el sentido formativo del diálogo desde la interpretación constructivista.....	298
Conclusiones.....	304
Referencias.....	305

Presentación¹

John Edison Mazo Lopera

LA OBRA DE Platón es inextinguible. A pesar de ser una de las obras más influyentes, comentadas y referidas de la historia de la filosofía y de la cultura, continúa interpelando y generando interpretaciones. El diálogo con Platón no se termina; su riqueza continúa iluminando el pensamiento en la actualidad. La colección de ensayos que se encuentra en este volumen, y la manera espontánea en que surgió esta propuesta, son una muestra de ello.

Estos ensayos no fueron escritos a pedido de los editores ni se iniciaron por invitación a su participación. Cuando se planteó la propuesta, resultó que muchos venían pensando de manera silenciosa desde Platón, con Platón, o a través de Platón. Usualmente plantear un volumen temático es difícil. Hacer coincidir las intenciones de un grupo de académicos es complejo. Pero en esta ocasión la respuesta fue inmediata y abundante, a pesar de que se circunscribe al ámbito colombiano solamente. Y de hecho fue tan abundante la respuesta que se tuvo que limitar la invitación y se quedaron por fuera grandes estudiosos colombianos del pensamiento platónico. Esto muestra que hay una comunidad vibrante y activa que puede servir de germen muy importante para consolidar una comunidad de estudios clásicos en Colombia. Quedamos en deuda de compilar nuevos volúmenes, no solo sobre Platón sino también sobre la filosofía antigua en general, con muchos otros profesores, investigadores o lectores de las obras de los filósofos griegos.

1 Este libro hace parte de los resultados del proyecto general de investigación del Grupo *Epimeleia*. Radicado ante el CIDI con el número: 333C-11/18-42.

El propósito de esta colección de escritos es presentar diferentes perspectivas interpretativas de la obra platónica. La publicación de un libro ofrece ciertas libertades que las revistas académicas no permiten; por ello, incluimos artículos investigativos y ensayos sin coartar el estilo de cada autor, sin imposiciones de número de palabras o número de referencias bibliográficas. Estas libertades, que no implican el abandono del rigor científico de cualquier investigación filosófica, permiten que los lectores encuentren en cada capítulo de este libro una provocación literaria y hermenéutica que convida a un encuentro siempre festivo, alegre y jovial con el amor a la sabiduría.

Apuntes sobre la transmigración de las almas: Sócrates, los animales y la muerte es un ensayo que ofrece algunas pistas acerca de la discusión sobre la eternidad del alma y su eterno retorno a este mundo en el cuerpo de diferentes animales. Doctrina que involucra una zoología bastante singular en la que se concibe que el cuerpo de un animal puede hospedar el alma de un ser humano, siempre y cuando ambos compartan algo en común. Luego de una exploración de los diálogos platónicos y de otras fuentes literarias, aquí se concluye que Sócrates, sin desconocer los saberes zoológicos propios de su época, justificó la transmigración de las almas explicando que algunas ingresan en el cuerpo de los animales cuando ambos seres vivos comparten el mismo carácter.

En la contribución *Platón délfico. La Iliada como clave de lectura de la República*, el autor presenta una minuciosa y clara distinción entre la naturaleza délfica de la *Iliada* y el carácter ateneico de la *Odisea*. En otras palabras, esta propuesta esclarece la presencia del dios Apolo y su importancia determinante en el desarrollo de la *Iliada*. Mientras que Atenea cobra una importancia equivalente en correspondencia a las vicisitudes, aventuras y acciones del héroe principal de la *Odisea*. De acuerdo a esta exposición acerca de la naturaleza de ambas obras poéticas, el autor propone demostrar que en la *República* de Platón existe una mención decisiva y significativa de Apolo como guardián de la ciudad y divinidad asociada a diferentes etapas de la educación griega. De conformidad con las pruebas literarias que aquí se aportan, se logra demostrar con suficiente transparencia que, en efecto, la *Iliada* es una clave de lectura de la *República*, justificando la enunciación de un Platón délfico.

La amistad en Platón: Un análisis desde el Lisis es una aproximación al misterio del ser amigo. Esta reflexión propone la existencia de una doble estructura, tanto catafática como apofática, del *Lisis* de Platón. Lo primero remite a las posibilidades de *hablar sobre* el ser amigo desde sus elementos esenciales; mientras que lo otro, es decir, lo apofático, remite a la experiencia del *no saber qué es* la amistad, aunque se tenga muchos amigos. ¿Qué es la amistad?, ¿quién es amigo de quién?, ¿se basa la amistad en la seducción de lo semejante con lo semejantes?, ¿su fundamento se encuentra en la atracción de los contrarios? Estas cuestiones y otras se abordan desde el diálogo platónico asumiendo que la amistad es un misterio metafísico y ético que invita al cuidado de sí, desde un hablar sin hablar que desnuda la intimidad de nuestro ser en el mundo con los otros.

El escrito *La dialéctica platónica* rastrea y describe el concepto de dialéctica diseminado en los diálogos del filósofo ateniense. Así como la dialéctica filosófica de Platón tiene entre sus acciones el proceso de unificación de las ideas, el objetivo de este escrito será precisamente presentar una imagen de conjunto de la ciencia dialéctica en Platón. Parafraseando a Platón, podemos decir que recoger todas las imágenes particulares de la dialéctica que se presentan en los diferentes diálogos platónicos en una imagen unificada de la dialéctica es tarea del dialéctico. El escrito transita por los diálogos de juventud, donde aparece la dialéctica como un ejercicio de diálogo y conversación cercano a la mayéutica socrática, por los diálogos de madurez, donde la dialéctica se convierte en la ciencia máxima del filósofo, y concluye en los diálogos de vejez, en los que la dialéctica se convierte en la ciencia de la comunicación de los géneros máximos.

El artículo *De Platón a Lacan, el amor como vínculo en la relación pedagógica* hace un análisis comparativo que aporta profundas y seductoras reflexiones sobre el vínculo maestro-alumno a partir del *Banquete* de Platón y la lectura psicoanalítica de este mismo diálogo por parte de Lacan. La exploración de la educación griega en términos socioculturales pone de manifiesto que la formación del joven implica una preocupación por el vínculo relacional de este con los otros, ya sea en el contexto de la familia, el gimnasio, la amistad y el amor. En el *Banquete* de Platón, esta última dimen-

sión se entiende en términos de una pasión generadora del vínculo amoroso entre el amante (ἔραστής) y el amado (ἐρώμενος). Dicha atracción del sujeto que desea y el objeto deseado, a la luz de una lectura psicoanalítica, permite entrever a Sócrates y Alcibíades como arquetipos del vínculo erótico-pedagógico que caracteriza la acción educadora.

En el artículo *La justicia en Platón: un análisis desde los atributos del ser*, los autores realizan una exploración con miras a demostrar que el filósofo griego se aproxima y se aparta al mismo tiempo de las reflexiones de Parménides acerca del ser. Sobre dicha noción este filósofo expresa que lo ingénito, eterno, único, inmóvil, infinito y perfecto son algunos de sus atributos. Por su parte, cuando Platón se refiere a este concepto fundamental de la filosofía, parece que se distancia de Parménides al considerar el ser como una *posibilidad* y no como una *necesidad*. Luego de proponer este esclarecimiento, los autores del artículo exploran las condiciones de posibilidad y otros referentes con los que Platón intenta definir el concepto de justicia.

Tábanos en la academia, o sobre el diálogo de la juventud con la filosofía platónica es la reflexión de una profesora de Platón que expone sus experiencias pedagógicas de varios años. Según ella, la enseñanza de la filosofía platónica se centraba en dar a conocer su teoría de las ideas y algunos conceptos claves como: dialéctica, alma o reminiscencia. Sin embargo, cada vez es más patente que esta clase de enseñanza puede agudizar una lectura parcial de su obra, porque separa sus planteamientos teóricos del valor de su filosofía como esa experiencia vital que llega a las personas gracias al diálogo, los mitos y recursos figurados que poblarán la imaginación de las y los participantes en esa puesta en escena que es su obra viva.

Al separar lo que parece el contenido filosófico del carácter dramático y vivencial de su obra, considera la autora, alejamos a los estudiantes de la opción de participar en esa experiencia que no es cerrada, sino que procura establecer un diálogo con lectores y lectoras de cualquier tiempo. En la época de Platón la filosofía era una actividad, y se buscaba que cada lectura y relectura de sus textos despertara esa transformación hacia el Bien generada por la dialéctica; es por esto que enseñar la definición de dialéc-

tica sin mostrar cómo se hace esta actividad en el texto, cómo se da la experiencia de vislumbrar la verdad, resulta un tanto estéril para acercarnos a su filosofía. Este texto surge de su experiencia docente tratando de cerrar algo de esa brecha entre la filosofía platónica y los intereses de sus estudiantes de primer semestre de pregrado en Filosofía y Letras. En tal intento, afirma que sus estudiantes le han enseñado pacientemente que la comprensión del contexto, del papel de sus recursos teatrales y poéticos, nos acerca a participar de sus diálogos como quizá él pretendía. Con el fin de enfatizar el valor de este diálogo con la juventud, presenta algunas de sus preguntas frecuentes en clase y las respuestas que la han llevado a construir, saliendo de su zona de confort, y revelando su gran papel socrático como tábanos de la academia actual.

En *Metafísica, ética y mundo de la vida: Hacia una lectura del Fedón*, el autor intenta mostrar el horizonte práctico de la metafísica de Platón, el concepto de ser humano que de ella se deriva y la propuesta ética que se presenta como cuidado del alma y saber de sí. A partir del concepto de ‘Mundo de la vida’ (*Lebenswelt*), propio de la fenomenología contemporánea, el autor intenta mostrar cómo las ‘ideas’ pueden concebirse desde dicho concepto. Además, indica la manera en que la teoría de las ideas tiene su origen en la búsqueda socrática de definiciones. Al final se propone una interpretación del diálogo *Fedón* que se apoya en el interés que mostró Platón de entender al ser humano como cuerpo animado, deseante y con una experiencia limitada de la realidad, a partir de la metafísica que en este diálogo se elabora.

El artículo *Paideia socrática: una lectura desde las teorías de la formación* plantea una lectura en clave pedagógica de la *paideia* socrática. Para ello, la autora estudia uno de los conceptos principales de la pedagogía: la formación (*Bildung*). Posteriormente, revisa el trabajo del pedagogo alemán Dietrich Benner (n. 1941), quien propone una tipificación de la formación: afirmativa y no afirmativa. Este pedagogo, junto con la antropología pedagógica, constituye el marco teórico del presente texto. Se analizan los diálogos tempranos de Platón desde la siguiente pregunta: ¿cuál de estas tipificaciones encontramos en la filosofía de Sócrates? Para responder la pregunta se revisan las categorías de idea, imagen, conocimiento, ironía, diálogo y aporía. Al final, sostiene la autora

que la propuesta socrática puede entenderse en términos no afirmativos, y por eso, creativos y transformadores.

Así pues, esta es una muestra de los caminos inagotables de la filosofía, donde se da lugar a diferentes comprensiones que no pretenden acaparar para sí la verdad última sobre la obra de Platón. Las interpretaciones heterogéneas que se comparten en esta publicación dan cuenta de que las sendas abiertas de la filosofía permiten transitar libremente hacia adelante y hacia atrás para volver sobre lo mismo.

Abreviaturas

Obras de Platón

<i>Apología</i>	<i>Apol.</i>
<i>Banquete</i>	<i>Banq.</i>
<i>Cármides</i>	<i>Carm.</i>
<i>Crátilo</i>	<i>Crat.</i>
<i>Eutidemo</i>	<i>Eut.</i>
<i>Eutifrón</i>	<i>Eutif.</i>
<i>Fedón</i>	<i>Fed.</i>
<i>Fedro</i>	<i>Fedr.</i>
<i>Filebo</i>	<i>Fil.</i>
<i>Lisis</i>	<i>Lis.</i>
<i>Leyes</i>	<i>Lg.</i>
<i>Menón</i>	<i>Men.</i>
<i>Parménides</i>	<i>Parm.</i>
<i>Político</i>	<i>Pol.</i>
<i>República</i>	<i>Rep.</i>
<i>Sofista</i>	<i>Sof.</i>

Obras de Aristóteles

<i>Metafísica</i>	<i>Met.</i>
<i>Investigación sobre los animales</i>	<i>Invest.</i>

Obras de Homero

<i>Iliada</i>	<i>Il.</i>
<i>Odisea</i>	<i>Od.</i>

Apuntes sobre la transmigración de las almas: Sócrates, los animales y la muerte¹

*John Edison Mazo Lopera**
*Bayron León Osorio Herrera***

Introducción

SÓCRATES MURIÓ EN UNA cárcel a los 71 años de edad. No murió solitario y abandonado, sino en compañía de sus mejores amigos y parientes. Antes de beber la cicuta, y que le empezara a subir por las piernas el terrible frío del óbito, le pareció una buena ocasión para dialogar con los suyos acerca de la muerte. De manera que, hacia el año 399 a.C., mientras transcurrían las últimas horas de

¹ Este capítulo hace parte de los resultados del proyecto general de investigación del Grupo *Epimeleia*. Radicado ante el CIDI con el número: 333C-11/18-42.

* Doctor en Historia por la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, Magíster en Historia por la misma Universidad, y Filósofo de la Universidad de Antioquia. Docente de la Facultad de Filosofía de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. Integrante del Grupo de Investigación *Epimeleia* y coordinador del Semillero de Lenguas Clásicas y Semíticas.
Correo electrónico: john.mazol@upb.edu.co

** Doctor en Teología por la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), Medellín. Coordinador de Posgrado e Investigación de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la misma universidad. Director del Grupo de Investigación *Epimeleia* de la UPB.
ORCID: 0000-0001- 5654-8989.
Correo electrónico: bayron.osorio@upb.edu.co

su estadía en este mundo, el filósofo griego trató de convencer a sus amigos de que toda alma es inmortal: ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος².

Privado de la libertad, Sócrates intentó probar la verdad de esta idea inmerso en una situación adversa y verdaderamente extrema. Mientras sus amigos lloraban, Sócrates, en un intento de consolación, quiso demostrar a todos los suyos que el alma nunca perece. Esta idea posiblemente apaciguó el dolor que sentían en ese mismo instante Apolodoro, Critóbulo, Critón, Hermógenes, Epígenes, Esquines, Antístenes, Ctesipo, Menexenes, Simmias, Cebes y otros.

Bajo una profunda conmoción del grupo por la ya cercana y definitiva pérdida de su maestro, Sócrates intentó consolarlos preguntando: “¿qué consideramos que es la muerte?”, ἡγούμεθα τι τὸν θάνατον εἶναι (Platón, *Fedón* 64c). La respuesta no se hizo esperar de su propia parte aclarándoles que solo se trata de una separación entre el cuerpo y el alma: “¿luego no es esto la muerte?” ἄρα μὴ ἄλλο τι ἢ ὁ θάνατος ἢ τοῦτο; preguntó Sócrates.

Sin embargo, estas palabras no fueron lo suficientemente evidentes para algunos discípulos que tenían serias dudas sobre el tema, tales como: ¿qué pasa con el alma después de la muerte? ¿Ella desaparece junto con la disolución del cuerpo? Y, si no desaparece el día en que el hombre muere, ¿es cierto que el alma vive para siempre?

Sócrates, ante la dificultad de semejantes cuestiones, propuso a sus amigos un tema fascinante que tenía a disposición: la transmigración de las almas. Según una antigua creencia, dice el filósofo, las almas no desaparecen, sino que van al Hades y luego vuelven a este mundo después de haber pasado por la muerte (véase *Fed.*, 70c). Luego, el filósofo griego plantea que no hay que examinar esta tesis en relación con los hombres, sino con los animales (véase *Fed.*, 70d). Sin embargo, de acuerdo a estas ideas de Sócrates: ¿qué relación existe entre la muerte y los animales?

² Sócrates afirmaba que el alma es eterna apelando a la autoridad tradicional de los sacerdotes y los poetas. Véase Platón, *Fedro* 245c; *Menón*, 81a-b. Véase también Erland Ehnmark, "Transmigration in Plato". *The Harvard Theological Review*, 1, (1957), 9.

Este artículo desarrolla tres apartados: en el primero, se exponen las ideas de Sócrates sobre la transmigración de las almas; en el segundo, presenta el mito de Er o el mensajero del más allá; en el último apartado, se establece una relación entre el carácter de los animales y la transmigración de las almas.

Ideas de Sócrates sobre la transmigración de las almas

LA FILOSOFÍA ES medicina para el alma³. Ella fue concebida de este modo por los antiguos con el objeto de proporcionar alivio a las enfermedades anímicas que aquejan al ser humano⁴. Unas aparecen en el alma por falsas opiniones sobre las cosas, mientras que otras se contagian por la imitación de comportamientos viciados. También es cierto que algunas angustias, aflicciones o pesares son provocados por la mismísima condición de ser simplemente mortales. Así pues, todos los seres humanos en algún momento de su vida sufren padecimientos físicos, hurtos, insultos, contiendas, miserias y desengaños. Y nada de esto se puede evitar, lo mismo que la pérdida de un ser querido.

Crantor de Solos (Ca. 330-268 a.C.) fue el primer filósofo en escribir un discurso consolatorio para apaciguar el dolor que provoca la muerte de un ser querido⁵. Muchos otros filósofos, imitando a Crantor, escribieron consolaciones para sus amigos y familiares. Así lo hizo por ejemplo Plutarco, quien escribió una

³ Pierre Hadot, ¿Qué es la filosofía antigua? Traducción de Eliane Cazenave Tapie Isoard y María Isabel Santa Cruz de Prunes (México: Fondo de Cultura Económica, 1998); Marta Nussbaum, *La terapia del deseo*. Traducción de M. Cande (Madrid: Paidós, 2003); Carlos García Gual, *Epicuro* (Madrid: Alianza, 2002).

⁴ Platón, *República* 564bc; Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, 2, 3; 8, 2; 27,1; 29, 8; 40, 5; 50, 9; 53, 7; 54, 2; 64, 8; 68, 7; 78, 3; 79, 25; 94, 17; 95, .19; 106, 6; 114, 22; 115, 6; Epicuro, *Carta a Meneceo*, en *Obras*. Traducción de Monserrat Jufresa (Barcelona: Atalaya, 1994), 122.

⁵ Han Baltussen, "Personal Grief and Public Mourning in Plutarch's Consolation to His Wife". *The American Journal of Philology*, 130, 1, (2009), 75.

consolación a su esposa ante la pérdida su propia hija, y una consolación a su amigo Apolonio por la muerte de su hijo. Asimismo, Séneca, el filósofo cordobés, escribió varias consolaciones de las cuales se conocen una a Helvia, a Marcia y otra para Polibio.

Entre las cuestiones más interesantes que aparecen en estos discursos consolatorios, se encuentra la inquietud de si la muerte es solo un mal o uno de los más grandes. A este respecto, Sócrates, durante los últimos momentos de su vida, propuso a sus amigos tratar la cuestión del siguiente modo. Dirigiéndose a Simmias le preguntó: “¿de seguro has sabido que todos los otros [hombres] opinan que la muerte es uno de los males más grandes?”, οἴσθα, ἢ δ’ ὄς, ὅτι τὸν θάνατον ἡγοῦνται πάντες οἱ ἄλλοι τῶν μεγάλων κακῶν; (*Fed.*, 68d). Sócrates, por supuesto, hace esta pregunta a su amigo porque él mismo no comparte la misma opinión.

Lejos de sentir temor, tristeza y desasosiego ante la muerte, el filósofo se muestra esperanzado respecto a la eternidad del alma. Asegura, entonces, que le espera otra vida en el más allá, donde presuntamente encontrará buenos amigos y gobernantes no menos que acá. Esta esperanza en el más allá, dice el filósofo, “provoca a muchos incredulidad”, τοῖς δὲ πολλοῖς ἀπιστίαν παρέχει (*Fed.*, 69e). ¿Qué intentaba decir Sócrates con estas palabras?

Los griegos, como es de esperarse en el caso de cualquier ser humano, temían a la muerte, puesto que consideraban el óbito como uno de los males más grandes. Y, por supuesto, este temor se intensificaba en grandes proporciones cuando algunos imaginaban que el alma desaparecía con la muerte del cuerpo.

Sócrates, en cambio, aceptó beber la cicuta sin ningún temor frente a la muerte, porque estaba persuadido de que el alma es eterna. El amor a la sabiduría había elevado su alma a una condición superior frente a los deseos y los afanes de este mundo. Según su propia opinión, aseguraba que los que viven entregados a la filosofía se pueden despreocupar del cuerpo (ὀλιγορέω) mediante la templanza (σωφροσύνη) (véase *Fed.*, 68c). Esto significa que los filósofos refrenan su temor ante la muerte, al comprender el verdadero destino que le espera tanto al cuerpo como al alma.

En este caso, no se trata de que Sócrates haya menospreciado la vida material, sino que él mismo sabe reconocer el destino que le espera al cuerpo y a todas las cosas físicas que se vinculan con ello, es decir: la riqueza, los honores, los placeres y otras cuitas. Él

mismo plantea que algunos hombres se estremecen ante la muerte, porque aman y no quieren abandonar aquellas cosas a las que se han acostumbrado en vida:

¿No es una prueba suficiente, dijo, si ves a un hombre irritado al pensar que tendrá que morir, puesto que no era un filósofo sino un amante del cuerpo? Él mismo, de alguna manera, sufre en efecto al ser amante del dinero, amante del honor y amante ciertamente de otras cosas a la vez.

οὐκοῦν ἰκανόν σοι τεκμήριον, ἔφη, τοῦτο ἀνδρός, ὃν ἂν ἴδῃς ἀγανακτοῦντα μέλλοντα ἀποθανεῖσθαι, ὅτι οὐκ ἄρ' ἦν φιλόσοφος ἀλλὰ τις φιλοσώματος; ὁ αὐτὸς δέ που οὗτος τυγχάνει ὦν καὶ φιλοχρήματος καὶ φιλότιμος, ἦτοι τὰ ἕτερα τούτων ἢ ἀμώτερα (*Fed.*, 68b-c).

Estas palabras de Sócrates plantean un paralelo muy interesante. Él mismo no teme a la muerte, porque es un filósofo (φιλόσοφος), es decir, un amante de la sabiduría; en cambio, el hombre que teme a la muerte, demuestra que él mismo no es un filósofo, sino un “amante del cuerpo” (φιλοσώματος), y de cosas semejantes, tales como: “el amor al dinero” (φιλοχρήματος) o “el amor al honor” (φιλότιμος). En efecto, Sócrates es un hombre libre de temores, porque ama algo que la muerte no le puede arrebatarse: la sabiduría (σοφία).

Este filósofo estaba convencido de que el alma es eterna. Así, antes de beber la cicuta, se aseguró de que sus amigos también compartieran con él aquella idea sobre la eternidad del alma para que no sufrieran demasiado ante su pérdida. Sócrates les aseguró que continuaría viviendo en el más allá después de abandonar su cuerpo. Además, consoló a sus amigos explicando algunas ideas sobre la transmigración de las almas. Según esta creencia, las almas nunca desaparecen para siempre, sino que regresan a este mundo después de muchos giros para habitar en el cuerpo de un hombre o un animal. En efecto, todos los cuerpos deben morir, dice Sócrates, pero el alma usa repetidamente muchos cuerpos y los abandona de nuevo para volver a regresar (véase *Fed.*, 91d).

Según sus enseñanzas, las almas intemperantes regresan a este mundo ingresando en el cuerpo de asnos y otros animales

semejantes. Otras almas que han amado la injusticia regresan para animar cuerpos de lobos, gavilanes o halcones; mientras que, las almas pacíficas y cívicas vuelven para transmigrar en el cuerpo de abejas, avispas y hormigas. De suerte que solo algunos hombres, que aman la sabiduría, y que se mantienen puros, pueden tener acceso a la estirpe de los dioses (véase *Fed.*, 81e-82b).

Es posible que, bajo los muros de la cárcel, estas palabras del filósofo griego consolaran a sus amigos. Ellos, también como amantes de la sabiduría, debían aprender que luego del óbito, el alma abandona el cuerpo para hacerse semejante a los dioses inmortales, o regresar a este mundo para ingresar de nuevo en el cuerpo de un hombre o un animal.

Ahora bien, estas ideas de Sócrates acerca de la transmigración de las almas apuntan a las antiguas enseñanzas de los pitagóricos. Respecto de ellas, Plutarco también conoció algunas de estas ideas cuando quiso consolar a su propia esposa diciendo:

Pues bien, piensa que, al alma, al ser inmortal, le sucede lo mismo que a las aves en cautividad; pues si se cría durante mucho tiempo en el cuerpo y llega a domesticarse en esa vida por muchas actividades y un largo hábito, cuando de nuevo desciende a él y se reencarna otra vez, ya no deja ni cesa de estar complicada en las pasiones y la suerte de aquí por causa de los sucesivos nacimientos (Plutarco, *Escrito de consolación a su mujer* 611d-e).

Sócrates también se refirió a la transmigración de las almas, no como un invento de su propio ingenio, sino como parte de una vieja creencia divulgada a través de mitos, y referida por otros sabios entre los cuales se suele mencionar a Pitágoras y Demócrito. Estos hombres, por ejemplo, aseguraban que los cuerpos de los animales pueden albergar temporalmente el alma de un ser querido, y por esta razón, era conveniente abstenerse de sacrificar animales e ingerir su carne (Plutarco, *Sobre comer carne* 997e).

Pitágoras enseñó a sus discípulos que el alma puede mudar de cuerpo en cuerpo, incluyendo también el de los animales. Así lo refiere Diógenes Laercio cuando relaciona que Pitágoras: “(...) fue el primero en manifestar que el alma, que muda de cuerpos en el ciclo de la fatalidad, está incorporada unas veces en uno y otras

en otro en distintas especies de animales” (Diógenes, *Vidas de los filósofos ilustres* VIII, 14)⁶.

Por otra parte, según un mito referido por el mismo Sócrates, un hombre llamado Er, regresó de entre los muertos para contar una historia de ultratumba. ¿Qué dijo aquel hombre sobre la transmigración de las almas? Este “mensajero del más allá”, ó ἐκεῖθεν ἄγγελος, es mencionado por Sócrates en el momento en el que intenta resolver algunas dudas de sus amigos acerca de la eternidad del alma y su transmigración en otros cuerpos.

El mito de Er o el mensajero del más allá

EN EL ÚLTIMO libro de la *República*, Sócrates cuenta una historia de ultratumba a Glaucón. Según el relato, Er fue un hombre de origen armenio que había muerto en batalla. Cuando los suyos realizaron los preparativos fúnebres, y su cuerpo yacía sobre la pira, volvió a la vida.

⁶ Estas ideas suscitaban dos grandes problemas en el mundo grecolatino con relación a los hombres y las bestias: el primero plantea ¿existen vínculos de justicia entre hombres y animales?, y el segundo, ¿el alma de los hombres puede transmigrar al cuerpo de las bestias? Sobre el tema, véase J. Bouffartigue, “Problématiques de l’animal dans l’antiquité grecque”. *LALIES. Actes des Sessions de Linguistique et de Littérature* 23, 1, (2002): 157; Jean Pierre Vernant, *Mito y sociedad en la antigua Grecia*. Traducción de Cristina Gázquez (Madrid: Siglo Veintiuno, 2003), 148-149; Santiago Montero, “El consumo de aves en la Roma de Augusto: *luxus y nefas*”. *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*. Anejos 12, (2004): 59-60; Catherine Osborne, *Dumb Beasts and Dead Philosophers. Humanity and the Humane in Ancient Philosophy and Literature* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 45-57. Sobre la doctrina epicúrea en la que se sostiene una postura de igualdad entre hombres y bestias en términos de la materialidad o la composición atómica de todos cuerpos, véase: Lucrecio I, 248 ss.; Monica R. Gale, “Man and Beast in Lucretius and the Georgics”, *The Classical Quarterly*, 41, 2 (1991), 416.

El hombre armenio aseguró que su alma se había separado del cuerpo, marchando junto a otras almas hacia un lugar maravilloso, donde observó dos puertas en la tierra y otras dos en el cielo. En medio de ellas había jueces que separaban las almas justas de las injustas enviando las primeras a la derecha y hacia arriba, mientras que las otras las enviaban a la izquierda y hacia abajo.

Al acercarse Er, los jueces le dijeron que sería un mensajero de estas cosas para los hombres. De modo que, observando con atención, percibió que las almas subían y bajaban por aquellas puertas, mientras que otras parecían haber llegado de un largo viaje. Las que venían de la tierra, contaban los terribles padecimientos que sufrieron durante mil años; asimismo, las que descendían del cielo, narraban las alegrías y los espectáculos más bellos. Cada alma expiaba por turno sus injusticias viviendo diez veces el castigo de sus culpas. Y algo parecido sucedía a los justos, pues estos recibían diez veces la recompensa por sus buenas obras.

Los tiranos estaban encadenados y eran apaleados violentamente mientras los desgarraban y los conducían al Tártaro. Después de caminar cuatro días, Er llegó a un lugar donde divisó una luz recta semejante a un arcoíris, pero más brillante. Esta luz era el cinturón del cielo, donde se sujeta la bóveda en rotación. A lo largo de ella se extendían los hilos de la Necesidad. En ese mismo lugar, se sentaban tres mujeres en círculo, ellas eran las hijas de la Necesidad: Cloto, Láquesis y Átropos. Cuando las almas de los mortales se les acercaban, un profeta daba el siguiente pregón:

Palabra de la virgen Láquesis, hija de la Necesidad; almas efímeras, éste es el comienzo, para vuestro género mortal, de otro ciclo anudado a la muerte. No os escogerá un demonio, sino que vosotros escogeréis un demonio. Que el que resulte por sorteo el primero elija un modo de vida, al cual quedará necesariamente asociado. En cuanto a la excelencia, no tiene dueño, sino que cada uno tendrá mayor o menor parte de ella según la honre o la desprecie; la responsabilidad es del que elige, Dios está exento de culpa (*República* 617e).

Luego se lanzaron los lotes (κλήρος), y cada una de las almas recibió su propia suerte⁷. Así, según su turno, el profeta les exhibió una gran variedad de vidas entre las cuales había hombres y animales.

Er, entonces, dijo que la primera alma en escoger, prefirió la vida de un tirano. Ella había descendido del cielo, pero por ignorancia eligió una vida cargada de desgracias. Así mismo, contó que allí pudo ver el alma de Orfeo, quien eligió la vida de un cisne, y que el alma de Támaris, escogió la vida de un ruiseñor; a su vez, un cisne eligió la vida de un hombre y, del mismo modo, hicieron otros animales⁸. Por su parte, Áyax telamonio, al reconocer las desgracias de su vida pasada, prefirió ser un león, ya que se había convencido de no querer renacer de nuevo como un hombre; Atalanta, eligió tener la vida de una atleta; Epeo, hijo de Panopeo, escogió la vida de una mujer; Tersites, quiso ser un mono; mientras que, el sabio Ulises, prefirió una vida indiferente y alejada de los cargos públicos. Así pues, según el testimonio de Er: “análogamente, los animales pasaban a hombres o a otros animales, transformándose los injustos en salvajes y los justos en mansos; y se efectuaba todo tipo de mezclas” (*Rep.*, 620d).

Una vez que las almas habían elegido sus modos de vida, se acercaban en orden a Láquesis, Cloto y Átropos pasando por debajo del trono de la Necesidad. Luego marchaban hacia el caluroso valle del Olvido (λήθη) y junto al río de la Desatención (ἀμελητής), donde algunas almas suelen beber demasiada agua olvidándose de todo. Más tarde, al caer en un profundo sueño, cada alma fue lanzada a diferentes lugares donde les esperaba un nuevo nacimiento.

⁷ La palabra κλήρος significa suerte, sorteo o lote. En los mitos griegos, plantean que Zeus, Poseidón y Hades se sortearon el cielo, el mar y el inframundo. Del mismo modo, los antiguos realizaban este tipo de sorteos para repartir sus herencias. Véase Jorge Páramo Pomareda, “Sorteo, lotes y herencia en la Grecia Antigua (A propósito de *Ilíada* XV 187-193)”. En: *Micenas y Homero (A propósito de Ilíada XV 187-193)*, editado por Jorge Páramo Pomareda, y G. Wernher (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1995), 91-210.

⁸ En el mito de Er, la elección de las almas siempre está presente. Véase Lorena Rojas Parma, “Decidiendo la vida: el mito de Er en la *República* de Platón”. *Thémata. Revista de Filosofía*, 53, (2016), 39.

Pues bien, de algún modo, el mito de Er, referido por Sócrates, ofrece un aire de consolación. Los hombres que se atemorizan ante la muerte o que sienten tristeza ante la pérdida de un ser querido, pueden atenuar su miedo o su dolor, si llegan a considerar que las almas nunca mueren, sino que marchan a un largo viaje de diez mil años para retornar más tarde a este mundo (*Fedro* 248e). Sin embargo, siguiendo las enseñanzas de Sócrates, ¿cuál es el estatus que ocupan los animales en torno a la transmigración de las almas?

Según las enseñanzas del filósofo griego, el alma ($\psi\upsilon\chi\eta$) tiene a su encargo lo inanimado ($\alpha\psi\upsilon\chi\omicron\varsigma$), que es el cuerpo, tomando unas veces cierta forma y otras veces otra (véase *Fedr.*, 246b). De modo que, en el eterno retorno de la vida, los animales tienen muchísima importancia, puesto que su cuerpo recibe el alma que transmigra del más allá obedeciendo a un principio fundamental: la semejanza del carácter ($\eta\theta\omicron\varsigma$).

En el encierro de la cárcel, Sócrates plantea a sus amigos que las almas se ligan a ciertos cuerpos de animales según la semejanza del carácter que llevaron durante su vida anterior (véase *Fed.*, 81e-82a). En ese caso, los hombres glotones pueden transmigrar en asnos; los tiranos en lobos; las almas afables y comunitarias en hormigas, avispas o abejas. Del mismo modo, según el mito de Er, los leones son opciones de transmigración para hombre violentos como Áyax; mientras que el ruiseñor y el cisne son animales adecuados para hospedar las almas de los poetas (véase *Rep.*, 620a-b).

Según estas ideas sobre la transmigración, cada alma se une a los cuerpos de ciertos animales conforme a la semejanza de sus hábitos anteriores. De suerte que la semejanza del carácter ($\eta\theta\omicron\varsigma$) es el principio que liga a ciertas almas con ciertos animales. Si esto es así, entonces, cada alma de acuerdo con el carácter de su vida anterior, regresará a este mundo unida a un animal que por naturaleza ostenta ese mismo temple o modo de ser.

Al respecto, ¿cuáles fueron las condiciones de posibilidad para que Sócrates, según sus conocimientos zoológicos, planteara que ciertas almas se hospedarán en el cuerpo de abejas, asnos, hormigas o lobos? En otras palabras, ¿qué sabían los antiguos sobre el carácter de los animales?

El carácter de los animales y la transmigración de las almas

LAS ANTIGUAS IDEAS sobre la transmigración de las almas plantean un eterno retorno a este mundo en diferentes cuerpos de animales. En la exposición de estas ideas se puede inferir que los antiguos fueron muy buenos observadores del comportamiento animal. Si Sócrates dijo que el alma de un tirano regresaría del más allá para instalarse en el cuerpo de un lobo, se supone, entonces, que este filósofo conocía muy bien la naturaleza o el comportamiento de este animal.

Ahora bien, Sócrates llega a afirmar que las almas, según su modo de vida anterior, transmigran en cuerpos semejantes. De modo que este filósofo debía conocer muy bien el carácter de las abejas, las hormigas, los asnos y los lobos antes de poder afirmar que el alma de los tiranos, los glotones y de otros hombres transmigrarán en el cuerpo de aquellos animales. Respecto a este punto, la zoología de Aristóteles ofrece algunas pistas valiosas sobre la representación de los animales de acuerdo a la visión de los antiguos.

En la *Investigación sobre los animales*, Aristóteles plantea que existen semejanzas entre el comportamiento del ser humano y los animales. Por esta razón, el filósofo sostiene que: “Así, docilidad o ferocidad, dulzura o aspereza, coraje o cobardía, temor u osadía, apasionamiento o malicia, y en el plano intelectual una cierta sagacidad, son semejanzas que se dan entre muchos animales y la especie humana [...]” (Aristóteles, *Investigación sobre los animales* VIII, 588a20-24).

Estas semejanzas sugieren la existencia de ciertos lazos “psicológicos” entre el comportamiento del ser humano y los animales en términos de docilidad, ferocidad, coraje, cobardía, temor, osadía, malicia, astucia, etc. En otras palabras, según la zoología de Aristóteles, existe una similitud entre el carácter del hombre y los animales. Tanto en estos como en aquellos se pueden reconocer señales de cobardía, osadía, malicia, docilidad y sagacidad junto a otros modos de ser que revelan su carácter.

Aristóteles asegura que, por ejemplo, las perras son más tímidas que los machos, mientras que las hembras de los osos y los leopardos son más valientes (*Invest.*, IX, 608a34-35). En general, las hembras de todas las especies son más dulces, astutas, impulsivas

y preocupadas por la crianza de la prole que los machos (*Invest.*, IX, 608b1-3). Del mismo modo, por su condición natural, otros animales son indecisos, bravos, feroces, cobardes, agresivos y lujuriosos. Se dice también que las yeguas y las vacas son animales que desean ardientemente la unión sexual (véase *Invest.*, VI, 572a10). Y, entre otras características, el filósofo menciona que los jabalíes son irascibles y obstinados; que los bueyes son mansos e indolentes; que el pavo real es envidioso y presumido; que los gansos son esquivos y cautos; que la zorra es astuta y malvada; que el elefante es un animal tranquilo y fácil de domar; que las libres y los ciervos son prudentes y tímidos; que las serpientes son viles; que los leones son bravos y nobles, mientras que los lobos son animales salvajes y pérfidos (*Invest.*, I, 488b5-22).

Estas descripciones en verdad abren un acceso a las representaciones culturales de los griegos sobre el carácter de los animales. La divulgación de estos saberes zoológicos representó un caso bastante singular en el mundo antiguo, ya que sabios, poetas, filósofos y otros escritores exhibieron diversos conocimientos sobre el comportamiento de los animales.

Sobre este punto, se puede reconocer que Homero no solo fue un gran poeta, sino también un gran observador de la naturaleza. En su obra plantea diferentes comparaciones entre hombres y animales. Diomedes, por ejemplo, liquidando a Equemón y a Cromio, hijos de Príamo, dice, saltó sobre ellos como un león:

Como salta el león sobre una vacada y destroza
la cerviz de una vaca o becerra que pacen del soto,
así los derribó de su carro a la fuerza el Tidida
(Homero, *Ilíada* V, 161-163).

Cuando muere Pándaro, hijo de Licaón, dice que Eneas se lanza para rescatar el cuerpo de su compañero mostrando señales de confianza en sí mismo semejante a la de un león:

Saltó Eneas del carro, llevando el escudo y la lanza.
Tuvo miedo de que los aqueos llevaránse al muerto
y se puso a su lado cual león que confía en sus fuerzas
(*Il.* V, 297-299).

En el pasaje en el que Héctor reaparece en el campo de batalla y se muestra orgulloso de sí o arrogante, no parece que lo hace como cualquier hombre, sino como un caballo de crines ondeantes:

Como el potro que, atado al pesebre y comiendo cebada,
cuando rompe el ronzal, por el llano galopa y dirígese
a las límpidas aguas en donde solía bañarse
y, orgulloso de sí, con el cuello de crines ondeantes
levantado, y ufano de su lozanía arrogante,
raudo mueve las patas y va donde está la yeguada,
así pies y rodillas movía ligero el gran Héctor,
exhortando, ya oídas la voz del dios, a los aurigas
(*Il. XV, 263ss.*).

En otro suceso, Homero describe el instante aterrador en el que Héctor y Áyax se enfrentan el uno contra el otro como si fueran perros o leones:

Arrancaron entonces los dos las larguísimas lanzas
y avanzaron al punto lo mismo que fieros leones
o cual perros monteses dotados de fuerzas muy grandes
(*Il. VII, 255ss.*).

Patroclo persigue a teucros y a licios como un milano persigue a grajos y estorninos:

Apenose Patroclo al ver muerto a su buen camarada;
Cruzó al punto las filas primeras; igual que un milano
que, veloz, a estorninos y grajos en fuga los pone,
de la misma manera atacaste, ¡oh jinete Patroclo!,
a los licios y teucros; te hirió del amigo la muerte
(*Il. XVI, 584ss.*).

Héctor quita la vida a Patroclo como ocurre en el enfrentamiento brutal de un león y un jabalí salvaje:

Igual que al jabalí infatigable en la lucha derrota
el león, cuando en lo alto de un monte pelean con cólera
por la mísera fuente en la que beber ambos pretenden

y por fin el león vence a su jadeante enemigo,
así, luego de dar muerte a muchos, al gran Menetiada,
Héctor, hijo de Príamo, pudo la vida arrancarle
(*Il.* XVI, 826ss.).

Estas descripciones del poeta traducen la acción de los héroes míticos en términos zoológicos. Estrategia literaria que imitarán los poetas trágicos del periodo clásico, al interpretar el comportamiento de sus personajes en clave zoológica. Esquilo, por ejemplo, en boca del coro, explica el afán de Agamenón y Menelao con la imagen de buitres que surcan los cielos con inmenso dolor, mientras buscan a sus polluelos extraviados:

Este es el décimo año desde el momento en que el poderoso querellante contra Príamo, el rey Menelao y Agamenón, la poderosa pareja de Atridas que de Zeus recibieran la honra de sendos tronos y cetros, zarpó de este país de los argivos con una escuadra de mil navíos, transporte de tropas en apoyo de su derecho, gritando Ares con todas sus fuerzas y de corazón. Parecían buitres que con inmenso dolor por sus crías giran y giran surcando el aire sobre sus nidos con remos de alas, por haber resultado trabajo perdido la vigilancia que desplegaron en torno del nido de sus polluelos (*Esquilo, Agamenón*, 40-54).

El fragmento dice literalmente que los Atridas buscan a Helena como los buitres buscan a sus polluelos extraviados. Este episodio se apropia de la experiencia y los saberes zoológicos de la vida campesina, manifestando la desesperación de los Atridas a través del amor a la prole que caracteriza a los buitres. Esquilo utiliza este episodio para expresar un mito tradicional tejiendo elementos zoológicos con literatura poética. De modo que el amor a la prole y el desplazamiento aéreo del buitre son características zoológicas reconocibles en el contexto de la vida campesina, y bien aprovechadas por el poeta para expresar el desplazamiento y el afán angustiante de los Atridas.

Esquilo llama a Egisto “león cobarde”, pues este hombre esperaba el momento oportuno para matar al esposo de Clitemnestra (*Agamenón*, 1223); Casandra es la “leona de dos pies” (*Agamenón*, 1257), y Helena es como un cachorro de león que pronto se

convierte en una gran calamidad (*Agamenón*, 686ss.). Orestes y Píldes son llamados por Menelao “pareja de leones” (Eurípides, *Orestes*, 1555); el hijo de Áyax, ante la pérdida de su padre, sufre la misma orfandad que los cachorros de una leona muerta (Sófocles, *Áyax*, 988). Esquilo, finalmente, ilustra la vulnerabilidad de una suplicante cuando la compara con una ternera que es perseguida por una jauría de lobos:

Hijo de Pelectón, señor de los pelagos, escúchame con corazón benévolo. Mira a esta suplicante, fugitiva igual que una ternera que corre de acá para allá, perseguida por lobos, cuesta arriba de rocas escarpadas, donde con su vigor muge, confiada avisando al boyero del peligro que corre (*Esquilo, Suplicantes*, 350ss.).

Es de suponerse que estas comparaciones zoológicas suscitaban diferentes ideas sobre el carácter y la semejanza del ser humano y los animales. Así, Sócrates también ostentó este tipo de saberes, al dilucidar sobre la transmigración de las almas. Según las ideas de este filósofo, ellas realizan un viaje desde el más allá para insertarse en el cuerpo de los animales conforme a la semejanza de su carácter. Por esta razón, si un hombre fue malvado en su vida anterior posiblemente le espera como destino renacer en el cuerpo de un lobo; pero, si fue dócil y trabajador, quizá pueda transmigrar en el cuerpo de un buey, pues este animal, según las pistas que ofrece Aristóteles, es manso e indolente. Del mismo modo, según esta lógica, otras almas transmigrarán en otros cuerpos de animales según la semejanza de su carácter.

Conclusiones

EN DIFERENTES OPORTUNIDADES Sócrates habló sobre la transmigración de las almas. En los últimos instantes de su vida quiso que sus amigos lo acompañaran en una reflexión sobre la eternidad del alma. En el encierro de la cárcel, manifestó que viajaría al más allá para encontrar buenos amigos y gobernantes. Después de beber la cicuta, sabía que su cuerpo ciertamente moriría, pero que

su alma, al ser eterna, posiblemente realizaría un largo viaje para transmigrar de nuevo a este mundo en el cuerpo de un animal u otro ser viviente.

Sus ideas indican que las almas se unen a cuerpos de animales según la semejanza de su carácter. Sócrates supuso que el alma de los tiranos volverá a este mundo para ingresar en el cuerpo un lobo, mientras que las almas comunitarias ingresarán en los cuerpos de las abejas o las hormigas. Esta curiosa interpretación de Sócrates implica definitivamente ciertos conocimientos zoológicos sobre el carácter de los animales.

A este respecto, Aristóteles brinda algunas pistas para comprender la zoología de los antiguos. Según este filósofo, existen similitudes entre el carácter del hombre y los animales. Los unos y los otros pueden ser dóciles, tímidos, prudentes, valientes, osados, envidiosos, agresivos y más. Homero y los poetas trágicos también solían establecer relaciones de similitud entre las acciones de sus personajes con el comportamiento de los animales. De manera que Sócrates, sin desconocer estos saberes zoológicos propios de su época, justificó la transmigración de las almas explicando que algunas ingresan en el cuerpo de los animales según las similitudes de su carácter.

Para comprender a fondo los antecedentes y las consecuencias de estas ideas sobre la transmigración de las almas, sería necesario abordar el tema desde varios puntos de vista que incluyan el estudio de las creencias populares, los mitos y los saberes zoológicos del mundo antiguo, tarea que aquí se traduce como un objeto de estudio mayor y a largo plazo.

Referencias

- Aristóteles. *Investigación sobre los animales*. Introducción de Carlos García Gual, traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1992.
- Baltussen, Han. "Personal Grief and Public Mourning in Plutarch's Consolation to His Wife". *The American Journal of Philology*, 130, 1, (2009): 67-98.
- Bouffartigue, J. "Problématiques de l'animal dans l'antiquité grecque". *LALIES. Actes des Sessions de Linguistique et de Littérature* 23, 1, (2002): 31-168.

- Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos ilustres*. Introducción, traducción y notas de Carlos García Gual. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- Ehnmark, Erlend. "Transmigration in Plato". *The Harvard Theological Review*, 1, (1957): 1-20.
- Epicuro. *Obras*. Traducción de Monserrat Jufresa. Barcelona: Atalaya, 1994.
- Esquilo. *Tragedias*. Introducción Manuel Fernández-Galiano. Traducción y notas de Bernardo Perea Morales. Madrid: Gredos, 1993.
- Eurípides. *Tragedias I: El ciclope – Alceste – Medea – Los heráclidas – Hipólito – Andrómaca – Hécuba*. Introducción, traducción y notas de Alberto Medina González y Juan Antonio López Férez. Madrid: Gredos, 1991.
- _____. *Tragedias II: Suplicantes – Heracles – Ion – Las troyanas – Electra – Ifigenia entre los Táuros*. Introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1985.
- _____. *Tragedias III: Helena – Fenicias – Orestes – Ifigenia en Áulide – Bacantes – Reso*. Introducción, traducción y notas de Carlos García Gual y Luis de Cuenca y Prado. Madrid: Gredos, 1979.
- Gale, Monica R. "Man and Beast in Lucretius and the Georgics". *The Classical Quarterly*, 41, 2 (1991): 414-426.
- García Gual, Carlos. *Epicuro*. Madrid: Alianza, 2002.
- Hadot, Pierre. ¿Qué es la filosofía antigua? Traducción de Eliane Cazenave Tapie Isoard y María Isabel Santa Cruz de Prunes. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Homero. *Iliada*. Introducción y notas de Pere Güell. Versión en Hexámetros de Fernando Gutiérrez. Barcelona: Penguin Clásicos, 2015.
- Lucrecio. *La Naturaleza*. Introducción, traducción y notas de Francisco Socas. Madrid: Gredos, 2003.
- Montero, Santiago. "El consumo de aves en la Roma de Augusto: *luxus y nefas*". *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*. Anejos 12, (2004): 47-60.
- Nussbaum, Marta. *La terapia del deseo*. Traducción de M. Cande. Madrid: Paidós, 2003.
- Osborne, Catherine. *Dumb Beasts and Dead Philosophers. Humanity and the Humane in Ancient Philosophy and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Páramo Pomareda, Jorge. "Sorteo, lotes y herencia en la Grecia Antigua (A propósito de *Iliada* XV 187-193)". En: *Micenas y Homero (A propósito de Iliada XV 187-193)*, editado por Jorge Páramo Pomareda, y G. Wernher, 91-210. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1995.

- Platón. *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Traducción de Julio Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo. Madrid: Gredos, 1987.
- _____. *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Traducción de Carlos García Gual, M. Martínez Hernández, Emilio Lledó Iñigo. Madrid: Gredos, 1988.
- _____. *Diálogos IV: República*. Traducción de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1988.
- Plutarco. “Consolación a Apolonio”. En: *Obras morales y de costumbres Moralia II*. Traducción de Concepción Morales Otal y José García López. Madrid: Gredos, 1986.
- _____. “Escrito de consolación a su mujer”. En: *Obras morales y de costumbres. Moralia VIII*. Traducción de Rosa María Aguilar. Madrid: Gredos, 1996.
- _____. “Sobre comer carne”. En: *Obras morales y de costumbres Moralia IX*. Introducción, traducción y notas de Vicente Ramón Palerm y Jorge Bergua Caverro. Madrid: Gredos, 2002.
- Rojas Parma, Lorena. “Decidiendo la vida: el mito de Er en la *República* de Platón”. *Thémata. Revista de Filosofía*, 53, (2016): 31-62.
- Séneca. *Diálogos. Consolaciones a Marcia, a su madre Helvia y a Polibio*. Traducción de Juan Mariné Isidro. Madrid: Gredos, 1996.
- _____. *Epístolas morales a Lucilio*. Traducción de Ismael Roca Meliá. Buenos Aires: Planeta-DeAgostini, 1995.
- Sófocles. *Tragedias*. Introducción de José Lasso De La Vega. Traducción de Assela Alamillo. Madrid: Gredos, 1981.
- Vernant, Jean Pierre. *Mito y sociedad en la antigua Grecia*. Traducción de Cristina Gázquez. España: Siglo Veintiuno, 2003.

Platón délfico. La *Iliada* como clave de lectura de la *República*

Alfonso Flórez

Introducción

EN LA PRESENTE contribución se pone de presente, en un primer momento, la naturaleza délfica de la *Iliada*, a diferencia del carácter ateneico de la *Odisea*, reflexión que ofrece los elementos para sostener, en un segundo momento, que la *República* es un diálogo délfico, de ningún modo ateneico¹.

Ahora bien, cuando aquí, por referencia a la *República*, se habla de un Platón délfico, esta afirmación debe situarse dentro de una cierta comprensión del conjunto de la obra platónica. En efecto, se asume, lo que no parece excesivo, que la *República* constituye la clave de bóveda del arco dialogal platónico, por lo que el esclarecimiento de esta obra ilumina de forma decisiva el conjunto del *corpus*². Por eso, puede aseverarse que el pensamiento de Platón

* Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Profesor del Departamento de Filosofía y miembro del grupo de investigación Problemas de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Correo electrónico: alflorez@javeriana.edu.co

¹ La *Iliada* se cita por Homero, *Iliada*. Traducción, prólogo y notas de Emilio Crespo (Madrid: Gredos, 1991); la *Odisea*, por Homero, *Odisea*. Traducción de José Manuel Pabón (Madrid: Gredos, 1982); la *República*, por Platón, *República*. Traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006). Con un asterisco (*) se señalan pequeñas correcciones o tomas de distancia de estas traducciones.

² La obra platónica se aborda desde una perspectiva dramatológica, tal como en Altman (William H. F. Altman, *Plato the Teacher. The Crisis*

es iliádico, puesto que la *República* lo es³. Se trata de una formulación más tajante que la mera afirmación del carácter homérico del pensamiento de Platón, que predominantemente sería iliádico, pero, en alguna medida, también odiseico⁴. En este ensayo va a

of the Republic. Lanham, MD: Lexington, 2012), Zuckert (Catherine H. Zuckert, *Plato's Philosophers. The Coherence of the Dialogues*. Chicago: The University of Chicago Press, 2009).

³ En diversas interpretaciones de la *República* se toma la *Odisea* como su hilo interpretativo: "Plato's *Republic* can be read as an innovative re-performance of significant moments in Homer's *Odyssey*" (Richard Klonoski, "The Preservation of Homeric Tradition: Heroic Re-Performance in the *Republic* and the *Odyssey*". *Clio*, 22, 3, 1993: 251); "In particular, the homeward quest of Odysseus is woven into the dialogue as a mythical subtext of its philosophic action" (Jacob Howland, *The Republic. The Odyssey of Philosophy*. Philadelphia: Paul Dry Books, 2004, 32); "Plato invests his characters with this further dimension of significance by projecting them onto the gigantic figures of myth. The *Republic* depends for this projection primarily on one story from each of the two founders of the Greek tradition of epic poetry, Homer and Hesiod: Homer's story of Odysseus' descent to the underworld (*Odyssey*, Book 11), known as 'The Visit to the Dead'; and Hesiod's story of 'The Golden Age of Cronus and the Races of Metal' (*Works and Days*, 109-121)" (David K. O'Connor, "Rewriting the Poets in Plato's Characters". En *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Edited by G. R. F. Ferrari. Cambridge: Cambridge University Press 2007, 56). Este último texto trae una útil colación bibliográfica de comentaristas que se mueven en esta dirección interpretativa.

⁴ "En los *Diálogos** la determinación de la relación entre la acción y sus consecuencias es de naturaleza más iliádica que odiseica" (Alfonso Flórez, *Platón y Homero. Diálogo entre filosofía y poesía*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019, 203). Nótese que Hobbs (Angela Hobbs, *Plato and the Hero. Courage, Manliness and the Impersonal Good*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000) adopta una posición contraria a esta, es decir, la de concederle alguna importancia a la figura de Aquiles, pero establecer un compromiso decisivo con la de Odiseo: "Book 3, although it does not expressly mention his ambition, has nevertheless made it clear that an entirely unreconstructed Odysseus is still problematic: he is, for example, too prone to physical indulgence (390a8-b2). Nevertheless, there is no doubt that in the *Republic* Socrates regards him as much more suitable

perfilarse el contraste entre las dos vías homéricas, en consonancia también con pasajes platónicos cada vez más elocuentes. El compromiso actual, pues, consiste en afirmar y justificar el carácter iliádico de la *República*, lo que conlleva una crítica de cualquier adscripción odiseica que quiera verse en ella. En consecuencia, se ofrece, en primer lugar, una caracterización de los dos poemas homéricos, lo que sirve de marco interpretativo para elaborar, en segundo lugar, la interpretación propuesta de la *República*. Dados los límites marcados por este ensayo, el acercamiento a estos tres textos fundamentales es por necesidad general y amplio.

Homero, délfico y ateneico

MÁS ALLÁ DE los intrínquilos de la cuestión homérica, en esta investigación se constata una diferencia fundamental entre los dos grandes poemas homéricos. La *Iliada*, en efecto, se entiende como délfica, mientras la *Odisea* se caracteriza como ateneica. En cada caso, la respectiva determinación indica que el enfoque, la organización y el desarrollo de cada canto se dan bajo la tutela de una divinidad, Apolo para la *Iliada*, Atenea para la *Odisea*. Como puede anticiparse, entre el dios y la diosa existe una cierta rencilla, a veces encubierta, a veces abierta, querella que se traslada, por supuesto, a la poética homérica, donde la *Odisea* —el poema posterior— no se basta con la sola construcción de su obra, sino que incluye como parte de su proyecto el sometimiento de la poética iliádica, que se corresponde con la subyugación de Aquiles por parte Odiseo.

También hay que hacer mención en este punto de la razón que ha llevado a denominar como délfico un poema que se establece bajo el patrocinio de Apolo. El que había de ser el oráculo central de Grecia apenas si existe en tiempos homéricos, pero, bajo la lectura propuesta, esa función mántica la cumple el propio poema iliádico en relación con Aquiles. Por eso, siguiendo la declaración del propio héroe, de que “para mí no hay nada que equivalga

for emulation than Achilles, calling him 'the wisest of men' and praising his exemplary self-control and endurance in difficult and dangerous situations; suitably purified, he could well be a useful model" (239).

a la vida / ... / ni cuanto encierra en su interior el pétreo umbral / del arquero Febo Apolo en la rocosa Pito” (Homero, *Ilíada*, IX, 401, 404-405) –único personaje que hace alusión a Delfos en el poema–, aquí, desde la perspectiva que marca el propio Aquiles, se entiende a Apolo como divinidad délfica. Con esta denominación se hace alusión al dios Apolo en su actividad profética y poética, discernible con dificultad por dioses y hombres, sobre todo por los mortales, que no comprenden cómo ellos mismos cursan las vías indirectas y ocultas del dios. En relación con Atenea, no hay ninguna dificultad en caracterizar su ascendiente como ateneico, pues ella es diosa de los saberes múltiples y directos, que se cumplen en acciones equivalentes, sin reparo alguno por tomar las medidas que estime necesarias para lograr su objetivo de un modo claro, preciso y efectivo. En suma, y como corresponde, lo délfico oculta a Apolo, mientras que lo ateneico muestra a Atenea.

La *Ilíada*, poema délfico

EN HOMERO EL oráculo de Delfos apenas si aparece⁵, y no hay razones para pensar que tendría que tener una presencia más

⁵ En la *Ilíada* hay dos referencias a la Pitia. La primera (II, 519) es una simple mención en el Catálogo de las Naves: los focidios “poseían Cipariso y la pedregosa Pitón”; en la segunda (IX, 405), a partir de la declaración del propio Aquiles, se sientan las bases para la consideración preeminente de Apolo como délfico. En la *Odisea* hay dos referencias a la Pitia, en el libro VIII y en el libro XI. La segunda ofrece la descripción del castigo de Ticio, “por su ultraje a Latona, la augusta consorte de Zeus, / cuando el valle cruzaba de Pánopes, yendo hacia Pito” (XI, 580-581), de donde se deriva también la antigua relación entre Apolo y Delfos, pues Ticio encuentra la muerte en su intento de abusar de Leto (Lato-na), madre de Apolo y Artemisa (Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*. Traducción de Francisco Payarols. Barcelona: Paidós, 1981, 514). En la primera, se dice que Agamenón consultó el oráculo de Apolo, que le anunció por boca de la Pitia la reyerta que iba a darse entre Odiseo y Aquiles (VIII, 79-80), clara referencia a la querrela meta-poética entre los dos poemas (Alfonso Flórez, *Platón y Homero. Diálogo entre filosofía y poesía*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019, 140-144), que se inscribe así también bajo el signo délfico.

sustantiva, dado que Homero es la piedra fundante de la cultura griega, incluido el propio oráculo. En efecto, no deja de ser intrigante que el sitio oracular por excelencia de los pueblos griegos, el centro del mundo, se hubiese conformado bajo el patrocinio de Apolo, dios que en la *Iliada* ha tomado partido por el bando troyano. Pueden ofrecerse, por supuesto, muchas explicaciones de índole mitográfica, literaria, histórica o arqueológica de este desarrollo⁶, pero aquí interesa ante todo entender este fenómeno en

⁶ Sobre estos aspectos del oráculo de Delfos, Parke y Wormell (Herbert William Parke y Donald Ernest Wilson Wormell. *The Delphic Oracle*. 2 Vols. London: Blackwell, 1956) sigue siendo texto de referencia; una presentación reciente se encuentra en Scott (2014). Nótese que sobre el pasaje decisivo de *Iliada* IX, 405 –la asociación que Aquiles establece entre Apolo y Delfos–, la actitud general es de desconfianza, pues en un texto homérico todavía no se hubiera podido exponer dicha relación, que habría sido más tardía; sin embargo, el pasaje se interpreta en términos ambiguos: “The only other allusion in the *Iliad* comes in a rhetorical context, where Achilles is replying to the embassy. He says that ‘not even all the treasure which the stone threshold of Phoebus Apollo, the archer, keeps within at rocky Pytho’ is sufficient to outweigh the value of his life. The ‘stone threshold’ appears to be part of the structure of the temple, but its exact meaning is somewhat obscure and the title translated ‘archer’ (*aphétor*), here applied to Apollo, is a unique epithet whose real meaning is quite uncertain. The whole passage looks as if it was made up of some conventional epic phrases inserted to supply picturesque colouring to Achilles’ speech [...] The oracle is not mentioned here as such nor elsewhere in the *Iliad*” (Parke y Wormell, *The Delphic Oracle*. Vol. 1, 312-313). En definitiva, se trataría de un mero recurso decorativo, aunque llama la atención que pueda derivarse una conclusión tan fuerte, “aquí el oráculo no se menciona como tal”, a partir del desconocimiento exacto del epíteto de Apolo, que bien podría significar ‘profeta’ (Franco Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Leiden: Brill, 2018, 354). “A further sign comes from the references to Delphi in Homer’s *Iliad* (9.401) and *Odyssey* (8.79-81). Both these epics are thought to have coalesced into their near final forms during the course of the eighth century BC, and, while they do not refer to the oracular importance of Delphi (*the references to Apollo Pythios are thought to be later interpolations in the text*), they do give a sense of an acknowledgment that Delphi was (already by this time) a recognized place of wealth and importance” (Michael Scott, *Delphi. A History of the Center of the*

sí mismo, es decir, cómo y por qué la propia *Iliada* alberga en su interior esta posibilidad.

Para iniciar esta indagación hay que decir que en la *Iliada* Apolo cumple tareas decisivas en lo que tiene que ver con la conformación general del poema. Estas pueden enunciarse como de apertura, culminación y clausura argumentativa. La tarea de apertura del poema consiste en la acción por la que el dios exige del ser humano que se acoja a la justicia divina. El insolente proceder de Agamenón con el sacerdote del templo de Apolo, Crises, constituye la razón de que el dios, ofendido, dispare sus flechas contra el campamento aqueo. Como ante la divinidad no hay ningún tipo de transacción que el ser humano pueda hacer, el disgusto del dios se traslada a los cuarteles de los hombres, en la disputa entre Agamenón y Aquiles. Aquí se encuentra la razón de que la cólera de Aquiles se caracterice en términos casi divinos, pues no es solo que se trate del mejor de los aqueos, hijo de Zeus, sino que su ira tiene la motivación de la justicia divina. En el duro intercambio que va a darse en la asamblea entre los dos paladines aqueos, se trasluce un motivo decisivo de la composición del poema. El conflicto desatado por la posesión de la muchacha, Criseida, la hija de Crises, revela que no se trata de un desacuerdo nuevo, sino que es el último episodio de una serie de desencuentros entre el jefe máximo del contingente griego, Agamenón, y algunos de sus generales más destacados, Aquiles ante todo, pero también Ayante (*Il.*, I, 138) –la mención aquí de Odiseo por parte de Agamenón es estratégica–; en efecto, no deja de llamar la atención que, tras diez años

Ancient World. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014, 49); mi resaltado: "se cree que las referencias a Apolo Pítico son interpolaciones tardías del texto"). Es decir, aunque las referencias a Delfos serían interpolaciones, con ellas busca reconocerse que ya en época de la composición del poema se trataría de un lugar reconocido por su riqueza e importancia. Desde Bergk estos versos se ven como superfluos en relación con las riquezas de Delfos ("entbehrlichen Verse über die Tempelschätze von Delphi", Theodor Bergk, *Griechische Literaturgeschichte*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung. 1872, 597), sin decir nada de la presencia de Apolo délfico. West (Martin L. West, (Ed.), *Homerus. Ilias*. 2 Vols. Berlin: De Gruyter, 2016) los mantiene en su edición crítica.

de combates alrededor de Troya, todo el saqueo de las ciudades se halle repartido y no haya un depósito común del cual satisfacer las exigencias de Agamenón (*Il.*, I, 124-125). Así, la insistencia del poeta de que la acción que tiene lugar transcurre en el décimo año de la guerra indica que durante todo este tiempo se ha venido gestando una animosidad entre Aquiles y Agamenón, de la cual la disputa por la joven Criseida es solo el último capítulo, que opera como desencadenante tanto de los eventos que van a narrarse como de la propia acción poética donde aquellos van a recogerse. Ante la insolencia de Agamenón, la diosa Palas Atenea tiene que intervenir para que Aquiles no vaya a tomar medidas de fuerza contra el jefe supremo, en la primera de dos acciones decisivas de la diosa en relación con Aquiles. Hay que llamar la atención a que sea la diosa Atenea quien apacigüe la cólera homicida suscitada en Aquiles por el dios Apolo, ya que con ello se apunta a una sorda confrontación entre los dos dioses⁷, confrontación que se anida en el ánimo de Aquiles, émulo humano de Apolo. Salvado por Atenea, Agamenón da rápido cumplimiento a sus planes: sustrae a la esclava Briseida de la tutela de Aquiles y envía a Odiseo al templo de Apolo, para restituírle la hija al sacerdote y hacer las debidas ofrendas al dios, de modo que esta, la primera peregrinación a un santuario, se cumple, así sea estratégicamente, en honor de Apolo.

⁷ Hay que hacer notar que la querrela entre Apolo y Atenea se recoge así mismo en Delfos, en donde, a los pies del magnífico santuario dedicado a Apolo, se encuentra también el templo de Atenea Pronaia ('anterior' o 'primera', es decir, 'anterior a Apolo'), con lo que el propio ámbito de Delfos opera consigo mismo de una misteriosa forma délfica. Este conflicto entre las dos divinidades puede rastrearse, en la *Odisea*, en las laderas del monte Parnaso, con la referencia a la famosa cicatriz de Odiseo (*Odisea* XIX, 394-466), herida que recibió, según la tradición, en el espacio sagrado del templo de Atenea Pronaia (Scott, *Delphi. A History of the Center of the Ancient World*, 158-159). Así, desde el principio, Odiseo, en territorio délfico, quedó marcado por Atenea. En este orden de ideas, no puede aceptarse la lectura sobre la presencia en Delfos del santuario de Atenea Pronaia como algo inocuo en relación con Apolo ("what had probably been the site of the Earth goddess's shrine was dedicated instead to Athena Pronaia, a harmless ally of Apollo", Parke y Wollmer, *The Delphic Oracle*. Vol. 1: The History, 9).

En los acontecimientos culminantes de la acción argumentativa de la *Ilíada*, Apolo también cumple una función central. Se trata de las dos escenas donde mueren Patroclo y Héctor, aquél, amigo de corazón de Aquiles y su propio *alter ego*, que cae a manos precisamente de Héctor, quien deviene así enemigo mortal de Aquiles, objeto de venganza furibunda y de odio insaciable. El primer evento se da cuando, tras haber causado una gran mortandad entre los troyanos, Patroclo, revestido de las armas invictas de Aquiles, se propone, ofuscado, lo imposible: conquistar él solo a Troya. Tres veces lo intentó, pero en la cuarta arremetida, Apolo, defensor de la ciudad, lo despojó de la armadura, dejándolo inerme frente al ataque conjunto de Euforbo, primero, y de Héctor, después, que le asestó el golpe de gracia. Sin embargo, al día siguiente será el propio Héctor quien sufra la pérdida de su vida a manos de un enardecido Aquiles. Este segundo evento ocurre cuando Héctor –impulsado en frenética carrera por el ardor que Apolo implanta en sus miembros– ha rodeado ya tres veces los muros de la ciudad, siendo perseguido de cerca por Aquiles, mas, cuando comienza el cuarto giro, Zeus pone en la balanza las parcas de la muerte de los dos guerreros, “y el día fatal de Héctor / inclinó su peso y descendió al Hades; y Apolo lo abandonó” (*Il.*, XXII, 212-213). Con ayuda precisamente de Atenea, Aquiles mata a Héctor.

Se prepara así el espacio para la última intervención estructural de Apolo en el argumento de la obra. Durante once días, el héroe aqueo, sin lograr saciar su furor, somete el cadáver de su jurado enemigo a vejámenes y humillaciones; “pero Apolo, apiadado de él, / apartaba de su cuerpo toda clase de descomposición incluso después de muerto, y lo cubría entero con la égida / áurea, para evitar que Aquiles lo lacerara al arrastrarlo” (*Il.*, XXIV, 18-21). Pero en el día doce de este abuso, Apolo ya no resiste más, y con duras palabras se dirige a sus compañeros de inmortalidad, especialmente a Hera, Poseidón y Atenea: “¡Dioses crueles y maléficos!” (*Il.*, XXIV, 33), para anunciar lo que va a ser el final de la obra, que él, como dios de la profecía ya vislumbra, y como dios de la poesía ya compone:

Ni ahora que no es más que un cadáver habéis osado salvarlo, para que lo contemplaran su esposa, su madre, su hijo, su padre, Príamo, y sus huestes, que pronto lo habrían

incinerado al fuego y le habrían tributado exequias fúnebres (*Il.*, XXIV, 35-38).

Tras denostar de Aquiles, reprocha su actitud y descalifica los viles actos con los que ofende el cuerpo de Héctor, en un hermoso discurso que presenta en orden inverso los acontecimientos centrales de que se compondrá este último libro. Como diosa que es, esposa de Zeus, Hera no se amilana con las palabras de Apolo, y le responde con no menos dureza, poniendo en duda no solo su lealtad, sino el valor de su arte, que expuso en la boda de Peleo, padre de Aquiles: “Todos los dioses presenciasteis la boda; y también tú asististe al banquete con la fórminge, ¡cómplice de malhechores, traidor!” (*Il.*, XXIV, 62-63). Queda claro que la divina reyerta por los actos de Aquiles en relación con el cuerpo de Héctor amenaza no solo la despreocupada y feliz vida de los dioses, sino también la composición del propio poema. Por eso, en este momento se requiere la intervención de Zeus, único con la autoridad para mediar entre las potencias divinas, que, en consecuencia, diseña el plan de la entrega del cuerpo a cambio de un rescate. Apolo ya no aparece más en el poema, pero este se cumple tal como el dios ha profetizado y ha poetizado. Así, pues, en la *Iliada* el dios Apolo tiene una presencia puntual, pero determinante para el desarrollo de la acción narrada y de la acción poética.

Contra este trasfondo puede abordarse ahora el núcleo de la obra. Como es de reconocimiento general, este viene expresado por las primeras palabras del poema: “La cólera canta, oh diosa, del pelida Aquiles” (*Il.*, I, 1). La cólera de Aquiles constituye el tema del poema. La cólera expresa, por supuesto, el estado de ánimo del mejor de los aqueos ante la afrenta que le inflige un jefe mediocre, ambicioso, avaro, contempORIZADOR. No son muchas las opciones de que dispone Aquiles para hacer valer su honor en esta situación. Al ser el guerrero más destacado, apela a este motivo como recurso para forzar a Agamenón a una revocación de su decisión. Aquiles no se marcha del campamento, pero se retira del combate, junto con sus temibles tropas beocias. Agamenón, siendo como es, no cede ante la presión, incluso si la situación de los aqueos en el campo de batalla comienza a deteriorarse ante la ausencia del máximo paladín. En un intento por conciliar, el rey envía una legación a la tienda de Aquiles, con el ofrecimiento de

unos regalos si depones la ira y regresa a la batalla, pero se trata de un vulgar intento de sometimiento que, por supuesto, Aquiles rechaza indignado, lo que no obsta para que el taimado Odiseo confunda aún más el estado de cosas con el reporte que le rinde a Agamenón. En esta situación, los aqueos retoman con denuedo la lucha, pero, poco a poco, y ante la baja por heridas de sus principales guerreros, comienzan a ser desbordados por los troyanos, que ya amenazan con llegar hasta las naves. Como estrategia bélica, el anciano consejero Néstor le propone a Patroclo, el camarada más próximo a Aquiles, que entre en lid revestido del armamento de Aquiles. Este acepta la proposición con cierto recelo y le encomienda a Patroclo no adentrarse en territorio enemigo más allá de lo necesario para rechazar a los troyanos. Sin embargo, con las victorias que va enlazando, Patroclo comienza a llenarse de una falsa seguridad, desestima sus propias limitaciones y termina por ser aniquilado en las condiciones que ya se mencionaron. De esta manera, la cólera de Aquiles, que él quiso encauzar con su retiro del combate, termina volviéndose contra él mismo. Al enterarse de la muerte de su gran amigo, Aquiles cambia su resolución: ahora quiere entrar de inmediato en liza para vengar con la muerte de troyanos, en especial, de Héctor, la pérdida de su camarada.

A pesar de su impaciencia, primero hay un par de asuntos que deben resolverse. Ante todo, la consecución de una nueva armadura, pues la suya, que vestía Patroclo, fue rapiña de Héctor. De esto se encarga su madre, la nereida Tetis. Pero también las tropas tienen que organizarse y alimentarse, y lo principal, el contencioso con Agamenón debe solucionarse. El rey reconoce su equivocación y le devuelve a Aquiles la muchacha que le había sustraído. Después de estos preliminares, Aquiles retorna al combate –aunque dentro del poema, es la primera vez que está en batalla–, causando una gran mortandad entre los troyanos, exacerbando en sí mismo sentimientos crueles y atroces, que no se sacian ni siquiera cuando da muerte a su mayor enemigo, el homicida de Patroclo, Héctor, insignia del bando troyano. Los funerales de Patroclo se cumplen con mucha solemnidad, pero se mancillan también con actos desmedidos de Aquiles, sacrificios de jóvenes troyanos, más el incesante ultraje del cuerpo de Héctor. Los juegos funerarios anticipan el desarrollo de eventos de la guerra de Troya que ya no tendrán lugar dentro de las páginas

del poema, por lo que, en cierto sentido, representan el final narrativo de la obra. En este momento queda pendiente, empero, como ya se indicó, la resolución de la cólera de Aquiles, que tiene lugar en su tienda, en un encuentro cargado de una gran tensión emotiva entre el héroe aqueo y el rey troyano, que cubierto por los velos de la noche, y con la protección de Hermes, ha acudido con un rescate por el cuerpo de su hijo. Tras los saludos de rigor, y la limpieza y ornamento del cuerpo, “el propio Aquiles lo alzó en vilo y lo depositó sobre un lecho” (*Il.*, XXIV, 589), y luego sus compañeros lo subieron al carro de Príamo. A continuación, Aquiles ofreció una cena, más que ceremonial, pues ninguno de ellos había tomado alimento desde la muerte de su ser querido. En la conversación que sigue, los dos hombres se brindan un reconocimiento mutuo, extraño, pues el guerrero ve en el anciano rey a su padre, mientras que el rey ve en el vigoroso guerrero a su hijo. Aquiles ordena preparar el lecho para Príamo y su criado y, tras asegurarle que le dará el tiempo que se requiera para que los troyanos preparen y lleven a cabo los funerales de Héctor, así como el banquete funerario, se acuestan en lugares diferentes, Príamo en el vestíbulo, con el heraldo, mientras que “Aquiles se durmió al fondo de la bien claveteada tienda; y a su lado se acostó Briseida, la de hermosas mejillas” (*Il.*, XXIV, 675-676). Aquiles sale, pues, del poema en medio del sueño, con la compañía de la joven cuya pérdida causó su terrible ira; en el vestíbulo duerme el padre de quien fuera su enemigo; más allá, reposa el inerme cuerpo de Héctor, olvidado de sus acciones heroicas, símbolo vivo de reconciliación entre los hombres.

Así, cabe entender la *Iliada* como un poema delfico porque en la iniciación, culminación y resolución de su estructura el dios cumple una función fundamental mediante la cual, en consonante confrontación con el personaje central, suscita en él sus más fuertes emociones, en las que el ser humano ejerce un reconocimiento inmediato de sí, pero cuya radical afirmación va a ser causa paradójica de dolores mayores para sus amigos y de funestas consecuencias para quien le es más querido, y en ello para sí mismo, lo que desata sus más bajas pasiones, con cuya insaciable satisfacción busca con violencia una vana redención, que va a darse solo cuando, en un encuentro cercano, le otorgue en acto y palabra su propio reconocimiento al anterior enemigo.

En esta apretada comprensión del poema pueden discernirse motivos esenciales del oráculo délfico. Hay que señalar, primero, que la relación del dios con el ser humano no puede entenderse en términos simples de armonía o conformidad, sino como expresión de una tensión, de un ceder que se resiste. Sin embargo, el ser humano no sabe leer la indicación divina cuando asume la respuesta inmediata que él le da al dios como si fuera la verdad definitiva sobre su situación; desestima así las advertencias que después recibe, por lo que se asegura con mayor fuerza en su primera decisión. Por esta vía causa indecibles males a otros, incluidos aquellos que le son más cercanos, lo que también es un modo de vulnerarse a sí mismo; todo esto lo lleva a asumir actitudes aún más intransigentes y acciones más desconsideradas, hasta violar los límites de la razón y de lo humano. Sólo entonces, amonestado por fuerzas superiores, se abre a la reconciliación con su contrario, que también es consigo mismo, en un reconocimiento que acontece en el ámbito de la intimidad por medio tanto de actos como de palabras. Llegar a conocerse a sí mismo es una tarea práctica donde el ser humano, imbuído de sus propias seguridades, va a herir a otros y va a herirse a sí mismo, antes de poder acceder al espacio en el que pueda salvarse.

Quizás pueda elaborarse un poco más este carácter délfico de la *Iliada* en relación con el conocimiento de sí mismo que va a lograr el protagonista del poema. Se ha hecho notar con frecuencia que Patroclo opera como una figura anticipatoria del propio Aquiles dentro del poema, por lo que, en un sentido preciso, la muerte de Aquiles sí se da dentro del poema, a saber, en la figura de Patroclo. Sin embargo, esta duplicidad de Patroclo y Aquiles puede entenderse también dentro de un esquema délfico. La situación es la siguiente: el médico Macaón, hijo de Asclepio, ha sido herido por Paris (*Il.*, XI, 504-507). Dada su importancia para el contingente, los aqueos disponen su salida inmediata del campo de batalla, tarea que Idomeneo le encomienda a Néstor, pues “un hombre que es médico vale por muchos otros” (*Il.*, XI, 514); es así que “las yeguas nelidas iban sacando a Néstor del combate / sudorosas y transportaban a Macaón, pastor de huestes” (*Il.*, XI, 597-598). Observando desde la popa de su nave, Aquiles se percata de la situación; llama entonces a Patroclo, “pronunciando su nombre desde la nave” (*Il.*, XI, 603). Éste “lo oyó desde la tien-

da / y salió semejante a Ares, y así dio comienzo a su desgracia” (*Il.*, XI, 603-604). Ahora Patroclo va a responder al llamado de Aquiles, y si bien no es la primera vez que aparece en el poema, sí es la primera vez que toma la palabra. El estrecho vínculo entre Aquiles y Patroclo se recoge en esta escena, donde Patroclo accede al habla cuando es convocado por Aquiles con su nombre propio. “Y esto le fue el principio del mal” (*kakou̓... arkhē*) (*Il.*, IX, 604*), informa el poeta, en una de esas escasas intervenciones como autor, que, por ende, van cargadas de sentido. Aquiles –le indica a Patroclo– no está seguro de quién es el herido que acompaña a Néstor: “Verdad es que por detrás en todo se parece a Macaón, / el asclepiada, pero no le he visto los ojos, / pues las yeguas han pasado muy presurosas delante de mí” (*Il.*, XI, 613-615). Nótese que Aquiles formula la precisión de que Macaón es hijo de Asclepio, y si bien en el poema nunca se dice que Asclepio es hijo de Apolo, se trata de una filiación que puede derivarse del trabajo de Apolo con las yeguas de Eumelo (*Il.*, II, 766), hijo de Admeto, en cuya casa Apolo cumplió la condena que le impuso Zeus por haber matado a los Cíclopes, acto que a su vez Apolo perpetró en venganza por la muerte de Asclepio a manos de Zeus. Parece claro que, más allá de la humillación de tener que servir durante un año a órdenes de un mortal, Apolo puede asumir dicho servicio como un precio que tuvo que pagar por amor a su hijo Asclepio, lo que permite explicar su particular cercanía con Eumelo, tal como se ve en los juegos, episodio en el que, por cierto, sale de nuevo a la luz la rencilla entre Apolo y Atenea (*Il.*, XXIII, 375-397).

En definitiva, el interés de Aquiles por el guerrero que es llevado herido en el carro de Néstor, interés que es el principio del mal de Patroclo, y del propio Aquiles, viene suscitado por el propio dios Apolo. Patroclo, por supuesto, se apresura a cumplir el encargo de su amigo, visitando a Néstor en su tienda, que con el recurso a Peleo, el padre de Aquiles, y mediante una cierta identificación con él, le pide a Patroclo, si Aquiles se mantiene en su decisión de no luchar, que él mismo entre en combate: “Y que te dé sus bellas armas para llevártelas a la batalla, / a ver si te confunden con él y renuncian al combate / los troyanos” (*Il.*, XI, 798-800). Tras varios incidentes, Patroclo regresa donde Aquiles, y, en medio de lágrimas por sus camaradas heridos –y, aunque no lo sepa,

también por él mismo y por el propio Aquiles—, le pide a Aquiles autorización para entrar en combate, con las tropas y con sus armas, expresando como propia la idea que le ha infundido Néstor. Entonces, se oye de nuevo la voz del poeta: “Así habló suplicando el muy insensato; pues su destino / era el de suplicar para sí mismo la muerte cruel y la parca” (*Il.*, XVI, 46-47).

El desarrollo de los acontecimientos ahora es imparable. Importa hacer notar en este punto que Apolo, por intermedio de su nieto, Macaón, ha establecido ese vínculo simbólico entre Aquiles y Patroclo —entre un Patroclo que es Aquiles, y un Aquiles que es Patroclo—, y que la muerte hacia la que ahora se dirige Patroclo, arrastrando consigo la de Aquiles, es un designio del dios. Se trata del motivo quizás más célebre de la obra, motivo del cual el propio poeta se enorgullece, mas, una vez se ha establecido que el propio dios se encuentra detrás de esta sustitución vicaria, ¿cómo entender en ella su naturaleza délfica? El dios Apolo, como se ha visto, obra por vías indirectas y ambiguas, poéticas y proféticas, cuya elucidación pide finas dotes interpretativas, no sólo, no tanto de los acontecimientos, sino ante todo de sí mismo, de aquél a quien se dirige la palabra del dios. Pero, ¿cómo interpretarse a uno mismo? ¿Cómo conocerse a sí mismo? Para esta pregunta, la pregunta decisiva de la existencia humana, el sublime canto que es la *Iliada* ya dio la respuesta hace miles de años, respuesta que aún aguarda oídos que la sepan oír.

El motivo central de la *Iliada*, la sustitución vicaria de Aquiles por Patroclo, no puede entenderse, entonces, tan solo como un brillante recurso poético, mediante el cual se anuncia la muerte de Aquiles, que ocurre así simbólicamente en el poema. También, y quizás ante todo, en este remplazo se cumple la admonición délfica, que viene a explicar el conocerse a sí mismo como un conocerse a través de la figura del otro, como si se dijera: “obre con usted mismo como usted mismo obraría con otro”, en este caso, en su obrar con Patroclo, Aquiles descubrirá lleno de estupor su obrar con él mismo, con lo que el héroe va a hundirse en la tristeza y la soledad, la cólera desenfrenada, la crueldad y el horror, antes de estar condiciones de recobrar a sí mismo, siguiendo un mandato divino, por medio de la reconciliación con su enemigo. Únicamente en la exterioridad de sí mismo se hace patente no

solo lo que cada uno es, sino lo que cada uno puede llegar a ser. El propio Aquiles lo reconoce así, reconociéndose a sí mismo, en la angustiada escena con Licaón:

Antes que el día fatal alcanzara a Patroclo,
grato de algún modo era para mi alma perdonar la vida
a los troyanos [...]
Pero ahora no ha de escapar de la muerte ninguno de todos
los troyanos [...]
Por esa razón, amigo, vas a morir (*Il.*, XXI, 100-104, 106).

Aquí es fundamental entender que detrás de la sentencia de Aquiles no se halla el mero sentimiento de venganza, sino que, más bien, de ella se extraen las consecuencias últimas del reconocimiento que Aquiles hace de sí mismo en Patroclo:

También Patroclo ha muerto, y eso que era mucho mejor que tú.
¿No ves cómo soy yo también de bello y de alto?
Soy de padre noble, y la madre que me alumbró es una diosa.
Mas también sobre mí penden la muerte y el imperioso destino
(*Il.*, XXI, 107-110).

Aquiles le descubre a Licaón que su verdadero yo, su ser más profundo, solo viene a hacerse patente ahora, en el momento en que se identifica con Patroclo, y anuncia que en esta relación se aloja ya su inexorable destino, tal como un día él se alojó en el vientre de la diosa. Hay que anotar, eso sí, que esta lucidez de Aquiles sobre sí mismo solo es parcial, pues aún no alcanza a entrever los fondos que va a recorrer ni la vía para recobrarlos de ellos. En cierto sentido, Aquiles nunca lo sabrá como tal, sino que lo vivirá en sus acciones y sus decisiones, pues el conjunto que implica el conocerse a sí mismo, es decir, la vía hacia ello, su culminación y su resolución, no puede entenderse como un saber temático, directo, claro, sino que se trata de un conocimiento práctico, indirecto y opaco. El dios de la profecía y el dios de la poesía es uno y el mismo dios, el dios délfico.

La *Iliada* no es una *Aquileida*, ni puede serlo, porque no se trata de cantar a Aquiles y sus gestas, sino de mostrar el espacio donde, por su propia grandeza —en un momento quizás justifica-

da, pero después excesiva—, Aquiles va a perderse y va a perder a otros, hasta resbalar hacia la brutalidad y la sinrazón, condición de la que no puede salir sino con ayuda de fuerzas superiores que le permitirán abrirle la puerta de su intimidad a su opositor, símbolo de él mismo, alcanzando así la reconciliación.

La *Odisea*, poema ateneico

En este ensayo se reconoce que, en cuanto obra literaria, la *Odisea* admite, en realidad, muy pocos parangones, pero en su relación con la *Iliada* hay que decir que, más allá de una mera comparación de sus respectivos méritos literarios, la *Odisea* se propone efectuar una apropiación de sus estructuras formales, por un lado, y una subordinación de sus motivos temáticos, en particular, de Aquiles a Odiseo, por el otro lado. Hay que admitir que, en ambos aspectos, el triunfo de la *Odisea* sobre la *Iliada* ha sido casi definitivo. Por razones de extensión y de pertinencia, aquí se toma en cuenta solo el segundo de los aspectos mencionados, esto es, el argumentativo y temático.

A diferencia de la *Iliada*, donde la tensión entre el dios y el personaje principal obra como motivo estructurador del canto, a lo largo de todo el poema de la *Odisea* la diosa se encuentra del lado del personaje principal y protagonista. Con sus intervenciones, Atenea acompaña, protege y fortalece a Odiseo en los momentos decisivos de la trama. En efecto, ya desde su primera intervención (*Od.*, I, 45-62), Atenea aboga ante Zeus para que ponga fin a la larga estadía del héroe en la isla de la ninfa Calipso en mitad del océano. Tomando en cuenta que Poseidón, dios hostil a Odiseo, asiste a una hecatombe en su honor en las lejanas tierras de los etíopes, Zeus accede a la petición de su hija, añadiendo que Poseidón tampoco podrá oponerse a la totalidad de los dioses. El plan que entonces elabora Atenea consiste en enviar a Hermes a la isla de Calipso para transmitirle la orden de Zeus, mientras ella va a Ítaca para motivar a Telémaco, el joven hijo de Odiseo, para que visite a Néstor en Pilos y a Menelao en Esparta e indague por su padre, con lo que también comenzará a hacerse su propio nombre. De este modo queda delineado el proyecto de los primeros cinco libros, hasta que Odiseo arribe seguro a Esqueria, la isla de los feacios, lo que logra con la salvadora ayuda de la diosa.

La estancia donde los feacios es placentera y fácil, y ellos mismos se encargan de depositar al héroe, en medio de un profundo sueño, en su tierra de Ítaca. Se inicia, entonces, la segunda mitad de la obra, donde las intervenciones de Atenea son constantes, sea para encubrir a Odiseo, haciéndolo irreconocible, sea para enaltecer sus cualidades, haciéndolo irresistible. En el momento decisivo del regreso, cuando Odiseo elimina a los pretendientes, Atenea también se hace presente, insufiéndole a su protegido una fogsidad y una ferocidad fuera de lo común. En el cierre del poema, las acciones de Atenea son también determinantes, protegiendo y animando a Odiseo y los suyos frente al ataque de los habitantes de Ítaca que sufrieron la pérdida de sus familiares a manos del héroe y, en últimas, manifestándoseles directamente a todos e instándolos a una vida de convivencia y paz, intervención divina a la que ya nadie puede resistirse. En conclusión, puede afirmarse que la función de Atenea en la *Odisea* es estructural, pues tanto la primera parte, marina y preparatoria, como la segunda, térrea y realizativa, se planean, se adelantan y se cumplen a instancias de la diosa y con su apoyo irrestricto al héroe, a veces, incluso, con su intervención directa.

Ahora es preciso examinar en qué consiste la tarea del héroe en la *Odisea*. En conformidad con la fórmula épica, el primer verso anuncia ya su tema: “Del varón muy versátil, cuéntame Musa” (*Odisea*, I, 1*). El poema versará sobre Odiseo. Ahora, que su nombre se mencione apenas en el verso 21 es resultado de la poética odiseica, que ofrece a un héroe presente, pero que se sustrae, que se disfraz, que se oculta. De hecho, aunque se trata de su canto, como lo acaba de anunciar el vate, en un calculado retardo argumentativo, el protagonista hará su aparición apenas en el libro V, para ya no volver a salir de escena. La acción narrada comienza en el año décimo después de haber concluido la guerra de Troya, tiempo del cual Odiseo ha pasado los últimos siete años en la isla de Ogiqia, morada de la ninfa Calipso, que lo retiene con la idea de hacerlo su esposo. Durante los primeros tres años de su periplo, tal como se lo cuenta a Alcínoo, el rey de los feacios, Odiseo y sus hombres atraviesan por una serie de peripecias que van diezmando el contingente, hasta que al final solo sobrevive Odiseo, que es arrojado por la marea a la isla de Calipso, donde ahora se encuentra. Según lo expone Zeus en su respuesta a Atenea, el retorno de

Odiseo a su patria ha sido obstaculizado por Poseidón, dolido con el héroe por haber dejado ciego a su hijo, el cíclope Polifemo. En efecto, en su cruce final con el héroe, y azuzado por él, el cíclope ha invocado a su padre para que impida el retorno de Odiseo a su patria y, si lo logra, “que sea tarde, en desdicha, con muerte de todos sus hombres, / sobre nave extranjera; y encuéntrase allí nuevos males” (*Od.*, IX, 534-535). Así, sin una presencia identificable de Poseidón en cada nueva desventura que le acaece al protagonista, hay que entender que su poderoso tridente se encuentra detrás de todas ellas. Es comprensible, entonces, que solo la voluntad del padre de los dioses pueda desatar el decreto de Poseidón. De todos modos, este motivo divino ofrece apenas la perspectiva más amplia desde la cual van a desarrollarse los acontecimientos, que, como se ha visto, y con la decisiva contribución de Atenea, se hallan centrados en la figura de Odiseo, que así terminará imponiéndose no a meras fuerzas de la naturaleza ni a la simple mala voluntad de seres mortales, sino incluso a las celadas de un dios.

La *Odisea* presenta a su héroe, precisamente Odiseo, como versátil, ingenioso, sagaz, pues con la sola fuerza no habría podido sobreponerse nunca a adversidades naturales y humanas que sobrepasan las posibilidades del mayor de los guerreros. No que no pueda combatir, llegado el momento se batirá contra más de cien, pero incluso en ese caso se impondrá gracias a la astucia. Ahora bien, ese talento polivalente del héroe se encuentra al servicio de un objetivo muy claro, que puede expresarse, en general, como el regreso a la patria, que en su caso comprende la recuperación de su hacienda, de su espacio doméstico como padre y como esposo, y de su título real. Así, entre las cualidades del protagonista y el fin que busca se interponen adversidades de toda índole, en mar y en tierra, tanto de una naturaleza personificada en diversas figuras, cuanto de diosas seductoras y de una pandilla de hombres codiciosos. El carácter multiforme de Odiseo le sirve, pues, para superar todo tipo de pruebas en su propósito indeclinable de volver a su patria y a su hogar. La distancia entre su portentosa figura y la de los demás mortales se muestra de una manera muy nítida en el hecho de que todos sus hombres perecieron en las mismas circunstancias en las que él sobrevivió, amargo desenlace que se dio aun con el consejo y la ayuda que el héroe les brindó. El conjunto es claro: Odiseo resulta triunfador ante todo tipo de pruebas que lo

asaltan *desde el exterior*. No es perfecto, y el poeta lo presenta en un par de situaciones comprometedoras, en primer lugar, cuando tras haber podido escapar de Polifemo, no satisfecho con ello, hostiga de palabra al cíclope, poniendo en gran peligro su nave y tripulación, pero, con más gravedad, ganándose la enemistad de Poseidón, con lo que arriesga su propio regreso y el de sus hombres; en segundo lugar, con la maga Circe y también, hasta cierto punto, con la ninfa Calipso, donde cede por un tiempo a la voluptuosidad y compañía femeninas, flaqueza que también alcanza a poner en cuestión sus reiteradas declaraciones de indeclinable fidelidad a Penélope, su esposa y madre de su hijo.

El héroe, pues, capaz de vencer todos los obstáculos, es más quedo para vencerse a sí mismo, en su autocomplacencia, en su incontinencia. Se trata de un par de sombras con las que el poeta pinta un perfil más cercano del héroe, haciéndolo más humano, incluso más atrayente. Lo interesante es constatar que se trata de debilidades de la temperancia del carácter del héroe, es decir, de motivos de dominio sobre sí mismo, pues de ningún modo puede darse la impresión de vacilación, confusión u oscuridad en el sobrepujamiento de los peligros exteriores. Uno de los pasajes más célebres del poema muestra que, incluso cuando se refiere a sí mismo, el héroe se considera en términos de exterioridad:

Calla ya, corazón, que otras cosas más duras sufriste
como el día que el cíclope, de fuerza sin par, devoraba a
mis valientes amigos; tú allí te aguantaste y, al cabo,
con la muerte a la vista, mi ardid te sacó de la cueva
(*Od.*, XX, 18-21).

El conocimiento, pues, que Odiseo tiene de sí mismo es el de sus propias hazañas, trenzadas de sufrimientos, pero victoriosas al final. En ello, el ser del protagonista es expresión cabal de la poética narrativa de su canto. En conformidad con eso, el poeta ha dispuesto que la paulatina manifestación del héroe se dé por pruebas exteriores. La primera, también primera en su vida, la herida infligida por un jabalí, la lleva impresa en su cuerpo como marca indeleble de quién ha sido y de quién es él. Ante los pretendientes, la prueba de su identidad consiste en armar y disparar su propio arco, metonimia absoluta que expresa lo arduo de su tra-

vesía y la recta orientación hacia la meta, tal como el arco perfecto lanza una saeta perfecta, que en tan solo instantes alcanzará el blanco más difícil, la garganta del líder y, tras él, a todos los demás pretendientes. Este procedimiento poético que mira a lo exterior se ejerce incluso en el ámbito de la intimidad conyugal, donde el lecho, artísticamente elaborado por el héroe –en el tronco de un olivo, árbol de Atenea–, y ahora anhelosamente buscado, obra como prueba de identidad y como medio de su consumación. Por último, desde la perspectiva poética, que aquí se impone a la mera composición argumentativa, se requiere también de una prueba vegetal –el cultivo del olivo– que haga patente la continuidad terrígena del héroe con su padre. Esta conformidad en lo exterior lleva, en fin, a que se dé una concordancia entre el ámbito de lo público y el ámbito de lo privado, toda vez que es Odiseo padre quien obra como juez y verdugo de los acosadores pretendientes de su hacienda, de su esposa y de su reino, y este Odiseo ya prácticamente rey es quien debe ser reconocido por su mujer y por su padre, base sobre la cual obtendrá, con mediación divina, el pleno reconocimiento real de la comunidad.

La exterioridad, en suma, determina tanto el transcurso doloroso y victorioso del héroe de la guerra a la paz como la comprensión de sí mismo para él y para otros, en una necesaria confluencia de lo privado y lo público. Así, la figura del héroe se construye en conformidad con las intervenciones de la diosa, donde por medio del recurso logra vencer los obstáculos que lo asaltan desde el exterior y conseguir el fin que se ha propuesto. Esta construcción se expone en su propia poética, que le es correlativa, y que se orienta a una meta que va a alcanzar por medios narrativos donde se suprime cualquier forma que le sea adversa. Esto es lo que significa que la *Odisea* es un poema ateneico.

La *República*, diálogo délfico

LA ESTRATEGIA SEGUIDA en este ensayo ha consistido en examinar las grandes líneas estructurales trazadas por la divinidad, dentro de las cuales se inscribe la figura del personaje principal, cuyo conjunto de acciones expresa, entonces, no solo una conformidad con la guía divina, sino también una forma correspondiente de cons-

trucción del desarrollo argumentativo, esto es, una poética propia. En lo que sigue, se busca adelantar una lectura de la *República* que se oriente según esta comprensión de la obra.

Ya en el comienzo de esta investigación llama la atención la enorme disparidad que se da en la *República* entre las dos figuras divinas homéricas según las cuales se organiza cada uno de los poemas, esto es, Apolo y Atenea. En efecto, la presencia comprensiva de Apolo y el lugar clave que ocupa en la estructura de la obra, que concuerda con las expectativas de interpretación, marca un fuerte contraste con el poco relieve de Atenea y, por decir lo menos, la ambigua valoración de sus apariciones. Así, Apolo es mencionado 8 veces (de las cuales, una vez como Febo), mientras que Helios aparece en 21 ocasiones, para un total de 29 referencias al conjunto de Apolo-Helios. La concomitancia de las dos divinidades ya está asentada en el período clásico y Platón hace un uso creativo de ella⁸. Hay que mencionar también las dos referencias a

⁸ El pasaje canónico que permite esta identificación en el *corpus* platónico es *Leyes* XII, 945e: "Cada año, después del solsticio de verano debe reunirse el estado entero en el recinto sagrado común de Helios y Apolo para presentar al dios a tres de sus hombres". Bilić (Tomislav Bilić, "Apollo, Helios, and the Solstices in the Athenian, Delphian, and Delian Calendars". *Numen*, 59, 2012: 509-532) estudia todo el conjunto de la evidencia y concluye que "it indeed seems as if Plato considered them [Apollo and Helios] to be identical, or at least similar enough not to think it necessary to distinguish one from the other" (513), en lo que sigue el juicio que ya había formulado Burkert (Walter Burkert, *Greek Religion*. J. Raffan (Trad.). London: Blackwell, 1985): "In the background must lie the equation of Apollo and Helios which is already attested in the fifth century" (336). Spinassi (Miguel Ángel Spinassi, "En el recinto común dedicado a Apolo y Helios (Platón, *Lg.* 945b-948b)". *Nova tellus*, 39, (2021): 73-92) da un paso más, al vincular a este Helios-Apolo, tal como aparece en las *Leyes*, con el Helios-Bien de la *República*, aunque aquí no puede seguirse su indicación de que esta identificación tiene que ver con las doctrinas no escritas. Valga señalar que no todos los estudiosos están de acuerdo con esta identidad entre Helios y Apolo: "Platons Formulierung weist nur auf eine Kultgemeinschaft hin, der keine Identität der beiden Götter impliziert" (Klaus Schöpsdau, *Platon. Nomoi (Gesetze). Buch VIII-XII*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, 538).

la Pitia y la única alusión a Delfos, esta última en unión con Apolo. Atenea, por su parte, recibe una sola mención explícita en todo el diálogo. En lo que sigue se ofrece el conjunto de pasajes donde aparecen estas divinidades⁹, para después presentar un estudio de su significado dentro de la estructura de la obra.

Apolo

- 1 (II, 383a9) [Sócrates] No aprobaremos el pasaje de Esquilo en que dice Tetis que *Apolo* cantó en sus bodas y celebró su dichosa descendencia.
- 2 (II, 383b5) [Tetis] Yo no pensé que pudiera haber mentira en la boca divina de *Febo*, sede de las artes proféticas. Pues bien, él, el que cantaba, el que asistía al festín, el que dijo todo aquello, él mismo ha sido el asesino de mi hijo¹⁰.
- 3 (III, 391a5) [Sócrates] Y tan solo por respeto de Homero me abstengo de afirmar que es hasta una impiedad el hablar así de Aquiles, e igualmente el creer a quien lo cuente; lo mismo que cuando dice a *Apolo*: ‘Me engañaste flechero, el más funesto de los dioses todos. Pero ciertamente que me vengaría de ti si tuviera fuerzas para ello’ (*Il.*, XXII, 15,20).
- 4 (III, 394a3) [Homero] El anciano sintió temor al oírlo y marchó en silencio; pero una vez lejos del campamento dirigió una larga súplica a *Apolo* (*Il.*, I, 33-36).
- 5 (III, 399e2) [Sócrates] Y no haremos nada extraordinario, amigo mío, al preferir a *Apolo* y los instrumentos apolíneos antes que a Marsias y a los suyos.

⁹ Por exactitud, las líneas se dan aquí según Platón (*Platonis Rempublicam*. Edited by S. R. Slings. Oxford: Oxford University Press, 2003), pero se prescinde de ellas en la discusión misma de los pasajes.

¹⁰ Esquilo. *Esquilo. Fragmentos y testimonios*. Traducción de José María Lucas de Dios (Madrid: Gredos, 2008), fr. 350.

- 6 (III, 408b8) [Sócrates] Los trágicos y Píndaro cuentan, apartándose de nuestras normas, que Asclepio, hijo de *Apolo*, fue inducido por dinero a sanar a un hombre rico [...] Pero nosotros no les creeremos.
- 7 (IV, 427b2) [Sócrates] A nosotros no nos queda nada por hacer, pero a *Apolo*, el dios de *Delfos*, los más grandes, los más hermosos y primeros de todos los estatutos legales.
- 8 (VI, 509c1) [Glaucón] ¡Por *Apolo*! ¡Qué maravillosa superioridad!

Pitia

- 9 (V, 461e3) [Sócrates] En cuanto a los hermanos y hermanas, la ley permitirá que cohabiten, si así lo determina el sorteo y lo ordena también la *Pitia*.
- 10 (VII, 540c1) [Sócrates] Y así, después de haber formado cada generación a otros hombres como ellos a quienes dejen como sucesores suyos en la guarda de la ciudad, se irán a las Islas de los Bienaventurados, y la ciudad les dedicará monumentos y sacrificios públicos, honrándolos como a démones, si lo aprueba así la *Pitia*, y si no, como a seres beatos y divinos.

Helios

- 11 (IV, 422c2) [Sócrates] ¿Y si el púgil hiciera todo esto bajo el ardor del *sol*?
- 12 (V, 473e2) [Sócrates] Ni hay que pensar en que antes de ello se produzca en la medida posible ni vea la luz del *sol* la ciudad que hemos trazado de palabra.
- 13 (VI, 498b1) [Sócrates] Y al llegar la vejez, todos, excepto unos pocos, se apagan mucho más completamente que el *sol* heraclíteo, porque no vuelven a encenderse de nuevo.
- 14 (VI, 508a7) [Glaucón] Al mismo que tú y los demás, pues es evidente que preguntas por el *sol*.
- 15 (VI, 508a11) [Sócrates] No es *sol* la vista en sí, ni tampoco el órgano en que se produce, al cual llamamos ojo.
- 16 (VI, 508b9) [Sócrates] ¿Mas no es así que el *sol* no es visión, sino que, siendo causante de esta, es percibido por ella misma?

- 17 (VI, 508d1) [Sócrates] En cambio, cuando ven perfectamente lo que el *sol* ilumina, se muestra, creo yo, que esa visión existe en aquellos mismos ojos.
- 18 (VI, 509a2) [Sócrates] Y en cuanto al conocimiento y la verdad, del mismo modo que en aquel otro mundo se puede creer que la luz y la visión tienen *forma solar*, pero no que sean el mismo *sol*, del mismo modo en este es acertado el considerar que uno y otra son semejantes al bien, pero no lo es el tener a uno cualquiera de los dos por el mismo bien, pues es mucho mayor todavía la consideración que se debe a la naturaleza del bien.
- 19 (VI, 509b2) [Sócrates] Del *sol* dirás, creo yo, que no solo proporciona a las cosas que son vistas la facultad de serlo, sino también la generación, el crecimiento y la alimentación; sin embargo, él no es generación.
- 20 (VI, 509c6) [Glaucón] Y no te detengas en modo alguno. Sigue exponiéndonos, si no otra cosa, al menos la analogía con respecto al *sol*, si es que te queda algo que decir.
- 21 (VII, 515e8) [Sócrates] Y no lo dejaran antes de haberlo arrastrado hasta la luz del *sol*.
- 22 (VII, 516b1) [Sócrates] Y por último, creo yo, sería el *sol*, pero no sus imágenes reflejadas en las aguas ni en otro lugar ajeno a él, sino el propio *sol* en su dominio y tal cual es en sí mismo, lo que él estaría en condiciones de mirar y contemplar.
- 23 (VII, 516b4) [Sócrates] Y después de esto, colegiría ya con respecto al *sol* que es él quien produce las estaciones y los años y gobierna todo lo de la región visible, y que es, en cierto modo, el autor de todas aquellas cosas que ellos veían.
- 24 (VII, 516e6) [Sócrates] Ahora fíjate en esto: si vuelto el tal allá abajo, ocupase de nuevo el mismo asiento, ¿no crees que se le llenarían los ojos de tinieblas, como a quien deja súbitamente la luz del *sol*?
- 25 (VII, 517b4) [Sócrates] Hay que comparar la región revelada por medio de la vista con la vivienda-prisión, y la luz del fuego que hay en ella, con el poder del *sol*.
- 26 (VII, 532a5) [Sócrates] Entonces, ¡oh, Glaucón!, ¿no tenemos ya aquí la melodía misma que el arte dialéctico ejecuta?

La cual, aun siendo inteligible, es imitada por la facultad de la vista, de la que decíamos que intentaba ya mirar a los propios animales, y luego a los propios astros, y por fin, al mismo *sol*.

27 (VII, 532b8) [Sócrates] Y el liberarse de las cadenas y volverse de las sombras hacia las imágenes y el fuego, y ascender desde la caverna hasta el lugar iluminado por el *sol* y no poder allí mirar todavía a los animales ni a las plantas ni a la luz del *sol*, sino únicamente a los reflejos divinos que se ven en las aguas y a las sombras de seres reales, aunque no ya a las sombras de imágenes proyectadas por otra luz que, comparada con el *sol*, es semejante a ellas.

28 (X, 596e1) [Sócrates] Si quieres tomar un espejo y darle vueltas a todos lados: en un momento harás el *sol* y todo lo que hay en el cielo; en un momento, la tierra; en un momento, a ti mismo y a los otros seres vivientes y muebles y plantas y todo lo demás de que hablábamos.

Atenea

29 (II, 379e4) [Sócrates] En cuanto a la violación de los juramentos y de la tregua que cometió Pándaro, si alguien nos cuenta que lo hizo instigado por *Atenea* y Zeus, no lo aprobaremos.

Como se ve, las menciones de Apolo y de Helios se encuentran cuidadosamente distribuidas en el texto, de modo que las de Apolo se hallan en la primera parte (pasajes 1-6) hasta que se completa la fundación de la ciudad (pasaje 7), mientras que las de Helios comienzan en el centro de la obra (pasaje 12) para tener a continuación clara preponderancia en las dos imágenes del sol y la caverna (pasajes 14-27). De este modo, puede establecerse una matización en la identidad propuesta entre Helios y Apolo, pues queda claro que la función de Apolo tiene que ver sobre todo con el establecimiento de la ciudad, mientras que Helios se ocupa

de la formación filosófica¹¹. De las alusiones a Apolo, solamente una (pasaje 8) se sitúa dentro del conjunto de las citas de Helios, obrando con ello una especie de enlace entre las dos formas de referirse a la divinidad. Las menciones de la Pitia se dan como ordenanzas del gobierno de la ciudad en los límites de la experiencia humana, la generación (pasaje 9) y la muerte (pasaje 10).

Apolo y la fundación de la ciudad

EN EL PROCESO de purificación de las creencias de la poesía respecto de los dioses, la primera alusión a Apolo (pasajes 1-2) proviene de la tragedia, más específicamente de Esquilo¹². La referencia completa de Platón es la siguiente:

[Sócrates] Por consiguiente, aunque alabemos muchas cosas de Homero, no aprobaremos el pasaje en que Zeus envía el sueño a Agamenón, ni tampoco el de Esquilo en que dice Tetis que Apolo cantó en sus bodas y celebró su dichosa descendencia, '[Apolo exaltó en mis esponsales] mi progenie* longeva y exenta de toda enfermedad.

¹¹ Se sigue aquí, aunque de lejos, la propuesta de Dodds (Eric Robertson Dodds, *Los griegos y lo irracional*. Traducción de María Araujo. Madrid: Alianza, 2003): "De aquí, asimismo, la elección de Apolo para compartir con Helios la posición suprema en la jerarquía de los cultos del Estado: mientras Helios suministra a los pocos una forma de culto relativamente racional, Apolo dispensará a los muchos, en dosis reguladas e inofensivas, la magia ritual arcaica que demandan" (209). A diferencia del autor, aquí se propone que la función principal de Apolo es delfica, que también le corresponde a Helios, y ciertamente no se entiende a Delfos como "una fuerza conservadora de la que podía hacerse uso para estabilizar la tradición religiosa griega y contener a la vez la extensión del materialismo y el desarrollo de tendencias deformadoras en el interior de la tradición misma" (209), sino como expresión del propio núcleo del pensamiento de Platón: "conócete a ti mismo".

¹² Esquilo, fr. 350 *TrGF* = fr. 284 Mette. En Esquilo. *Aeschylus*, Vol. III: *Fragments*. A. H. Sommerstein (Ed.) (Cambridge: Harvard University Press, 2008). Esquilo. *Die Fragmente der Tragödien des Aischylos*. H.-J. Mette (Ed.) (Berlin: Akademie-Verlag, 1959).

Y después de enumerar todo esto, en honor de mi destino caro a los dioses,
entonó el peán, alegrando mi corazón.
Yo no pensé que pudiera haber mentira en la boca divina de Febo, sede de las artes proféticas.
Pues bien, él, el que cantaba, el que asistía al festín, el que dijo todo aquello, él mismo ha sido el asesino de mi hijo'.
Cuando alguien nos diga tales cosas con respecto a los dioses, nos irritaremos contra él y nos negaremos a darle coro y a permitir que los maestros se sirvan de sus obras para educar a los jóvenes, si queremos que los guardianes sean piadosos y que su naturaleza se aproxime a la divina todo cuanto le está permitido a un ser humano (*Rep.*, II, 383a-c).

Si bien la adscripción de la cita platónica a una obra determinada de Esquilo ha sido una cuestión disputada, sobre la base de tres pasajes homéricos puede defenderse que se trata de *El juicio de las armas*. En efecto, en *Iliada* XXIV, 62-63, Hera le recuerda a Apolo que todos los dioses estuvieron presentes en la boda de Tetis con Peleo; él, en particular, asistió al banquete con la fórminge, para después irse con el bando de los troyanos. Si bien Hera no lo menciona, su denuncia de la traición de Apolo puede dar a entender que con la fórminge el dios habría entonado un peán en honor de los esponsales y su descendencia, en consonancia con lo descrito en Esquilo. También se anuncia en *Iliada* XXII, 359-360, en boca de Héctor, que a Aquiles le vendrá la muerte por mano de Apolo, que dirigirá la flecha arrojada por Paris. Por último, en *Odisea* XI, 545-547, Odiseo hace alusión al enfado de Ayante, dolido por el triunfo que el primero alcanzó en el juicio por las armas de Aquiles, precisando que así lo dispuso Tetis, habiéndolo juzgado jóvenes teucros y Palas Atenea. Según una reconstrucción plausible de la acción dramática de la obra esquiliana¹³, Tetis y las Nereidas conformarían el coro, encontrándose presentes durante la disputa dialéctica que se instaura entre Odiseo y Ayante ante los comandantes aqueos y los jurados –sean ellos mismos o jóve-

¹³ Bernard Deforge, *Eschyle. Poète cosmique*. (Paris: Les Belles Lettres, 2004), 111.

nes troyanos, como dice Homero—, para determinar cuál de los dos paladines va a quedarse con las armas de Aquiles. Cuando el jurado entrega su dictamen a favor de Odiseo, con intervención decisiva de Atenea, Ayante se queja de los argumentos artificiosos que ha usado el vencedor para seducir a los jueces: “Pues simples son las palabras de la verdad (*haplá gár esti tês aletheías épe*)”¹⁴. En su amargura, que ya anuncia la locura, le echa en cara a Odiseo el ser hijo de Sísifo: “Pero muy cerca de Anticlea llegó Sísifo, de tu madre —entérate— estoy hablando, la que te engendró”¹⁵ y expresa su disgusto por vivir: “Pues ¿qué hay de hermoso en vivir una vida que acarrea pesares?”¹⁶. Aunque la mención de Sócrates de negarle un coro a aquel poeta que se manifieste en tales términos es expresión común y hace referencia a la producción con recursos públicos de una obra de teatro, también puede hacer alusión, en este punto, a que las palabras citadas de Tetis provienen del coro de la tragedia en cuestión.

Ahora bien, es pertinente mencionar que este es el último pasaje en el que, en la descripción de los temas de la educación, Sócrates habla de corregir a los poetas en sus expresiones acerca de los dioses, asunto con el que se cierra el libro II, pues desde el comienzo del libro III pasa a tratar de los héroes. La cuestión que se ha venido examinando es la de si son aceptables textos donde los dioses cambian de aspecto, se mutan o se disfrazan. La conclusión es que no hay ninguna razón para que un dios mienta, ya que “la divinidad es absolutamente simple y veraz (*haploûn kai alethés*) en palabras y en obras, y ni cambia por sí ni engaña a los demás en vigilia ni en sueños con apariciones, palabras o envíos de signos” (*Rep.*, II, 382e), donde es conspicua esa referencia a lo simple y lo veraz, que también se encuentra en las palabras de Ayante ya citadas. Por eso, después de que Adimanto concuerda con Sócrates en dictar la norma aludida, según la cual los dioses no son hechiceros, “que se transformen ni nos extravién con dichos o actos mendaces” (*Rep.*, II, 383a), el filósofo introduce el pasaje en cuestión: “Por consiguiente, aunque alabemos muchas cosas de Homero,

¹⁴ Esquilo, fr. 176 *TrGF* = fr. 288 Mette.

¹⁵ Esquilo, fr. 175 *TrGF* = fr. 286 Mette.

¹⁶ Esquilo, fr. 177 *TrGF* = fr. 289 Mette.

etc.” (*Rep.*, II, 383a). El texto bajo examen puede entenderse, entonces, no como una mera cita que Sócrates hace de Esquilo, sino como un juicio sobre el argumento de la tragedia, donde el filósofo dictaminará a favor de la simplicidad y la veracidad de Ayante, cercano a los dioses, a la vez que censurará los artificios discursivos de Odiseo, progenie de Sísifo.

Adelantada la identificación del contexto poético y filosófico del pasaje, puede ya indagarse el sentido de la censura socrática. “Cuando alguien nos diga tales cosas con respecto a los dioses, nos irritaremos contra él”, le dice Sócrates a Adimanto, “y nos negaremos a darle coro”, es decir, que palabras tales, así provengan de Esquilo, no serán admitidas. Se trata, en este caso, de que el poeta le haga decir a la diosa que un dios la engañó, ya que, como un dios nunca puede engañar, es erróneo atribuirle a la diosa la afirmación de que un dios la engañó. Apolo, pues, nunca le mintió a Tetis y el poeta yerra en su presentación de la diosa. Es decir, la corrección de este pasaje consiste en devolverle la veracidad a Apolo, de la que nunca debió ser despojado, y menos por el expediente de una acusación divina. Como se sabe, y la propia Tetis reconoce, Apolo es el dios de la profecía, que se proclama por la Pitia en Delfos, en hexámetros simples y verdaderos, si bien de difícil interpretación. Así, pues, el pasaje que clausura la sección de la teodicea en el proceso de fundación de la ciudad obra una purificación de la palabra en relación con el dios.

Aceptando hasta cierto punto la determinación de Sócrates sobre la simplicidad y veracidad de las palabras y obras de los dioses, y que ellos de ningún modo engañan a los demás, puede, sin embargo, argumentarse todavía que Hera y Tetis, aunque no engañadas por Apolo, no aciertan a captar por completo el sentido de su canto y de su actuar. El único dios que entiende por entero y sin ambigüedad al dios de la profecía y de la poesía es Zeus, que tanto con Tetis como con Hera ha tomado decisiones respecto de Aquiles que escapan a la comprensión última de las diosas, pero que caen, empero, bajo el dominio de Apolo. Así, cuando Tetis, aludiendo a antiguos favores, le implora a Zeus que respalde la decisión de Aquiles de retirarse del combate, concediéndole la victoria a los troyanos, para que los aqueos se lamenten del mal trato endosado a su hijo, Zeus se estremece, no solo porque ello

implique un disgusto con Hera, y más por razón de una diosa, sino porque anticipa en ese desarrollo de los acontecimientos una pena insufrible para la propia peticionaria. Así, en un primer momento, el padre de los dioses guarda silencio (*Il.* I, 511), y, ante la insistencia de la nereida, no acierta sino a comprometer su invicto gesto, mas no palabra alguna: “sobre las oscuras cejas asintió el Cronión” (*Il.*, I, 528).

Por su parte, a Hera, que ha recriminado con dureza a Apolo por haber honrado a Tetis en su boda –y nótese que la acción poética ha llevado a que Hera se ponga del lado de Tetis–, mientras ahora favorece al bando troyano, el padre de los dioses le dirige palabras conciliadoras: “¡Hera, no tengas tanta ojeriza contra los dioses!” (*Il.*, XXIV, 65), ante lo cual puede asumirse la conformidad de la diosa, pues sin más tardanza Zeus dispone el rescate del cuerpo de Héctor; esto es, Hera entiende que en el obrar de los dioses, es decir, de Apolo, hay aspectos que escapan a su comprensión y que debe aceptar las determinaciones del rey del Olimpo. Apolo délfico es un dios poderoso, que proclama sentencias de difícil comprensión, lo que compromete a sus destinatarios a tomar cursos de acción igualmente arduos e intrincados. El propio filósofo reconocerá que toda su vida no ha sido más que una cierta búsqueda del sentido de las palabras del oráculo de que Sócrates es el más sabio de los hombres (Platón, *Apología de Sócrates*, 20e-23c)¹⁷. En consecuencia, no hay que ver contradicción entre la declaración de Sócrates sobre la veracidad y la simplicidad de los dioses y el modo como procede el dios de Delfos, que propone palabras y vías cuya verdad y asequibilidad solo podrán hacerse patentes al final, tras ser asumidas y recorridas. Quien así proceda se acreditará, precisamente por ello, como el mejor, el mejor de los aqueos, Aquiles (*Il.*, I, 244; I, 412; XVI, 271; XVI, 274); “el mejor hombre de los que entonces conocimos”, Sócrates (Platón, *Fedón*, 118c).

¹⁷ El carácter délfico de las palabras de Sócrates en la *Apología* se examina en detalle en Kindt (Julia Kindt, *Revisiting Delphi. Religion and Storytelling in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016). La autora, sin embargo, no hace referencia alguna a la *República*.

En el siguiente pasaje (3) se desarrolla una argumentación semejante a la anterior, donde, en lugar de Tetis, es Aquiles quien se presenta, dirigiéndose al dios en términos inadmisibles: “[Sócrates] Y tan solo por respeto de Homero me abstengo de afirmar que es hasta una impiedad el hablar así de Aquiles, e igualmente el creer a quien lo cuente; lo mismo que cuando dice a Apolo: ‘Me engañaste flechero, el más funesto de los dioses todos. Pero ciertamente que me vengaría de ti si tuviera fuerzas para ello’” (*Rep.*, III, 391a5). Aquí Sócrates hace alusión al pasaje de la *Iliada* (*Il.*, XXII, 15, 20), en el que Aquiles, engañado por Apolo, que ha tomado la figura del troyano Agénor, se ocupa de perseguir al dios en vano, lo que da oportunidad para que el grueso del contingente troyano encuentre refugio tras los muros de la ciudad. Cuando el dios se le manifiesta al héroe, echándole en cara que ni siquiera lo ha sabido reconocer, Aquiles le espeta unas breves palabras, de las cuales el filósofo cita el verso inicial y el verso final. Por supuesto, aquí el objeto inmediato de censura de Homero es que presente al mejor de los aqueos dirigiéndose en términos impíos al dios, que, con seguridad, según lo establecido en el pasaje anterior, tampoco habría podido cambiar de figura para engañar al héroe. Por cierto, este pasaje acusa también una importancia especial, por cuanto hay que entender que Apolo le manifiesta a Aquiles que todo este trayecto, no sólo alrededor de la muralla, sino, en particular, el que lo ha conducido hasta allí, es decir, todo lo que va del poema hasta este momento, es obra de Apolo, y Aquiles aún no lo ha sabido reconocer, y seguirá sin entenderlo mientras siga pensando que el dios lo engaña.

La corrección socrática al héroe puede darse desde la ventajosa perspectiva de quien habla tras la batalla, pero, como lo aceptará el propio Sócrates, él mismo se engañó en la búsqueda que le propuso el oráculo. Por eso, interesa señalar de estas tres primeras referencias a Apolo (1-3) el hecho de que se dan en conjunción con Aquiles, sea porque Tetis lamenta la muerte de su hijo por incidencia de Apolo, sea porque el propio Aquiles osa confrontarse con el dios, ámbitos todos donde el dios muestra su poder, y ante lo cual Sócrates lanza la misma advertencia del dios: no hay que dejarse confundir por el resultado inmediato de los eventos, sin disposición para reconocer en ello al dios délfico. De esta forma, más allá del tema de la censura socrática de pasajes de

los poetas, cuestión que puede resolverse de distintos modos, Platón toma nota de la tensión que se da en la referencia de Aquiles hacia Apolo, en el arduo camino que el héroe va recorriendo hacia el conocimiento de sí mismo.

Una vez que se han examinado los temas de la educación en relación con su contenido, corresponde exponer lo concerniente a su forma. En este respecto, Sócrates elabora una distinción entre narración simple, narración imitativa o mimética y narración mixta. Para esclarecerle a Adimanto de qué se trata, el filósofo recurre al comienzo de la *Iliada*, donde “dice el poeta que Crises solicitó de Agamenón la devolución de su hija, y el otro se irritó, y aquél, en vista de que no lo conseguía, pidió al dios que enviara males a los aqueos” (*Rep.*, III, 392e-393a), y, tras una referencia a los versos del canto –haciéndole notar a su interlocutor que en ellos el poeta habla como si fuese el sacerdote Crises, que así se asimila a otro, es decir, que lo imita–, expone cómo luciría ese mismo pasaje si el poeta hubiese hablado de modo simple, sin ayuda de la imitación, aclarando, eso sí, que va a hablar en prosa, no en verso, pues no es poeta. Sócrates presenta, entonces, una paráfrasis de *Iliada* II, 17-42, que concluye con el pasaje (4), ya mentado: “El anciano sintió temor al oírlo y marchó en silencio; pero una vez lejos del campamento dirigió una larga súplica a Apolo, invocándolo por todos sus apelativos divinos, y le rogó que, si alguna vez le había sido agradable con fundaciones de templos o sacrificios de víctimas en honor del dios, lo recordase ahora, y a cambio de ello pagasen los aqueos sus lágrimas con los dardos divinos” (*Rep.*, III, 393e-394a). A partir de aquí, Sócrates determina la inconveniencia de que los guardianes de la ciudad que se funda se dediquen a la imitación en general, pero –precisa– “si han de imitar, que empiecen desde niños a practicar con modelos dignos de ellos, imitando caracteres valerosos, sensatos, piadosos, magnánimos y otros semejantes” (*Rep.*, III, 395c).

En orden a captar la hondura de esta indicación, hay que hacer notar que en la versión en prosa que Sócrates ha dado de Homero, el filósofo está imitando al poeta, con la única salvedad de que no se expresa en metro; es decir, Sócrates aplica a sí mismo la pauta establecida para los guardianes, de donde cabe colegir que justamente considera a Crises, el sacerdote de Apolo, como alguien digno de imitar, así: valeroso, por presentarse

solo donde los temibles jefes aqueos; sensato, porque su petición se orienta a recobrar un bien que le es propio; piadoso, pues va con la protección del dios; magnánimo, ya que se presenta con inmensos rescates para liberar a su hija. De hecho, el narrador del diálogo, el propio Sócrates, reconoce que esta es la situación, pues –concluye– el verdadero hombre de bien empleará “el tipo de narración que estudiábamos ha poco con referencia a los poemas de Homero, y su dicción participará de ambos procedimientos, tanto de la imitación como de la narración simple*”; pero la imitación constituirá una pequeña parte con respecto a los largos trozos de narración” (*Rep.*, III, 396e). Para la construcción de la ciudad en la palabra, que también es una especie de producción poética (*Rep.*, II, 369c), y en conformidad con las determinaciones de la propia investigación, el filósofo, en cuanto verdadero hombre de bien (*Rep.*, III, 396b-c), recurre a Homero y, específicamente, al pasaje donde el sacerdote se enfrenta a los poderosos Atridas, de modo que, cuando recibe la afrenta de Agamenón, invoca a Apolo por todos sus nombres, poniendo de presente que en su honor ha erigido agraciados templos (*Il.* I, 39), pidiéndole que le cumpla el deseo de pagar con dardos sus lágrimas.

La mayor distancia que en la restitución de este pasaje toma el filósofo respecto del poeta tiene que ver con los títulos del dios, en lo que parece una mera simplificación, pero que alberga un hondo sentido. Homero señala, en efecto, que el sacerdote se dirige a Apolo como “¡Óyeme, oh tú, el de argénteo arco, que proteges Crisa / y la muy divina Cila, y sobre Tenedos imperas con tu fuerza, / oh Esminteo!” (*Il.* I, 37-39), mientras que Sócrates indica que el sacerdote invocó al dios “por todos sus apelativos (*eponumías*) divinos” (*Rep.*, III, 394a), en apretada síntesis de lo que dice el canto. Estos títulos homéricos del dios tienen que ver con santuarios y lugares de la geografía troyana, lo que explica en parte que se pasen por alto en un contexto ateniense. Ahora, si bien el término ‘apelativo’ (*eponumía*) tiene una gran presencia en Platón (47 veces), en la *República* solo aparece aquí, y, en concomitancia con Apolo, se encuentra solo en un pasaje que vale la pena recordar. En efecto, en el diálogo *Eutidemo*, ante las insidias del sofista Dionisodoro, que le indaga a Sócrates si tiene un Zeus patrio, el filósofo, fastidiado, le replica:

–¡Terminemos, Dionisodoro!, exclamé, modera tu lenguaje y no trates de enseñarme con torpeza antes de tiempo. Tengo yo también mis altares y mis cultos domésticos y patrios y todas las demás cosas de esta índole que tienen los atenienses.

–¿Cómo –dijo–, los demás atenienses no tienen un Zeus patrio?

–Esa denominación (*ep̄numía*) –aclaré– no la usan ni los jonios, ni quienes emigraron de esta ciudad para establecerse en nuestras colonias, ni nosotros. Tenemos, en cambio, a Apolo patrio, porque descendemos de Ion. Entre nosotros, Zeus no es llamado 'patrio', sino 'protector de la casa' y 'fratris', y también Atenea es llamada 'fratria' (Platón, *Eutidemo*, 302c-d).

Así, pues, Sócrates precisa que para los atenienses y los jonios el apelativo de Apolo es patrio, ya que descienden de Ion, mientras que Zeus y Atenea son fratris, esto es, que en términos divinos con ellos se da una relación más de hermandad que de filiación. Dada la cercanía de toda índole entre Atenea y Atenas y también el ascendiente indisputado de Zeus, esta insistencia del filósofo en la filiación de atenienses y de jonios respecto de Apolo, hasta el punto de que es su divinidad epónima, sirve para establecer un criterio que hay que tener en cuenta en el contexto actual, cuando se trata de determinar la comprensión que Sócrates les da a los apelativos divinos de Apolo. A partir de lo dicho en el *Eutidemo*, no puede descartarse que en esa sustitución que obra Sócrates sobre el pasaje homérico haya una alusión a Apolo como dios patrio de los atenienses. Hay que advertir que sobre esta eponimia de Apolo aún queda un capítulo por explorar.

En suma, en la determinación de la forma de narración que debe utilizarse en la educación, más allá de la conclusión de que el modo mixto es aceptable para que lo adopte el verdadero hombre de bien, importa señalar que en el estudio adelantado se hace uso del valor intrínseco del pasaje homérico, donde el sacerdote de Apolo, como hombre virtuoso, invoca al dios para que dirija sus dardos contra quienes obran hacia él con injusticia. Así, ya que la fundación de la ciudad en la palabra, según la *República*, sigue la expresión del sacerdote de haber erigido templos en honor del dios, según la *Ilíada*, es comprensible esperar una mayor presencia de Apolo en relación con esta ciudad que se funda. Del mismo

modo, hay que insistir en que las apariciones de Apolo son concordantes con los pasos que van tomándose sobre la educación de los guardianes en esta ciudad.

En relación con la educación musical, Sócrates y sus interlocutores arguyen que las armonías propias para los guerreros son aquellas adecuadas al temperamento de un héroe íntegro, que se mantiene valeroso en cualquier mala circunstancia que atraviese, o también para un hombre que en una situación de paz obra frente a otros de modo razonable y sensato. Dado este principio, dice Sócrates, “la ejecución de nuestras melodías y cantos no precisará de muchas cuerdas ni de lo panarmónico” (*Rep.*, III, 399c), como tampoco se requerirá de la flauta, “el instrumento que más sonos distintos ofrece” (*Rep.*, III, 399d), por lo que no quedan más que “la lira y la cítara como instrumentos útiles en la ciudad; en el campo, los pastores pueden emplear una especie de zampoña” (*Rep.*, III, 399d), por lo que “no haremos nada extraordinario, amigo mío, al preferir a Apolo y los instrumentos de Apolo* antes que a Marsias y a los suyos” (*Rep.*, III, 399e) (pasaje 4). Con esto, admite Sócrates, “sin darnos cuenta de ello estamos purificando de nuevo la ciudad que hace poco llamábamos ciudad de lujo” (*Rep.*, III, 399e). Aparte de confirmar la presencia de Apolo en las etapas decisivas de la educación —la musical, en este caso—, con la decisión por el dios y su instrumento por antonomasia se cumple, no solo se describe, una tarea en relación con la ciudad que se funda, ya que se la purifica. Es llamativo que esta purificación se mencione a propósito de la victoria de Apolo sobre Marsias, que con su flauta osó retar al dios; recuérdese que este instrumento fue invención de Atenea, quien lo rechazó al percatarse de la deformación de su rostro mientras lo tocaba. Así, por intermedio del talento de Marsias, puede identificarse una cierta alusión a la sorda querrela entre las dos grandes divinidades. En fin, puede decirse que en estos dos pasajes sobre los modos de impartir la educación se recogen las dos facetas emblemáticas de Apolo, esto es, como dios del arco y como dios de la lira.

El proceso educativo sigue con la gimnasia, en donde se abordan muchos temas que tienen que ver con la buena formación del cuerpo y con la salud. A propósito de la medicina, el filósofo se las arregla para hacer una mención de Apolo, indirecta (pasaje 6), pero muy significativa. Así, tras la exposición de una de las normas médicas, Glaucón se expresa frente a Sócrates:

–¡Muy inteligentes los hijos de Asclepio –exclamó, a juzgar por lo que dices!

–Como tenían que ser –respondí–. Sin embargo, los trágicos y Píndaro cuentan, apartándose de nuestras normas, que Asclepio, hijo de Apolo, fue inducido por dinero a sanar a un hombre que estaba ya muriéndose, lo que le costó ser fulminado. Pero nosotros, de acuerdo con lo antes dicho, no les creeremos ambas afirmaciones. ‘Si era hijo de dios’ objetaremos ‘no pudo ser codicioso. Y si lo era, no sería hijo de ningún dios’.

–Muy bien está eso –dijo– (*Rep.*, III, 408b-c).

En el contexto del cuidado de la salud, se dan en el curso de unas pocas páginas, aquí en *República* 3, seis de las nueve menciones de Asclepio que se encuentran en la obra platónica. Del conjunto de todas ellas, la más conocida corresponde, por supuesto, a las famosas últimas palabras de Sócrates: “Critón, le debemos un gallo a Asclepio. Así que págaselo y no lo descuides” (*Fed.* 118a). Al amplio abanico de lecturas que se han dado de esta enigmática expresión, habría que añadir, desde el contexto actual, esta referencia indirecta a Apolo. En efecto, la alternativa frente a Asclepio que se propone en el texto recién citado (pasaje 6) –si es hijo de un dios, no es codicioso; si es codicioso, no es hijo de un dios–, se resuelve, con las últimas palabras de Sócrates, en el sentido de que Asclepio es hijo de Apolo, ni puede ser codicioso Asclepio con el dinero, como tampoco Sócrates ha sido codicioso con su propia vida. Por medio del gallo, animal de Apolo (Plutarco, *De Pythiae Oraculis*, 400c), que anuncia la salida de Helios¹⁸, la muerte de Sócrates anuncia la inmortalidad de su alma. Tras esta petición a su amigo de toda la vida, Critón, ya el filósofo no dialoga más: “Así se hará –dijo Critón–. Mira si quieres algo más. Pero a esta pregunta ya no respondió” (*Fed.*, 118a). Así, pues, respecto del cuerpo, el proceso educativo se asocia con Asclepio, dios de la salud, y, por su intermedio, con su padre, el dios Apolo.

Como colofón de esta doble instrucción, musical y gimnástica, Sócrates les precisa a sus interlocutores que no se trata de que

¹⁸ Pausanias, *Descripción de Grecia*, V, 25.9. Traducción de María Cruz Herrero (Madrid: Gredos, 1994).

la música sea para el alma y la gimnasia para el cuerpo, sino que ambas le corresponden al alma, pues son

(...) estos dos principios los que, en mi opinión, podríamos considerar como causa de que un dios* haya otorgado a los hombres otras dos artes, la música y la gimnástica, no para el alma y el cuerpo, excepto de una manera secundaria, sino para lo impulsivo y lo filosófico*, respectivamente, con el fin de que estos principios lleguen, mediante tensiones y relajaciones, al punto necesario de mutua armonía (*Rep.*, III, 411e-412a).

Es decir, y aunque no lo mencione con nombre propio, Sócrates estima que de Apolo procede esa armonía mayor entre música y gimnasia, que es la razón de que las dos artes sean sobre todo para el alma.

Después de la educación, Sócrates y sus interlocutores investigan cuál ha de ser la índole de los guardianes de la ciudad y cómo deben criarse, cuidando de no dar en este momento un exceso de leyes, que seres humanos bien dotados y bien educados pueden determinar en cada situación concreta. Visto eso, Adimanto pregunta qué les queda por hacer en materia de legislación, a lo que Sócrates responde así (pasaje 7): “A nosotros nada, de cierto; a Apolo, el dios de Delfos, los más grandes, los más hermosos y primeros de todos los estatutos legales” (*Rep.*, IV, 427b), y pasa a hacer la dedicación de la ciudad al Apolo Pítico: “ni nos serviremos de otro intérprete* que el propio de nuestros padres; y, sin duda, este dios, intérprete* patrio acerca de ello para todos los hombres, los rige sentado sobre el ombligo de la tierra en el centro del mundo” (*Rep.*, IV, 427c). Como una colonia, la ciudad que acaba de fundarse queda consagrada al dios Apolo.

El último texto donde se menciona a Apolo en la *República* (pasaje 8) se considerará en su lugar propio, cuando se hable de Helios. Quizás pueda recordarse en este momento que hay dos pasajes adicionales (9-10) que se refieren, no a Apolo, sino a la Pitia, la profetisa que transmite los oráculos del dios. Llama la atención que estos dos textos hagan referencia a los matrimonios (*Rep.*, V, 461e) y a los funerales (*Rep.*, VII, 540c), comienzo y final de la vida humana, respecto de lo cual las indicaciones legales que aquí se dan quedan bajo el dominio interpretativo de la Pitia, en con-

formidad con las palabras consagratorias al dios en el último acto de fundación. Se alude con ello, quizás, al carácter intrínsecamente abierto tanto de la generación como de la muerte, imposible de captar por una mera ley humana, por lo que en estos asuntos es sabio escuchar siempre, en cada caso, la palabra del dios.

Helios y la educación del filósofo

DE LOS 18 lugares (pasajes 11-28, con 21 menciones en total) donde Helios se encuentra en la *República*, puede decirse que en 14 de ellos (pasajes 14-27, con 17 menciones) tiene una significación decisiva; se trata de todas sus apariciones, con una sola excepción, en los libros 6 y 7, específicamente en las imágenes del sol (pasajes 14-20, con 7 menciones) y de la caverna (pasajes 21-27, con 10 menciones). Esta equilibrada distribución orienta de un modo natural la discusión sobre Helios hacia estas dos brillantes imágenes. Antes de entrar en eso, quizás haya que indicar que los demás textos donde se encuentra Helios no son irrelevantes en absoluto, sino que en ellos se obra ya una cierta preparación para la magnífica aparición central del astro (pasajes 11-13) o se deriva una conclusión sobre el modo como el sofista considera el conjunto de la realidad, dentro de la cual está incluido, por supuesto, el sol (pasaje 28). Por economía argumentativa y para centrar el estudio en el tema principal, no se ahonda en estos pasajes accesorios.

Los 7 lugares (pasajes 14-20) donde Helios aparece en la imagen del sol en *República* VI pueden agruparse en tres secciones: la primera, preparatoria (pasajes 14-17); la segunda, culminante (pasajes 18-19); la tercera, conclusiva (pasaje 20).

En la sección preparatoria, Sócrates lleva a Glaucón a reconocer la divinidad del principio que rige el ámbito de lo sensible, que el propio Glaucón nombra por primera vez (pasaje 14): “Es evidente que preguntas por el sol” (*Rep.*, VI, 508a). A partir de este reconocimiento, Sócrates y sus interlocutores se ponen de acuerdo en que el sol no es la visión ni el órgano en que esta se produce (pasaje 15) (*Rep.*, VI, 508a), pero sí su causa, por lo que, en tal sentido, puede afirmarse (pasaje 16) que, “siendo causante de esta, es percibido por ella misma” (*Rep.*, VI, 508b) y los ojos mismos son capaces de ver por la iluminación que el sol les da (pasaje 17) (*Rep.*, VI, 508d). En suma, que el sol sea el productor y regente

del ámbito de lo visible quiere decir que el medio, la facultad y el órgano correspondientes se constituyen todos gracias a él y para él, con lo que el sol manifiesta su poder al darle su forma (“helio-formar”) aquello que cae bajo su dominio.

Sobre esta base, en la sección culminante la discusión se desplaza al ámbito de lo inteligible, donde la idea del bien cumple funciones análogas a las del sol en el ámbito de lo visible (pasaje 18):

[Sócrates] Y en cuanto al conocimiento y la verdad, del mismo modo que en aquel otro mundo se puede creer que la luz y la visión tienen *forma solar*, pero no que sean el mismo sol, del mismo modo en este es acertado el considerar que uno y otra son semejantes al bien, pero no lo es el tener a uno cualquiera de los dos por el mismo bien, pues es mucho mayor todavía la consideración que se debe a la naturaleza del bien (*Rep.*, VI, 509a).

Así, pues, el conocimiento y la verdad hacen relación al bien (*ágathon*), al haber sido formados por él mismo (“agatoformados”), que correspondientemente ocupa un lugar de eminencia dentro de dicho ámbito, como el sol en el mundo visible. Preciando la analogía, Sócrates enuncia la enseñanza central del platonismo (pasaje 19, ampliado):

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

–¿Cómo había de serlo?

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

Es decir, el bien es el sol del ámbito inteligible, otorgándoles a los seres propios de este campo su inteligibilidad, asociada al ser y a la esencia, sin que el propio bien, como tal, sea esencia, pues se sitúa en un lugar de eminencia respecto de ella. Así, pues, tal

como el examen comenzó con la identidad divina del sol, concluye con la identidad divina del bien, mucho mayor que la del sol, ya que aun este produce efectos buenos al estar también sometido al bien. Ante esta sublime declaración, Glaucón no puede contener su asombro (pasaje 8): “¡Por Apolo! ¡Qué maravillosa superioridad!” (*Rep.*, VI, 509c). Esta expresión de Glaucón ha sido objeto de numerosas interpretaciones, pero en el contexto actual queda claro, al menos, que la declaración de Sócrates, por la cual eleva el bien al lugar del sol inteligible, se asocia con Apolo, asociación que el filósofo no niega, por el contrario, confirma: “Tú tienes la culpa –dije–, porque me has obligado a decir lo que opinaba acerca de ello” (*Rep.*, VI, 509c).

Tras esta gloriosa culminación de la presencia de Helios en la imagen del sol, en la sección conclusiva un entusiasmado Glaucón le pide a Sócrates que no pare, sino que siga contándoles todo lo que sepa de ello (pasaje 20): “Y no te detengas en modo alguno. Sigue exponiéndonos, si no otra cosa, al menos la analogía con respecto al sol, si es que te queda algo que decir” (*Rep.*, VI, 509c). A lo que Sócrates responde que le queda mucho por exponer y, ante la insistencia de Glaucón, hace pie en la conclusión de la imagen del sol para introducir la imagen de la línea, con lo que ofrece un relato articulado de las dos imágenes, así el sol, casi que de propósito, no se mencione en la línea. El filósofo precisa, entonces, lo siguiente, en una última alusión al sol, ya sin nombrarlo:

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

Así, es patente que las dos secciones, la inteligible y la visible, en que se divide la línea, se ofrecen como continuación natural del bien y del sol, y es en ese respecto, a instancias de Glaucón, que Sócrates presenta esta segunda imagen, como preparación para el curso de estudios que va a determinarse a continuación para el filósofo.

Tras las reflexiones de índole geométrica de la imagen de la línea, y seguramente en conformidad con su compromiso de no guardarse nada en relación con el sol, Sócrates le propone a Glau-

cón la conocida imagen de la caverna, en cuya introducción hace énfasis que se trata de un símil relativo a la educación y la falta de ella. Una vez que se describe la situación de los prisioneros dentro de la caverna, se libera a uno, a quien se llevaría hacia arriba obligado y, (pasaje 21) si “no lo dejaran antes de haberlo arrastrado hasta la luz del sol” (*Rep.*, VII, 515e), es evidente que no podría distinguir ninguna de las cosas de allá afuera; por el contrario, si se lo condujera poco a poco, de modo que tuviera tiempo de acostumbrar la vista, podría ir distinguiendo las sombras, las imágenes, las cosas, de noche los astros y el cielo mismo, (pasaje 22) “y por último, creo yo, sería el sol, pero no sus imágenes reflejadas en las aguas ni en otro lugar ajeno a él, sino el propio sol en su dominio y tal cual es en sí mismo, lo que él estaría en condiciones de mirar y contemplar” (*Rep.*, VII, 516b). A partir de allí, (pasaje 23) podría colegir “ya con respecto al sol que es él quien produce las estaciones y los años y gobierna todo lo de la región visible, y que es, en cierto modo, el autor de todas aquellas cosas que ellos veían” (*Rep.*, VII, 516b); es decir, que la contemplación del sol no significa tanto mirarlo de hito en hito, cuanto entender cuál es su función y su principalidad en el ámbito de lo visible.

Una vez que el antiguo prisionero se ha hecho cargo del mundo visible y de su gobernante, Sócrates propone llevarlo de vuelta a la caverna, de modo que (pasaje 24), pregunta, “si vuelto el tal allá abajo, ocupase de nuevo el mismo asiento, ¿no crees que se le llenarían los ojos de tinieblas, como a quien deja súbitamente la luz del sol?” (*Rep.*, VII, 516e). En tal condición se mostraría sumamente inepto en medio de los demás prisioneros, tanto que estos desbarrarían de su aventura de ascenso como algo fútil y perjudicial, hasta el punto de que tratarían de “echarle mano y matar a quien intentara desatarlos y hacerlos subir” (*Rep.*, VII, 571a). Con esto, el filósofo anuncia ya el destino de aquel prisionero ilustrado que regrese a la caverna.

Pues bien, pasando de la imagen a su interpretación, Sócrates le aclara a Glaucón que hay que aplicarla toda ella a lo que se ha dicho antes (pasaje 25): “Hay que comparar la región revelada por medio de la vista con la vivienda-prisión, y la luz del fuego que hay en ella, con el poder del sol” (*Rep.*, VII, 517b), que ahora se declara sin ambages como la idea del bien, que, en el ámbito de lo inteligible, es “lo último que se percibe, y con trabajo, pero, una

vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas; que, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de esta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad y conocimiento” (*Rep.*, VII, 517b-c).

Se entiende, así, que la imagen de la caverna retoma casi en los mismos términos la imagen del sol, solo que aquí sí se hace explícita la relación de dependencia del sol respecto del bien. Sobre la base así extendida, Sócrates y sus compañeros pasan a examinar el curso de estudios que tendrá que seguir quien sea guiado así “desde el Hades hasta los dioses” (*Rep.*, VII, 521c), de modo que a las diversas estaciones del ascenso van a corresponderles distintas disciplinas, a saber, justo aquellas que se han establecido en la imagen de la línea, la aritmética, la geometría, la estereometría, la astronomía y la armonía, disciplinas que en su conjunto obran como proemio de la verdadera melodía que hay que aprender, la dialéctica, (pasaje 26) la cual, “aun siendo inteligible, es imitada por la facultad de la vista, de la que decíamos que intentaba ya mirar a los propios animales, y luego a los propios astros, y por fin, al mismo sol” (*Rep.*, VII, 532a), y que consiste nada menos que en “intentar dirigirse, con ayuda de la razón y sin intervención de ningún sentido, hacia lo que es cada cosa en sí, y cuando no desiste hasta alcanzar, con el solo auxilio de la inteligencia, lo que es el bien en sí, entonces llega ya al término mismo de lo inteligible, del mismo modo que aquél llegó entonces al de lo visible” (*Rep.*, VII, 532a-b). Así, el significado del sol es el de marcar el límite en la región de lo visible, y en ello no es sino imagen de lo que se da en la región más verdadera de lo inteligible, cuyo límite viene marcado por el bien en sí mismo. El ascenso en su conjunto (pasaje 27) (*Rep.*, VII, 532b) es lo que se llama dialéctica, cuyo estudio “eleva la mejor parte del alma hacia la contemplación del mejor de los seres, del mismo modo que antes elevaba la parte más perspicaz del cuerpo hacia la contemplación de lo más luminoso que existe en la región material y visible” (*Rep.*, VII, 532c-d).

Para la reflexión actual importa destacar el cuidado con el que el autor ha separado la tarea fundacional de Apolo de la tarea educativa de Helios, como imagen del Bien. El sol es divino, pero más divino, si puede decirse, es el Bien, el verdadero Helios, que en cuanto tal se relaciona, al paso, con Apolo (pasaje 8). Después de

esta identificación del ascenso del prisionero con la educación de la dialéctica (pasajes 26-27), ni Apolo ni Helios vuelven a ser mencionados, lo que muestra la claridad del propósito de su aparición: Apolo, como dios fundacional de la ciudad; Helios, como meta de la educación, tanto en su imagen, como en su realidad verdadera en cuanto Bien. De modo general, quizás pueda decirse tentativamente que, al versar sobre la degeneración de la ciudad, no hay lugar para Apolo ni para Helios en los libros 8 y 9, mientras que en el libro 10 se obra una sutil defensa de la presencia de la poesía en la ciudad, con muchas referencias a la persona de Homero, pero sin ninguna cita directa de su obra, defensa que concluirá performativamente en esa respuesta anti-odiseica que es el mito de Er, mito del inframundo, donde no entran Helios ni Apolo.

Atenea polícroma

EN CONTRASTE CON la exuberante presencia de Apolo en la *República*, la de Atenea se halla reducida a una sola aparición, al parecer insignificante. Esta se da cuando Sócrates va guiando a Adimanto en el tipo de mitos mayores que pueden enseñárseles a los niños como parte de la primera educación. Tras haber censurado los pasajes donde los dioses no respetan a sus padres, se rechazan también aquellos que muestran a los dioses como origen de los males, entre los cuales, en particular, se destaca la violación que hagan los hombres de los juramentos. Así, señala Sócrates (pasaje 29), “en cuanto a la violación de los juramentos y de la tregua que cometió Pándaro, si alguien nos cuenta que lo hizo instigado por Atenea y Zeus, no lo aprobaremos” (*Rep.*, II, 379e). Se trata, por supuesto, del rompimiento de la tregua pactada entre aqueos y troyanos, cuando acordaron que en un duelo entre Paris y Menelao se resolvieran todas sus diferencias, sin necesidad de enzarzarse en más luchas con la consiguiente pérdida de vidas (*Il.*, III, 92-94). Es esencial destacar que, más allá de que el vencedor se quede con Helena y las riquezas que le correspondan, con este pacto las partes se comprometen a establecer entre sí amistad y leales juramentos; es decir, la violación del pacto equivale a la afirmación de la guerra, negando la paz. Ante la situación instaurada por el pacto, los dioses se muestran un poco

desconcertados. Zeus, en particular, hablando con ironía (*Il.*, IV, 6), propone dejar así las cosas, de modo que se establezca amistad entre los contendientes (*Il.*, IV, 16). Hera y Atenea se enfadan muchísimo con estas palabras –eso pretendían–, pero mientras Atenea guarda respetuoso silencio, Hera increpa con dureza a su marido, ante lo cual Zeus, mañoso, determina, por insinuación de Hera, que Atenea se interne entre los troyanos y los incite a quebrantar el juramento. La diosa cumple al punto el encargo de su padre; busca en medio de la tropa a un troyano que cumpla con las condiciones técnicas y de carácter que se requieren para la tarea. Lo encuentra en Pándaro, hijo de Licaón, que recibió el don del arco del propio Apolo (*Il.*, II, 827); si bien se dice que Pándaro es de Zelea, población vecina de Troya, también se lo identifica como procedente de Licia (*Il.*, V, 105, 173). No sorprende, pues, que, en su discurso de persuasión, Atenea busque comprometer al arquero para que eleve “votos a Apolo, nacido en Licia, ilustre por su arco” (*Il.*, IV, 101), todo lo cual cumplirá el insensato guerrero (*Il.*, IV, 119). Con el amargo lanzamiento de Pándaro a Menelao se rompe el pacto de una posible amistad, reinstaurándose la contienda.

La cita, entonces, que Sócrates hace de Homero en este punto, es decir, con el ánimo de sustraer a los dioses de la acusación de incitar a un comportamiento vicioso, tiene un alcance mucho más amplio, pues no solo queda establecido que la violación de un juramento a los dioses equivale a la ruptura de la amistad entre los hombres, que caen así en una irracional confrontación bélica, sino que esta advertencia se inserta dentro de la insidiosa querrela que Atenea mantiene con Apolo. La persuasión de Atenea a Pándaro no deja de ser un baldón para Apolo, y hasta una derrota, toda vez que la flecha, por intervención de Atenea, no le causa sino una herida superficial a Menelao. Cuando Hera acuse a Apolo de traidor (*Il.*, XXIV, 63), recogerá en ello el propósito que se buscaba alcanzar con el disparo de Pándaro: los troyanos son traidores, pues ellos rompieron el pacto.

En consecuencia, que Sócrates repruebe este pasaje no tiene tan solo el significado superficial de afirmar la benevolencia de los dioses; en estratos más profundos, ello implica sustraer a Apolo de ese espacio de confrontación con Atenea, y puede verse incluso como una decisión a favor de la amistad y la lealtad entre los

hombres y en contra de la guerra. Con esta última anotación no se asevera, de ningún modo, que la *República* no sea iliádica, sino, más bien, que, para Platón, aquí por lo pronto, la *Iliada* no es primordialmente un canto de guerra. Siguiendo este enfoque interpretativo, cabe pensar que, más allá de la censura de pasajes particulares de Homero, Platón se propone establecer los lineamientos que van a guiar la constitución de la ciudad, que, con el recurso a Homero, se establece bajo la clara luminosidad de Apolo, a la vez que con discreción se retira de la sombra de la égida de Atenea.

Como corresponde a la sutileza de su arte literario, el nombre de Atenea no vuelve a aparecer en el diálogo, si bien puede rastrearse todavía una alusión a la diosa precisamente al inicio de la sección que acaba de ser objeto de consideración. La cuestión es que no se les va a permitir a los poetas que canten acciones donde los dioses “guerrear, se tienden asechanzas o luchan entre sí –lo que, por otra parte, tampoco es cierto–” (*Rep.*, II, 378b). Empero, no satisfecho Sócrates con esta referencia general a enemistades entre los seres divinos, se adentra en detalles que revisten el mayor interés para la actual discusión. Así, sostiene el filósofo, a los futuros vigilantes de la ciudad “en modo alguno se les deben contar (*muthologetéon*) o representar* (*poikiltéon*)¹⁹ las gigantomaquias o las otras innumerables querellas de toda índole desarrolladas entre los dioses o héroes y los de su casta y familia” (*Rep.*, II, 378c). De este pasaje es preciso destacar tanto la alusión a Atenea como el vínculo que se establece entre poesía y artes figurativas. Hay que indicar que en el *corpus* platónico se encuentra otro lugar donde se hace referencia a la diosa en términos parecidos, esto es, en asociación con el ritual y la iconografía atenienses respecto de Atenea²⁰. Así, en el diálogo *Eutifrón*, Sócrates le formula a Eutifrón

¹⁹ “*poikillein* is used of depicting in a variety of colours (8.557c), not necessarily by embroidery. There is a special reference here to the *péplos*”, Adam (James Adam, *The Republic of Plato*. 2 Vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1902, 113).

²⁰ En *Sofista* 246a también se habla de “una gigantomaquia por el ser”, “combate interminable” (246c) que se da entre los materialistas puros y los idealistas puros. En esta mención de la gigantomaquia puede verse una alusión al peplo de Atenea y al Partenón, pero su justificación excede el marco de la presente reflexión. Véase, sin embargo, Flórez

la siguiente pregunta: “¿Luego tú crees también que de verdad los dioses tienen guerras unos contra otros y terribles enemistades y luchas y otras muchas cosas de esta clase que narran los poetas, de las que buenos artistas han llenado los templos y de las que precisamente, en las grandes Panateneas, el peplo que se sube a la Acrópolis está lleno de bordados con estas escenas?” (Platón, *Eutifrón*, 6b-c). Se trata de un pasaje muy ilustrativo, pues no solo se menciona el manto bordado por ilustres jóvenes atenienses, que, con ocasión de las grandes fiestas de la ciudad, era llevado cada cuatro años a la Acrópolis para presentárselo a Atenea, sino que de modo indirecto se establece la relación con el Partenón, el propio templo de la diosa, que ostentaba así mismo escenas de gigantomaquias y luchas entre sí de dioses o héroes²¹. Se trata, por cierto, de la única mención de la Acrópolis en el *corpus* con el significado contemporáneo de que allí se sitúa el gran templo de la diosa de Atenas.²² Importa señalar que en este pasaje también se establece una asociación entre lo que cuentan los poetas y lo que producen los artistas, así como el tono crítico frente a tales representaciones.

Para el propósito actual es esencial destacar que se hace alusión a Atenea y sus representaciones como polícroma (*poikilía*, *Rep.*, II, 373a), seguramente por los motivos bordados en el peplo que se le ofrecía, por las variadas escenas coloreadas de las esculturas de su templo y por la monumental y vistosa escultura

(Alfonso Flórez, “Entre la semejanza y la apariencia. La reflexión sobre la imagen y la captura del sofista en el *Sofista* de Platón”. *Pensamiento*, 68, (2012): 357-371).

²¹ Las metopas del Partenón exhibían las siguientes escenas de combate: oriental, entre dioses olímpicos y gigantes (Gigantomaquia); sur, entre lapitas y centauros (Centauromaquia); occidental, entre amazonas y soldados griegos (Amazonomaquia); norte, entre griegos y troyanos (Caída de Troya). Véase Katherine Schwab, “Celebrations of Victory: The Metopes of the Parthenon”. En *The Parthenon. From Antiquity to the Present*, Edited by Jenifer Neils, 159-197 (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

²² Las otras menciones de la Acrópolis de Atenas se encuentran en *Menón* 89b, en una alusión a que allí se guardaba el tesoro de la ciudad; y *Critias* 111e, 112c, donde se describe cómo era la Acrópolis de la ciudad antigua, que “no era entonces como es ahora”. El peplo solo aparece en este pasaje del *Eutifrón*.

de la propia diosa. Este modo de referirse a la diosa y su peplo se encuentra ya en Homero, que describe así tanto a la misma divinidad en su intimidad (*Il.*, V, 735, VIII, 386), como los presentes que se le ofrecen (*Il.*, VI, 294). No sorprende, entonces, que el propio Odiseo, en cuanto protegido predilecto de la diosa, ostente también, en exclusiva, el calificativo de tener una variada (*poikilos*) habilidad (*mêtis*), un variado ingenio (*poikilómêtes*) (*Il.*, XI, 482, pero en particular *Od.* III, 163; VII, 168; XXII, 115; XXII, 202; XXII, 281 y especialmente: XIII, 293)²³. Ahora bien, puesto que, en la *República*, la variedad se identifica en distintos momentos como causa de degeneración e injusticia, tanto para el alma como para la propia ciudad (*Rep.*, III, 404e, X, 611b), puede inferirse que la asociación de la diosa con la policromía va más allá de la mera descripción y se asocia críticamente con la nota más odiseica de la *Odisea*, la astucia, la maña, la variedad de recursos, de planes y de ideas, con el propósito de alcanzar una meta visible. No sorprende, pues, que en el diálogo Platón adopte una posición de discreto silencio frente a Atenea, junto con una abierta distancia ante sus representaciones icónicas, como expresión clara e inequívoca de que la *República* de ningún modo participa de una vía ateneica.

Conclusión

La clara identificación de Apolo como dios tutelar del plan de la *República* ofrece la clave para el abordaje del diálogo en clave délfica. Esto significa que el cumplimiento del proyecto esbozado pasa por el conocimiento de sí mismo, logro que, empero, no es directo, ni inmediato, ni está exento de contratiempos y hasta de fracasos. La acción comienza tomando distancia de propuestas utilitarias y egoístas de la justicia (libros I-II), lo que lleva a proponer una nueva fundación. Ahora, si bien el dios obra como fundamento de esta nueva ciudad (libros II-IV) y como fin último de aquellos que cubran la totalidad del camino de ascenso (libros V-VII), no evita que gobernantes y ciudadanos desbarren, hun-

²³ Véase Richard J. Cunliffe, *A Lexicon of the Homeric Dialect* (University of Oklahoma Press, 1963), 334.

diéndose en modos de vida y de dirección cada vez más viciosos (libros VIII-IX). De esta forma se reconoce que quizás la ciudad propuesta solo exista en el cielo (libro IX), lo que abre el último espacio de reconciliación consigo misma del alma virtuosa (libro X). Se trata, por supuesto, de una estructura y de un recorrido que pueden reconocerse como iliádicos, pero, más allá de dicho motivo cultural y poético, es preciso insistir en su naturaleza délfica, que esclarece la propuesta filosófica fundamental de conocerse a sí mismo como una tarea sobre todo *interior*, larga, llena de desvíos y contrariedades, pero que, en últimas, puede alcanzarse con esfuerzo y perseverancia. En este itinerario se descarta, por cierto, y desde el mismo comienzo, todo intento de alcanzar la meta propuesta de manera expedita, mediante cualquier tipo de recursos, como una empresa meramente *exterior*. Este distanciamiento de una política ateneica se lleva a cabo, empero, con la mayor discreción, tanto por respeto a la diosa y a lo que aún pueda enseñar el poema de su protegido, como porque este diálogo clave del *corpus* se presenta ante todo como propositivo, por ende, en clave délfica.

Referencias

- Adam, James. *The Republic of Plato*. 2 Vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1902.
- Altman, William H. F. *Plato the Teacher. The Crisis of the Republic*. Lanham, MD: Lexington, 2012.
- Bergk, Theodor. *Griechische Literaturgeschichte*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1872.
- Bilić, Tomislav. "Apollo, Helios, and the Solstices in the Athenian, Delphian, and Delian Calendars". *Numen*, 59, (2012): 509-532.
- Burkert, Walter. *Greek Religion*. J. Raffan (Trad.). London: Blackwell, 1985.
- Cunliffe, Richard J. *A Lexicon of the Homeric Dialect*. University of Oklahoma Press, 1963.
- Deforge, Bernard. *Eschyle. Poète cosmique*. Paris: Les Belles Lettres, 2004.
- Dodds, Eric Robertson. *Los griegos y lo irracional*. Traducción de María Araujo. Madrid: Alianza, 2003.
- Esquilo. *Die Fragmente der Tragödien des Aischylos*. H.-J. Mette (Ed.). Berlin: Akademie-Verlag, 1959.

- _____. *Aeschylus*, Vol. III: *Fragments*. A. H., Sommerstein (Ed.). Cambridge: Harvard University Press, 2008.
- _____. *Esquilo. Fragmentos y testimonios*. Traducción de José María Lucas de Dios. Madrid: Gredos, 2008.
- Ferrari, G. R. F. (Ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Flórez, Alfonso. "Entre la semejanza y la apariencia. La reflexión sobre la imagen y la captura del sofista en el *Sofista* de Platón". *Pensamiento*, 68, (2012): 357-371.
- _____. *Platón y Homero. Diálogo entre filosofía y poesía*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019.
- Grimal, Pierre. *Diccionario de mitología griega y romana*. Traducción de Francisco Payarols. Barcelona: Paidós, 1981.
- Hobbs, Angela. *Plato and the Hero. Courage, Manliness and the Impersonal Good*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Homero. *Iliada*. Traducción de Emilio Crespo. Madrid: Gredos, 1991.
- _____. *Iliada*. Traducción de Rubén Bonifaz Nuño. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.
- _____. *Odisea*. Traducción de José Manuel Pabón. Madrid: Gredos, 1982.
- _____. *Odisea*. Traducción de Pedro C. Tapia. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.
- Howland, Jacob. *The Republic. The Odyssey of Philosophy*. Philadelphia: Paul Dry Books, 2004.
- Kindt, Julia. *Revisiting Delphi. Religion and Storytelling in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Klonoski, Richard. "The Preservation of Homeric Tradition: Heroic Performance in the *Republic* and the *Odyssey*". *Clio*, 22, 3, (1993): 251-271.
- Montanari, Franco. *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Leiden: Brill, 2018.
- Nagy, Gregory. *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999.
- Neils, Jenifer (Ed.). *The Parthenon. From Antiquity to the Present*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- O'Connor, David K. "Rewriting the Poets in Plato's Characters". En *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Edited by G. R. F. Ferrari, 55-89. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Parke, Herbert William y Donald Ernest Wilson Wormell. *The Delphic Oracle*. Vol. 1: The History. Vol. 2: The Oracular Responses. London: Blackwell, 1956.

- Pausanias. *Descripción de Grecia*. Traducción de María Cruz Herrero. Madrid: Gredos, 1994.
- Platón. *Diálogos*, I: *Apología*, *Critón*, *Eutifrón*, *Hippias Menor*, *Hippias Mayor*, traducción de Julio Calonge; *Ion*, *Lisis*, *Cármides*, traducción de Emilio Lledó; *Laques*, *Protágoras*, traducción de Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1981.
- _____. *Diálogos*, II: *Gorgias*, traducción de Julio Calonge; *Menéxeno*, traducción de E. Acosta; *Eutidemo*, *Menón*, traducción de F. J. Olivier; *Crátilo*, traducción de José Luis Calvo. Madrid: Gredos, 1983.
- _____. *Diálogos*, III: *Fedón*, traducción de Carlos García Gual; *Banquete*, traducción de Marcos Martínez Hernández; *Fedro*, traducción de Emilio Lledó. Madrid: Gredos, 1986.
- _____. *Diálogos*, V: *Parménides*, *Político*, traducción de M. I. Santa Cruz; *Teeteto*, traducción de A. Vallejo Campos; *Sofista*, traducción de N. L. Cordero. Madrid: Gredos, 1988.
- _____. *Diálogos*, VI: *Filebo*, traducción de M. Á. Durán; *Timeo*, *Critias*, traducción de F. Lisi. Madrid: Gredos, 1992.
- _____. *Diálogos*, VIII-IX: *Leyes*, traducción de F. Lisi. Madrid: Gredos, 1999.
- _____. *Platonis Rempublicam*. Edited by S. R. Slings. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- _____. *República*. Traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006.
- Schöpsdau, Klaus. *Platon. Nomoi (Gesetze). Buch VIII-XII*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- Schwab, Katherine. "Celebrations of Victory: The Metopes of the Parthenon". En *The Parthenon. From Antiquity to the Present*, Edited by Jenifer Neils, 159-197. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Scott, Michael. *Delphi. A History of the Center of the Ancient World*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014.
- Spinassi, Miguel Ángel. "En el recinto común dedicado a Apolo y Helios (Platón, *Lg.* 945b-948b)". *Nova tellus*, 39, (2021): 73-92.
- West, Martin L. (Ed.). *Homerus. Ilias*. 2 Vols. Berlin: De Gruyter, 2011.
- Zuckert, Catherine H. *Plato's Philosophers. The Coherence of the Dialogues*. Chicago: The University of Chicago Press, 2009.

La amistad en Platón: un análisis del *Lisis*

Gonzalo Soto Posada*

Exordio

LA AMISTAD EN la Grecia antigua siempre fue un tema de meditación desde los inicios de su cultura. Aflora ya en los textos épicos y filosóficos, tragedias, vida cotidiana... Es una virtud que contribuye al cuidado de sí mismo y de los otros como *epimeleia*, como ejercicio espiritual en tanto cultivo de sí mismo y de los otros. Forma parte de la *paideia* como ideal de cultura. Una vida sin amistad carece de sentido y recorta en gran medida el existir. Como en la cultura hebrea, quien ha hallado un amigo ha encontrado un tesoro. Es una gema preciosa que no se vende. Brilla en el horizonte de la *epimeleia* como un sol que permite acercarnos a la felicidad. Como cultivo eudaimónico nos acerca a los dioses y su dignidad en un *facendum*, que no *factum*, que permite habitar el mundo como seres intermedios entre los animales y los dioses y hace de la vida una obra de arte y de la ética una estética de la existencia. Esta forma de vivir no es una mera producción conceptual; es una manera de existir amistosamente como *logos* vital. Nos acercamos así a una crítica de la razón amistosa que, buscando las condiciones de posibilidad de la vida feliz, las encuentra en una economía del don y de la donación como un darse y devenir otro en el amigo. Esta economía del don es un acto gratuito y

* Filósofo, doctor en filosofía y en teología de la Universidad Pontificia Bolivariana, doctor canónico en filosofía de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Profesor de filosofía de la UPB. Correo electrónico: gonzalosoto@une.net.co

gracioso que nos subjetiva y nos convierte en sujeto que, haciendo posible la subjetivación, se lanza hacia el otro y nos convierte en seres-en-relación, seres-en-el-otro. La alteridad es mismidad en un juego de relaciones que concluye en un proyecto de vida.

Lo que hemos afirmado es el aspecto catafático de la amistad, es lo que se puede decir de ella; pero, al ser una experiencia límite de la existencia, todo lo dicho es un balbuceo, un murmullo, un hablar callando; es que la experiencia amistosa es algo inefable, incontable, inenarrable; de la amistad sabemos más lo que no es, que lo que es; ante ella toca cerrar la boca, callar, no decir nada. Es la gran enseñanza del *Lisis*. Su conclusión es contundente, totalmente apofática: “y, sin embargo, no hemos sido capaces de llegar a descubrir lo que es un amigo” (Platón, *Lisis* 223b).

Este juego entre lo apofático y lo catafático hace que el diálogo termine en una aporía: sabemos sin saber lo que es la amistad; más que un problema vital es un misterio; los problemas tienen su solución; los misterios son apofáticamente apofáticos, se nos ocultan y cierran como hijos del que habita en una caverna; solo se ven sombras sin luces, vivimos apagados en la tiniebla luminosa del ser amigo como en una nube del no saber; lo que decimos de ella es *ut paglia*, como acontece con la experiencia mística: es tan radiante la vivencia de Dios que nos enceguece desde su luminosidad.

Esta comparación entre lo místico y lo amistoso es relevante en nuestra propuesta hermenéutica para aproximarnos a una analítica del diálogo. Este es una verdadera *reverberatio* en el sentido agustiniano del término: ante tanta luminosidad enceguecemos y callamos, no obstante estar viviendo el ser de la amistad.

En este sentido, al no saber qué es la amistad toca hablar hipotéticamente, sin pretensiones de universalidad apodíctica, necesaria y única. Solo son particularidades vivenciales que pretenden recibir conceptos, meras aproximaciones al misterio del ser amigo. O callar con un simple no sé. Tenía razón Aristóteles con su: “¡Oh amigos, no hay amigos!” Existen, pero sin saber qué son.

Esta combinación entre lo catafático y lo apofático hace del *Lisis* un diálogo enigmático que, como signo, da qué pensar; pensamos sin pensar en el ser amigos, a pesar de estar en la abundancia del tenerlos. Penetrar en el en sí de la amistad es una imposibilidad metafísica y ética. Reconocemos que, no obstante nuestra capacidad racional, esta enmudece y balbucea conceptualmente sobre la

amistad. Situados vivencialmente en su experiencia, al querer dilucidarla conceptualmente entramos en un laberinto rizomático. Carecemos del hilo de Ariadna que nos permita salir exitosamente de él y cantar un alegre ¡eureka! Con un *aletheia* como des-encubrimiento que nos permita correr sus velos como en el misterioso viaje de Parménides en su poema sobre la *physis*. Exhalamos solo un suspiro y suspiramos por el alegre ¡eureka!

Situados en este dilema enigmático morimos en la ya citada nube del no saber como tiniebla luminosa que nos arrastra a un abismo y un limbo conceptuales. Y como Agustín, toca buscar sin encontrar y encontrar para buscar. En esta búsqueda sin fin, el único fin es no tener fin. Así, pues, busquemos como buscan los que aún no han encontrado y encontremos como encuentran los que aún han de buscar. Son palabras agustinianas que responden muy bien a la *skopsis* que recorre el *Lisis* de Platón.

Argumento

EL TELÓN DE fondo del diálogo es la amistad, el ser amigo en su esencia. Para ello, Platón distribuye el texto en tres partes. La primera (*Lis.*, 212b-213c) es la pregunta: ¿quién es amigo de quién?, ¿el que ama o el amado? Termina sin respuesta. La segunda (*Lis.*, 213d-216b) es el diálogo con Lisis. Se busca un fundamento para la amistad. Se lanza la tesis de lo semejante por lo semejante ya no en el plano físico sino ético. La tercera tiene dos momentos. El primero es la discusión teleológica sobre el amor originario (*Lis.*, 216c-220e). El segundo es la conclusión radicalmente apofática (*Lis.*, 221a-222e): no sabemos qué es la amistad, el ser amigo; se discute en torno al deseo, el *eros*... sin poder llegar a conceptualizar estas experiencias límite. Además, la obra se abre con una obertura o preludio en el que se ubica la obra en el espacio: la palestra, el gimnasio.

Por otro lado, el tiempo de la discusión se ubica en las festividades de Hermes, patrón de los gimnasios. Si bien el tema de fondo es la amistad, hay otros temas que se deben resaltar en relación con la amistad: la presunción, la posesión de bienes, la utilidad de los amigos, la *kalokagathia*, el proverbio pitagórico: *todo es común entre los amigos*, la felicidad en la amistad, la libertad en nuestros

actos de deseo, la educación para lo mejor, eros y amistad, la autarquía, la enemistad, la inclinación hacia algo, la belleza, la relación entre lo bueno y lo bello, lo malo en la amistad y su papel, la contrariedad, la reciprocidad, el saber sin saber, el deseo, la relación naturaleza-cultura, el fondo de la relación amistad, eros y deseo.

Estas múltiples temáticas aunadas por la trilogía eros, amistad y deseo son una chispa de fuego que arderá con intensidad en el *Banquete*. De modo que el *Lisis* es un anticipo del *Banquete*.

Ubicación de la obra en el espacio

COMO YA LO dijimos es la palestra, el gimnasio. Palestra viene del griego *παλαίστρα* y remite al espacio donde se practicaba la lucha, el boxeo, el salto... Era algo independiente o parte integrante de los gimnasios. Gimnasio tiene que ver con el griego *gymnos* que significa desnudez, de tal modo que el gimnasio era el lugar a donde se iba desnudo. Pero, además del cultivo físico había en él bibliotecas y salas de discusión, en especial para la filosofía; eran las exedras donde se cultivaban los distintos saberes. Así, se unían lo físico y lo espiritual como totalidad envolvente. Ello nos recuerda la célebre frase: mente sana en un cuerpo sano.¹

Como se ve, el gimnasio forma parte fundamental de la *paideia* como ideal cultural²: ese despliegue de todas las posibilidades humanas de lo humano para desarrollar la *humanitas*. Para ello, la *polis*, el *eros*, la discusión, el dar razones, el persuadir y convencer, el *logos*... son claves fundamentales. Todo movido por la manía como posesión daimónica y entusiasmo. Es la conexión del *Lisis* con el *Fedro*.

¹ Se halla en la *Sátira X*, 356 de Juvenal. La oración completa es: *Orandum est ut sit mens sana in corpore sano*: hay que elevar oraciones a los dioses para que nos den una tranquilidad interior en un cuerpo sano; oración que tiene un sentido muy distinto al que se la da hoy.

² Para una descripción arquitectónica del gimnasio puede verse el *Tratado de arquitectura* de Vitrubio. Para la función del gimnasio en la *paideia* remitimos a la *República*, especialmente 510ss.

Ubicación de la obra en el tiempo

Ya lo sabemos. Son las festividades de Hermes³, patrón de los gimnasios. Hermes es una divinidad polifacética. Es el Mercurio romano. Es hijo de Zeus y de Maya, enamorado de Herse, hija del rey de Atenas, Cécrope, padre con Afrodita de Hermafrodito, padre de Mirtilo, padre de Autólico, el abuelo de Ulises, padre del dios Pan, padre de los dioses Lares. Entre sus epítetos recibe los calificativos de “benéfico”, “mensajero” y “conductor de almas”. Sus símbolos son el caduceo o vara de oro, el pétaso o sombrero y las alas en los pies. Su carácter lo hace experto en robos y patrón de los ladrones, habilísimo en engañar. Inventor del trueque, protege a los comerciantes, es glotón, es dios de la elocuencia como inventor de la palabra y de las lenguas, inventor del alfabeto. No es casual, pues, que Ulises sea su bisnieto. Experto también en el arte de adivinar por guijarros, preside, además, los juegos gimnásticos y los ejercicios; es patrón de los hermeneutas y como inventor de la lira se le relaciona con las artes y las representaciones artísticas.

Etimológicamente tiene que ver con *herma*, el aglomerado de piedras que sirve de límite o que señala una encrucijada o cruce de caminos. Una radiografía de este astuto dios la leemos en la comedia *La Paz* de Aristófanes.

Dramatis personae

Muchos son los protagonistas del diálogo. Vamos a centrarnos en cuatro: Lisis, Menéxeno, Hipotales y Ctesipo. Lisis es un joven agraciado, primogénito de Demócrates. De una familia acomodada y rica, que sobresale por sus caballos y sus victorias en los grandes juegos de Grecia; del demo de Aixonea; instruido y buen lector, tímido en el diálogo con Sócrates no ha alcanzado la efebía, pues aún va al gimnasio con su pedagogo.

³ Para ahondar al respecto puede verse: Grupo Tempe, *Los dioses del Olimpo* (Madrid: Alianza, 1998) y Carlos García Gual, *Introducción a la mitología griega* (Madrid: Alianza, 1998).

Menéxeno es hijo de Demofón, es entrañable amigo de Lisis, tiene su misma edad, y proviene de familia ilustre y aristocrática. Uno de los diálogos de Platón lleva su nombre y viene mencionado en el *Fedón* (59b). Ha alcanzado la edad de la efebía con todo lo que ello implica para la polis. Hipotales es hijo de Jerónimo, vive embelesado y enamorado de Lisis, a quien le hace escritos en prosa y verso; es discípulo de Platón. Ctesipo es del demo de Peanea, discípulo de Sócrates; es un personaje secundario en el diálogo; es primo y amigo de Menéxeno⁴.

Hipótesis hermenéutica

Ya en el exordio hablábamos de la doble estructura del *Lisis*: catafática y apofática. Lo catafático remite al procedimiento por el cual en el diálogo se habla del ser amigo en sus posibilidades esenciales; lo apofático es el no saber qué es ser amigo; se niega todo lo catafático, los conceptos que se han expresado sobre la amistad. La amistad no es lo que se ha dicho conceptualmente, es otra cosa más allá de lo dicho sobre ella. Se percibe que la amistad está más allá de todo conocimiento humano.

Kataphasis, katadésis vienen del verbo *kataphasto, kataphemi* y *katadesmeuo* respectivamente, que significan afirmar, decir sí, ligar, atar, anudar. Catafáticamente, la tesis gruesa del *Lisis* es la tríada deseo, eros y amistad, la relación entre el amante y el amado con una reciprocidad inherente, que muchas veces se convierte en una relación compleja, incluso de enemistad. De este modo, lo semejante ama lo semejante y lo contrario ama lo contrario. Esta reciprocidad compleja descansa en el saber y la utilidad eficaz, de modo que lo inútil no es objeto de amor.

La tríada señalada (*Lis.*, 221b-e) comporta una erotización de la amistad, erótica que culmina en la filosofía como enamoramiento de la sabiduría. Esta visión de la amistad bajo la lupa del eros como una erótica entre los amigos convierte el eros en el motor de la amistad: sin eros y deseo no hay amistad. La amistad

⁴ Datos tomados de la introducción al "Lisis", en *Obras Completas de Platón* (Madrid: Aguilar, 1966), 315-316.

es una de las manifestaciones del eros, una de sus especies posibles (*Lis.*, 222a). Erotización que conlleva el gobierno de sí mismo en el otro con la capacidad de pensarlo y conceptualizarlo, es decir, hacerlo catafáticamente. Ser amigo de lo bueno y de lo bello es la cima de esta erótica de la amistad (*Lis.*, 216c-d). Cima que no hace desaparecer el mal (*Lis.*, 222d): la enfermedad nos hace amigos del médico (*Lis.*, 218e).

Apofáticamente (del griego ἀποφάσκω que significa “decir no”, “negar”) no sabemos qué es la amistad, qué es ser amigos. Toca callar, guardar silencio, enmudecer, balbucear. Como en la experiencia mística debemos guardarnos de intentar penetrar en la esencia de la divinidad. Al no saber cuál es la esencia de la amistad, lo mejor es callar y no decir algo sobre ella; sólo vivirla, experimentarla como una manera de vivir y una virtud; de lo que no se puede hablar es mejor callar, nos advierte Wittgenstein. Lo mismo deduce Platón en el *Lisis*. Es una aproximación negativa a la vivencia de la amistad; esta se vive, no se conceptúa. Es algo misterioso en lo que nos adentramos en la manera de vivir. Como iniciación mística no podemos revelar su naturaleza; al escapársenos esta profundidad de la amistad, nadamos en el mar de la incertidumbre y del silencio; atinamos únicamente a balbucear algo conceptualmente que siempre deja en el veremos qué es ser amigo. Todo lo que se diga sobre ella es *ut paglia*. Como experiencia límite de la vida se vive, no se conceptúa. Todo concepto sobre ella es borroso, negativo, no adecuado, superficial; es como hablar en el desierto de la nada. Caemos del caballo de la amistad, abrimos los ojos y no vemos nada; es la amistad como nihilidad. Su nihilidad desértica nos hace habitar en los no conceptos. Nos ponemos a decir algo sobre ella a alguien y solo son superficialidades. Tenemos que reconocer la impotencia del *logos* y abrir las puertas del *ethos* como manía que nos posee.

Esta impotencia del *logos* y la potencia maniaca del *ethos* no permite un *logos* que conceptúe sobre dicho *ethos*. En este vacío conceptual, en esta plenitud vacía mora la vivencia de la amistad. Resta vivirla éticamente y no lógicamente.

Si la amistad es una vida preñada ubérrimamente de su *ethos* como vivencia, entramos en el ámbito de la razón vital. Esta crítica de la razón vital sobre la amistad desnuda su carácter apofático

vivencial. Para decir algo apofáticamente de la amistad solo cabe el oxímoron y la paradoja: vacío pleno, luminosidad enceguedora, nube del no saber, reverberación mística que parpadea ante tanta luz, saber que no sabe, preñez sin parto, *logos* silente, *ethos* sin *logos*, manía que posee vida sin lógica.

Este silencio hablante habla sin hablar sobre la amistad. Esta en su naturaleza nos desborda de tal modo que no sabemos qué es, aunque hayamos balbuceado algunas apreciaciones sobre ella. Somos “unos bárbaros” ante ella, de tal modo que como niños solo atinamos a decir algo sin decirlo en su totalidad. La amistad nos cubre con su manto y vamos a correrlo y se nos imposibilita. La *aletheia* sobre esta vivencia vital se nos desvela imposible. A diferencia del poema parmenídeo donde se corren los velos para hablar del ser, en la amistad no contamos con esta ayuda. La amistad en su ser permanece oculta en sus velos conceptuales. Por más que intentemos desvelarla en su esencia, esta sigue cubierta con los velos del no saber. El intento de pasar de la oscuridad a la luz se nos descubre como una imposibilidad metafísica. El *logos* humano como animal racional nos convierte ante ella en un hombre sintiente y emocional. Vivimos sumergidos en su vivencia, intentamos pasar a la conceptualización y nos quedamos mudos. Esta mudez convierte el *logos* en *lethos* y se habita en la laguna Estigia. La amistad es, a la simple mirada, un ente del que podemos decir muchas cosas conceptuales: solidaridad, empatía, cercanía, tesoro inaudito, bondad, belleza, sentido vital, fraternidad, semejanza, diferencia, unión con el otro, alteridad compartida, sí mismo como otro, honestidad, no dañar al otro, rectitud, coherencia y un etcétera inmenso. Sin embargo, todo ello no es la amistad: es su superficie, no su profundidad. Toca repetir: no hay amigos, solo momentos de amistad. Incluso estos momentos se nos escapan de la conceptualización. Esta es flojedad, superficialidad, laxitud, vacuidad, lejanía, olvido, balbuceo... conceptuales. En el principio de la amistad no hay *logos*, solo *ethos* encarnado. El *logos* sobre este *ethos* se nos escapa y la prisión del *logos* lo convierte en una presencia ausente.

En fin: vivamos la amistad, alegrémonos de ello y callemos en el silencio hablante que sabe sin saber y busca sin encontrar.

Epílogo

ASÍ COMO EN el Medioevo, el Pseudo Dionisio Areopagita y Meister Eckhart son maestros de lo catafático y, sobre todo, de lo apofático para hablar de Dios, el *Lisis* es una obra magistral sobre estas dos dimensiones de la amistad.

La amistad no es nada comparada con lo que se dice de ella. Se nos escapa en su sustancialidad. Se debe poner en *epojé* esta sustancialidad. Este despojamiento conceptual es la manera mejor de saber lo que no es la amistad. Esta no se debe cosificar, reificar. Es el camino más adecuado para ponerla en paréntesis. Si se hace, se convierte en propiedad privada de uno como amigo. La experiencia de la amistad nos deslumbra y enceguece. Ser amigo es estar fuera de sí en el otro. Deshacerse de sí en el otro. Se está cerca del amigo sin estar en él. Uno se cuida del otro en sí. Es un convertirse de sí mismo en el otro. Es un desapego de sí en el otro. El amigo es un pequeño castillo en donde se habita sin habitarlo.

Es que la amistad es una experiencia inefable. Se habla de ella en el silencio del no hablar. Es un apego desapegado del amigo. Es el todo-nada del encuentro con el otro. Este parto nunca parido nos hace siempre vírgenes en temas como la amistad. Se recibe sin recibir al amigo en la vacuidad plena del apego desapegado. Este ensimismamiento en el otro vuelve la amistad una lejana cercanía. Es la riqueza pobre de la amistad. Ser amigos enriquece empobreciéndonos porque nunca es totalidad envolvente. La esencia de la manifestación amistosa siempre queda encubierta por el velo de su manifestación oculta. Esta generosidad produce una serenidad agitada. Siempre está el riesgo de perder la amistad como acontecimiento y despojo. Podemos quedar fuera de sitio y caer en el egocentrismo sin alteridad. El parto doloroso de la amistad es posible que se torne escarmiento agitado y lacrimoso.

Esta siempre egoidad ronda la alteridad del ser amigos. La constitución del amigo en mí se ensombrece por su posible pérdida y el quedarnos fuera de lugar. El ser-en-el-otro ofusca en la satisfacción insatisfecha. Es una pintura que puede guardarse en el cuarto del reblujo. Y nunca exhibirse. Esta pintura no exhibida y perdida nos descubre el lado oscuro de la relación amistosa. Este pliegue-despliegue de la amistad la puede convertir en un círculo

vicioso, del cual se sale para nunca retornar. Esta posibilidad hace que la amistad sea una bienaventuranza desdichada.

El vacío del yo, condición *sine qua non* del ser amigos, puede derramarse o llenarse. Es el juego oximorónico y paradójico de la amistad. Encarnarse en el otro, riqueza abundante del ser amigos, redime sin redimir. Es la oscuridad brillante de la amistad.

Este castillo del ser amigos resiste y tambalea, puede derrumbarse o puede permanecer en pie, es fuertemente débil; esta fortaleza débil hace que la chispa de la amistad se encienda o se apague.

Podíamos multiplicar al infinito las paradojas y oxímoros; basten las indicadas. Por todo ello, sabemos qué es y qué no es el ser amigos; se habita en una penumbra conceptual superada solo por su vivencia como razón vital.

Referencias

- Cicerón, Marco Tulio. *Sobre la amistad*. Introducción, traducción y notas de José Guillén Cabañero. Madrid: Trotta, 2002.
- Falque, Emmanuel. *Dios, la carne y el otro*. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Católica de Colombia, 2012.
- García Gual, Carlos. *Introducción a la mitología griega*. Madrid: Alianza editorial, 1998.
- Grupo Tempe. *Los dioses del Olimpo*. Madrid: Alianza editorial, 1988.
- Platón. “Lisis”, en *Obras Completas de Platón*, 317-331. Traducción y notas de Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1966.
- _____. “Lisis”, en *Diálogos I*. Traducción y notas por Julio Calonge Ruiz, Emilio Lledó Iñigo, Carlos García Gual, 273-316. Madrid: Gredos, 1985.

La dialéctica platónica

*Jorge Alejandro Flórez R.**

Introducción

LA DIALÉCTICA ES quizá uno de los términos más ampliamente empleados en filosofía y, por la misma razón, uno de los términos con mayores variaciones en significado en la tradición filosófica. Platón, Aristóteles, Kant y Hegel le otorgan un papel muy decisivo en sus sistemas filosóficos, pero lo que cada uno piensa de la dialéctica es muy diferente a lo de los otros. Ferrater Mora comienza su entrada sobre Dialéctica citando a Raymond Ruyer cuando afirma que “el término ‘dialéctica’ no suele (o no suele ya) designar nada muy preciso”¹. Por poner un ejemplo: mientras que en Platón encontramos que la dialéctica es la ciencia máxima del filósofo que le permite distinguir entre los géneros máximos de las ideas, en Aristóteles, la dialéctica es solo un procedimiento formal más, diferente a la retórica y al análisis lógico. En lo que sí coinciden Platón y Aristóteles es en respetar el sentido etimológico de la palabra dialéctica, que hace referencia al diálogo y a la conversación. Para Platón, la ciencia máxima filosófica debe ser dialógica, pues el pensamiento vivo es un diálogo del alma consigo misma y la mejor forma de filosofar es por medio de la conversación; no debe fiarse de la escritura, pues a esta no se le puede cuestionar y carece de vida. Igualmente, para Aristóteles la dialéctica es con-

* Doctor en Filosofía de la Southern Illinois University, Carbondale. Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas. Miembro del Grupo de investigación Filosofía y Cultura. Correo electrónico: jorgealejandro.florez@ucaldas.edu.co y alejandrofllorez3333@gmail.com

¹ José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía* (Barcelona: Ariel, 2001), 444.

versacional; es el arte de preguntar y responder. Ambos filósofos distinguen la dialéctica de la retórica, los discursos cortos de los largos. Una evidencia textual de este significado etimológico de la dialéctica como arte conversacional lo encontramos en Isócrates, quien dice: “y otros se dedicaron a las preguntas y a las respuestas, los llamados dialécticos” (Isócrates, *Antídotos*, 45-46).

No obstante, este escrito no es un análisis de las diferentes nociones de dialéctica en la historia de la filosofía, sino de una descripción de la dialéctica platónica diseminada en sus diálogos de madurez y vejez. A diferencia de Aristóteles, quien le dedicó todo el libro de los *Tópicos* a describir su dialéctica, Platón se refiere a ella fragmentariamente en muchos diálogos. El objetivo de este escrito será precisamente presentar una imagen de conjunto de la ciencia dialéctica en Platón. De hecho, esta actividad de unificación es una actividad distintiva de la dialéctica; parafraseando a Platón, podemos decir que recoger todas las imágenes particulares de la dialéctica que se presentan en los diferentes diálogos platónicos en una imagen unificada de la dialéctica es tarea del dialéctico.

Como vimos con la referencia a Isócrates, la dialéctica no es una noción exclusiva platónica, pero sí va a ser Platón el primero en utilizarla en el sentido técnico de ciencia máxima cuyo objeto son los géneros mayores. La palabra dialéctica se deriva del verbo *διαλέγω*, cuyo significado coloquial es el de conversar o dialogar, incluido el sentido de preguntar y responder, y de ese modo Platón usa este verbo consistentemente en todos sus diálogos, tanto de juventud, como de madurez y vejez. Se deriva del adjetivo *διαλεκτικός*, -ή, -όν: lo relativo al diálogo o la conversación; y se sustantiva como la ciencia dialéctica (*διαλεκτική τέχνη*) o como los dialécticos (*οἱ διαλεκτικοί*). Aparece brevemente por primera vez en los diálogos llamados de transición entre juventud y madurez. En el *Eutidemo*, un diálogo de transición dedicado a la argumentación lógica, es mencionado una vez con el mismo sentido que encontraremos ampliamente desarrollado en la *República* por la conexión que hay entre las ciencias matemáticas y la dialéctica, y que también nos recuerda la mención del arte de la caza en las definiciones que hará en el *Sofista*:

Ninguna de las artes relativas a la caza –respondió– va más allá de cazar o capturar, y una vez que la gente ha capturado lo

que era objeto de su caza, no sabe qué uso hacer de él. Tanto es así que los cazadores y pescadores entregan sus presas a los cocineros, y, a su vez, los geómetras, astrónomos y maestros de cálculo –pues también ellos son cazadores, ya que, en efecto, no producen sus figuras, sino que se limitan a encontrar las que existen– como tampoco saben qué uso hacer de ellas, sino sólo cazarlas, entregan lo que han hallado a los dialécticos (διαλεκτικοῖς) para que lo utilicen (Platón, *Eutidemo*, 290b-c).

En el *Menón*, un diálogo también de transición, se contraponen la dialéctica a la erística, es decir, la dialéctica no tiene como fin la victoria en la discusión, evitar ser refutado y refutar al contrincante, sino el encontrar la verdad aunque quien discuta deba reconocer que estaba equivocado. Además, la siguiente explicación del método dialéctico se presenta en el contexto de elaboración de una definición socrática, por lo que podemos inferir que la dialéctica está emparentada con la mayéutica socrática.

Y si el que pregunta fuese uno de los sabios, de esos erísticos o de esos que buscan las controversias, le contestaría: "Esa es mi respuesta, y si no digo bien, es tarea tuya examinar el argumento y refutarme". Y si, en cambio, como ahora tú y yo, fuesen amigos los que quieren discutir (διαλέγεσθαι) entre sí, sería necesario entonces contestar de manera más calma y más dialécticamente (διαλεκτικώτερον). Pero tal vez, lo más dialéctico consista no sólo en contestar la verdad, sino también con palabras que quien pregunta admita conocer (Platón, *Menón*, 75c-e).

Finalmente, en el *Crátilo*, dedicado a la corrección de los nombres, define al hombre dialéctico como aquel que sabe preguntar y responder (Platón, *Crátilo*, 390c; 398d).

El sustantivo dialéctica como ciencia máxima vendrá a aparecer por primera vez en la *República* (511b). Hasta ahora solo se ha utilizado el término διαλεκτικοί para nombrar a aquellos que se dedican a preguntar y responder, con lo cual se asemeja bastante a la mayéutica socrática de la cual sí hay muchas explicaciones

en los diálogos de juventud. Por ejemplo, en el *Protágoras* y en el *Gorgias*, se contraponen la mayéutica socrática como un ejercicio de discursos breves de preguntas y respuestas, contra la retórica sofista con discursos largos en la que el oyente es pasivo. Asimismo, la mayéutica presupone la ignorancia de los interlocutores, por lo menos de quien pregunta; en cambio, la retórica presupone la veracidad o apariencia de veracidad del discurso. Igualmente en el *Filebo*, uno de sus últimos diálogos, habla de la dialéctica como si fuera la misma mayéutica:

No hay ciertamente mejor camino (ὁδός), ni podría haberlo, que aquel del que yo estoy enamorado desde siempre, pero muchas veces ya, me ha abandonado y me ha dejado solo y sin salida (ἄπορον) (...) ¿Qué camino es ese? (...)

Señalarlo no es nada difícil, pero seguirlo es difícilísimo; pues todo lo que se haya descubierto alguna vez que tenga que ver con la ciencia, se ha hecho patente por él. (...)

Don de los dioses a los hombres, según me parece al menos, lanzado por los dioses antaño por medio de un tal Prometeo junto con un fuego muy brillante (Platón, *Filebo*, 165b5-9).

La queja de que el método lo ha dejado solo y sin salida muchas veces nos recuerda los diálogos aporéticos (*aporía*: sin salida), preponderantemente de juventud, en los que la investigación mayéutica de Sócrates quedaba sin conclusión (por ejemplo, *Hippias*, *Cármides*, *Teeteto*, entre otros). Platón mismo reconoce entonces la continuidad entre la mayéutica y la dialéctica. Quizás podríamos decir que la dialéctica en sentido propiamente platónico es una variación de la mayéutica socrática. Es decir, la aparición de la dialéctica en los diálogos de madurez no fue un hecho fortuito sino el resultado de la transformación del socratismo. Gilbert Ryle considera que la dialéctica platónica es la versión positiva de la mayéutica socrática que se enfoca en exponer las inconsistencias de los expertos².

² Gilbert Ryle, *Plato's Progress* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966), 17-18.

Para decirlo de forma breve y comenzar a presentar su concepto diseminado en diferentes diálogos, podemos indicar que la dialéctica platónica presupone la teoría de las ideas, su división del mundo inteligible y el mundo sensible, la teoría pitagórica de la transmigración de las almas y, por tanto, la teoría del conocimiento como reminiscencia. El socratismo carecía de esta estructura metafísica, y por tanto, aunque semejantes, no puede compararse la mayéutica a la dialéctica.

La primera aparición de la dialéctica en las obras de Platón ocurre en la paradigmática obra de la *República* y aparece de una vez con el peculiar sentido platónico de ciencia máxima que el rey filósofo debe alcanzar para poder elevarse a la Idea del Bien. En el famoso símil de la línea, en el que se hace una división de cuatro ámbitos ontológicos y sus correspondientes partes epistemológicas, se establece que la dialéctica es la ciencia máxima (ámbito epistemológico) y estudia las formas en sí mismas (ámbito ontológico). En la conocida distinción platónica entre *episteme* y *doxa*, la dialéctica es la ciencia que corona la parte máxima de la *episteme*. En cambio, el ámbito más bajo del mundo sensible y de la *doxa* son el reino de las imágenes, sombras, reflejos, etc. cuya contraparte epistemológica es llamada *eikasía*, traducida como conjetura. El segundo ámbito es el de los entes sensibles, físicos, naturales, y artefactos humanos a los cuales les corresponde la llamada *pistis*, traducida como creencia. Luego se pasa al mundo inteligible y a la *episteme*. El primer ámbito inteligible es el de los entes matemáticos y geométricos al cual le corresponde el pensamiento discursivo o *dianoia*. Por último, están las ideas mismas a las que les corresponde la *noesis*, traducida como inteligencia o comprensión intelectual. A cada uno de estos cuatro ámbitos les corresponden diferentes ciencias. A la *eikasía* o ámbito de las sombras le corresponden las artes representacionales como la pintura, la escultura, etc., pues se está generando una copia de los entes sensibles. A la *pistis* o ámbito de los entes sensibles le corresponden todas las ciencias empíricas como la física, la medicina, la biología, etc. A la *dianoia* o ámbito de los entes matemáticos le corresponden las ciencias matemáticas y geométricas. Por último, a la *noesis* o intelección le corresponde única y exclusivamente el estudio de las ideas en sí mismas por medio de la ciencia dialéctica.

De hecho, Platón establece que el rey filósofo encargado de guiar rectamente a la polis deberá educarse en una serie de estudios que le permiten elevarse paulatinamente hasta alcanzar el nivel máximo de la dialéctica. El ciclo de estudios del filósofo son la aritmética, la geometría, la estereometría, la astronomía-armónica, y finalmente, la dialéctica, que, como se ve, corresponden a un ascenso exclusivo en el ámbito inteligible. El rey filósofo surge de la clase de los guardianes del estado, que muestra capacidades intelectuales. Los guardianes también pueden beneficiarse de esos estudios, pero por su aplicación práctica. La aritmética es útil para el comercio y para contabilizar los bienes del ejército; la geometría es útil para la agronomía y para disponer correctamente el ejército en el campo de batalla. Pero al filósofo no le interesa esta utilidad práctica. Él estudiará estas ciencias de manera pura, pues solo de esa manera le servirán de preparación para la abstracción máxima de la dialéctica y las ideas en sí mismas. “Y llamas también ‘dialéctico’ (διαλεκτικόν) al que alcanza la razón (λόγον) de la esencia (οὐσία)” (*Rep.*, 534b).

En el *Filebo*, un diálogo mucho más tardío que la *República*, Platón presenta esta misma clasificación de las ciencias, pero de manera muy breve, y allí concluye de manera más categórica que la dialéctica

[...] es con mucho el más verdadero conocimiento relativo al ser, a lo que realmente es y es siempre conforme a sí mismo por naturaleza (...) apunta a lo preciso, lo exacto y lo verdadero (...) es difícil reconocer que ninguna otra ciencia o técnica contenga más verdad que ella (*Fil.*, 58a-58e).

¿Cómo funciona el método dialéctico en la *República*? Platón lo describe de la siguiente manera:

El método dialéctico (διαλεκτική μέθοδος) es el único que marcha (πορεύεται), cancelando los supuestos (ὑποθέσεις), hasta el principio mismo, a fin de consolidarse allí. Y dicho método empuja poco a poco al ojo del alma, cuando está sumergido realmente en el fango de la ignorancia, y lo eleva a las alturas (*Rep.*, 533c-d).

En consecuencia, la dialéctica es un método (μέθοδος) (*Rep.*, 533c; *Sofista*, 218d), una marcha (*Rep.*, 533c), una capacidad (δύναμις) y una ciencia (ἐπιστήμη). La palabra método está emparentada con camino (ὁδός) y por tanto tiene un sentido cercano al de marcha. Es por tanto el camino, el medio, o el método, así como la marcha o el proceso de elevación hasta las ideas máximas. De hecho, en algunos casos no menciona la dialéctica como sustantivo, sino como el verbo διαλέγεσθαι. Es decir, la dialéctica no es tanto un estado sino una acción o un movimiento. Recuérdese que la dialéctica significa conversación, y esta nunca es un estado de quietud sino de movimiento e interacción entre el preguntar y el responder.

No obstante, si la dialéctica es movimiento, nos enfrentamos a una dificultad. El filósofo-rey es el gobernante porque conoce las ideas de justicia y bondad y gobierna de acuerdo a ellas. Es decir, el filósofo-rey se encuentra en posesión de la verdad y cuando se está en la verdad se está en un estado de reposo. Esta dificultad no la enfrenta Platón, pero podríamos comprender la dialéctica como el último tramo del ascenso hacia la Idea del Bien (verdad) y el descenso educativo en el que el filósofo se encarga de gobernar a los otros ciudadanos. La alegoría de la caverna ilustra precisamente el movimiento de ascenso del rey filósofo. La quietud existiría solamente si el filósofo se queda en el mundo de las ideas contemplando las realidades en sí mismas; pero este tiene un compromiso moral de hacer el camino de vuelta y ayudar a liberar a otros prisioneros. En los seres humanos, la relación con las ideas es siempre dialéctica en el sentido de movimiento. La relación de quietud y reposo con las ideas es solo un privilegio de los dioses. Afirma:

Quando se intenta llegar a lo que es en sí cada cosa por medio de la dialéctica (διαλέγεσθαι), sin sensación alguna y por medio de la razón (λόγος), y sin detenerse a captar por la inteligencia misma lo que es el Bien mismo, llega al término de lo inteligible como aquel prisionero al término de lo visible (...) ¿No es esta marcha lo que denominas dialéctica (διαλεκτική)? (*Rep.*, 532a1-b5).

La dialéctica platónica en cuanto diálogo tiene el propósito de la búsqueda de la verdad. Aunque se presuponen el conflicto entre el que hace preguntas y el que responde, no se trata de un

método erístico de saber responder a cualquier postura de la contraparte, sino a realmente trabajar colaborativamente en la búsqueda de la verdad (*Fil.*, 17a).

En la *República*, la dialéctica es descrita, primero, como un procedimiento similar al método hipotético de los geómetras y, segundo, como un procedimiento sinóptico o de visión general. En primer lugar, el método hipotético de los geómetras es, por supuesto, el método del primer nivel del mundo inteligible. Afirma que “en la primera parte de ella [de la sección inteligible] el alma, sirviéndose de las cosas antes imitadas [los objetos concretos] como si fueran imágenes, se ve forzada a indagar a partir de supuestos (ἐξ ὑποθέσεως), marchando no hasta un principio sino hasta una conclusión” (*Rep.*, 510b). Ante tal afirmación sobre la indagación en el ámbito de lo inteligible, Sócrates aclara que

[L]os que se ocupan de geometría y de cálculo suponen (ὑποθέμενοι) lo impar y lo par, las figuras y tres clases de ángulos y cosas afines, según lo que investigan en cada caso. Como si las conocieran (ὡς εἰδότες), las adoptan como supuestos, y de ahí en adelante no estiman que deban dar cuenta de ellas ni a sí mismos ni a otros, como si fueran evidentes a cualquiera (ὡς παντὶ φανερῶν); antes bien, partiendo de ellas atraviesan el resto de modo consecuente, para concluir en aquello que proponían al examen (*Rep.*, 510c-d).

La dialéctica modifica un poco este método geométrico. Dice Sócrates:

Por otro lado, en la segunda parte (de la sección de lo inteligible) [el alma] avanza hasta un principio no supuesto (ἀρχὴν ἀνυπόθετον), partiendo de un supuesto (ἐξ ὑποθέσεως) y sin recurrir a imágenes, a diferencia del otro caso, efectuando el camino (μέθοδον) con ideas mismas y por medio de ideas (*Rep.*, 510b).

Concluye su presentación del método dialéctico diciendo:

Comprende entonces la otra sección de lo inteligible, cuando afirmo que en ella la razón misma aprehende, por me-

dio de la facultad dialéctica (τῆ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει), y hace de los supuestos (ὑποθέσεις) no principios (ἀρχαί) sino realmente supuestos, que son como peldaños y trampolines hasta el principio del todo (τὴν τοῦ παντός ἀρχήν), que es no supuesto (ἀνυπόθετον), y, tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión (τελευτήν), sin servirse para nada de lo sensible, sino de ideas mismas, a través de ideas y en dirección a ideas, hasta concluir ideas (*Rep.*, 511b-c).

Tanto la geometría como la dialéctica proceden postulando hipótesis. Pero los geómetras no regresan sobre esas hipótesis, “no estiman que deban dar cuenta de ellas ni a sí mismos ni a otros, como si fueran evidentes a cualquiera (ὡς παντὶ φανερόν).” El geómetra alcanza las conclusiones que deseaba alcanzar y no pone a prueba sus hipótesis. Además, las hipótesis de la geometría pueden tomarse del mundo sensible o de sus principios geométricos. En cambio, la dialéctica no asume que las hipótesis sean principios, sino que son realmente supuestos, que les sirven de trampolines para alcanzar un nivel de abstracción más alto. El nivel más alto de abstracción se alcanza con el principio del todo que no es una hipótesis. Además, la dialéctica no postula nada del mundo sensible, sino “de ideas mismas, a través de ideas y en dirección a ideas, hasta concluir ideas”.

En segundo lugar, se describe al dialéctico como sinóptico (συνοπτικός διαλεκτικός) (*Rep.*, 537c). Es decir, el dialéctico alcanza una visión de conjunto. Si alcanza el principio del todo, está alcanzando una visión general de la realidad. La teoría de las ideas es precisamente un proceso de disminución de las multiplicidades en ideas generales. Las ideas engloban a un conjunto de particulares que al participar de ella pueden ser y ser comprendidos. La visión sinóptica es precisamente la de reducir la multiplicidad de los seres en una sola idea que permita comprenderlos en un solo concepto. Por ejemplo, reducir la multiplicidad de individuos humanos en una sola idea de humanidad, permite tener una idea general de cada uno de ellos.

En la *República*, el método dialéctico tiene como objetivo los conceptos morales del bien y la justicia, la valentía, entre otros. Precisamente, el principio del todo que alcanza la dialéctica es la

idea del Bien. La empresa filosófica de Sócrates que Platón retomó parece tener su máximo desarrollo en la *República*. La definición de los términos morales que Sócrates buscó al interrogar mediante la mayéutica a los atenienses y cuyos intentos resultaban siempre infructuosos, pueden alcanzarse postulando principios generales a la manera de los geómetras, a partir de las ideas mismas que engloben sinópticamente al resto de los individuos tanto del mundo sensible como inteligible.

El método de división (*diairesis*)

ESTA VISIÓN SINÓPTICA que avizora Platón en la *República* es la contraparte del proceso opuesto de división. Es en el *Fedro* donde enuncia que el proceso de sinopsis es complementario al de división. El dialéctico no solo se eleva sinópticamente a un concepto más general, sino que en posesión del concepto general desciende por medio de la división a los elementos que componen o en los que participa el concepto general. En este diálogo, se denomina a los dos procesos complementarios de la dialéctica como συναγωγή (colección o acción de poner cosas juntas) y διαίρεσις (división). A la primera la describe de la siguiente manera: “Llegar a una idea, que en visión de conjunto (συνορῶντα, emparentado con synopsis), abarcase todo lo que está diseminado, para que delimitando cada cosa, se clarifique así lo que se quiere enseñar” (Platón, *Fedro* 265d). A la división la describe como sigue:

[H]ay que poder dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero. Hay que proceder, más bien, como hace un momento, los dos discursos, que captaron en una única idea, común a ambos, la insania que hubiera en el pensamiento; y de la misma manera a como, por fuerza natural, en un cuerpo único hay partes dobles y homónimas, que se denominan izquierdas y derechas, así también los dos discursos consideraron la idea de “paranoia” bajo la forma de una unidad innata ya en nosotros. Uno, en verdad, cortando la parte izquierda, no cesó de ir la dividiendo hasta que encontró, entre ellas, un amor llamado siniestro, y que, con toda justicia, no

dejó sin vituperar. A su vez, el segundo llevándonos hacia las del lado derecho de la manía, habiendo encontrado un homónimo de aquel, un amor pero divino, y poniéndonoslo delante lo ensalzó como nuestra mayor fuente de bienes (...) Y de esto es de lo que soy yo amante, Fedro, de las divisiones (διαίρεσεις) y uniones (συναγωγαί), que me hacen capaz de hablar y de pensar. Y si creo que hay algún otro que tenga como un poder natural de ver lo uno y lo múltiple, lo persigo "yendo tras sus huellas como tras las de un dios". Por cierto que aquellos que son capaces de hacer esto –Sabe dios si acierto con el nombre– les llamo, por lo pronto, dialécticos (*Fedr.*, 265e-266b).

La *diairesis* o división es exactamente, como su etimología indica, una división en dos elementos. La unidad (Uno) de un concepto se divide en dos elementos (diada). Quizás sea la distinción entre el Uno y la Diada de sus doctrinas no-escritas la que justifique que el método dialéctico de división sea entre dos y solamente dos elementos. En el *Fedro* se ejemplifica el método de *diairesis* con el concepto de Eros (Amor). El propósito es lograr definir o identificar la esencia del Amor. Para ello hay que elevarse a un concepto más general que lo contenga. Los dos discursos iniciales del diálogo, el de Lysias leído por Fedro y el de Sócrates pronunciado con el rostro cubierto, identifican al amor como un tipo de manía o locura y por tanto, aconsejan a alejarse del amor. En el tercer discurso, llamado palinodia, Sócrates se disculpa de haber hablado mal en contra del Eros que es un dios. Se identifica entonces que la manía se divide en dos, una manía divina y una manía enfermiza humana. Una correcta definición del Eros es entonces identificarla como una manía causada por la posesión del dios Eros y, en cuanto don divino, es lo que hay que procurarse.

El método de división aquí enunciado verá su máximo esplendor en los diálogos del *Sofista* y el *Político*. Estos dos diálogos hacen parte de una supuesta trilogía en la que el objetivo final es alcanzar la definición de los personajes del sofista, el político y el filósofo. Según esto, un diálogo sobre el filósofo debió haberse escrito, pero no existe ni en registros de comentaristas antiguos. Múltiples hipótesis se han utilizado para explicar por qué este diálogo nunca se escribió. En primer lugar, tanto en el *Sofista* como en el *Político* encontramos ya posibles definiciones del filósofo,

como el sofista de noble estirpe y el político mismo; en segundo lugar, conforme a la teoría de las doctrinas no-escritas, Platón no escribió lo importante, sino que lo reservó para conversar (dialéctica viva) con sus discípulos. De cualquier manera, dado que el objetivo del *Sofista* y el *Político* es alcanzar definiciones, el método dialéctico de la *diairesis* es puesto en uso. Lo describe de la siguiente manera:

Ahora, dividiendo en dos los géneros propuestos, intentemos avanzar siempre según la parte derecha del segmento, conservando lo que se comunique con el sofista, hasta que lleguemos a despojar a éste de todo cuanto tenga en común, y dejemos su naturaleza propia, para exhibirla especialmente a nosotros mismos, y luego a quienes naturalmente se encuentran más próximos por su origen, a este tipo de método (*Sof.* 264d8-265a3).

El método de división en el *Sofista*

COMENCEMOS POR EL *Sofista*. Para ejemplificar el uso del método de división, el extranjero de Elea, les muestra cómo definir al pescador con caña. Es un ejemplo que no es tan aleatorio puesto que al final se encontrarán que el sofista y el pescador están emparentados en el género común de la caza; además, el método de división se explicará metafóricamente como un procedimiento de caza de definiciones: el sofista se esconde y huye a nuestro análisis, pero el método de división lo encontrará y lo cazará. Una conclusión que se sacará del método de división en el *Sofista* y el *Político* es, precisamente, que este método no solo permite ver las particularidades y precisar un concepto (división), sino que también permitirá ver, a través de una visión de conjunto, familiaridades, cercanías y relaciones que pasaban desapercibidas (sinopsis).

Para definir al pescador con caña se debe establecer el género común al que pertenece. Pues bien, el arte de la pesca hace parte del género mayor del arte adquisitiva. La división entonces debe comenzarse a partir de la noción general de arte (*techne - episteme*). El proceso de división final en el diálogo es bastante largo y sigue varias ramas de la división. Pero para ejemplificar sigamos solamente la vertiente que define al pescador con caña. El arte se

divide en arte productiva y arte adquisitiva. La parte adquisitiva se divide en arte de intercambio voluntario y arte de intercambio forzoso. Este último se divide en captura manifiesta o lucha y captura a escondidas. El arte de la captura a escondidas se divide de acuerdo a si los seres capturados son inanimados o de seres vivos. El arte de la captura de seres vivos se divide en animales terrestres y animales que viven en un medio flotante. Este último tipo de animales se divide en animales que flotan en medio aéreo (aquí encontramos la caza de pájaros) y animales que flotan en medio acuático (aquí encontramos la pesca). El arte de la pesca se divide en pesca mediante cerco y pesca con golpe contundente. Esta se divide en pesca nocturna y pesca diurna. El arte de la pesca diurna se divide en pesca que se hace de arriba hacia abajo (pesca con tridentes) y pesca que se hace de abajo hacia arriba (pesca con anzuelo) (*Sof.*, 221b-c).

Luego de este ejemplo, proceden a definir al sofista y se percatan de que el pescador y el sofista están emparentados dado que ambos practican la captura disimulada de seres vivos. Pero mientras que el pescador caza animales flotantes, el sofista caza animales terrestres, puesto que el sofista caza seres humanos. El arte de cazar animales terrestres se divide en animales salvajes y animales domésticos. La caza de animales domésticos terrestres se divide en caza violenta y caza mediante persuasión. La caza persuasiva se hace bien sea en público o en privado. La caza persuasiva en privado se hace mediante regalos, como hacen los amantes, o para recibir un salario. Esta última se divide en persuasión adulatoria y, finalmente, en sofística (*Sof.*, 223a-b).

Alcanzada esta primera definición del sofista consideran que el sofista se les escapa, es decir, que esta definición no expresa la esencia del sofista. Esto enseña que cada objeto a definir tiene múltiples características que lo definen. Para las tres siguientes definiciones del sofista, y quizás una quinta que se le pasó por alto a Platón, parten desde el género ya conocido del arte adquisitiva que se divide en intercambio forzoso e intercambio voluntario. La pesca y la caza de hombres seguían el camino del intercambio forzoso. Ahora, estas nuevas definiciones del sofista surgen de la parte del intercambio voluntario. Este tipo de intercambio se divide entre donación y técnica mercantil. La técnica mercantil se divide en intercambio de productos producidos por uno mismo o

intercambio de productos producidos por otros. La sofística aparecerá por ambas vertientes. Tanto el intercambio de productos propios como de productos ajenos se dividen en comercialización minorista al interior de una ciudad y comercio mayorista entre ciudades. A su vez estos dos tipos de comercio se dividen igualmente en comercio de productos del cuerpo y en productos del alma. Así, la sofística se revela en un primer momento como un tipo de intercambio mercantil entre ciudades de conocimientos ajenos acerca de las virtudes del alma (*Sof.*, 224c-d; 231d6). En un segundo momento, se identifica a la sofística como un intercambio comercial al interior de las mismas ciudades de los mismos conocimientos de las virtudes del alma (*Sof.*, 224d; 231d8). En un tercer momento, Platón encuentra la sofística dentro del intercambio mercantil entre ciudades de productos propios acerca de las virtudes del alma (*Sof.*, 224d; 231d10). Según lo anterior es lógico que surja una definición extra del sofista, olvidada por Platón, como intercambio comercial al interior de la misma ciudad de productos propios acerca de las virtudes del alma.

Hasta el momento, el sofista ha aparecido dentro del género de los cazadores de hombres y de los comerciantes de productos del alma. El extranjero de Elea se percató de que el sofista se esconde también dentro de otra vertiente del arte adquisitiva, a saber el del arte de intercambio forzoso, como lo fue el pescador de caña y el sofista cazador de hombres. Sin embargo, en esta ocasión no se deriva por la vertiente de la captura disimulada o caza, sino por su contraparte captura manifiesta o lucha. Esta lucha se divide entre la competición y el combate. Este último se divide en combate cuerpo a cuerpo y combate con argumentos. Este tipo de combate con argumentos se divide entre discusiones judiciales sobre lo justo y lo injusto, y entre discusiones privadas con intercambio de preguntas y respuestas. Este último puede realizarse bien sea de manera azarosa sin técnica o bien sea como resultado de una técnica (erística). Y finalmente, esta última puede dividirse en una erística que se hace por placer y otra que se hace por enriquecerse y es en esta última donde aparece nuevamente la sofística (*Sof.*, 226a; 231e).

Aquí no termina la cacería del sofista. Parece escabullirse en otras divisiones de las artes o técnicas. Para la siguiente definición se parte de la distinción nueva entre las artes distintivas o de divi-

sión y las artes de la reunión o entrelazamiento. Recuérdese que las anteriores definiciones partían de la distinción entre artes productivas y artes adquisitivas. Más adelante discutiremos el hecho de que haya diferentes divisiones para el mismo concepto de arte (*techne o episteme*). También es interesante aquí apuntar que esta nueva distinción entre artes de división y artes de reunión cubren a la dialéctica misma. Más adelante regresamos sobre esto también.

Nos interesa aquí establecer la nueva definición del sofista. El arte de división o distinción (*διακριτική*) se divide en el arte de separar simplemente lo semejante de lo desemejante y el arte de la purificación que distingue lo bueno de lo malo. Este último se divide entre la purificación de los cuerpos y la purificación de las almas. La sofística se encuentra por el lado de la purificación de las almas, pero el lado de la purificación de los cuerpos está dividido, a modo de ejemplo, entre la purificación de cuerpos inanimados y la purificación de cuerpos animados; además se hace la distinción entre la purificación externa y la purificación interna. La primera es la simple limpieza, baño o cosmética de los cuerpos, mientras que la segunda se divide en gimnástica y medicina. La claridad de las divisiones de la purificación del cuerpo sirve como modelo para dividir las purificaciones del alma, aunque el alma es precisamente la que define los cuerpos animados. Las purificaciones del alma se dividen entre una purificación o mejora de la fealdad que en este caso pertenece a la ignorancia entendida como desproporción o asimetría entre el alma y la verdad; la otra parte en que se divide la purificación es la cura de las enfermedades del alma, que en este caso corresponde a la maldad o perversión, entendidas estas como desequilibrio o desproporción. La corrección de la fealdad del alma o ignorancia se llama enseñanza, mientras que la cura de la enfermedad del alma o perversión moral se llama corrección o castigo. El sofista se halla por la primera división, es un purificador de la ignorancia del alma (*Sof.*, 231e). Como se ve, es una descripción muy positiva, diferente a las anteriores descripciones peyorativas de los sofistas como cazadores, mercaderes, comerciantes y luchadores de argumentos. Por ello, se afirma que ha encontrado aquí a un sofista de noble estirpe.

La séptima y última definición del sofista es la más problemática de todas, pues empuja la discusión al problema de la existencia del no-ser, asunto que también resolverá Platón con la

dialéctica. De esa solución dialéctica del problema del no-ser nos encargaremos más adelante, por lo pronto mostraremos el uso del método de división para acorralar finalmente al sofista. Esta nueva definición regresa de nuevo a la distinción entre arte productiva y arte adquisitiva. En esta ocasión sigue la vertiente del arte productivo y lo divide entre arte productivo divino y arte productivo humano. Ambas producciones se dividen entre la creación de seres reales y la creación de imágenes; el demiurgo divino es el responsable de la existencia de los animales, las plantas, los astros, etcétera, y también es el responsable de las reflexiones, ilusiones, sombras, sueños, entre otras. De igual manera, los hombres son creadores de artefactos nuevos, como camas, sillas, etc. y también son responsables de duplicar imágenes de entes reales en la pintura, la actuación, la escritura, entre otras.

El sofista es un creador humano de imágenes falsas. En eso está emparentado con los hechiceros, embaucadores, imitadores, falsificadores e ilusionistas (*Sof.*, 235a; 235b; 241b) (lastimosamente así también piensa Platón de los artistas pictóricos y literarios). La producción humana de imágenes se divide entre la creación de imágenes de proporciones semejantes a la original y creación de imágenes de proporciones diferentes. Esta última se divide de acuerdo al uso o no de instrumentos para la creación de imágenes. El sofista se haya entre aquellos que no usan instrumentos, sino que ellos mismos operan como medios de la imitación. Esta es precisamente el arte imitativa (*mimesis*) que, a su vez, se divide en una imitación con conocimiento y en una imitación con ignorancia. En esta última se haya el sofista.

Al final, las definiciones alcanzadas del sofista por medio del método de división son estas:

- Sofista es un cazador asalariado de animales domésticos.
- El sofista es un mercader de conocimientos ajenos acerca del alma.
- El sofista es un comerciante de conocimientos ajenos acerca del alma.
- El Sofista es un mercader de conocimientos propios acerca del alma.
- El sofista es un comerciante de conocimientos propios acerca del alma.

- El sofista es un competidor de argumentos erísticos con el fin de enriquecerse.
- El sofista es un purificador de la ignorancia del alma.
- El sofista es un falsificador ignorante del conocimiento.

El método de división en el *Político*

ESTE MISMO MÉTODO de definición por *diairesis* es ejecutado en el diálogo el *Político* con la intención de definir precisamente a este personaje. La división comienza a partir del arte o *episteme*, pero con dos elementos diferentes a las divisiones del arte establecidas en el *Sofista*. La *episteme* se divide entre arte práctica, en la que se realizan acciones manuales y se producen objetos que no existían antes, y arte cognoscitiva, en la que se procura solamente el conocimiento especulativo o teórico. El arte político se encuentra en este último, porque gobernar se hace más con el vigor del alma que con la capacidad del cuerpo. A su vez, el arte cognoscitivo se divide entre el arte crítica (*κριτική*), es decir, el arte de distinguir o juzgar, como en el cálculo y las matemáticas, y el arte directiva (*ἐπιτακτική τέχνη*). En este último se ubican todas las ciencias del mando, como la arquitectura que manda a los obreros, o como el político, el rey, el amo de sus esclavos y el señor de la casa (*politikon, basileus, despotes, oikonomos*). Entre ellos no hay sino diferencia de grado, pues todos ellos participan de esta ciencia directiva. Pero a cada uno le conviene una ciencia particular: al rey le conviene la ciencia real, al político la ciencia política, y al señor de la casa, la ciencia de la casa.

De nuevo, la ciencia directiva está dividida entre la ciencia directiva de los heraldos e intérpretes que reciben decisiones ajenas y las imparte a otros, y la ciencia autodirectiva de aquellos que imparten sus propias órdenes. Esta última ciencia autodirectiva, se divide de acuerdo a los seres a los que les da sus órdenes y estos pueden ser seres inanimados o animados. La ciencia directiva de seres animados se divide entre la ciencia que se preocupa de la génesis y crianza de un solo individuo vivo (un solo buey o un solo caballo) y la que se preocupa de la crianza de varios seres vivos a la vez. Esta última engloba todas las ciencias de cuidado y crianza de rebaños. Asimismo, esta ciencia de crianza de rebaños se divide entre la que cuida rebaños acuáticos (adiestramiento y crianza

de peces) y la que cuida rebaños en un medio seco. La crianza de animales en un medio seco se divide entre animales volátiles y animales pedestres. Los animales pedestres se dividen entre los animales con cuernos y los animales sin cuernos. Estos últimos se dividen entre los cisípedos, que se pueden procrear en común como el asno y el caballo (κοινογονία), y los solípedos, que se pueden procrear solo entre su propia especie (ἰδιογονία). Los animales solípedos se dividen entre los cuadrúpedos y los bípedos. Y finalmente, los bípedos se dividen entre los que tienen plumas como las aves y los que no tienen plumas, y es ahí precisamente donde se halla el hombre. Esta es la famosa definición del ser humano como bípedo implume, que le valió a Platón la burla de Diógenes el Cínico, quien desplumó una gallina y la presentó como el ser humano según Platón. De hecho, estas divisiones presentan muchos interrogantes que más adelante discutiremos. Lo que nos interesa en este momento es presentar los ejemplos de *diairesis* de Platón.

La definición alcanzada del arte política establece entonces que esta es un tipo de ciencia auto-directiva de rebaños de seres que caminan por la tierra en dos piernas, que se reproducen sólo entre sí, sin cuernos y sin plumas (Platón, *Político*, 267a-c). Es decir, el político es un pastor de hombres.

El extranjero de Elea no queda satisfecho con esta definición, pues realmente incluye no solo al político sino a todos aquellos que le prestan un servicio a la humanidad, tales como los comerciantes, agricultores, panaderos, maestros de gimnasia, médicos, etcétera, y no diferencia entre el político, el rey, el amo de la casa y otros personajes encargados de guiar a los rebaños humanos. Por lo tanto, esta definición no apunta directamente a la esencia del político. Luego de una digresión sobre el mito de la regresión del universo que explica el origen y función de la política, Platón intenta corregir la definición del político e identifica que el error de la primera definición se basó en haber buscado los tipos de crianza (τροφή) y no los tipos de cuidado (ἐπιμέλεια). Al cuidado o *epimeleia* lo divide en un tipo de cuidado divino, basado en el mito anterior donde se narra una época pasada en que los dioses, en especial Cronos, cuidaban y protegían a todas las especies, y en un tipo de cuidado humano. Este último cuidado humano se divide entre un cuidado que se recibe por la fuerza (aquí se ubica la tiranía) y un cuidado que se recibe voluntariamente (aquí se ubica el político).

En este punto, Platón considera que aún no se ha capturado completamente al político, y propone emplear un modelo o *paradeigma* del método de división antes de continuar con la definición del político. El modelo que propone es el del arte del tejer. Para alcanzar esta definición se parte del género máximo del arte de la fabricación o adquisición. Este arte se divide entre las artes que tienen como propósito fabricar algo y las que tienen como propósito servir de protección. Esta última se divide entre las artes que buscan un antídoto contra los males, y las que buscan establecer una defensa. Este tipo de arte que busca la defensa se divide entre las artes que fabrican armaduras para la guerra y las que reparan. A su vez, esta se divide en las que fabrican colgaduras y las que fabrican resguardos contra la intemperie. Asimismo, esta se divide entre la construcción de techos y la fabricación de abrigos para el cuerpo. La fabricación de abrigos para el cuerpo se divide entre abrigos que se extienden por debajo y abrigos que se colocan en torno al cuerpo. Estos paños envoltorios se dividen entre abrigos de una sola pieza (no necesitan tejido ni costura) y abrigos que se ensamblan de diferentes piezas. Estos abrigos ensamblados se dividen entre los que se perforan para coserlos (como el cuero y las telas) y los que se unen sin costuras. Estos últimos se dividen entre aquellos que se fabrican de fibras de plantas y los que se fabrican de pelajes de animales. Los abrigos de pelajes de animales se dividen entre los que se realizan con adición de agua y tierra y los que se realizan con el trenzado de las hebras. Este último es la definición final del arte de tejer con lana.

Conclusiones sobre el método de división

UNA DE LAS conclusiones interesantes del método de división es que permite ver relaciones y parentescos que a primera vista no se notan. Distinciones de grado, mas no absolutas. En las divisiones que hemos analizado, se alcanza a ver que el sofista se asemeja al pescador, al cazador, al comerciante, al ilusionista, entre otros. Igualmente, el político está emparentado al pastor y al tejedor. Otro parentesco que aflora en estas divisiones y que no es muy evidente es el de la ciencia dialéctica con el tejedor por una parte y con el sofista de noble estirpe, purificador de las almas. Esta definición del sofista de noble estirpe parte de la distinción entre el

arte de la reunión y el arte de la distinción o de la división (τέχνη διακριτική ὁ διαίρεσις) Igualmente en la definición del arte de tejer se parte de la distinción entre el arte asociativa (συνκριτική) y el arte disociativa (διακριτική).

En el *Sofista* se investigó las divisiones del arte de la distinción o división, y se dejó de lado el arte de la reunión o unificación, puesto que la definición que se buscaba era del sofista como purificador de las almas que sabe separar lo bueno de lo malo. En el *Político* se exploraron ambas vertientes puesto que el arte de tejer es en principio una combinación (σμπλοκή), pero requiere de unas artes anexas que preparan su trabajo y estas son disociativas (abatanar, cardar, etc.). Como se puede observar, estas actividades coinciden con los dos procesos de la dialéctica enunciados en el Fedro: la reunión (συναγωγή y συνόψις) y la división (διαίρεσις). No es fortuito que esas semejanzas sean tan evidentes, pero Platón no las desarrolló. La ciencia dialéctica entonces está emparentada con el arte del tejer: ambas separan y combinan elementos: la una prepara los hilos y los entreteje para formar un tejido; la otra separa y une los conceptos generales para alcanzar una mejor comprensión de la realidad.

Lo que sí sugiere Platón es que en el proceso de división de las ciencias ninguna es menos importante que las otras. La identificación de una ciencia, por trivial o mundana que sea, ayuda al método a identificar las otras. Por eso dice:

Pero ocurre que, para el camino [método de *diairesis*] que ha tomado la argumentación, la técnica de la esponja no es menos importante que la de los medicamentos, aunque la purificación que aquella procura nos beneficie en menor medida, y ésta en mayor grado. Al intentar captar lo compatible y lo incompatible en todas las técnicas con el objeto de adquirir su comprensión, el método las valora a todas por igual, y, en lo que hace a su semejanza, no considera que una sea más ridícula que otras. No concibe que, respecto de la caza, sea más solemne la estrategia militar que la técnica de atrapar piojos, salvo que casi siempre la primera es más pretenciosa. Y en el caso presente, acerca de nuestra pregunta sobre el nombre de todas las potencias que purifican los cuerpos, tanto animados como inertes, es indiferente para ella cuál de los mencionados

es el más pomposo; bastará solo que todo lo que se refiere a las purificaciones del alma quede separado de lo que purifica a las otras cosas. Ahora, si comprendemos al menos lo que quiere, él pretende separar, de las otras cosas, aquello que purifica en el ámbito del pensamiento (*Sof.* 227a-c).

Igualmente, en el *Político* afirma que todas las divisiones alcanzadas son valiosas: “A este método de argumentación no le preocupa más un tema venerable que uno que no lo es, y no asigna menos valor a lo más pequeño y más a lo más grande, sino que siempre, en conformidad consigo mismo, logra alcanzar lo que es más verdadero” (*Pol.*, 266d). Lo que interesa, entonces, al método es alcanzar la verdad, sin importar el ámbito venerable o no: es tan valiosa la definición del arte de tejer como la del pescador de caña y el arte dialéctica, aunque esta última sea la más venerable de todas.

Otras recomendaciones que hace Platón en la aplicación del método de la división es que la división debe ser proporcional. No se debe dividir una unidad entre dos elementos dispares, uno muy pequeño y el otro muy grande. La división debe ser como con un cuchillo que atraviesa por exactamente la mitad de la Forma. Dice:

Evitemos aislar una pequeña porción de un conjunto, contraponiéndola a todas las demás, que son grandes y numerosas. Y no la separemos de las demás sin que ella constituya una especie. Por el contrario, parte y especie deben tomarse conjuntamente. Es mejor, en efecto, poner el objeto buscado directamente aparte de todos los demás, pero siempre y cuando sea correcto hacerlo. Fue de ese modo como procediste hace un momento: creíste haber hallado la manera de dividir y acertaste camino, porque te habías dado cuenta de que el argumento debía concluir en los hombres. Pero, amigo mío, ocurre que hilar fino no es procedimiento seguro, sino que mucho más seguro es ir cortando por mitades, ya que de ese modo tendremos mayor posibilidad de toparnos con características específicas. Esto es, sin duda, lo que verdaderamente importa en una investigación (...) Un error semejante al que cometería una persona que, al tratar de dividir en dos al género humano, lo dividiese –tal como suele hacerlo por aquí la mayoría– tomando al conjunto de los griegos como si se tra-

tara de una unidad y aislándolo de todos los demás géneros, que son innumerables y ni se mezclan ni se entienden entre sí; aplicándole a todos ellos un único nombre, el de "bárbaro", creerían que, por el hecho de recibir esta única denominación, todos ellos constituyen también un género único. En semejante error incurriría, asimismo, quien creyese poder dividir al número en dos especies, recortando al diez mil de todos los otros y separándolo como si se tratara de una especie única; asignándole a todo el resto un solo nombre, se creería en el derecho de afirmar que, por tener esta única denominación, todos ellos en conjunto constituyen un género único, diferente y separado del número diez mil. Por el contrario, mucho mejor, sin duda, sería dividir por especies y en dos; en el caso del número, establecer un corte entre par e impar, y, tratándose del género humano, entre varón y mujer, y ordenando a lidios, frigios o algunos otros frente a todos los demás, se los apartase de ellos sólo cuando se hallase dificultad en descubrir que cada una de las secciones resultantes es un género y, a la vez, una parte (*Pol.*, 262a9-263a1).

El método de división no consiste en dividir por dividir, las divisiones deben ser conforme a la naturaleza o realidad, y están encaminadas directamente a develar la verdad.

Otras divisiones en los diálogos de Platón

EXISTEN OTRAS DIVISIONES diádicas en los diálogos de madurez, el *Gorgias* y la *República*, que no se enuncian necesariamente como producto del método de *diairesis*, pero que parecen prever el nacimiento de dicho método. En el *Gorgias* se hace una clasificación de artes o *technai* que responde a los criterios dualistas de la distinción entre alma y cuerpo, y de la distinción entre verdad y adulación. Es un proceso de clasificación de las ciencias que se apoya en la similaridad o parentesco entre el alma y el cuerpo. Así como en el método de *diairesis* se encuentran parentescos y semejanzas de las que no nos percatamos fácilmente, del mismo modo, entre las ciencias del cuerpo y de las del alma hay semejanzas. Dado que son más conocidas las ciencias del cuerpo, podemos

apoyarnos en ellas para saber cómo se distinguen las del alma. No es que el dualismo haya sido superado en diálogos de vejez, sino que el método de clasificación de las ciencias se ajustó mucho más con la *diairesis*. El dualismo es patente también en los diálogos de vejez, como pudo verse en las divisiones que ya vimos, en las que, por ejemplo, se distinguió entre purificaciones del cuerpo (baños, gimnasia, medicina) y las purificaciones del alma (castigos, educación, enseñanzas). Tanto en los diálogos de vejez como en los diálogos de madurez se trata de un proceso de comparación y analogía: así como en el cuerpo sucede de tal manera, así en el alma también. En el *Gorgias* se parte de que existen unas ciencias cuyo objeto es el cuerpo que buscan su adulación o placer, también hay una ciencia que busca la verdad. Existe, por ejemplo, la ciencia culinaria que busca adular los deseos del gusto en el cuerpo. A esta ciencia adulatoria se le contraponen la medicina, que prescribe ciertos alimentos y bebidas que no buscan el placer del cuerpo, sino la salud. De igual modo, para la realidad externa del cuerpo existe una ciencia adulatoria que quiere ocultar la fealdad del cuerpo por medio de ornamentos y aditamentos. Esta ciencia es llamada comética (derivada de κομή, cabellera). A esta ciencia se le contraponen una ciencia verdadera que quiere embellecer realmente al cuerpo, a saber, la gimnástica.

En el alma ocurre de la misma manera y existen ciencias que corresponden a cada una de las cuatro ciencias del cuerpo que acabamos de enunciar: la retórica es como la comética, simple ornamentación de discursos que pretende adular a los oyentes para poderlos persuadir. La sofística es como la culinaria, simple adulación del gusto o deseos del alma. La legislación es como la gimnástica que tiene como propósito embellecer el alma a partir del ejercicio; finalmente, la Justicia como ciencia, se asemeja a la medicina que busca la verdadera salud del alma en este caso.

En la *República* ocurre de manera similar una división diádica en el famoso símil de la línea. Es una distinción ontológica y epistemológica que se corresponde la una a la otra. La realidad está dividida en el mundo sensible y el mundo inteligible. El mundo sensible se divide entre el mundo de las imágenes (reflejos, sombras, sueños, etc.) y el mundo de los entes físicos naturales tanto de origen divino como humano (animales, plantas, astros, sillas, camas, etc.). Por su parte, el mundo inteligible se divide entre los

entes matemáticos y las ideas. Su contraparte epistemológica divide el conocimiento entre *doxa* y *episteme*. A la *doxa* le corresponde conocer al mundo sensible, mientras que a la *episteme* le corresponde conocer al mundo inteligible. Por un lado, la *doxa* se divide entre *eikasia*, traducida como conjetura o imaginación, y *pistis* traducida como creencia u opinión. Por otro lado, la *episteme* se divide entre *dianoia* y *nous*. El ámbito de la *episteme* se divide además en un aspecto teórico y un aspecto práctico. La *dianoia* incluye a la aritmética, la geometría, la astronomía y la armonía, y Platón reconoce que hay un ámbito de usos de estas ciencias netamente práctico cuando se usa en el comercio, la navegación, la agricultura, y que hay un ámbito puro o teórico que es el que debe seguir el filósofo. La dualidad de las ciencias filosóficas entre un ámbito práctico y otro teórico es idéntica en la *República* y en el *Filebo*³. En este último afirma: “Hay dos aritméticas y dos métricas y otras muchas semejantes que dependen de ellas y tienen esa duplicidad bajo un único nombre común” (*Fil.*, 57d).

El empleo de los modelos o *paradeigmata*: un juego de espejos en el método dialéctico

EN EL DIÁLOGO del *Político*, Platón explica que el modelo de división empleado para definir el arte de tejer con lana es un modelo o ejemplo de cómo funciona el método de *diairesis*. Al comienzo del *Sofista* ocurrió también que el método se ejemplifica con la definición del pescador de caña, pero a diferencia de este, en el *Político* Platón se toma el esfuerzo de explicar cómo funcionan los ejemplos y modelos. Afirma: “Un modelo se forja, precisamente, cuando una misma cosa que se halla en otra diferente y aislada de la primera es objeto de una opinión acertada y, al ser comparada, dé nacimiento a una opinión verdadera sobre una cosa y la otra juntas” (*Pol.*, 278c). De este modo, si el método de división y las

³ William Keith Chambers Guthrie, *Historia de la Filosofía griega*. V. Platón. Segunda época y la Academia. Traducción de A. Medina González (Madrid: Gredos, 1992), 246.

dificultades encontradas al momento de definir el político pueden entenderse correctamente en un modelo sencillo y cotidiano como es el arte del tejer, entonces se podrá fácilmente definir algo más complejo como el político y en últimas, mucho más complejo como son las formas o géneros superiores.

Para explicar cómo funciona un modelo o ejemplo, Platón compara el proceso de enseñanza de las letras. A los niños se les debe “Poner frente a aquellos casos en los que su opinión es acertada y una vez frente a ellos, hacerlos comparar esas letras con las que aún no conocen” (*Pol.*, 278 a-b). Este ejemplo de la enseñanza de las letras y su composición es muy recurrente en Platón y servirá para explicar la noción de justificación en el *Teeteto* (207d-e), la combinación de las ideas en el *Sofista* (253a) y en el *Político* (277a-279a; 285d).

El juego de espejos al que nos referimos consiste en que el modelo de enseñanza de las letras en los niños, sirve para comprender por qué es útil el modelo de la definición del arte de tejer para definir al político. Pero la definición del político no es el propósito final y definitivo, sino que definir el político sirve para hacernos “[m]ás hábiles dialécticos en todo tipo de cuestiones” (*Pol.*, 285d6-7). Las definiciones del sofista y el político son solo modelos sencillos del método de división; y en resumidas cuentas estos largos ejercicios de división son solo un entrenamiento para lo verdaderamente importante que son las ideas y géneros máximos: justicia, bien, movimiento, ser, mismo, uno, etcétera. Al respecto, dice Platón:

Creo, sin embargo, que hay algo que pasa inadvertido a la mayoría: que algunas realidades, por su propia naturaleza, comportan símiles sensibles fáciles de comprender, que pueden exhibirse sin mayor dificultad cuando se quiera dar, a quien la pida, una explicación sobre alguna de ellas, sin ninguna complicación ni argumento; pero, de las realidades más altas y valiosas, en cambio, no hay imagen alguna nítidamente adaptada a los hombres; en tales casos, entonces, si se quiere contentar al alma de quien pregunta, no hay posibilidad de señalar algo sensible que corresponda a tal realidad y que bastaría para complacerla. En consecuencia, es imprescindible ejercitarse para poder dar y recibir razón de cada cosa. Pues las realida-

des Incorporóreas, que son las más bellas e importantes, pueden mostrarse con claridad sólo valiéndose de la razón y por ningún otro medio; y es a ellas, sin duda, a las que apunta todo lo dicho hasta el momento. Más sencillo resulta, empero, en todos los casos, practicar con objetos pequeños que hacerlo con los más grandes (*Pol.*, 285e-286b).

Esta práctica dialéctica, nos recuerda el entrenamiento dialéctico del *Parménides*. Allí, el venerable Parménides lanza unas supuestas críticas a la teoría de las ideas, y le sugiere a Sócrates un entrenamiento dialéctico (*gymnasthenai*) (Platón, *Parménides* 136a) que le permita comprender las relaciones y consecuencias de los géneros máximos. En esa ocasión proponen como tema para el entrenamiento ver todas las hipótesis y consecuencias de lo Uno, quizás el género más amplio y universal de todos. Es paradójico que Platón pretenda entrenarse en su método dialéctico a partir del concepto más general, puesto que las prácticas deben hacerse con objetos pequeños. A mi parecer, aunque anunciara que el estudio dialéctico de lo Uno en el *Parménides* como un entrenamiento, en realidad Platón lo toma en serio y asume las consecuencias de ese estudio. Más que un entrenamiento, Platón está ejemplificando su método con el concepto más general de todo.

El modelo de entrenamiento en el *Parménides* es semejante al método dialéctico expuesto en la *República*. En ambos, la dialéctica se muestra como un ejemplo del método hipotético de los geómetras, pero en el *Parménides* el método hipotético se transforma en un método en el que se postularán tanto todas las posibles hipótesis sobre un tema (que lo Uno es y que lo Uno no es), como todas las consecuencias de cada una de estas hipótesis tanto para lo Uno mismo como para lo múltiple. Platón afirma que “debemos no solo suponer (ὑποθιτέμενον) que cada cosa es y examinar las consecuencias (συμβαίνοντα) que se desprenden de esa hipótesis, sino también suponer que esa misma cosa no es, si quieres tener mayor entrenamiento (γυμνάσθηναι)” (*Parm.*, 1353-6a). En total, en el *Parménides* se analizarán ocho hipótesis y sus consecuencias. Esto nos brinda otra perspectiva sobre la dialéctica en el que el método hipotético es su principal herramienta y en el que el objeto de estudio son las relaciones entre los géneros (formas o conceptos). Sobre esto último volveremos más tarde.

En cuanto a la búsqueda de aquello que nos hemos propuesto, el hecho de poder descubrirlo del modo más fácil y breve es algo que la razón nos aconseja tener como cosa secundaria y no principal y, por el contrario, estimar mucho más y ante todo al método mismo que nos permite dividir por especies; asimismo, cultivar también aquel discurso que, aunque sea larguísimo, vuelve a quien lo escucha más inventivo, y no afligirse en lo más mínimo por su longitud, como tampoco si fuese más breve. Agreguemos aún que a quien, en conversaciones como ésta, censura la extensión de los discursos y no admite las digresiones en círculo, no se le debe dejar en paz sin más e inmediatamente, apenas ha censurado la extensión del discurso; debemos pensar, más bien, que es su deber demostrar que, si los discursos hubieran sido más breves, hubieran vuelto a los participantes en la conversación más hábiles dialécticos y más capaces para descubrir con la razón la verdad de las cosas; y que, además, no hay que hacer caso alguno de las otras censuras y encomios sobre cualquier otro asunto, ni considerar que valga la pena escuchar tales discursos (*Sof.*, 286d-287a).

Dificultades y críticas al método de división

UNA DIFICULTAD DEL método de *diairesis* que no resuelve, o de la que no se percata Platón, es que la división de un concepto general se da muchas veces en más de dos partes. En el *Fedro*, por ejemplo, la manía divina se descompone en cuatro tipos de manía divina: La profecía causada por Apolo, la mística atribuida a Dioniso, la poesía de las musas y el amor causado por Eros y Afrodita. Igualmente, en las divisiones de las artes efectuadas en el *Sofista*, el *Político* y el *Filebo* aparece que los conceptos pueden dividirse en más de dos elementos. El concepto de *techne* o *episteme* (arte, ciencia) es el concepto central del que se derivan todas las divisiones hechas en estos diálogos (la pesca con caña, el sofista, el arte de tejer y el político); todas ellas tienen en común el ser técnicas.

Ahora bien, la dificultad radica en que Platón propone diferentes divisiones diádicas de la misma técnica: artes productivas y artes adquisitivas; artes unificantes y artes divisorias; artes prácti-

cas y artes cognoscitivas; artes productivas o manuales (*demiourgi-ké, jeirotechniké*) (*Fil.*, 55d) y las artes de la enseñanza y la crianza. Así como el sofista muestra diferentes caras y cada una de esas características amerita una definición diferente (hasta 7 definiciones encontró Platón), del mismo modo, la técnica tiene diferentes formas de ser dividida y, por lo tanto, el método de *diairesis* falla en precisión al momento de acertar en la esencia del objeto que va a ser dividido. ¿Si la técnica (ciencia) es una, cuáles son las dos partes siguientes en las que se divide? Parece que se divide en más de dos partes de acuerdo a diferentes criterios de división. Por ejemplo, la distinción entre ciencia productiva y ciencia adquisitiva apunta al modo en que un objeto entra en nuestra posesión: o bien lo creamos o bien lo adquirimos ya creado. En cambio, las ciencias unificantes y las ciencias divisorias se distinguen de acuerdo al tipo de acción que ejecutan. La clasificación de las ciencias debería primero discutir los criterios esenciales con los que se debe hacer la clasificación⁴.

Quizás Platón se fue percatando de que un concepto o forma puede dividirse en mucho más que solo dos formas, pues en algunos pasajes cortos afirma que una idea puede dividirse en más de dos elementos. En el *Político* dice: “Dividamos miembro a miembro, como a una víctima sacrificial, puesto que nos resulta imposible hacerlo en dos. Por cierto, siempre se debe seccionar en un número de partes que sea, en lo posible, el más cercano a dos” (*Pol.*, 287c). Asimismo, en el *Filebo* dice que el método es “fácil de señalar, pero difícil de poner en práctica” (*Fil.*, 16b) y afirma que posiblemente las divisiones no sean duales sino triádicas o incluso de más elementos:

Y si nos hacemos con ella, que examinemos, después de esa única forma, dos, si las hay o no, o tres, o cualquier otro número, y de nuevo igualmente cada una de ellas, hasta que uno vea no sólo que la unidad del principio es una y múltiple e ilimitada, sino también su número (*Fil.*, 16e).

⁴ Keneth Dorter, “The Method of Division in the *Sophist*: Plato’s Second *Deuteros Plous*”. En *Plato’s “Sophist” Revisited*, edited by Beatriz Rossi and Thomas M. Robinson (Berlin, Boston: De Gruyter, 2013), 91, 92.

Y más adelante dice: “Dividamos en dos todos los seres que existen en el universo, o mejor, si no te importa en tres” (*Fil.*, 23c). De hecho, en el *Filebo* las divisiones y clasificaciones de los placeres y las ciencias no es dual, sino que responde a la complejidad de estos dos géneros⁵. En particular, la misma naturaleza del placer, que Platón identificó dentro del género de lo ilimitado, muestra que puede haber una variedad infinita. Lo ilimitado tiene como característica aceptar el más y el menos sin ningún límite preciso; por lo tanto, el placer puede alcanzar niveles altos y bajos de los que no hay límite, y entre esos niveles extremos hay también una variedad infinita. “Desde el punto de vista del género (*γένος*), el conjunto (*πᾶν*) es una unidad (*ἕν*), pero en cuanto a la relación de sus elementos entre sí, algunos son completamente opuestos, y resulta que otros difieren en infinidad de matices y podemos encontrar otros muchos casos así” (*Fil.* 12e10-13a4).

Platón hace varias clasificaciones de placeres de acuerdo a diferentes criterios de clasificación. Por ejemplo, si se atiende a la mezcla o pureza de los placeres, se encuentra que hay unos placeres que se mezclan con el dolor, como los que sacian la vaciedad o la desarmonía el cuerpo; en cambio hay otros que son placeres en sí mismos y no requieren de su contraparte de sufrimiento para manifestarse, como lo son la percepción de colores, formas, figuras, y olores, que disfrutamos sin necesidad de experimentar dolor. Si se atiende a la relación del placer con su objeto, aparece la clasificación entre placeres falsos y verdaderos. Igualmente, si se atiende a la magnitud o fuerza con que se presentan los placeres y los dolores, se puede atender a una clasificación ilimitada de placeres intensos sin un límite claro que se van diluyendo de manera continua en sensaciones neutras (tercer elemento entre el placer y el dolor) y que dan paso continuo hacia el dolor. Lo ilimitado del placer, parece que es común con otros elementos, y a través de ellos se podría explicar por qué la clasificación de las ciencias en esos tres diferentes diálogos responde a diferentes criterios.

Otra crítica que se le puede hacer al método de división es que el principio *a priori* de dividir en dos, y solamente en dos elementos, obliga a Platón a proponer divisiones muy problemá-

⁵ Guthrie, *Historia de la Filosofía griega* V, 245.

ticas⁶. Por ejemplo, en una de las definiciones del *Sofista* dice que las discusiones privadas con intercambio de preguntas y respuestas se dividen entre discusiones que se dan de manera azarosa sin técnica y discusiones como resultado de una técnica (*Sof.*, 231). Pues bien, todas estas definiciones del *Sofista* parten del concepto general de *techne* y, por tanto, cada división que se haga es un tipo de *techne*. ¿Cómo puede entonces aparecer una actividad que se haga de manera azarosa y sin técnica dentro de las técnicas?

Por último, el mismo Platón nos advierte que se debe tener cuidado al utilizar la *diairesis* y la reunión, pues así como es útil también nos puede llevar a cometer errores. En varios de los diálogos de vejez, Platón se queja y advierte de los peligros del uso erístico de los métodos de reunión (*συναγωγή*) y de división (*διαίρεσις*) en el cual se abusa de la argumentación algunas veces desde el todo y otras veces desde las partes, sobre todo por parte de los jóvenes que recién conocen estas herramientas de división y reunión y las usan apresuradamente (*Sof.*, 251b7-c7). En el *Político* afirma que

Pero, puesto que la gente no suele examinar las cosas dividiéndolas por especies, reúne inmediatamente en una unidad, por considerarlas similares, cosas que son muy diferentes y, por otra parte, a propósito de otras cosas hace todo lo contrario, cuando no las divide en sus partes. Lo que debe hacerse, por el contrario, una vez advertida la comunidad existente en una multiplicidad de cosas, es no darse por vencido antes de haber visto todas las diferencias que ella comporta, las diferencias, claro está, que constituyen las especies; también, por otra parte, cuando se hayan visto en una multitud de cosas las más diversas desemejanzas que hay en ellas, no habrá que ofuscarse antes de que, cercando dentro de una única semejanza los rasgos de parentesco, se las abarque en la esencia de algún género (*Pol.*, 285a6-285b8).

Esta misma advertencia la hace en el *Filebo*, donde considera que existen muchos riesgos o peligros si se utilizan los métodos dialécticos de forma apresurada, sobre todo por los jóvenes:

⁶ Dorter, "The Method of Division in the *Sophist*", 90-91.

Decimos en algún modo que la identidad de lo uno y lo múltiple que resulta de los razonamientos es recurrente por todas partes para cada una de las afirmaciones que se formulen siempre, antes o ahora. Y esto no hay posibilidad de que vaya a concluir alguna vez, ni se ha iniciado ahora, sino que tal accidente de los discursos, según me parece a mí, es entre nosotros algo inmortal y no envejece; mas, de los jóvenes, el que por primera vez lo prueba, admirado como si hubiera encontrado un tesoro de sabiduría, queda traspuesto de placer y gozoso sacude todo el discurso, unas veces globalizando y concentrándolo en un punto, y otras veces, al contrario, desarrollándolo y separando las partes, lanzando a la aporía ante todo y sobre todo a él mismo y después a aquél con el que vaya topando, tanto si es más joven como si es mayor o si resulta ser de su edad, sin exceptuar ni a padre ni a madre ni a ninguno de los que tienen capacidad de oír, ni casi a los animales, y no solo a los hombres, puesto que no excusaría siquiera a un bárbaro, con tal de disponer de un intérprete (*Fil.*, 15d-16a).

Y más adelante afirma:

Pero de los hombres, los que ahora son sabios, hacen lo uno como les sale, y lo múltiple más deprisa o más despacio de lo debido, y después de lo uno, inmediatamente las cosas ilimitadas, y se les escapan las de en medio, en las que queda demarcado el que desarrollemos nuestras conversaciones dialéctica o erísticamente (*Fil.*, 17a).

La comunicación de los géneros

ADemás DE LOS métodos complementarios de la reunión y la división, la dialéctica adquiere un oficio bastante importante a partir del *Parménides*, principalmente en el *Sofista* y finalmente en el *Filebo*: la comunicación o comunión (κοινωνία) de los géneros. No es que estas dos acciones de la dialéctica sean contradictorias; por el contrario, la reunión y la división son posibles porque los géneros máximos de lo Uno y lo múltiple se comunican mutuamente y participan el resto de géneros. La comunicación de los géneros es,

por lo tanto, una teoría que permitirá entender por qué la realidad y el pensamiento alcanzan tanto la unidad de un término general a través de la reunión como la división de ese mismo término en sus partes constitutivas.

En breve se puede decir que la dialéctica de los géneros de lo uno y lo múltiple son las que permiten diferenciar una forma de otras formas porque son una, y también permite establecer parentescos entre formas que pertenecen a un mismo género. Toda forma es una y múltiple; una porque difiere de otras formas, y múltiple porque en su interior da cabida a una ilimitada cantidad de otras formas. Por ejemplo, el concepto de *techne* es uno y debe tener una única definición, pero a la vez es múltiple puesto que hay una diversidad ilimitada de *technai*, como se muestra en todas las divisiones hechas en el *Sofista* y el *Político*. O, por ejemplo, en el *Filebo*, donde mejor analiza la relación entre lo Uno y lo múltiple en relación a la reunión y división de formas, afirma que el placer es uno, pero a la vez múltiple puesto que hay muchos tipos de placer. Platón señala que “los antiguos que eran mejores que nosotros y vivían más cerca de los dioses, transmitieron esta tradición según la cual lo que en cada caso se dice que es, resulta de lo uno y lo múltiple y tiene en sí por naturaleza límite y ausencia de límite” (*Fil.*, 16c). Lo uno es limitado, mientras que lo múltiple es ilimitado.

Al igual que con el abuso sofístico y juvenil de los métodos de división y unión, Platón advierte del uso desproporcionado de la comunicación entre lo uno y lo múltiple. Es un error llegar a establecer que lo uno es múltiple y lo múltiple es uno, puesto que tal afirmación es sorprendente (*Fil.*, 14c; 14d) y monstruosa (*Fil.*, 14e), es fácil de refutar (*Fil.*, 14c), infantil y presenta graves escollos para la conversación (*Fil.*, 14d). Es decir, también se puede abusar de la herramienta de la comunicación de los géneros afirmando cosas absurdas para salir victoriosos en una discusión.

De vuelta al asunto de la comunicación o relación entre los géneros debe decirse que esta surge de la necesidad de encontrar soluciones a los problemas de la teoría de las ideas formulada en diálogos de madurez como la *República* y el *Fedón*, en los que se define una idea como aquello que es en sí y por sí. ¿Si son en sí y por sí cómo pueden participar de otras ideas y cómo pueden los entes sensibles participar de ellas? El mismo Platón presenta esta serie de críticas y dificultades de la teoría de las ideas en el *Par-*

ménides. Esta dificultad se puede sintetizar en el hecho de que las ideas en sí mismas separadas de otras imposibilitan el *logos*, tanto en su sentido racional como lingüístico. Si las ideas están separadas unas de otras, no pueden entrar en una relación lingüística ni epistemológica ni ontológica: no se puede predicar nada de ellas ni se pueden llegar a conocer, pues no habría manera de que entraran en contacto con nuestra alma o intelecto. Es más, si se aceptan todas estas críticas y se destruye la base de la teoría de las ideas, las consecuencias son peores porque se destruiría la dialéctica en el sentido de conversación y pensamiento:

Si alguien, por considerar las dificultades ahora planteadas y otras semejantes, no admitiese que hay Formas de las cosas que son y se negase a distinguir una determinada Forma de cada cosa una, no tendrá adónde dirigir el pensamiento al no admitir que la característica de cada una de las cosas que son es siempre la misma, y así destruirá por completo la facultad dialéctica (τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν) (*Sof.*, 135b-c).

En consecuencia, las críticas y dificultades de la teoría de las ideas no lo llevan a desmontarla sino a reformularla aceptando que las formas deben comunicarse, porque si no se comunicaran no se podría predicar nada de nada. Solo se podría autopredicar o hacer afirmaciones tautológicas: el hombre es hombre, lo bueno es bueno; El ser es; el no-ser no es, puesto que una forma solo tendría relación consigo misma. Afirma: “La aniquilación más completa de todo tipo de discurso consiste en separar a cada cosa de las demás, pues el discurso se originó, para nosotros, por la combinación mutua de las formas” (*Sof.*, 259e3-6).

Por otro lado, la afirmación opuesta, según la cual todas las formas se comunican o mezclan con todas, tampoco es viable, puesto que diríamos cosas tan absurdas como que el reposo se mueve o que el cambio está en reposo. La única opción viable, entonces, es que algunas formas se mezclan con algunas formas sí y con otras no. De este modo se puede establecer que el movimiento y el reposo no se pueden mezclar entre sí, pero estas dos formas sí se pueden mezclar con el Ser, dado que el movimiento es y el reposo es. Sucede lo mismo que con las letras o con los sonidos. No todas las letras se pueden mezclar con todas, sino que

el gramático sabe cuáles con cuales para que una palabra o un discurso tengan significado. Del mismo modo, no todos los sonidos se pueden mezclar con todos, sino que el músico sabe cuáles con cuáles para que queden armónicos. Será tarea del dialéctico saber cuáles formas se pueden mezclar con cuales para que el mundo inteligible sea coherente.

EXTR. - ¿y qué? Puesto que hemos admitido que también los géneros mantienen entre sí una mezcla similar, ¿no sería necesario que se abriera paso a través de los argumentos mediante una cierta ciencia quien quiera mostrar correctamente que géneros concuerdan con otros y cuáles no se aceptan entre sí, si existen algunos que se extienden a través de todos, de modo que hagan posible la mezcla, y si, por el contrario, en lo que concierne a las divisiones hay otros que son la causa de la división de los conjuntos?

TEET. - ¿Cómo no hará falta una ciencia, y por qué no la mayor de ellas?

EXTR. - ¿Cómo la llamaremos ahora, Teeteto? ¿O acaso sin darnos cuenta hemos caído, por Zeus, en la ciencia de los hombres libres. Y, buscando al sofista, ¿corremos el riesgo de haber encontrado primero al filósofo?

TEET. - ¿Qué dices?

EXTR. - Dividir (*diairesthai*) por géneros y no considerar que una misma Forma es diferente, ni que una diferente es la misma, ¿no decimos que corresponde a la ciencia dialéctica (*dialektiké episteme*)?

TEET. , - Sí. Lo decimos.

EXTR. - Quien es capaz de hacer esto: distinguir [A] una sola Forma que se extiende por completo a través de muchas, que están, cada una de ellas separadas; y [B] muchas, distintas las unas de las otras, rodeadas desde fuera por una sola; y [C] una sola, pero constituida ahora en una unidad a partir de varios conjuntos ; y muchas diferenciadas, separadas por completo; quien es capaz de esto, repito, sabe distinguir, respecto de los géneros, cómo algunos son capaces de comunicarse con otros, y cómo no.

TEET. - Completamente.

EXTR. - Pero, según creo, no concederás la técnica de la dialéctica sino a quien filosofa pura y justamente.

TEET. - ¿Cómo podría alguien concederla a otro?

EXTR. - Es en este lugar donde, tanto ahora como más adelante, encontraremos al filósofo –cuando lo busquemos–, aunque sea difícil percibirlo claramente; pero la dificultad propia del sofista es de un tipo diferente a la de éste (*Sof.*, 253b5-254a1).

Esta cita es bastante importante porque define a la dialéctica como la ciencia máxima, la ciencia del filósofo, la ciencia que sabe cómo se mezclan correctamente las formas, no solo cómo se dividen. Aquí se demuestra también que la comunicación de las formas no es una herramienta dialéctica completamente diferente a la división, puesto que en últimas se trata de relaciones tanto de ideas generales con ideas más particulares y de ideas semejantes entre sí. Así como la *diairesis* puede determinar que la pesca con caña es semejante a la sofística, o que el arte productiva es diferente al arte adquisitiva, del mismo modo, la dialéctica cuando se enfoca en determinar la comunicación entre formas establece, primero, si las relaciones entre ellas son posibles o no, si son recíprocas, o si son unidireccionales. Una diferencia con la *diairesis* es que esta se hizo con ideas muy cotidianas, como el arte de tejer, la pesca con caña y las definiciones del sofista y el político. En cambio, el estudio de la comunicación de las formas se hará con formas mucho más generales y abstractas; formas que se encuentran en la cúspide del pensamiento sinóptico de la dialéctica, a saber: lo Uno y lo múltiple; lo semejante y lo desemejante; el ser y el no-ser; lo mismo y lo otro; el límite y lo ilimitado, entre otras.

Lo Uno y lo múltiple en el *Parménides*

EN LA *REPÚBLICA* se estableció que la idea más elevada era la Idea del Bien y que esta era la causa del ser y del comprender del resto de las ideas y de los entes en general. Es decir, se supone que la Idea del Bien está relacionada con todas las otras ideas y está en la cúspide del conjunto de todas las ideas. Pero allí no se realizó ningún ejercicio explícito de análisis de las relaciones de esta idea con el resto. A partir del *Parménides*, se inicia este ejercicio dialéc-

tico de analizar las relaciones entre ideas, pero allí, y en el resto de diálogos tardíos, desaparece la Idea del Bien como idea máxima. En su lugar, se analizan a modo de entrenamiento, las relaciones entre lo Uno y lo Múltiple. Si la Idea del Bien es la idea máxima, todas las otras ideas participan de ella y en su generalidad ella es Todo. En el *Parménides*, esta posición la viene a tomar lo Uno, pues este es todo, y el resto debe participar de ella para poder existir. En este diálogo se analizarán, entonces, las relaciones entre lo uno y lo múltiple considerando tanto la hipótesis de que lo uno sea como que no sea.

Desde el comienzo, Platón advierte que el ejercicio dialéctico del *Parménides* es una gimnasia o entrenamiento, por lo cual nos hace cuestionar si es un ejercicio serio o no. Los resultados de ese análisis de las combinaciones entre lo uno y lo múltiple, muestran que cualquiera de las ocho hipótesis lleva a resultados contradictorios. De todas maneras, como gimnástica dialéctica, el análisis de lo Uno y lo Múltiple en el *Parménides* tiene importancia para ejemplificar el método y aquí mostraremos las consecuencias contradictorias que alcanzó Platón.

Primera hipótesis: Si lo uno es ¿Qué consecuencias se siguen para sí mismo?

SI LO UNO es, entonces lo uno no es múltiple. No hay ningún tipo de relación entre lo uno y lo múltiple. Si no es múltiple, entonces no tiene partes, y si no tiene partes, no es un todo, porque el todo se define como la unión de las partes. Si no tiene partes, entonces no tiene principio ni fin, pues estas serían sus partes. Principio y fin son los límites (*peiras*) de todas las cosas, por lo tanto, lo uno es ilimitado (*apeiron*). Si lo Uno es ilimitado, entonces carece de figura, puesto que la figura se define como aquello que tiene límites. No se puede decir, entonces, que es redondo, cuadrado, esférico o cúbico. Si no tiene figura, entonces tampoco está en ningún lugar, porque para estar en un lugar se debe estar en sí mismo o en otro y para estar en sí mismo o en otro debería tener límites. Además, si estuviera en sí mismo o en otro, implicaría que alrededor de él hay otro, pero ya se estableció que es uno. Si hay otro, no sería uno, sino dos. Por lo tanto, lo uno no está en ninguna parte. ¿Puede lo uno estar en movimiento o en reposo?

No puede moverse en ninguno de los tipos de movimientos que existe (traslación, alteración, génesis) pues esto implica que dejaría de ser uno para convertirse en otro, o para trasladarse a otro lugar, y ya se dijo que no está en ningún lugar. Por lo tanto, es inmóvil e inengendrado. No obstante, tampoco se puede decir que está en reposo, pues estar en reposo significa estar en el mismo lugar, y ya se dijo que no está en ningún lugar (primera contradicción: no es móvil ni está en reposo).

¿Si lo uno es, puede ser idéntico a sí mismo o diferente de otro? Ninguna de las dos opciones es viable, pues si es idéntico a sí mismo es sí mismo con respecto a otro, y no puede ser diferente de algo pues ese algo sería otro (segunda contradicción: si lo uno es no es mismo ni diferente). La mismidad implica comparación y la comparación implica otro. De igual forma, no es semejante ni desemejante, puesto que debería compararse con otro para saber si es semejante o desemejante, pero si hubiera otro no sería uno (tercera contradicción: si lo uno es, no es semejante ni desemejante). Lo uno tampoco es igual o desigual, por la misma razón: se necesitaría otro con cual compararse (cuarta contradicción: si lo uno es, no es igual ni desigual).

Asimismo, lo uno no es más viejo o más joven, puesto que no hay otro con qué compararse. Es decir, lo uno es atemporal (quinta contradicción: si lo uno es, no es ni más viejo ni más joven). Si lo uno es atemporal, entonces, no se puede decir que es, ni que ha sido, ni que será. Y si no se puede decir que es, entonces lo uno no es (sexta contradicción: si lo uno es, entonces lo uno no es). “Lo uno ni es uno ni es, si ha de darse crédito a esta argumentación” (*Parm.*, 141e). Todas estas contradicciones hacen que de lo uno no se pueda enunciar nada, que sea inefable. Del no-ser es del que no se puede pensar, ni opinar, ni decir, ni tener sensación, ni ciencia; por lo tanto lo uno no-es.

Segunda hipótesis: Si lo uno es en tanto que participa del ser, ¿Qué consecuencias se siguen para sí mismo?

SI LO UNO participa del ser y, por lo tanto, lo uno es, entonces lo uno y el ser son diferentes. Si lo uno es, entonces lo uno y el ser son dos elementos diferentes en el todo que es uno. Por lo tanto, lo uno es un todo que tiene por partes al uno mismo y al ser. Cada

una de las partes del todo debe participar tanto de lo uno como del ser. Lo uno todo se muestra entonces como una multiplicidad ilimitada. Lo uno, entonces, es múltiple (Primera contradicción: Lo uno es igual a su contrario).

Si lo uno difiere del ser no se debe a las naturalezas propias de lo uno y del ser, sino a que cada uno de ellos participan de lo diferente (una tercera forma), y por tanto, esto es una razón más para afirmar la multiplicidad del todo. Además, esta multiplicidad de partes del todo hace que surjan los números de la pluralidad ilimitada. Sin embargo, dado que el todo es uno, debe ser limitado, pues contiene a todas sus partes. “Lo uno que es, en consecuencia, es tanto uno como múltiple, y es todo y partes, y es limitado e ilimitado en pluralidad” (*Parm.*, 145a) (segunda y tercera contradicción: si lo uno es, entonces es un todo y tiene partes, y es limitado e ilimitado).

Si lo uno es un todo limitado, entonces tiene extremos: principio, medio y fin. Además, si tiene límites debe tener figura, cualquiera que esta sea. Dado que posee una figura, está contenido en sí mismo, puesto todas sus partes están contenidas en él; pero también se sigue que si lo uno es un todo debe estar contenido en otra cosa (Quinta contradicción: lo uno está en sí mismo y en otro). Si lo uno está en sí mismo, no se puede mover, pues no habría otra cosa hacia la cual moverse, pero si lo uno está en otro, entonces se puede mover (Sexta contradicción: lo uno se mueve y está en reposo). También es necesario que sea lo mismo que sí mismo y diferente de sí mismo; “Lo uno, pues, según parece, es tanto diferente de las demás cosas como de sí mismo, y es lo mismo que ellas y que él mismo” (*Parm.*, 147b) (séptima contradicción).

Dado que lo uno participa del ser, entonces también participa del tiempo. En consecuencia, lo uno puede ser más joven o más viejo. Pero, en la medida en que es una unidad con el tiempo, no es ni más viejo ni más joven que sí mismo. “—En verdad, según todos estos argumentos, lo uno es y llega a ser él mismo más viejo y más joven que él mismo y que las otras cosas, y no es ni llega a ser más viejo ni más joven que él mismo ni que las otras cosas” (*Parm.*, 155c) (Octava contradicción: lo uno es temporal e intemporal).

Finalmente, dado que todos estos predicados contradictorios se pueden enunciar de lo uno, se deduce que de él puede haber

sensación, opinión, ciencia. “Y en verdad, podrá haber de él ciencia, opinión podrá haber de él y sensación, dado que también ahora nosotros ejercemos, a propósito de él, todos estos actos. (...) Y, en efecto, hay para él un nombre y un enunciado que le corresponden, y se lo nombra y se lo enuncia; y todo cuanto de este tipo se dé respecto de las otras cosas, también es posible respecto de lo uno” (*Parm.*, 155d-e).

Tercera hipótesis: Si lo uno es, ¿qué consecuencias se siguen para las otras cosas?

SI LO UNO no son las otras cosas múltiples, es decir, si hay una diferencia entre lo uno y lo múltiple, entonces las otras cosas deben de todas maneras participar de lo uno. Este último es un todo conformado por partes, cada una de las cuales es un todo. Las otras cosas son una pluralidad de unos, y lo uno es la totalidad de las cosas múltiples. Se sigue que las partes del uno todo deben ser limitadas, pues cada una de las partes es diferente de las otras; pero también se sigue que son ilimitadas pues su número es ilimitado (primera contradicción: lo múltiple es limitado e ilimitado). De ahí se sigue también que lo múltiple deber ser tanto semejantes entre ellos como desemejantes (segunda contradicción). Igualmente, se sigue que sea las mismas y otras al mismo tiempo (cuarta contradicción). Y se sigue también que estén en reposo y en movimiento, y se sigue que a las otras cosas le caben todas las afecciones contrarias en general.

Cuarta hipótesis: si lo uno es uno ¿Qué consecuencias se siguen para las otras cosas?

SI LO UNO es un uno sin parte, si lo uno está separado y no participa de lo múltiple, entonces las otras cosas no son un uno ni se unen todas en un uno. Por lo tanto, las otras cosas no son uno ni tienen unidad, y las otras cosas tampoco son múltiples, pues si fueran múltiples cada una sería un todo (primera contradicción: las otras cosas no son ni uno ni múltiples). Asimismo es necesario que las otras cosas no sean ni semejantes ni desemejantes a lo uno, pues están separadas de él; igualmente no son semejantes ni desemejantes entre ellas, pues para ser dos cosas contrarias deberían ser

dos, pero para que surja el dos y cualquier otro número se necesita de lo uno (segunda contradicción: no son ni semejantes ni desemejantes). En general se concluye que las otras cosas no aceptan ningún tipo de predicación.

En consecuencia, ellas no son las mismas ni diferentes, ni en movimiento ni en reposo, ni llegando a ser ni pereciendo, ni mayores ni menores ni iguales; tampoco tienen ninguna otra afección de tal tipo; pues, suponiendo que las otras cosas estuvieran sujetas a alguna afección de ese tipo, participarán de lo uno, del dos, del tres, de lo impar, de lo par, de los cuales –según se mostró– es imposible que ellas participen, por estar total y completamente privadas de lo uno (*Parm.*, 160a-b).

Quinta hipótesis: si lo uno no es ¿qué consecuencias se siguen para el uno mismo?

CUANDO SE ENUNCIA que lo UNO no es, se enuncia algo cognoscible, diferente de las otras cosas, al que se le añade el no-ser. “Si lo uno no es, qué debe resultar de ello. Ante todo es necesario, al parecer, acordarle lo siguiente: que de él hay ciencia, o, de lo contrario, no se sabrá de qué se está hablando cuando se diga ‘si lo uno no es’” (*Parm.*, 160d). Este uno que no es, no participa del ser, pero nada impide que participe de otras cosas. Debe participar de la diferencia, puesto que difiere del ser. En consecuencia, hay también en lo UNO desemejanza respecto de otras cosas. Hay en lo Uno una desemejanza en relación con la cual las otras cosas son desemejantes a él. Sin embargo, al enunciar el uno que no es, hablamos de un uno que es semejante a sí mismo. (Primera contradicción: si lo uno no es, entonces lo uno que no es, es semejante a sí mismo y desemejante a las otras cosas. La diferencia de la que participa lo uno hace que las otras afecciones también se enuncian de forma contraria. Lo uno que no es, es igual y desigual (segunda contradicción); lo uno que no es se mueve y está en reposo (tercera contradicción) y llega a ser y no llega a ser (cuarta contradicción).

Pero la contradicción más grande de la que sufre lo uno que no es, es que también se le puede afirmar el ser, como cuando decimos que es desigual e igual, o que es semejante o desemejante. En consecuencia, es necesario decir que participa de algún

modo del ser. “Sucede con él tal como decimos: porque, si así no sucediese, no diríamos verdad al decir que lo uno no es; pero si decimos cosas verdaderas, es evidente que estamos diciendo cosas que, ellas mismas, son” (*Parm.*, 161e). Es decir, lo uno participa tanto del ser como del no-ser (quinta contradicción: si lo uno no es, entonces lo uno es).

Sexta hipótesis: Si lo uno no es y no participa del ser, ¿qué consecuencias se siguen para sí mismo?

SI EL SER está completamente ausente de lo uno, o este no participa de aquel, entonces puede llegar a ser o perecer, puesto que de ningún modo participa del ser (primera contradicción). Se sigue también que no se altera ni se mueve, pero además, dado que no está en ningún lugar puesto que no es, se sigue que no está tampoco en reposo (segunda contradicción: ni se mueve ni está en reposo).

Igualmente, debido a que no participa de nada, se sigue que no hay en él semejanza o desemejanza ni respecto de sí mismo ni de las otras cosas, por lo tanto, no se puede decir que sea grande, pequeño o igual (tercera contradicción: no es ni semejante ni desemejante). Según todo esto, de lo uno que no es, no hay ciencia, ni opinión, sensación, nombre, enunciado (*Parm.*, 164b).

Séptima hipótesis: Si lo uno no es y hay participación ¿Qué consecuencias se siguen para los otros?

SI LO UNO que no es participa de la diferencia, se puede decir que es diferente a las otras cosas. Las otras cosas son diferentes al uno que no es, y este es diferente a ellas. Lo diferente es diferente de un diferente. En consecuencia, para los otros hay algo respecto de lo cual serán otros. En la hipótesis quinta ya se concluyó que si lo uno que no es participa de la diferencia, entonces participa de alguna manera del ser y por tanto, lo uno que no es, es. Aquí se examinan las consecuencias para las otras cosas. Si las otras cosas son diferentes entre ellas mismas, entonces “ellas son cada una otra que cada una, en tanto pluralidades; pues, en tanto unidades no podrían serlo, dado que lo uno no es. Pero cada una de ellas, al parecer, es ilimitada en pluralidad, y cuando alguien aprehende

lo que parece ser lo más pequeño posible, como si fuera una imagen en un sueño, aparece instantáneamente múltiple en lugar del uno que parecía ser, y, en lugar de totalmente pequeño, aparece enorme, frente a las pequeñas porciones en que ha sido fragmentado” (*Parm.*, 164d). Es decir, si son diferentes entre ellas, son una pluralidad ilimitada que no se puede unificar de ninguna manera, puesto que lo uno no es. Las contradicciones en esta hipótesis se dan en cuanto la pluralidad de las otras cosas parecen unidades pero no lo son. Parecen unidades numéricas, pares e impares, pero no lo son. Parecen tener un límite con respecto a otras, pero cada una en sí misma no tienen ni principio, ni límite ni medio. “Entonces es preciso –así lo creo– que se haga pedazos y se fragmente todo lo que no es, cuando se lo aprehenda con el pensamiento; pues, sin duda, siempre se lo aprehenderá como una masa sin unidad” (*Parm.*, 165b). El conjunto de estas cosas múltiples parecerá una vista de lejos, limitada, semejante, pero de cerca se verá su verdadera naturaleza múltiple, ilimitada, y desemejante.

Y, además, que aparezcan las mismas y diferentes entre sí y en contacto consigo mismas y separadas de sí mismas, sujetas a todo tipo de movimiento y totalmente en reposo, llegando a ser y pereciendo, y ni una cosa ni la otra, y, en fin, con todas las demás afecciones de ese tipo, a las que podríamos ahora pasar fácilmente revista, supuesto que, si lo uno no es, lo múltiple es (*Parm.*, 165d).

Octava hipótesis: Si lo uno no es nada ¿Qué afecciones se siguen para las otras cosas?

SI LO UNO no es nada ni participa de nada, pero las otras cosas son, entonces ellas no son uno, pero tampoco múltiples, pues en ellas debe estar también lo uno para poderse diferenciar de las otras. Por lo tanto, las otras cosas no son nada. Tampoco aparecerán como unas o múltiples, puesto que no tienen ninguna comunidad ni participación con lo que no es. “En consecuencia, no hay presente en las otras cosas ni opinión ni tampoco apariencia de lo que no es, ni lo que no es en ningún sentido ni de ninguna manera puede ser opinado por las otras cosas” (*Parm.*, 166a). Sin Uno es imposible tener opinión de nada, ni siquiera opinar que sean múl-

tiples. No se puede decir que sean semejantes ni desemejantes. No son ni las mismas ni diferentes. No están en contacto ni separadas. En conclusión: Si lo uno no es, nada es.

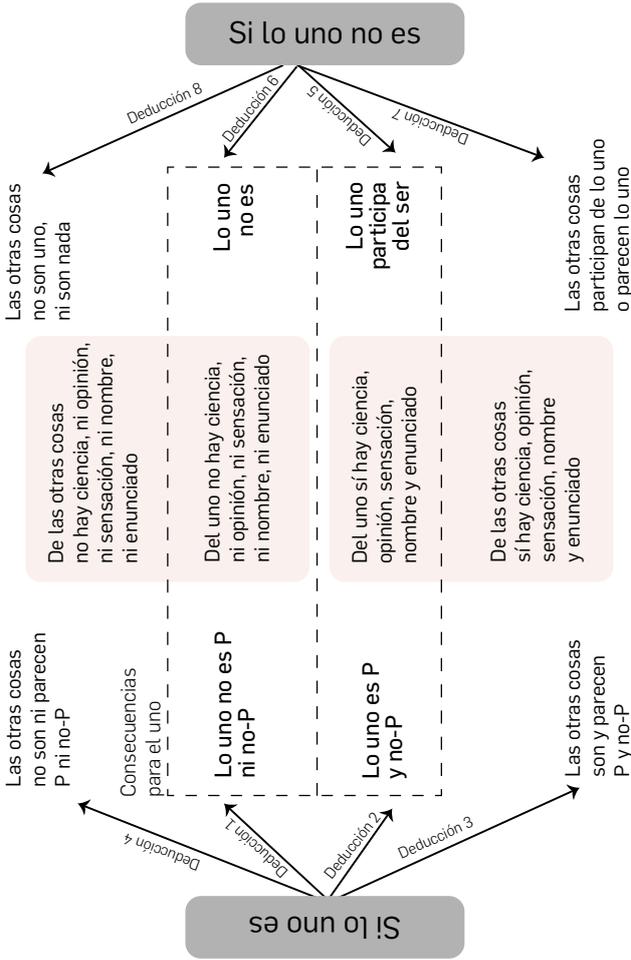
El siguiente cuadro muestra las relaciones de semejanza entre las ocho hipótesis y muestra que en general el trato con lo uno lleva inexorablemente a la contradicción. Las cuatro primeras hipótesis son positivas (lo uno es) y se colocan al lado izquierdo del diagrama. Las cuatro últimas son negativas y se colocan al lado derecho del diagrama. Y como se puede ver, aunque las positivas se contrapongan a las negativas, terminan por coincidir en sus conclusiones y hasta en sus premisas. La primera hipótesis positiva que afirma en su premisa que lo uno es, termina concluyendo que lo uno no es, como afirmaba la sexta hipótesis. Y viceversa, la sexta hipótesis comienza negando el ser del uno, pero termina concluyendo las mismas consecuencias de la primera hipótesis. Es decir, de premisas contradictorias, se concluye lo mismo. Ocorre de la misma manera con las hipótesis segunda y quinta, las hipótesis tercera y séptima, y las hipótesis cuarta y octava.

El diagrama también se puede leer de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba. En la parte superior, las hipótesis concluyen que ni de lo uno y ni de lo múltiple se puede predicar algo P o algo no-P. Es decir, de las cuatro hipótesis de la parte superior del diagrama (1, 4, 6, y 8) se concluye que ni el uno es, ni las cosas son, y que entonces no hay conocimiento acerca de lo uno o lo múltiples. En cambio, en la parte inferior, se concluye que tanto lo uno como lo múltiple participan del ser y le caben tanto el predicado P como el predicado no-P. Si de ellos se puede predicar, entonces es posible tener conocimiento de lo uno y lo múltiple.

Los géneros superiores en el *Sofista*: mismo, otro, ser, no-ser, movimiento y reposo

LA COMBINACIÓN DE las formas nos lleva a considerar cuáles formas y qué combinaciones son permitidas. Ya se había dicho que en el *Sofista*, Platón se había enfrentado con el problema de la existencia del No-Ser y este se resolvía con la dialéctica de los cinco grandes géneros: Mismo, otro, ser, movimiento y reposo. El

Figura 1. Las hipótesis y sus consecuencias en el Parménides de Platón



Fuente: Elaboración propia.

método dialéctico de combinación comienza con los géneros del movimiento y el reposo e irá subiendo hacia otros géneros más altos como son lo mismo y lo otro. El análisis de las relaciones entre movimiento y reposo muestran que estos dos géneros no se pueden comunicar entre sí puesto que si así fuera, se podría decir que el movimiento está en reposo o que el reposo está en movimiento. Es decir, que son dos formas que están completamente alejadas la una de la otra debido a que son contradictorias. Pero de ambas se dice que 'son', pues ambas existen. Por lo tanto, se puede establecer que ambas participan del ser. Se concluye entonces que la forma del 'Ser' es superior a la forma del 'movimiento' y del 'reposo'. La comunicación entre la forma del 'ser' y esas otras dos formas no es recíproca, sino unidireccional. El movimiento es y el reposo es, pero no podemos decir que el Ser se mueva o esté en reposo.

Cuando se habla de movimiento y reposo se sabe que cada una de estas formas es tanto en sí misma como diferente de otra. Por lo tanto, el movimiento y el reposo participan de las formas de lo 'mismo' y de lo 'otro'. Aparecen de este modo dos géneros de naturaleza más superior que el 'ser'. El movimiento es; el movimiento es sí mismo; el movimiento es diferente al reposo. Es decir, las formas de lo 'mismo', lo 'otro' y el 'ser' se comunican con la forma del 'movimiento'. Sucede exactamente igual con el reposo: El reposo es; el reposo es sí mismo; el reposo es diferente al movimiento. O sea que el reposo participa del 'ser', lo 'mismo' y 'lo otro'.

Estos dos géneros superiores se comunican recíprocamente porque lo 'mismo' es diferente de lo 'otro' y viceversa. Además lo 'mismo' es sí mismo y lo 'otro' también es sí mismo. No son dos géneros contradictorios como lo son el 'movimiento' y el 'reposo'. Asimismo, el 'ser' se comunica con lo 'mismo' y con lo 'otro', pues decimos que estos son.

Es aquí donde se resuelve la dificultad de la existencia del 'no-ser'. Si el 'ser' se comunica con lo 'otro' significa que existe algo diferente al 'ser', el cual no es contrario al 'ser' sino diferente.

Gracias a la dialéctica de la comunicación de los géneros, Platón descubre que el no-ser existe de alguna manera. Este es el llamado parricidio contra Parménides pues este había establecido en su poema que del no-ser no se puede hablar, ni pensar. Pero resulta que Platón al definir el sofista se encuentra que este habla de cosas

que no son, habla de falsedades. Las exigencias del principio parmenídeo son insostenibles al enfrentar a los sofistas, puesto que estos mienten y engañan. Y si solo se puede hablar del ser, entonces ellos hablarían siempre con la verdad. Platón descubre entonces que del no-ser sí se puede hablar y logra así distinguir al sofista.

El límite y lo ilimitado en el *Filebo*

LA DIALÉCTICA ENTRE lo uno y lo múltiple en el *Parménides* sufre un desplazamiento hacia los conceptos de límite (πέρας) y de ilimitado (ἄπειρον) en el *Filebo*. Así como lo uno brinda determinación e identidad a los entes que de él participan, del mismo modo el límite es el que permite delimitar la identidad de un ente frente a otro. Igualmente, así como lo múltiple brinda variedad y posibilita la división, del mismo modo, lo ilimitado permite la variedad. En el siguiente fragmento se observa el desplazamiento entre estos conceptos:

Y los antiguos que eran mejores que nosotros y vivían más cerca de los dioses, transmitieron esta tradición según la cual lo que en cada caso se dice que es, resulta de lo uno y lo múltiple y tiene en sí por naturaleza límite y ausencia de límite. Así pues, dado que las cosas están ordenadas de este modo, es menester que nosotros procuremos establecer en cada caso una sola forma que abarque el conjunto –hay que encontrar, en efecto, la que está presente. Y si nos hacemos con ella, que examinemos, después de esa única forma, dos, si las hay o no, o tres, o cualquier otro número, y de nuevo igualmente cada una de ellas, hasta que uno vea no solo que la unidad del principio es una y múltiple e ilimitada, sino también su número. Y no aplicar la forma de lo ilimitado a la pluralidad antes de ver su número total entre lo ilimitado y la unidad, y después dejar ya ir hacia lo ilimitado cada una de las unidades de los conjuntos. Como he dicho, los dioses nos han dado así el examinar, aprender y enseñarnos unos a otros. Pero de los hombres, los que ahora son sabios, hacen lo uno como les sale, y lo múltiple más deprisa o más despacio de lo debido, y después de lo

uno, inmediatamente las cosas ilimitadas, y se les escapan las de en medio, en las que queda demarcado el que desarrollemos nuestras conversaciones dialéctica o erísticamente (*Fil.*, 16d-17a6).

¿En qué consiste cada uno de estos dos conceptos? Por un lado, lo ilimitado es múltiple (*Fil.*, 24a). Este se manifiesta en parejas de contrarios en los que no hay límite; por ejemplo: caliente y frío; fuerte y suave; riguroso y no-riguroso; seco y húmedo; lo agudo y lo grave; lo rápido y lo lento, entre muchos otros. La relación continua entre estas parejas de contrarios hace que no haya un límite entre ellos, puesto que no hay manera de determinar cuándo termina uno y comienza el otro, ni hay manera de determinar cuál es el límite máximo de uno o del otro ¿Dónde termina el calor e inicia el frío? ¿Cuál es el grado máximo de calor que puede alcanzarse? Platón describe esta indeterminación diciendo que en los ilimitados reside el más y el menos. Siempre es posible encontrar más frío o menos frío. Lo más y lo menos avanzan constantemente y no se detienen, mientras que la cantidad se detiene y deja de avanzar. Si llegara a acontecer un límite, estos contrarios dejarían de ser. Lo ilimitado también se puede definir como infinito, que es otra traducción posible de *apeiron*. Por lo tanto, lo ilimitado se refiere a las cantidades indeterminadas, que corresponden a la categoría de la cualidad en Aristóteles. Mientras que lo limitado corresponderá a la categoría de cantidad en Aristóteles.

De otro lado, lo limitado es todo lo opuesto a lo ilimitado. En él se establece una medida o una cantidad determinada y precisa que detiene el flujo constante de lo ilimitado. Conceptos como lo igual, lo doble, el número o la medida, participan del límite. Lo limitado pone fin a la oposición de los contrarios y al ponerles un número, los hace proporcionados y concordantes.

Lo interesante de la dialéctica entre los conceptos del límite y lo ilimitado no es determinar su naturaleza contraria, sino que Platón concibe que la mezcla o comunicación entre estos dos son la razón de ser y de entender de muchos fenómenos. Por ejemplo, el tema principal del diálogo el *Filebo* es la naturaleza del bien, y Platón propone que este es una mezcla entre placer y conocimiento. El placer se presenta como un elemento ilimitado en el que hay un continuo entre placer y dolor sin límites definidos; el placer es

susceptible del más y del menos sin un límite que determine su final o su principio. De otro lado, el conocimiento tanto práctico como teórico es limitado y controlado. La mezcla entre estos dos se constituye en el bien. Por lo tanto, el bien deja de ser la idea última y más principal que no estaba constituida por nada superior a ella, como lo manifestaba en la *República*, y viene a ser ahora una idea subsidiaria que depende, al menos, de cuatro ideas superiores, lo limitado y lo ilimitado en un nivel más elevado, y del placer y del conocimiento en un nivel más cercano. Pues bien, no solo el bien es una mezcla entre el límite y lo ilimitado, sino que también fenómenos como la música, las estaciones, la salud y la belleza son mezclas de estos dos componentes. En música, por ejemplo, los sonidos graves y agudos, que son ilimitados, se mezclan con armonía y medida, que son límites. En las estaciones, el calor y el frío, que son ilimitados, se mezclan con moderación para que ninguno de los dos contrarios sobrepase al otro y haya una sucesión proporcionada de entre uno y otro. En la salud, los humores que tienen cualidades contrarias entre ellos de color, temperatura y textura, y por tanto, son ilimitados, se mezclan de manera proporcional para dar cabida a la salud. Los géneros del límite y de lo ilimitado son, en consecuencia, dos géneros máximos que cubren una gran cantidad de realidades.

Conclusiones

LA DIALÉCTICA PLATÓNICA es un ejercicio de conversación, diálogo y discusión sobre los géneros máximos que se erige en la ciencia máxima del filósofo. Es la cumbre de las ciencias del mundo inteligible que se ocupa de las ideas, formas o géneros superiores. Aunque es una conversación, se rige por principios deductivos para unificar un conjunto de ideas en una unidad, para dividir la unidad en sus partes, y para establecer las relaciones de las ideas. Estas últimas son las tres tareas básicas de la dialéctica: reunión (*συναγωγή*), división (*διαίρεσις*) y comunicación (*κοινωνία*). Pero no son diferentes entre ellas sino que se complementan y se explican las unas a las otras; en especial, la comunicación de las formas hace que las ideas generales se relacionen con sus partes y viceversa.

Referencias

- Ackrill, J. L. "Plato and the copula". En *Studies in Plato's Metaphysics*, edited by Reginald E. Allen, 207-218. London: Routledge, 2014.
- _____. "Simpleke eidon". En *Studies in Plato's Metaphysics*, edited by Reginald E. Allen, 199-206. London: Routledge, 2014.
- Allen, Reginald. "The Interpretation of Plato's *Parmenides*: Zeno's Paradoxes and the Theory of Forms". *Journal of the History of Philosophy*, 2, 2, (1964): 143-155.
- Bondeson, William. "Non-Being and the One: Some connections between Plato's *Sophist* and *Parmenides*". *Apeiron*, 7, 2, (1973): 13-22.
- Calvo, Tomás. "La dialéctica platónica ¿método o saber?". *Hypnos*, 30, (2013): 1-15.
- Cherniss, Harold F. "Parmenides and the *Parmenides* of Plato". *The American Journal of Philology*, 53, 2, (1932): 122-138.
- Cornford, Francis McDonald. *Plato and Parmenides: Parmenides's way of truth and Plato's Parmenides translated with an introduction and a running commentary*. London: Routledge & Kegan Paul, 1939.
- Crombie, Ian M. *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 vols. London: Routledge, 1962 y 1963.
- Dorter, Keneth. "The Method of Division in the *Sophist*: Plato's Second *Deuteros Plous*". En *Plato's "Sophist" Revisited*, edited by Beatriz Rossi and Thomas M. Robinson, 87-100. Berlin, Boston: De Gruyter, 2013.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel, 2001.
- Goldschmidt, Victor. *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.
- Guthrie, William Keith Chambers. *Historia de la Filosofía griega*. IV. Platón. El hombre y sus diálogos: primera época. Trad., A. Vallejo Campos y A. Medina González. Madrid: Gredos, 1990.
- _____. *Historia de la Filosofía griega*. V. Platón. Segunda época y la Academia. Trad., A. Medina González. Madrid: Gredos, 1992.
- Isócrates. *Discursos II*. Trad., Juan Manuel Guzmán Hérmeda. Madrid: Gredos, 1980.
- Leal, Fernando. "La cuestión del no-ser y la dialéctica platónica de los géneros máximos". *Revista de la Universidad de Costa Rica*, 29, (1970): 191-214.
- Lorite Mena, José. *El Parménides de Platón: un diálogo de lo indecible*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica y Universidad de los Andes, 1985.
- Lutoslawski, Wincenty. *The Origin and Growth of Plato's Logic with an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings*. London: Longmans Green, 1897.

- Márquez, Jack. “La división lógica y la definición”. *Revista de filosofía*, 27, (2016): 83-111.
- Matía Cubillo, Gerardo Oscar. “Sugerencias sobre el modo de combinar las Formas platónicas para superar las dificultades interpretativas del diálogo *Parménides*. La distinción entre participación inmediata y la participación relacional”. *Endoxa*, 43, (2019): 41-66.
- Mié, Fabián. Plato’s *Sophist* on negation and not-being. *Parmenides* (publishing), 2011, 363-372.
- _____. *Dialéctica, predicación y metafísica en Platón*. Santa Fe, Argentina: Ediciones UNL, 2018.
- Miller, Mitchell H. *Plato’s Parmenides: The conversion of the soul*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- Dixsaut, Monique. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Vrin, 2001.
- Platón. *Teeteto o sobre la ciencia*. Edición, prólogo, traducción y notas de Manuel Balasch. Edición Bilingüe. Segunda edición. Barcelona: Anthropos, 2008.
- _____. *Diálogos*, I: *Apología*, *Critón*, *Eutifrón*, *Hipias Menor*, *Hipias Mayor*, traducción de Julio Calonge; *Ion*, *Lisis*, *Cármides*, traducción de Emilio Lledó; *Laques*, *Protágoras*, traducción de Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1981.
- _____. *Diálogos*, II: *Gorgias*, traducción de Julio Calonge; *Menéxeno*, traducción de E. Acosta; *Eutidemo*, *Menón*, traducción de F. J. Olivier; *Crátilo*, traducción de José Luis Calvo. Madrid: Gredos, 1983.
- _____. *Diálogos*, III: *Fedón*, traducción de Carlos García Gual; *Banquete*, traducción de M. Martínez Hernández; *Fedro*, traducción de Emilio Lledó. Madrid: Gredos, 1986.
- _____. *Diálogos*, IV: *República*, traducción de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1988.
- _____. *Diálogos*, V: *Parménides*, *Político*, traducción de M. I. Santa Cruz; *Teeteto*, traducción de A. Vallejo Campos; *Sofista*, traducción de N. L. Cordero. Madrid: Gredos, 1988.
- _____. *Diálogos*, VI: *Filebo*, traducción de M. Á. Durán; *Timeo*, *Critias*, traducción de F. Lisi. Madrid: Gredos, 1992.
- Reale, Giovanni. *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las “doctrinas no escritas”*. Barcelona: Herder, 2003.
- Rickless, Samuel. “Plato’s *Parmenides*”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.), (spring 2020 Edition), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/plato-parmenides/>](https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/plato-parmenides/).

- Ross, David. *Teoría de las ideas de Platón*. Traducción José Luis Diez Arias. Madrid: Cátedra, 2001.
- Ryle, Gilbert. *Plato's Progress*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
- Stella, Aldo y Giancarlo Ianulardo. "Plato and Parmenides' parricide: some theoretical reflections". *Mélanges en l'honneur du Professeur Jean-Marc Trigeaud*. Éditions Bière, 2019.
- Tabak, Mehmet. *Plato's Parmenides reconsidered*. New York: Palgrave MacMillan, 2005.

De Platón a Lacan, el amor como vínculo en la relación pedagógica

*Mateo García Bedoya**
*José Daniel Gómez Serna***
*Bayron León Osorio Herrera****

Introducción

EN LA ACTUALIDAD, es frecuente escuchar una preocupación que atañe a todo el sistema educativo, especialmente a los docentes y maestros que recurren al aula de clase; la pregunta que surge en medio de este escenario es: ¿de qué manera se puede garantizar un vínculo con los estudiantes que favorezca el aprendizaje y el saber pedagógico? En este trabajo se intentará dar una respuesta que ayude a crear o fortalecer las relaciones maestro-alumno y que beneficie la conexión del estudiante con el saber pedagógico.

Para este propósito es necesario un acercamiento a la condición del vínculo amoroso de la relación pedagógica rastreable en el

* Maestrando en Investigación psicoanalítica de la Universidad de Antioquia y Filósofo por la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente de Filosofía, Ciencias Sociales y Economía del Colegio Campestre La Colina (Medellín).

Correo electrónico: mateo.garciab@udea.edu.co

** Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana. Filósofo de la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente de Filosofía en el Colegio San José de las Vegas (Medellín).

ORCID: 0000-0001-9890-9578.

Correo electrónico: jose.gomezse@upb.edu.co

*** Doctor en Teología por la Universidad Pontificia Bolivariana. Director del Grupo de Investigación *Epimeleia* de la UPB.

ORCID: 0000-0001-5654-8989.

Correo electrónico: bayron.osorio@upb.edu.co

Banquete de Platón. Por lo que, haciendo un análisis del contexto de la pederastia clásica y la identificación de los elementos que conforman el vínculo erótico-pedagógico, se plantea la novedad formativa del *eros* (ἔρως) en los elogios realizados a través de diversos personajes y el homenaje al maestro de maestros.

Lacan en *Seminario 8* realiza una interpretación del *Banquete* de Platón, haciendo un especial énfasis en las figuras de Sócrates y Alcibíades, y cómo allí se favorece un vínculo de amor que es capaz de soportar la transferencia. Es importante dicho ejercicio hermenéutico, ya que presenta una mirada relacional entre filosofía y psicoanálisis, observando puntos en común, líneas de consecución entre Platón y Lacan.

Además de los planteamientos de Platón, se recurrirá a la ciencia psicoanalítica para tratar de comprender el vínculo educativo desde una mirada alterna a la ya dada comúnmente por el discurso pedagógico. Para el psicoanálisis el vínculo se podría entender desde el concepto de la oferta y la demanda, en donde se concluye que toda demanda es finalmente de amor. La relación filosofía y psicoanálisis que se desplegará a continuación en torno al vínculo amoroso constituye un diálogo interdisciplinar que permitirá, junto con el discurso pedagógico, suplir algunas deficiencias y consolidar el concepto del amor como base y fundamento para afianzar la relación entre maestro y alumno.

El vínculo amoroso de la relación pedagógica en el *Banquete* de Platón

LISIS, *BANQUETE* Y *Fedro* son tres diálogos de edad madura en los cuales Platón realiza un tratamiento filosófico al tema del amor. Se aborda con especial atención el segundo de estos, titulado también *Simposio*; en él se exponen seis diversas concepciones del amor con un matiz privilegiadamente pedagógico. Tal pasión se muestra como generadora del vínculo entre el amante (ἔραστῆς) y el amado (ἐρώμενος), o, en otras palabras, entre el maestro y el estudiante.

Con respecto al *modus operandi* de las relaciones humanas debe tenerse en cuenta que, dentro de la jerarquía social, por una

parte, estaban los hombres libres, por lo regular pertenecientes a familias nobles y considerados ciudadanos, por otra, los que no gozaban de tal condición, como lo eran: los esclavos, las mujeres y los niños. Siendo así la situación social, aquellos eran los únicos que educaban y eran educados, antaño para la guerra, ahora para el ejercicio político. El amor masculino de la época socrática evoca la educación arcaica, en la cual el joven noble era formado en las virtudes aristocráticas, siempre bajo la supervisión de un adulto; siendo este el modelo del cual surgirá el vínculo maestro-discípulo en la época sofística y que es descrita en “terminología erótica”, como se evidencia en el *Banquete*¹.

Una mirada más incluyente, es la de Claude Calame en su obra *Eros en la Antigua Grecia*, en la cual se encuentra un riguroso estudio de los sexos en relación al amor y que da a entender que el deseo inspirado por los dioses del amor cumplía una función de apresurar el paso de la pubertad a la edad adulta tanto en mujeres como en hombres, respectivamente:

En la relación de *philótes* y de *philia* que permite establecer el deseo erótico con su poder implacable, las mujeres, en el matrimonio, y los hombres, en el proceso de educación de carácter iniciático, producen buenos ciudadanos. En ambos casos, el “desfase” erótico es productivo: la joven experimenta a Eros y Afrodita antes de alcanzar, en su compañía y en la plenitud amorosa, la madurez que la llevará a la procreación de hermosos niños; el adolescente recibe palabras seductoras del poeta antes de ser él mismo un ciudadano adulto, educador mediante los instrumentos de la seducción erótica².

La interesante perspectiva del autor suizo permite rebatir el imaginario común de que el valor de la mujer para los griegos fuese nulo y que solo estuviese destinada al hogar (οἶκος) y el *gineceo* (γυναικεῖος), por lo que destaca la figura de mujeres como Aspasia

¹ Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía Antigua*. Traducción de Javier Palacio (Madrid: Siruela, 2006), 94.

² Claude Calame, *Eros en la Antigua Grecia*. Traducción de Estrella Pérez (Madrid: Akal, 2002), 205.

de Mileto y Safo de Mitilene, y denuncia la corta visión que se ha formado en occidente sobre ellas, exclamando: “¡Es muy difícil comprender a la mujer griega como “sujeto sexual”, puesto que prácticamente todos los documentos que tratan de ella han sido realizados por hombres!”³. En este mismo sentido, se advierte en Platón, un reconocimiento a la mujer, al hacer que Sócrates confesara que todo lo que sabía del amor lo habría aprendido de la extranjera Diotima de Mantinea (Platón, *Banquete* 201d-e).

Por otra parte, el personaje Protágoras, en el diálogo que lleva su nombre, ofrece una descripción del proceso educativo ateniense y le expone a Sócrates: “Tan pronto como uno [un niño] comprende lo que se dice, la nodriza (τροφός), la madre (μήτηρ), el pedagogo (παιδαγωγός) y el propio padre (πατήρ) batallan por ello, para que el niño (παῖς) sea lo mejor (βέλτιστος) posible” (Platón, *Protágoras* 325c-d). De aquellos que acompañan al niño, llama la atención la figura de aquel esclavo que lo llevaba a donde se dirigiera, y del que hemos heredado la noción de παιδαγωγός (pedagogo)⁴. En ese preciso momento, desde casa se iniciaba al infante en el hablar y el obrar; luego se llevaba al maestro (διδάσκαλος) que lo formaba en artes (τέχνη) cómo: la lectura de los antiguos poetas (*Prot.*, 326a), la música (326b) y la gimnasia (326c).

Protágoras considerará que luego de aprender aquellos conocimientos, el joven rico deberá abandonar la escuela y ser educado en la *virtud* por los padres y la ciudad; Sócrates cuestiona la idoneidad de aquellos que pretenden tal enseñanza de la bondad y la virtud ciudadana⁵. Es en aquel momento de la vida del joven, aproximadamente a los 16 años, cuando comienzan a brotar los primeros vellos de su barba (Platón, *Banquete* 207a-e) en que estaba preparado para entrar en una relación íntima con un adulto, y ser formado por este, en las competencias y habilidades necesarias para ser un ciudadano y participar de la vida política. Aquella pederastia educativa es la excusa de Platón para revelar el vínculo que debe unir al Maestro y al discípulo, tomando al personaje de su maestro para señalar las características del *eros* que posibilita el

³ Calame, *Eros en la Antigua Grecia*, 206.

⁴ George Grube, *El pensamiento de Platón* (Madrid: Gredos, 1987), 149.

⁵ Grube, *El pensamiento de Platón*, 351.

ejercicio formativo y denunciando aquellas formas que no conducían a los muchachos hacia la virtud (*ἀρετή*) verdadera, como era el caso de los sofistas.

El escenario del *Banquete* es el siguiente: Agatón celebra su victoria en el certamen de *Leneas* con una de sus tragedias; al día siguiente, invita a Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes y Sócrates para festejar; luego de haber cenado y disponerse para la bebida, decidieron no tomar en demasía y dedicarse al elogio del dios Eros. Este vocablo, escrito en mayúscula se refiere al dios Ἔρως, pero con minúscula (*ἔρως*) a la pasión amorosa, que ha cargado con la connotación del deseo sexual desde Homero y luego en los trágicos, y que ha dado paso al surgimiento de conceptos castellanos como lo erótico y el erotismo.

A continuación, se señalan aquellos aspectos relevantes para la comprensión del *eros* en relación al ejercicio pedagógico. Partimos de la siguiente expresión de Werner Jaeger: “El enlace del *eros* y la *paideia*, tal es la idea central del *Simposio*”⁶. Platón inicia la exposición con el discurso de Fedro, un versado sobre los poetas, que atribuye a Eros el conceder el mayor bien para los hombres, pues no habrá nada mejor para uno que inicia su juventud (*νέω*) que un buen amante (*ἐραστής χρηστός*), y para este un buen amado (*παιδικά*) (*Banq.*, 178c); ya que solo el amor, no los honores ni las riquezas, inspira al hombre el vivir bellamente (*καλῶς βιώσεσθαι*) (*Banq.*, 178c). Así pues, desde este primer discurso se da un matiz ético a la relación homoerótica.

Seguidamente, Pausanias, influenciado por la sofística, desaprueba al anterior orador, y propone una doble naturaleza de Eros para justificar la pederastia de su tiempo; iniciará indicando que el valor moral de las acciones no dependen de ellas mismas sino de cómo se realicen (*Banq.*, 181a); a propósito de esto, expondrá que existen dos Afroditas: una Vulgar (*Πάνδημον*) y otra Celeste (*Οὐρανίαν*), y como no hay Eros sin Afrodita (*Banq.*, 180d), aquel amor “del vulgo” hace que los amantes amen más los cuerpos (*σωμάτων*) que las almas (*ψυχῶν*); en cambio, el celestial, llevará a que los amantes amen más las almas de sus ama-

⁶ Werner. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Traducción de Joaquín Xiral (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), 569.

dos y los encaminan hacia la virtud a cambio de que los amados correspondan sexualmente (*χαριεῖσθαι*) a la instrucción espiritual recibida (*Banq.*, 184b).

Sócrates, como lo hará ver Platón en la inesperada intervención de Alcibiades, al final del diálogo, confirmará que el amor de su maestro dará al contacto físico un lugar de inicio en el acenso erótico, pero que su función será abrir la puerta al deseo de lo bello que no se limita a la realidad corpórea. Antes de pasar al siguiente encomio, se debe hacer la distinción entre la enseñanza socrática y sofística, pues esta carece del amor que en aquella se daba; el filólogo español Francisco Rodríguez Adrados comenta al respecto:

En realidad, la enseñanza de los sofistas tenía un componente práctico, pero el socrático-platónico se dirige no a otra cosa que a la formación moral del hombre, formación basada en la búsqueda de la verdad y que tiene por finalidad orientar el comportamiento en la vida por el camino de la justicia y de la felicidad⁷.

De una manera un tanto más poética y profunda sobre el amor pedagógico de Sócrates, expresa George Grube: “el despliegue de este amor constituía para Platón el objetivo supremo de la educación. Platón se daba perfecta cuenta de la diferencia que hay entre educación e instrucción”⁸.

Accidentalmente, Erixímaco hará su panegírico a Eros antes que Aristófanes, pues este al sufrir un hipo inesperado, debió cederle su turno. El médico (*ιατρός*) del grupo, retomando la doble naturaleza de Eros, extiende la influencia de atracción del amor a todo lo existente, tanto mortal como divino (*Banq.*, 186 a-b); y propondrá que, el amor ordenado (*κοσμίῳ*) (*Banq.*, 188c) y el amor desenfrenado (*ὑβρεως*) (*Banq.*, 188a) habitan en el interior del hombre y debe procurarse su equilibrio. Trasladando esta idea a la relación entre el maestro y el estudiante, en el que, de alguna manera, aquel por su experiencia y conocimiento del amor se hace

⁷ Francisco Rodríguez Adrados, “De la paideia trágica a la socrático-platónica”. *Iter*, 1 (1989), 120.

⁸ Grube, *El pensamiento de Platón*, 354.

responsable de formar o deformar la condición amorosa de este, podrían interpretarse las siguientes palabras del ámbito médico, en clave pedagógica:

Y el que logre que se opere un cambio, de suerte que el paciente adquiera en lugar de un amor el otro y, en aquellos en los que no hay amor, pero es preciso que lo haya, sepa infundirlo y eliminar el otro cuando esté adentro, será también un buen profesional (*Banq.*, 186d).

Esa doble condición del amor revelada por Platón en el discurso médico, evoca la medida y exceso que en Nietzsche se configuran como “lo apolíneo” y lo “dionisiaco”⁹; tal percepción es compartida por Jaeger, cuando afirma: “En su teoría del *eros* tiene un puente audaz sobre el abismo que separa lo apolíneo de lo dionisiaco”¹⁰. Y Pierre Hadot concluye: “Nietzsche proyecta su propio sueño en ese Sócrates músico, su nostalgia de reconciliación entre Apolo y Dionisio”¹¹.

Al fin, llega el turno de Aristófanes (comediógrafo), el cual lanza una expresión muy particular, refiriéndose al *eros*: “Intentaré, pues, explicaros su poder (*δύναμιν*) y vosotros seréis los maestros (*διδάσκαλοι*) de los demás” (*Banq.*, 189d). ¿Qué tipo de conocimiento permitiría que alguien llegase a afirmar ser capaz de educar a todos los hombres? Será aquel sobre la naturaleza humana, que valiéndose del “mito del andrógino” (Platón, *Banquete* 189e-191c), se podría resumir en dos tesis fundamentales: primero, que cada quien es “un símbolo (*σύμβολον*) de hombre (*ἀνθρώπου*)” (*Banq.*, 191d), es decir, que de forma misteriosa cada persona se sabe fragmentado o incompleto. Como consecuencia de lo anterior y segunda tesis, experimenta un profundo deseo –¿insaciable?–, al que se refiere en 292d: “es evidente que el alma de cada uno desea otra cosa que no puede expresar, si bien adivina lo que quiere y lo insinúa enigmáticamente”.

⁹ Friedrich Nietzsche, *El origen de la tragedia*. Traducción de Eduardo Ovejero (Madrid: Espasa Calpe, 2007), 47.

¹⁰ Jaeger, *Paideia*, 569.

¹¹ Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, 106.

El amor es el nombre para tal deseo y persecución de integridad (*Banq.*, 193a); según lo que revelará Diotima a Sócrates, aquel encuentra su plena satisfacción en la belleza en sí misma (*Banq.*, 212a). Tesis apoyada por Hadot: “De esta sensación de carencia surge un inmenso deseo. Por esta razón Sócrates encarna, para la consciencia occidental, los rasgos de Eros, el eterno vagabundo en busca de la verdadera Belleza”¹².

El quinto participante es el anfitrión de la fiesta. Agatón, como representante de la disciplina *trágica*, calificará de forma idealizada el que Eros sea entre todos los dioses: el más bello (κάλλιστον), el más bueno (ἄριστον), el más templado (σωφρονοῖ), justo valiente (*Banq.*, 195a-196e). Para mostrar la calidad de la escritura del poeta trágico, el genio platónico finaliza este elogio con las acciones más sublimes que puede inspirar tal divinidad en la vida del hombre y su relación con los demás:

Él es quien nos vacía de extrañamiento y nos llena de intimidad, el que hace que se celebren en mutua compañía todas reuniones como la presente, y en las fiestas, en los coros y en los sacrificios resulta nuestro guía; nos otorga mansedumbre y nos quita aspereza; dispuesto a dar cordialidad, nunca a dar hostilidad; es propicio y amable; contemplado por los sabios, admirado por los dioses (*Banq.*, 197d).

Por último, Sócrates toma la palabra y advierte a sus compañeros de bebida que hará un elogio en el que se evidencie la verdad de lo que se está elogiando y no que solo se pronuncie bellamente. De lo enseñado por Diotima sobre el Eros, primero recuerda su naturaleza: el *eros* es un demon (δαίμων), ya que se encuentra en un nivel intermedio (μεταξύ) en los niveles del conocimiento, lo estético y lo ético, por ello es llamado filósofo (φιλόσοφον), porque no siendo sabio, ni bello, ni bueno, desea serlo (*Banq.*, 202a-b). Para justificar esta idea, narra un mito sobre el origen del dios entre 203b y 204b, quien siendo fruto de la unión entre *Poros* (Abundancia) y *Penia* (Carencia) ambos aportarán elementos para la formación de su personalidad filosófica, que reconociéndose ig-

¹² Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, 92.

norante aspira al conocimiento como cosa natural a sí, “ya que es hijo de un padre sabio y rico en recursos y de una madre no sabia e indigente”.

Luego de exponer su naturaleza mediadora e intermedia, Diotima le anuncia a Sócrates la función más importante del dios en la vida de los seres humanos, llevarles a ser felices (εὐδαίμων) (*Banq.*, 205a), y este es el fin de fines en la vida humana, después del cual no hay nada más. Pero ¿en qué consiste tal felicidad y cómo el amor nos lleva a alcanzarla? La respuesta es doble. Por una parte, tal estado se alcanza cuando al amar el bien (ἀγαθόν) se posee (εἶναι) por siempre (ἀεί) (206a), y, buscando la inmortalidad (ἀθανασία) se engendrará (γεννήσεως) en lo bello (τῷ καλῷ) tanto corporalmente en los hijos, como de forma espiritual en el recuerdo de la fama (ὄνομαστοί) y los honores (φιλοτιμίαν) que llegan a conseguir a través de las obras artísticas y científicas dejadas a la posteridad (*Banq.*, 208c).

Por otra parte, hay otra manera de llegar a tal estado de plenitud, y es la del camino del amor pedagógico. Se muestra como un sendero recto (ὁρθῶς) al cual accede quien es conducido, es decir, quien se encuentre en relación al amante o maestro. Solo podrá formar quien sea formado, Sócrates ha sido educado por Diotima para mostrar la necesidad (δέομαι) que se tiene de maestros (διδασκάλων), como se lo manifiesta en medio de su conversación (*Banq.*, 207c).

El vínculo de amor que ha surgido entre amante y amado posibilitará la persecución de lo bello en todas sus manifestaciones. Primero, gozará con la belleza presente en los cuerpos (210a); segundo, se dirigirá al alma bella y engendrará en ella “pensamientos (λόγους) que hagan (ποιήσουσι) mejores (βελτίους) a los jóvenes (νέους)” (*Banq.*, 210c); en tercer lugar, no sintiendo colmado su deseo de hacer suyo lo bello que a su vez es bueno, lo perseguirá, como cuarto y quinto niveles, en los modos de vida (ἐπιτηδεύμασι) y en las leyes (νόμοις) (*Banq.*, 210c). Por último, aquel amante es conducido por el amor a un sexto orden, el de las ciencias (ἐπιστήμας), las cuales, en el desborde de sus posibilidades, lo llevarán a filosofar tan generosamente hasta el punto en que haya cultivado una disposición tal que esté en capacidad de contemplar la divina Belleza en sí (αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν) (*Banq.*, 212a). Sobre este clímax erótico-pedagógico, Rodríguez Adrados, concluirá:

El amor es, antes de que nazcan las almas, conocimiento de lo más alto; en este mundo, aspiración a ese conocimiento. Como intermedio está el amor a los individuos humanos, que deriva del conocimiento del mundo ideal y lleva a él. Siempre a través de la visión de la belleza y con el impulso de la divina locura¹³.

María Fierro intuye en la *República* la reproducción programática del ascenso amoroso descrito en el *Banquete* desde su aplicación educativa y política, planteando al respecto:

En la *República* como la teoría del alma tripartita desarrolla más extensamente la idea del *Banquete* de la constitución de cada ser humano en el éros, así como en qué consiste la universalidad del deseo de lo verdaderamente bueno (...) [y] el programa de educación, diseñado para configurar apropiadamente las corrientes de deseo y permitir el máximo desarrollo del amor a la verdad de la parte racional, es una expansión de la "escalera amorosa" del *Banquete*¹⁴.

Pero, el *Banquete* no finaliza con la exposición de Sócrates, pues cuando este termina su encomio, aparece de manera inesperada Alcibiades, un borracho despechado de amor hacia el hijo de partera, y que una vez es recibido por todos, le invitan a integrarse a la dinámica de elogios a Eros. Ante tal propuesta, decide elogiar a Sócrates. Pues, habiendo tenido aquel vínculo de amado hacia el amante, mientras lo describe, pareciera atribuir todo lo dicho por Diotima al mismo Sócrates. Sobre aquel inesperado personaje y su relación erótico-pedagógica con el maestro se abordará en el siguiente apartado.

¿Qué hace Sócrates con sus amados? Les despierta su conciencia, ¿consciencia de qué? De la vida, de la existencia, de la Belleza que va más allá de la carne pero que inicia en ella. Sobre este punto, comenta Hadot: "Y es que la filosofía socrática no supone

¹³ Francisco Rodríguez Adrados, *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua* (Madrid: Alianza, 1996), 232.

¹⁴ María Fierro, "La teoría platónica del éros en la *República*". *Diánoia* 53, 60 (2008), 48.

la simple elaboración de un sistema, sino el despertar de la consciencia, la elevación a un nivel del ser que solo puede conseguirse mediante la relación de un individuo con otro”¹⁵. A esto debe agregarse que no cualquier tipo de individuo está en la capacidad de tal influencia, debe ser uno que haya sido iluminado por otro y que se encuentre en camino a la sabiduría a través del amor.

Mirada filosófica a la interpretación realizada al *Banquete* por Lacan, a propósito del vínculo entre el Maestro-Discípulo

LUEGO DE HABER analizado el vínculo amoroso como condición de posibilidad del ejercicio formativo en el *Banquete*, se presenta el mismo ejercicio, dirigido no a una obra en concreto, sino al complejo mundo del psicoanálisis; esto con el fin de que el lector se familiarice con los principales conceptos de esta disciplina y capte el mayor sentido posible de la lectura psicoanalítica del *Banquete* ofrecida por Lacan en su Octavo Seminario dedicado a “la Transferencia”, donde centraremos la atención en la relación entre Sócrates y Alcibíades como arquetipo del vínculo erótico-pedagógico.

El psicoanalista francés considera que en los diálogos de Platón se devela claramente el concepto del amor como condición de posibilidad para la transferencia; ahora bien, ¿Qué clase de amor es este? En el capítulo *Decorado y personajes*, se muestran las escenas en las que se desarrolla todo lo relativo a la transferencia desde el diálogo platónico. Ha de reconocerse que no se trata de un análisis realizado por un experto en la filosofía platónica, sin embargo, Lacan dirá que cuenta con la experiencia y las ideas suficientes para atreverse a hacer dicho análisis. Se trae a colación una confesión inicial:

Tengo la impresión de que alguien que lee El *Banquete* por primera vez, si no está obnubilado por el hecho de que es un texto de una tradición respetada, no puede dejar de experimentar el

¹⁵ Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, 100.

sentimiento que expresan más o menos estas palabras - quedarse boquiabierto¹⁶.

En el ya citado texto se definirá el *Banquete* como una ceremonia con reglas, una especie de rito o un concurso íntimo entre gente de élite y que transcurre de manera armoniosa; todos pronuncian su discurso sobre el amor ordenadamente, hasta que irrumpe completamente ebrio Alcibíades, el discípulo, quien dirige un discurso para su maestro, Sócrates.

En un momento en que la reunión está lejos de haber terminado, cuando uno de los comensales, el llamado Aristófanes, tiene algo que observar –rectificación del orden del día o petición de explicación–, aparece y entra un grupo de personas, ellos sí completamente ebrios: Alcibíades y sus compañeros. Y Alcibíades, más bien a tontas y a locas, usurpa la presidencia y empieza a decir cosas cuyo carácter escandaloso quiero poner de relieve para ustedes¹⁷.

Para Lacan lo acontecido entre Alcibíades y Sócrates va más allá de los límites de lo que es el *Banquete*. El vínculo erótico entre maestro y discípulo es puesto en evidencia desde que comienza la intervención del amado cuando confiesa, como lo recuerda el autor francés, “el hombre que se presenta ante Sócrates, es decir, ante el mismo de quien declara que fue el primero a quien él, Alcibíades, amó”¹⁸.

Sócrates ha dejado una huella imborrable en el alma de Alcibíades; siendo consciente de ello, al verlo llegar a la estancia (*Banq.*, 213d), pide a Agatón que le proteja, pues teme a la locura (*μανία*) y la pasión por el amante (*φιλεραστία*) que tenían poseso al muchacho. Este abre su corazón y rememora cómo los discursos filosóficos de su maestro le hacían sentir que, al descuidarse

¹⁶ Jacques Lacan, *Seminario 8: La Transferencia*. Traducción de Enric Berenguer (Buenos Aires: Paidós, 2008), 30.

¹⁷ Lacan, *Seminario 8: La Transferencia*, 31.

¹⁸ Lacan, *Seminario 8: La Transferencia*, 32.

a sí mismo (ἀμελῶ ἐμαυτοῦ) (216a), por ir tras de la fama y los honores que le procuraban la multitud, su vida no tenía sentido y experimentaba el sentimiento de vergüenza.

Lacan se preguntará: ¿Por qué se presenta la irrupción del personaje de Alcibíades en presencia de Sócrates?¹⁹ Según Hadot, Platón se sirve de aquel para mostrar cómo lo dicho sobre el Amor en los elogios se hace carne en su maestro, además de ejemplificar la relación ideal con el discípulo; en palabras del filósofo francés:

Aquí la similitud entre Sócrates y Eros no se subraya solo por el hecho de que el elogio de Sócrates es pronunciado a continuación, situándose en la línea de los anteriores elogios a Eros, sino porque los rasgos comunes del perfil de Eros, narrado por Diotima, y de Sócrates, bosquejado por Alcibíades, resultan ser numerosos y altamente significativos²⁰.

Llama la atención el intento del joven en hacer que Sócrates perdiera el control de sí y cediera a sus excitaciones corporales e inducirlo a fornicar con él. Pero el maestro no cede ante sus encantos. Pues como lo reprocha Sócrates mismo (*Banq.*, 219a), aquel quería intercambiar la belleza del cuerpo a cambio de la del alma, como un canje de “oro (χρῦσα) por bronce (χαλκείων).” ¿Qué llevaría al amado desear unirse sexualmente con el amante no gozando de belleza física? En este sentido, el filósofo francés Pierre Hadot, dará una puntada en concordancia a lo analizado por Lacan, cuando enuncia:

Al descubrir, pues, aquello de lo que carece, se enamora de Sócrates, es decir, no de la belleza, pues Sócrates no es bello, sino del amor, que, según la definición de Sócrates en el *Banquete*, es el deseo de la Belleza de la que uno carece. De este modo, enamorarse de Sócrates es enamorarse del amor²¹.

¹⁹ Lacan, *Seminario 8: La Transferencia*, 36.

²⁰ Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, 96.

²¹ Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, 95.

El psicoanálisis lacaniano se muestra interesado en la relación de Alcibíades con la transferencia, y este esfuerzo se realizará tratando de comprender el sentido irruptivo de Alcibíades, más aún, el sentido que hay en el discurso entre ambos personajes. Sócrates es reconocido por su pretensión de no saber nada, aunque se añadirá, “Sócrates pretende no ser sabio en ninguna otra cosa más que en ésta... la idea del amor”²². También lo expresa Lacan en el *Seminario 11*: “Sócrates nunca pretendió saber nada a no ser sobre el Eros, es decir, el deseo”²³.

Por otra parte, para Velásquez la posición del amante y el amado pone en juego la relación transferencial que se da en la experiencia analítica, la cual se establece a partir de la relación entre un sujeto con su objeto de deseo²⁴. Lo que le interesa a Lacan en torno al problema del amor, será lo que concierne a la transferencia entre el analizante y el analizado, en nuestro caso, entre el maestro y su discípulo.

Veamos de qué se trata, porque este es el punto a cuyo alrededor gira todo lo que está en juego en el *Banquete*. Es ahí donde se esclarecerá de la forma más profunda, no tanto la cuestión de la naturaleza del amor, como la cuestión que aquí nos interesa, a saber, su relación con la transferencia. Y por eso pongo énfasis en la articulación entre los discursos pronunciados en el simposio —al menos de acuerdo con el texto que de ellos nos ha sido transmitido— y la irrupción de Alcibíades²⁵.

Nos serviremos de la relación entre Sócrates y Alcibíades para poner de relieve el fenómeno de la transferencia, transferencia de un saber que tiene Sócrates, un saber que le es secreto a sí mismo,

²² Lacan, *Seminario 8: La Transferencia*, 39.

²³ Jacques Lacan, *Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Traducción de Juan Delmont-Mauri y Julieta Sucre (Buenos Aires: Paidós, 2010), 240.

²⁴ Claudia Velásquez, “El amor en Sócrates y Alcibíades y la transferencia analítica”. *Filosofía UIS* 12, 1 (2013), 141.

²⁵ Lacan, *Seminario 8: La Transferencia*, 36.

es escondido, pero que Alcibíades reconoce y quiere acceder a él a toda costa. Asintiendo con Velásquez:

La posición del amante se caracteriza por ser aquel que está en falta, pero no sabe qué es aquello que le falta. Esta falta lo pone en una disposición activa ante lo amado. La posición femenina se ha caracterizado por estar en este lugar de la falta; y, una anotación de interés al respecto que indica Lacan: que en los modelos antiguos de la virilidad, hacerse tratar como una mujer no representaba un riesgo para el hombre²⁶.

El problema con el amor estará precisamente en la siguiente consideración, lo que le falta a uno, no es lo que está escondido en el otro, “lo que es, o sea, una fórmula algebraica. La significación del amor se produce en la medida en que la función del *erastés*, del amante, como sujeto de la falta, se sustituye a la función del *erómenos*, el objeto amado –ocupa su lugar”²⁷.

El amante se caracteriza por estar en falta, el amado por su parte, no sabe qué es lo que tiene, pero lo tiene. El amado tendrá algo del orden de lo escondido y que continuamente demandará el amante. Por este motivo el amor en esta relación será discordante, no hay simetría allí, hay un sujeto en falta y otro que no sabe que esconde; por este motivo, el amor como vínculo termina quebrantándose para Lacan, puesto que hay cierta imposibilidad de encontrar aquello que se busca. Tal disimetría en el amor del amante y del amado es captada al tenerse en cuenta los verbos escritos en el texto griego. El amante (*ἐραστής*) ama por la pasión erótica (*ἔρως*), cuyo principal sentido lo señala Alcibíades (*Banq.*, 218e), admitiendo que su poder (*δύναμις*) reside en hacer mejor (*ἀμείνων*) al amado, guiándolo hacia los fines más nobles a los que se puede aspirar, y así, al final, ver en el amante la figura de un padre (*πατὴρ*) o un hermano mayor (*ἀδελφοῦ πρεσβυτέρου*) (*Banq.*, 219d). En cambio, el amado (*παιδικὰ ο ἑρώμενος*), quien

²⁶ Velásquez, “El amor en Sócrates y Alcibíades y la transferencia analítica”, 142.

²⁷ Lacan, *Seminario 8: La Transferencia*, 51.

recibe la acción de amor por parte del amante, puede responder: sexualmente (*χαριεῖσθαι*) (*Banq.*, 184b), acogiendo con afecto y cariño (*ἀγαπᾶ*) (*Banq.*, 180b), y hasta amistosamente (*φιλίαν*) (*Banq.*, 185a).

En el vínculo educativo entre maestro y discípulo, recobra gran importancia el hecho de considerar al otro como lugar del objeto del deseo “el sujeto con quien, de entre todos los sujetos, tenemos el vínculo del amor es también el objeto de nuestro deseo”²⁸. Es decir, solo cuando el discípulo logre ver en el maestro un lugar de deseo, o cuando descubra que en el “amante” hay algo del orden de su deseo, podrá darse un vínculo efectivo y por ende una relación transferencial que favorezca el saber.

Hadot en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* deja escapar una intuición muy conciliable con el psicoanálisis en cuanto a la transferencia, provocado por su personalidad y el *eros* pedagógico que le poseía: “Presenta así a sus interlocutores una proyección de su propio yo; los interlocutores pueden por tanto transferir a Sócrates su confusión personal y recuperar la confianza tanto en las investigaciones dialécticas como en el propio logos”²⁹.

“El ser del otro en el deseo no es en absoluto un sujeto [...]. El otro en tanto que está, en el deseo, en el punto de mira, lo está, dije, como objeto amado”³⁰. En el caso de Alcibíades, vemos cómo se pasa de: ser amado por Sócrates, a amar a Sócrates; giro evidenciado por el discurso que exige y demanda signos de amor. El nuevo amante quiere ser amado corporalmente, a lo que Sócrates se niega rotundamente, brindándole un amor que está por encima de lo corporal.

Para Lacan, Sócrates se rehúsa a ocupar el lugar de amor ante Alcibíades, se muestra impasible, indiferente ante aquello que sucede a su alrededor, rechaza ocupar el lugar de objeto amado para Alcibíades, reconociendo que su propia esencia es el vacío, la falta, el no saber. “Sabe qué está en juego en las cosas del amor, incluso es, nos dice, lo único que sabe y nosotros diremos que si Sócrates

²⁸ Lacan, *Seminario 8: La Transferencia*, 172.

²⁹ Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, 82.

³⁰ Lacan, *Seminario 8: La Transferencia*, 64.

no ama es porque sabe”³¹. Por el contrario, el psicoanalista considera que Agatón es quien se encuentra dispuesto, lleno, pues en él no hay falta; y por lo tanto, redirecciona a Alcibíades hacia el objeto de Agatón. “Alcibíades, por su parte, sigue deseando lo mismo. Lo que busca en Agatón, no lo duden, es el mismo punto supremo donde el sujeto se aniquila en el fantasma, su ágalmata”³².

La transferencia entendida como un vínculo establecido entre maestro-alumno únicamente podrá surgir como un efecto del amor, un amor que facilita que el maestro acepte la falta, la incompletud del otro, que se ponga en el lugar del deseo del otro, un maestro que espera que el discípulo logre ubicar su deseo en un objeto que es ofrecido por él, en este caso, por el saber que de él se pueda desprender.

Por este motivo el amor entre un amado y un amante solo podrá ser efectivo cuando se reconozca en el amante el lugar de aquel que no tiene y del amado aquel que tiene. En el vínculo escolar, la transferencia podrá ser efectiva cuando el discípulo reconozca al maestro como aquel que tiene algo que interesa, (el objeto del deseo), y cuando el docente reconozca en el discípulo como aquel que ocupa un lugar de falta, de división, este reconocimiento dará lugar al entendimiento, al vínculo, al amor y a la formación.

Construcción contemporánea del vínculo maestro-estudiante desde el psicoanálisis

UNA VEZ EL niño ingresa al ejercicio formativo en la escuela, empiezan a confluír algunas dinámicas propias del individuo que entra en la actividad institucional y cultural, este individuo cargado de pulsión, es decir, de una fuerza constante, deberá ser regulado, educado en favor del acto cultural. En este ejercicio propio de la cultura, el pequeño entra en contacto con sus cuidadores, personas que estarán a cargo de su protección y cuidado. Ya no serán solo los padres los únicos referentes, aparecerán nuevos vín-

³¹ Lacan, *Seminario 8: La Transferencia*, 64.

³² Lacan, *Seminario 8: La Transferencia*, 64.

culos no solo con sus custodios, sino también con personas del mismo sexo y de sexo opuesto. Todas estas personas con las que se entrará en contacto devendrán como sustitutos de esos primeros objetos de amor, es decir, sus padres.

De acuerdo con Freud, el niño experimenta ciertas vivencias iniciales placenteras, a saber:

Así nos enteramos de que el lactante ejecuta acciones cuyo único propósito es la ganancia de placer. Somos de la opinión de que primero vivencia ese placer a raíz de la recepción de alimento, pero que pronto aprende a separarlo de esa condición. Sólo a la excitación de la zona de la boca y de los labios podemos referir esa ganancia de placer; llamamos zonas erógenas a estas partes del cuerpo y designamos como sexual al placer alcanzado mediante el chupeteo. Sin duda, todavía tenemos que someter a examen nuestra justificación para darle este nombre³³.

Dichas vivencias marcarán definitivamente al niño, quien luego de esta huella inicial buscará de todas las formas posibles la satisfacción y el placer; es por este motivo, que el niño en la escuela amará todo aquello que le garantice protección, cuidado y amor; puesto que esta situación garantiza la satisfacción “No se podría indicar en la infancia una necesidad de fuerza equivalente a la de recibir protección del padre”³⁴.

Aquello que brinda satisfacción será interpretado como un objeto de amor; pero, ocurre lo contrario con aquello que se ponga como freno al goce subjetivo. Ejemplo de esto son: el castigo, la corrección o el regaño. El niño que desea ser amado, percibirá que su deseo no es cumplido, interpretará como desamor todo aquello que se oponga a su satisfacción, y sentirá que pierde el amor;

³³ Sigmund Freud, *Obras Completas Vol. 16 (1916-17)*, Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III), editado por James Strachey (Buenos Aires: Amorrortu, 1976), 286.

³⁴ Sigmund. Freud, “El malestar en la cultura”. En *Obras Completas Vol. 21 (1927-1931)*, editado por James Strachey (Buenos Aires: Amorrortu, 1976), 73.

“¡Tantos niños se consideran seguros en el trono que les levanta el inmovible amor de sus padres, y basta un solo azote para arrojarlos de los cielos de su imaginaria omnipotencia!”³⁵.

Para Freud, precisamente, toda frustración o negación a la satisfacción pulsional detonará y engendrará un profundo sentimiento de odio, el niño tendrá, ante este vínculo incómodo, que buscar satisfacciones sustitutivas que le brinden comodidad; sin embargo, esta situación le deparará nuevos sufrimientos.

El trabajo psicoanalítico nos ha enseñado que son justamente estas frustraciones [denegaciones] de la vida sexual lo que los individuos llamados neuróticos no toleran. Ellos se crean, en sus síntomas, satisfacciones sustitutivas, que, empero, los hacen padecer por sí mismas o devienen fuentes de sufrimiento por depararles dificultades con el medio circundante y la sociedad³⁶.

Ahora bien, el niño en la escuela creará vínculos con quien considera objeto de su satisfacción, siendo posible pensar el vínculo desde el psicoanálisis en términos económicos, como lo son la oferta y demanda; tal como lo expone Mejía:

Al vínculo educativo, se puede pensar que el maestro, en el lugar del agente, oferta el saber como objeto precioso; y el alumno, atrapado en el ofrecimiento, se pondrá en el lugar de demandante, pues el otro tiene eso que a él le falta. Se instaurará así una relación en la cual el agente tiene el saber que le falta al alumno³⁷.

El maestro, en este sentido, estará sometido a la demanda del discípulo, de acuerdo con Lacan, aquella no solo apunta a la

³⁵ Sigmund Freud, “De la historia de una neurosis infantil”. En *Obras Completas Vol. 17 (1917-19)*, editado por James Strachey (Buenos Aires: Amorrortu, 1976), 184.

³⁶ Sigmund Freud, “El malestar en la cultura”, 105.

³⁷ María Paulina Mejía, “Vínculos posibles entre el maestro y el alumno”. *Revista Educación y Pedagogía* 20, 51 (2008), 191.

satisfacción, sino que será esencialmente un reclamo de amor, en sus palabras:

Este lugar siempre es problemático y está más allá de esta demanda, por supuesto, él está más allá a pesar de que la demanda apunta a la satisfacción de la necesidad, y está más acá a pesar de que la demanda, por el hecho de estar articulada en términos simbólicos, es una demanda que va más allá de todas las satisfacciones a la que ella hace apelaciones, y en tanto que ella es demanda de amor, en tanto que es demanda dirigida al ser del Otro, a obtener del Otro esta presentificación esencial que hace que el Otro dé algo que está más allá de toda satisfacción posible, que es su ser mismo, que es justamente a lo que se apunta en el amor³⁸.

Para Lacan esta demanda tendrá su origen en un desamparo original, que lleva al niño a buscar incesantemente quién satisfaga sus necesidades, las cuales se resumen en una sola: la de ser amado y protegido. En la escuela, es frecuente escuchar gritos, indisciplina, malestares, quejas y silencios. Estas expresiones que tienden a repetirse configuran para el psicoanálisis un síntoma, un llamado, una exigencia, una súplica de amor y de atención, donde se busca del otro escucha y protección.

La demanda aparecerá como la base de todo vínculo, será símbolo de la relación con el otro, aparece específicamente en el vacío, en la *hiancia* o abertura que dejó aquel que desapareció y que indudablemente ha dejado una huella que pedirá satisfacción continua. Para Lacan, dicha demanda instituirá al Otro y deventrá como un símbolo importante en la relación con el otro:

La demanda figura en ese nivel porque, más allá de lo que exige en cuanto a la satisfacción de la necesidad, se plantea como esa demanda de amor que instituye al Otro –ese Otro a quien la demanda se dirige como aquel que puede estar

³⁸ Jacques Lacan, *Seminario 5: Las formaciones del inconsciente*. Traducción de Enric Berenguer (Buenos Aires: Paidós, 2010), 414.

presente o ausente—. Por eso la demanda, ya sea oral o anal, adquiere aquí una función metafórica y deviene símbolo de la relación con el Otro. La relación subjetiva con la demanda cumple aquí la función de código, dado que permite constituir al sujeto como algo situado, por ejemplo, en el nivel de lo que en nuestro lenguaje denominamos fase oral o anal³⁹.

El vínculo efectivo en la escuela necesitará de un ejercicio dual: por un lado, un demandante que busca, pide satisfacción, y por otro, un ofertante que ofrece un objeto a ser deseado “Pero lo que aquí interesa señalar es que el vínculo es un producto de una operación: el encuentro de la demanda con la oferta, encuentro posible si el objeto ofrecido tiene valor para quien recibe la oferta”⁴⁰. Desde otra óptica, para la experta argentina en psicoanálisis clínico Hebe Tizio, el vínculo se tiene que reinventar constantemente, y es una invención no asegurada, por solo ser de la especie humana⁴¹. Esta situación permite afirmar que el encuentro entre dos sujetos no asegura el surgimiento del vínculo ni su permanencia en el tiempo.

A modo de ejemplo, el niño, el discípulo o el infante escolar obtienen unas relaciones iniciales con aquellos que lo rodean, en este caso con sus maestros, cuidadores y compañeros, a quienes les demanda atención, afecto y amor; aunque, como se ha afirmado anteriormente, esta situación no garantizará un vínculo transfereencial efectivo. Para que este vínculo surja, los maestros deben aparecer como ofertantes, interesados en ofrecer un objeto llamativo que favorezca la educación y la regulación pulsional. Además, dicho objeto ofrecido deberá capturar el deseo pleno del demandante, de lo contrario, no habrá un vínculo eficaz y al contrario,

³⁹ Jacques Lacan, *Seminario 6: El deseo y su interpretación*. Traducción de Gerardo Arenas. (Buenos Aires: Paidós, 2015), 439.

⁴⁰ María Paulina Mejía, “Vínculos posibles entre el maestro y el alumno”, 190.

⁴¹ Hebe Tizio, “La posición de los profesionales en los aparatos de gestión del síntoma”. En *Reinventar el vínculo educativo: aportaciones de la Pedagogía social y del Psicoanálisis*, coordinado por Hebe Tizio, (Barcelona: Gedisa, 2003), 165.

se aumentará el malestar devenido de la relación con otros. “Así, para que haya vínculo, no basta un grupo de muchachos sentados frente al profesor; no es esto lo que inaugura el vínculo”⁴².

Freud en el texto *El malestar en la cultura* da a entender que el vínculo con otros seres humanos traerá sufrimientos, hace la claridad, que quizás son la fuente de un padecer más doloroso que cualquier otro⁴³. En este sentido, el maestro, para favorecer un verdadero vínculo y de acuerdo con María Mejía, deberá ofrecer un vínculo particular con el saber⁴⁴, si el saber que ofrece el maestro es llamativo o alegre, como lo llamaba Miller en su texto *Matemas II*, se instalará un vínculo efectivo, se dará en el discípulo un consentimiento que favorecerá el ejercicio del saber, que a su vez le brindará satisfacción⁴⁵.

Cuando no se establece un verdadero vínculo, regirá y gobernará el miedo, la discordia, el malestar, el odio y se incrementarán las intenciones de transgredir el ordenamiento institucional con el fin de obtener satisfacción. Pero, una vez se ofrece un objeto agradable se fortalecerá la relación pedagógica, para Tizio “el vínculo educativo tiene una función civilizadora del goce”⁴⁶. Por lo tanto, el maestro querrá, a toda costa, educar el disfrute y transformar la fuerza transgresora en oportunidad creadora.

Actualmente, el saber en la educación ocupa un lugar de discordia, no parece ser una realidad llamativa y agradable que favorezca el vínculo; por el contrario, causa tensiones y disentiimiento; es común que en la escuela se imponga un saber pedagógico, centralizado e impositivo; mientras que el saber propio, el cual tiene como fundamento la falta y la división subjetiva, por su apertura hacia los otros será rechazado y eliminado al ser considerado como peligroso.

⁴² María Paulina Mejía, “Vínculos posibles entre el maestro y el alumno”, 190.

⁴³ Sigmund. Freud, “El malestar en la cultura”, 76.

⁴⁴ María Paulina Mejía, “Vínculos posibles entre el maestro y el alumno”, 190.

⁴⁵ Jacques-Alain Miller, *Matemas II*. (Buenos Aires: Manantial, 1988), 162.

⁴⁶ Hebe Tizio, “La posición de los profesionales en los aparatos de gestión del síntoma”, 165.

Así pues, la educación creada a partir de vínculos se hará por vía del saber subjetivo:

Este punto tiene toda su importancia porque cuando se aplasta la dimensión del saber, el vínculo educativo se reduce a una relación yo-tú, centrada imaginariamente, y generadora de tensiones. La educación, esta función civilizadora, se hace por la vía del saber que abre los horizontes del sujeto y mantiene internado al agente para evitar, justamente, que se centre demasiado en el otro⁴⁷.

Cuando la escuela impone su saber, frustra el vínculo del estudiante frente a su deseo de saber; por este motivo, es común ver discípulos que no logran crear relaciones transferenciales fuertes en la escuela, están en clase, pero ocupan su mente en otros haceres. Para Mejía, los vínculos deben dejar huellas, cuando esto no sucede, se extingue la posibilidad de que el saber favorezca la *civilización*⁴⁸. El sujeto del psicoanálisis es considerado un sujeto dividido, en otros términos, un sujeto en falta. Aquí se halla un eco de la teoría de Aristófanes sobre la naturaleza escindida como parte de la condición humana.

Sólo comprendiendo esto, el agente educativo podrá ofrecer un objeto apetecible para dicho sujeto. Al respecto, de nuevo Mejía: “para fundar un vínculo es menester que el agente ofrezca un objeto para alguien que se considera en falta. Alguien pleno, saturado, que no se percibe en falta, no desplegará ninguna demanda”⁴⁹. Platón, en boca de Diotima, declara sobre la consciencia de dicha situación interna del sujeto: “el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar” (*Banq.* 204a).

⁴⁷ Hebe Tizio, “La posición de los profesionales en los aparatos de gestión del síntoma”, 173.

⁴⁸ María Paulina Mejía, “Vínculos posibles entre el maestro y el alumno”, 190.

⁴⁹ María Paulina Mejía, “Vínculos posibles entre el maestro y el alumno”, 191.

De esta manera, se puede concluir tal como lo hace Miller en su texto *El Otro que no existe y sus comités de ética* al considerar que: “Para el psicoanálisis, lo que mantiene la apertura del mundo no es justamente la muerte sino el amor”⁵⁰. La demanda de amor es fundamental para que se dé un vínculo que favorezca las posiciones subjetivas frente al saber, aún más, es el amor la base para que dicho enlace deje huella, y marque la vida en positivo para propiciar la regulación pulsional.

Cuando aparece el amor al saber, se da la pacificación del sujeto, Freud en el texto *El porvenir de una ilusión* considera que la adquisición cultural auspicia la sofocación de la tendencia pulsional en función del saber creativo y de la producción de bienes, cuando comenta:

No se verifica con certeza un progreso semejante en la regulación de los asuntos humanos; y es probable que en todo tiempo, como en esta época nuestra, muchos hombres se preguntarán si este sector de la adquisición cultural merecía preservarse. Se creería posible una regulación nueva de los vínculos entre los hombres, que cegara las fuentes del descontento con respecto a la cultura renunciando a la compulsión y a la sofocación de lo pulsional, de suerte que los seres humanos, libres de toda discordia interior, pudieran consagrarse a producir bienes y gozarlos⁵¹.

El vínculo maestro-alumno será venturoso cuando se entienda al sujeto de la educación como un *sujeto en falta*, que demanda amor, que busca la satisfacción, que exige escucha, y respeto al saber que construye y desea construir. Por este motivo, Caram, citando a Lacan, expresa: “La transferencia es amor (...) es amor

⁵⁰ Jacques-Alain Miller, *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Traducción de Nora González. (Buenos Aires: Paidós, 2005), 263.

⁵¹ Sigmund Freud, “El porvenir de una ilusión”. En *Obras Completas Vol. 21 (1927-1931)*, editado por James Strachey (Buenos Aires: Amorrortu, 1976), 7.

orientado, dirigido hacia el saber”⁵². Solo quien brinde amor se hace meritorio de un vínculo educativo que favorece el deseo de saber y la transferencia.

Conclusiones

EN CONCLUSIÓN, ¿por qué es indispensable el amor en la educación? Concluirá el pedagogo José Ortega que cuando la relación pedagógica entre educador y educando es autoritaria,

La relación erótica no encuentra cauces adecuados para manifestarse, produciéndose, por contraposición, una relación tensa y represiva, relación en modo alguno conveniente para la transmisión educativa e instructiva. Se abre entre educador y educando un barranco distanciador que hace muy difícil la comunicación formativa⁵³.

Por último, se evocan tres resonancias del vínculo erótico-pedagógico que se ha intentado dilucidar, retomadas por Pierre Hadot en la lectura de la E. Bertram:

Tres fórmulas expresan a la perfección esta Dimensión erótica de la pedagogía, la del propio Nietzsche: “Sólo del amor nacen las vistas más profundas”; la de Goethe: “Sólo se aprende de quien se ama”, y la de Hölderlin: “Con amor, el ser humano da lo mejor de sí mismo”, tres fórmulas que muestran que es a través del amor recíproco como se accede a la verdadera conciencia⁵⁴.

⁵² Gladys Caram, “Vínculo educativo. Función docente, discurso y subjetividad. Aportes del psicoanálisis”, III Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XVIII Jornadas de Investigación Séptimo Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur, 112-116. (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires-Facultad de Psicología, 2011), 115.

⁵³ José Ortega, “El ‘eros’ de la relación educativa en Platón”. *Revista española de pedagogía* 37, 145 (1979), 13.

⁵⁴ Hadot, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, 100.

Referencias

- Calame, Claude. *Eros en la Antigua Grecia*. Traducción de Estrella Pérez. Madrid: Ediciones Akal, 2002.
- Caram, Gladys. “Vínculo educativo. Función docente, discurso y subjetividad. Aportes del psicoanálisis”, III Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XVIII Jornadas de Investigación Séptimo Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur, 112-116. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires-Facultad de Psicología, 2011.
- Fierro, María. “La teoría platónica del éros en la *República*”. *Diánoia* 53, 60 (2008): 21-52.
- Freud, Sigmund. *Obras Completas Vol. 16 (1916-17)*, Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III), editado por James Strachey. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1976.
- _____. “De la historia de una neurosis infantil”. En *Obras Completas Vol. 17 (1917-19)*, editado por James Strachey, 1-112. Buenos Aires: Amorrortu editores 1976.
- _____. “El porvenir de una ilusión”. En *Obras Completas Vol. 21 (1927-1931)*, editado por James Strachey, 1-56. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1976.
- _____. “El malestar en la cultura”. En *Obras Completas Vol. 21 (1927-1931)*, editado por James Strachey, 57-140. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1976.
- Grube, George. *El pensamiento de Platón*. Madrid: Editorial Gredos, 1987.
- Hadot, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Traducción de Javier Palacio. Madrid: Ediciones Siruela, 2006.
- Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Traducción de Joaquín Xiral. México: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- Ortega, José. “El ‘eros’ de la relación educativa en Platón”. *Revista española de pedagogía* 37, 145 (1979): 3-13.
- Lacan, Jacques. *Seminario 5: Las formaciones del inconsciente*. Traducción de Enric Berenguer. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2010.
- _____. *Seminario 6: El deseo y su interpretación*. Traducción de Gerardo Arenas. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2015.
- _____. *Seminario 8: La Transferencia*. Traducción de Enric Berenguer. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2008.
- _____. *Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Traducción de Juan Delmont-Mauri y Julieta Sucre. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2010.
- Mejía, María Paulina. “Vínculos posibles entre el maestro y el alumno”. *Revista Educación y Pedagogía* 20, 51 (2008): 189-197.

- Miller, Jacques-Alain. *Matemas II*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1988.
- _____. *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Traducción de Nora González. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *El origen de la tragedia*. Traducción de Eduardo Ovejero. Madrid: Espasa Calpe, 2007.
- Platón. *Banquete*. Traducción de Marcos Martínez. En *Diálogos III*. Madrid: Gredos, 1988.
- _____. *Protágoras*. Traducción de Carlos García Gual. En *Diálogos I*. Madrid: Gredos, 1981.
- Rodríguez Adrados, Francisco. “De la paideia trágica a la socrático-platónica”. *Iter*, 1 (1989): 119-135.
- _____. *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- Tizio, Hebe. “La posición de los profesionales en los aparatos de gestión del síntoma”. En *Reinventar el vínculo educativo: aportaciones de la Pedagogía social y del Psicoanálisis*, coordinado por Hebe Tizio, 165-198. Barcelona: Editorial Gedisa, 2003.
- Velásquez, Claudia. “El amor en Sócrates y Alcibíades y la transferencia analítica”. *Filosofía UIS* 12, 1 (2013): 137-151.

La justicia en Platón: un análisis desde los atributos del ser

*Katerinn Julieth Guevara Torres**
*Bayron León Osorio Herrera***

Introducción

LOS ESTUDIOS SOBRE la teoría de la justicia en Platón han sido ocupación de muchos académicos en la historia de la filosofía. Es la justicia un asunto importante para las sociedades, y en especial para nuestros contextos y sus problemas actuales, los cuales requieren reflexionar sobre estos tópicos y encuentran vigencia en la labor del filósofo, que se hace notoria cuando, al repensar sus aportes, ayuda a encontrar las posibles soluciones que requiere la sociedad. El presente texto tiene la finalidad de poner de relieve nuevamente la discusión sobre la justicia en orden a la noción propuesta por Platón en algunos de sus diálogos. Interesa específicamente la relación presente entre el concepto de justicia y los atributos del ser.

A continuación, será desarrollada la idea de justicia a través de un análisis de la idea histórica del ser, sobre la cual se ha reflexionado y propuesto diversas perspectivas de interpretación a partir de las cuales se plantea la posibilidad de decir algo de lo que es, conocimiento comúnmente conocido como atributo. Este aparta-

* Filósofa de la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente de Filosofía en Colegio Gimnasio Los Pinares.

Correo electrónico: katerinn.guevara@upb.edu.co

** Doctor en Teología por la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. Coordinador de Posgrado e Investigación de ETFH. Director del Grupo de Investigación *Epimeleia* de la UPB.

ORCID: 0000-0001- 5654-8989.

Correo electrónico: bayron.osorio@upb.edu.co

do pretende ser desarrollado desde la directriz de propuestas que tienen puntos de encuentro, y que van desde la filosofía clásica hasta pensadores contemporáneos, para terminar en las dos grandes teorías sobre el ser, visto como *necesidad* y como *posibilidad*.

Es bien conocido que el tema de la justicia cobra relevancia no solo en la filosofía, sino también en el campo de la política y de la ética social, es por eso que esta propuesta se ocupa de la manera como es determinado el concepto de justicia. Seguidamente, el escrito se concentra en el concepto tradicional de justicia, expuesto en gran medida en el diálogo *La República*. Finalmente, se intenta dar respuesta al cuestionamiento rector del escrito ¿cómo se puede comprender el concepto de justicia en Platón desde el estudio de los atributos del ser?

La *quaestio* del ser: de los grandes pensadores a Parménides y Platón

ABORDAR LA CONCEPCIÓN de justicia propuesta por Platón, carecería de perspectiva si no se iniciara incorporando dentro del análisis, la definición de los atributos del ser y propiamente la idea del ser. Para tal fin, es preciso señalar que el ser es tomado por Platón en su diálogo *Parménides* desde la salvedad de que “*el uno es uno*” (Platón, *Parménides* 137c) y la hipótesis de que “*lo uno es*” (*Parm.*, 142b), a saber, la distinción del uso predicativo frente al uso existencial, dentro de la cual es claro que en la última acepción realiza una alusión directa a la idea de participación del ser. Asimismo, Platón, en su texto el *Sofista*, cuando habla de la *batalla de gigantes*, se refiere a la afirmación de que “toda realidad es cuerpo” (Platón, *el Sofista* 246), especificando que, de la misma forma, los dioses podrían aseverar que el ser no posee cuerpo, reduciéndolo a formas eidéticas.

El concepto de ser ha sido desarrollado de diversas formas a lo largo de la historia de la filosofía, a tal punto, que es considerado por diversos autores como la eterna pregunta filosófica. Un ejemplo de grandes pensadores es Aristóteles, quien retoma la concepción de Platón pero la explica de forma diferente, en la *Metafísica* escribe

Si la verdad tiene un significado, necesariamente quien dice hombre, dice animal bípedo, ya que esto significa hombre. Pero si esto es necesario, no es posible que el hombre no sea animal bípedo: la necesidad, en efecto, significa precisamente esto que es imposible que no sea" (Aristóteles, *Metafísica*. IV, 4, 1006b30).

Lo precisa Aristóteles con relación a la idea de necesidad frente a la sustancia "*Ser es en cuanto es*"; dicha concepción, se continúa en la tradición filosófica que muestra Santo Tomás, quien, en la *Suma Teológica* expresa que el ser puede verse de dos maneras, una como acto de existencia y otra como "la unión que halla el entendimiento entre los dos términos de una proposición cuando compara el predicado con el sujeto" (Santo Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 3, a 4)

Por su parte, Kant estudia al ser cuando hace distinciones en la posición que ocupa en un juicio, como posición *relativa* y en la existencia como posición *absoluta*. Mientras que la modernidad, en su idea de orden, procura una distinción para estudiar al ser: primero *la doctrina de la inherencia*, la cual tiene como base la visión aristotélica de la sustancia y la esencia "

En sentido accidental, nosotros decimos, por ejemplo, que el justo es músico, que el hombre es músico y que el músico es hombre o decimos que el músico construye cuando sucede que el constructor es un músico o que el músico es un constructor: en todos estos casos decir 'esto es aquello' significa 'a esto sucede aquello'" (Aristóteles, *Metafísica*. V, 7, 1017a7).

Lo anterior lo refiere Aristóteles para explicar al ser y a sus categorías accidentales, según las cuales se conduce al ser como inherente y se privilegia la relación del ser con sus accidentes. Luego la *doctrina de la identidad* como interpretación del ser, que expresa la necesaria *adequatio* del ser, con aquello que se expresa de él, esto es, si se dice "Platón es sabio", la cópula "es" se refiere al mismo objeto. Y en tercer lugar, está *la doctrina de la relación*, según la cual, se expresa el *es* de dos maneras: *subjativa*, como en el caso de Descartes cuando subraya la importancia de la idea como medio entre el *cogito* y la cosa pensada, para la emisión de juicios,

los cuales son, de acuerdo al filósofo, “una acción del espíritu por la cual ‘se agrega algo’ a la idea que se tiene de un objeto” (Tercera Meditación); y la relación *objetiva*, es decir, aquella en la que se puede expresar la conexión de la misma forma en diversas proposiciones. Hegel, por su parte, manifiesta que el ser es “idéntico al pensar por ser conciencia”¹, con esto enseña sobre la capacidad que tiene el ser para volver sobre sí mismo, es decir, para pensar sobre el mismo.

Ahora bien, ver al ser como ese principio fundamental, permite una distinción más, enunciada de dos formas, como *necesidad* y como *posibilidad*, de la cual hay dos representantes fundamentales, Parménides y Platón respectivamente. La primera distinción es explicada en la tradición metafísica, cuyo abanderado es Parménides con la sentencia “el ser es y no puede no ser”, el ser aparece como necesario, pues no tiene otra opción diferente a la de ser, además hay conceptos que se pueden predicar de él. Así, cuando se estudia de cara a lo *múltiple*, es entendido como uno, señala Aristóteles como argumento que “uno solo es el significado del ser y este el de su sustancia. Indicar la sustancia de una cosa no es más que indicar el Ser propio de ella” (Aristóteles, *Metafísica* V, 2, 1027a); frente a la consideración cronológica, el ser es entendido como una necesidad eterna, resulta impensable que en algún momento no sea, porque efectivamente, no posee otro estado que el de ser; respecto al cambio, no tiene opción de surgir o dejar de existir, por lo que se puede decir que no muta, por lo tanto, siempre es.

Lo descrito anteriormente ha sido de gran relevancia para la concepción del ser en gran parte de la tradición filosófica, pero no sería adecuado dejar de lado que a la hora de releer esta noción del ser, con matices de carácter religioso, la idea del ser como necesidad, se amplía y tiene su culmen en la idea del Dios cristiano, donde se eleva el concepto, ya no solo como principio fundamental, sino como Ser supremo, sustancia superior, y se le añade la connotación de ser de quien se desprenda la existencia de todo lo demás, que busca y participa del Ser y de sus atributos, como

¹ Hegel, George Wilhelm Friedrich. *La ciencia de la lógica*. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo (Buenos Aires: Solar, 1982), III, I, Cap. 2.

específicamente se comprende en el neoplatonismo propuesto por Plotino. Es en atención a esto, que Santo Tomás va a hablar de participación de perfección, o Avicena, quien va a ir más allá, va a considerar que el ser es necesario con relación a otros. A este concepto se han adherido filósofos como Hegel, cuando refiere lo que es racional como real, con un carácter de necesidad, a la luz de que el ser es la razón.

Asimismo, posteriormente han surgido diversas formas de inteligir al ser como necesidad, en el caso de Giovanni Gentile quien denota que “la necesidad del Ser coincide con la libertad de espíritu”². Por su parte, Edmund Husserl, lo equipara como ser de la conciencia. Un dato relevante en Parménides no es solo que describa al ser como ser, sin posibilidad de no ser o que señale sus atributos, una característica sobresaliente es que identifique al ser con pensar, poniendo de manifiesto un carácter de *necesidad ontológica*, la necesidad de ser. Nicolai Hartmann también piensa al ser y lo ve como *efectividad*³, esto es, la forma en la que el ser se presenta como es y no de otra forma, no hacia un deber ser, sino en cuanto tal, por eso lo pone en términos unidos de posibilidad y efectividad, que tienen como consecuencia, ser necesarios.

En una segunda distinción del ser, como posibilidad, encontramos a Platón, cuando en el *Sofista* (247d y 248e), responde a la cuestión sobre por qué las cosas “son” y por qué el ser puede ser conocido, es debido a eso, que entiende al ser como posibilidad de ser, de relación con los entes, no como más allá de lo físico. Esto da como resultado, que el ser no está determinado entre ser y no ser, una cosa o la otra, que cambie o no lo haga, que sea varios o sea uno. Pues el filósofo, va a considerar que, en el ser, pueden estar varias características o atributos, y así lo indica en el *Parménides*, al referir que el ser es *uno y muchos al mismo tiempo*, “lo uno, sea o no sea, él mismo y las otras cosas entre sí, todas y en todo, son y no son, aparecen y no aparecen” (*Parm.*, 166c). Es de este modo como las apreciaciones de Platón revelan que se han reali-

² Giovanni Gentile, *La teoría general del espíritu como acto puro*. Pisa: Mariotti, 1916.

³ Nicolás Hartmann, *Ontología, II. Posibilidad y efectividad*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1955.

zado en clave de experiencia, pues sería en este escenario donde es posible comprobar lo que se pregunte sobre el ser. No obstante, resulta extraño que Platón admita un lugar a la experiencia, cuando continuamente señala la importancia de dudar de los sentidos, por ser quienes inducen al error.

Posteriormente, esta consideración va a ser apoyada por Guillermo de Occam, cuando manifiesta que conocer al ser o no ser de un ente, solo es posible a través de un *conocimiento intuitivo*, por lo que va a darle un gran valor a lo experiencial, pues es lo que permite conocer al ente y a su ser, es gracias a eso, que va a afirmar en la *Summa Logica* que el ser *no es reducible a un predicado* y es posibilidad cuando se expresa en algo contingente. John Locke también se une a esta apreciación, cuando refiere que, exceptuando a Dios, la existencia de algo es posible a través de la sensación y de la relación directa:

[...] porque el hecho de tener en la mente la idea de cualquier cosa no prueba la existencia de esa cosa más de lo que el retrato de un hombre probaría que ese hombre está en el mundo, o que las visiones de un sueño constituyen un relato verdadero⁴.

La tesis del ser como posibilidad es retomada en el siglo XIII por Christian Wolff, al acuñar que “ente es lo que puede existir y, por consiguiente, cuya existencia no repugna [...] pero ya que lo que puede existir es posible, lo que es posible es el ente”⁵. El concepto de posibilidad, de forma análoga, es considerado como no contradicción, a saber, como apariencia. Sin embargo, Kant hará precisiones sobre esta afirmación y explicará que “la posibilidad real es la dada por una intuición sensible, o sea por la experiencia actual o posible”⁶, lo que significa la relación de lo que es con otros conceptos.

Por otra parte, una corriente filosófica que analiza al ser en términos de posibilidad es la fenomenología, aunque Husserl pre-

⁴ Locke. *Essay*, IV, 11, 1.

⁵ Wolff. *Ontología*, 134, 135.

⁶ Kant, *Crítica de la razón pura*, Cap. III.

sente al ser como necesario a la conciencia, y el existencialismo encabezado con Heidegger, quien lo ve en la proyección de las posibilidades del *Dasein*, o en Jaspers cuando toma a la existencia como el *conjunto de posibilidades objetivas*.

El concepto tradicional de justicia en Platón

PARA CONOCER EL concepto de justicia de Platón, es necesario remitirse al texto donde tiene lugar la pregunta directa sobre su significado. La *República* es un diálogo entre Sócrates y otros personajes, donde se discuten diversas cuestiones en torno a dicho concepto. En este escrito, además, aparece la alegoría de la caverna en el libro VII, como una metáfora para explicar la ubicación entre el ser humano y el conocimiento; también aparece expresada la idea de la filosofía como dialéctica; y el proyecto de lo que fuere un Estado ideal.

La discusión inicia en el libro II con el argumento de uno de los interlocutores, Glaucón, quien usa el recurso representativo del mito del “anillo de Giges”, a propósito del cual sentencia que el nacimiento de la justicia reside en el *contrato social*, el cual es cumplido a raíz del miedo a ser sancionado. La respuesta que emite Sócrates comienza con una concepción moral, donde expresa “la práctica de la justicia es en sí misma lo mejor para el alma considerada en su esencia, y que ésta ha de obrar justamente tenga o no tenga el anillo de Giges y aunque a este anillo se agregue el casco de Hades” (Platón, *República*, 612b). Continúa haciendo la sugerencia de dirigir la mirada hacia los individuos de la sociedad, y en el libro IV narra lo que sería la invención de un Estado ideal. Es aquí, donde tiene lugar la manifestación de las clases de almas, en un orden jerárquico, que inicia con los filósofos, de alma racional y con posibilidad de ser sabios; seguido de los guardianes, de alma irascible, con virtud de valentía; y concluye con los productores, de alma concupiscible y con virtud de templanza. De todo lo anterior, el filósofo – personaje, va a concluir que la justicia se presenta cuando cada uno de los individuos ocupa un lugar que ha sido determinado para él por su naturaleza de nacimiento.

Para Platón existen virtudes, las cuales son definidas como *características* que permiten regresar al mundo de las ideas, es de-

cir, allí de donde parten las almas y a donde quieren regresar, una fuente de conocimiento verdadero, que se conoce por impresión a través de la propuesta de *reminiscencia* platónica, operación en la que el alma, a partir de una impresión sensible, recuerda el lugar donde habita el Bien y las ideas completas, lo bello, lo bueno, lo justo, lo verdadero. La *úpeté* tienen gran relevancia, toda vez que es la que garantiza que el alma pueda desprenderse de su *corporeidad*; se refiere a la excelencia del cuerpo y del alma como perfección del ser; es por eso que hace una descripción en el libro I de la *República*, de tres virtudes, a saber, *prudencia*, *templanza* y *valentía*, las cuales definen lo que puede caracterizar a un *hombre justo*. Escribe Fassó que para Platón “la justicia es una virtud total, perfección del alma”⁷ y la virtud es entendida como perfección del obrar. Platón enseña que la virtud se aprende de forma racional, a través de la educación y del instinto que proporciona el *δαίμων* o lo que es conocido como moral. La indica como algo que debe prevalecer sobre los intereses individuales, para buscar armonizar a los individuos cuando hacen parte de una sociedad, “[...] la razón de ello, Trasímaco, es que la injusticia hace nacer odios y luchas entre los hombres, en tanto la justicia produce acuerdo y amistad” (*Rep.*, 351c-d), es por eso que para Giorgio Del Vecchio, la idea de que prime la armonía, es a su juicio, lo que denota el “carácter ético del sistema platónico”⁸, pues entender la justicia con la finalidad de privilegiar un carácter individual no permite la consecu-

⁷ Fassó amplía su juicio, diciendo que “es precisamente el problema de lo ‘justo’ en sentido propio y estricto el que conduce a Platón a ampliar su concepto al de una ‘justicia’ que no sea distinta de la perfecta armonía de los elementos del alma, respondiendo siempre a la exigencia de impulsar la búsqueda de la esencia absoluta de toda cosa, de todo valor, de lo que se quiere, socráticamente, definir el concepto. Tal es el argumento fundamental de la *República*, diálogo al que se le dio, en efecto, el subtítulo *Acerca de la justicia*”. Guido Fassó. *Historia de la filosofía del Derecho* (Madrid: Pirámide 1982), 50, 51.

⁸ Del Vecchio precisa: “Para elevar la justicia a principio regulador de la vida entera individual y social, Platón deja de lado o rechaza todas las concepciones que procuraban asignarle una función específica o una particular esfera de aplicación”. Giorgio Del Vecchio, *La Justicia* (Buenos Aires: De palma, 1952), 24.

ción de una vida en sociedad, no posibilita el orden; dado esto, de forma acertada, Platón escribe en el *Protágoras* “el arte mecánico, si bien los ayudaba a procurarse el alimento, no les bastaba para combatir a las fieras, porque no tenían el arte político, del cual es parte el arte de la guerra” (*Prot.*, 322b-c).

La *República* de Platón propone un orden categorial que tiene como efecto que se divida a la sociedad en los tres tipos de castas o de ciudadanos ya mencionados, con un alma en particular y una virtud por desarrollar. Empero, la cuestión es ¿cómo dividir a la sociedad en esos tres tipos de ciudadanos? La respuesta Platón la va a depositar en la educación, por permitir desarrollar en la ciudad, el papel que cada persona ocupa en esta. Según el filósofo, pertenecer a una clase en específico, depende de las capacidades de cada individuo, no es motivo de exclusión, ni por aquello a lo que se dediquen, ni siquiera por el sexo; en este caso, por ser mujer, no hay un impedimento que vaya más allá de las capacidades.

Asimismo, es notorio que en Platón hay un rechazo a la democracia, ya que la considera como una *degeneración* de la aristocracia, porque permite que el Estado pueda ser dirigido por personas que no sean las mejor preparadas. Es justamente desde esta consideración, que le da a la Justicia el lugar como base de la sociedad, y según la cual la ciudad debe ser gobernada por el filósofo, pues de acuerdo con Platón, este, por tener la virtud de la sabiduría, posee conocimiento y capacidad de razonamiento, lo que ofrece la posibilidad de gobernar de una mejor forma, “el filósofo, fogoso, rápido y fuerte, por consiguiente, ha de ser, por naturaleza, el que pueda llegar a ser el guardián señorial de nuestro Estado” (*Rep.*, 376c).

Es bien conocido que en la cultura griega existe el concepto de *καλοκαγαθία*, que es un ideal o un principio rector de lo que debe ser el hombre, que expone su potencia de realización a través de la educación, de quien es maestro y quien es discípulo, pretendiendo alcanzar el *καλός* y el *αγαθός*: belleza y bondad respectivamente. Según Platón, el filósofo reúne las características de esa *καλοκαγαθία*, pues su carácter lo dispone a buscar armonía, a tener gran percepción y a despreciar lo pequeño “[...] como un hombre de rápida percepción y afanoso de saber. Desprecia todo lo pequeño, su mirada se remonta siempre al aspecto de conjunto de las cosas. Todo lo que sea jactancia le es ajeno. Es grande en todo,

pero sin dejar de poseer por ello cierto encanto. Es un ‘amigo y pariente’ de la verdad, de la justicia, de la valentía, del dominio de sí mismo”⁹ y es en razón a eso, que Platón en la *República* llama al filósofo como Καλοκάγαθός (*Rep.*, 489e), es decir, un hombre que es buenamente bello y bellamente bueno.

Para pensar la justicia, Platón propone una reflexión que va más allá de lo que se comprende como legal o en coherencia con las leyes, toda vez que, para él, las normas terminaban permeadas de quien las crea, y por lo tanto muchas caían en ser injustas o promulgaban la ostentación de quienes tenían el poder, así que podían no garantizar justicia para todos, sino para unos pocos, juicio que confirma Platón, cuando en el libro I de la *República*, Trasímaco el sofista señala que “lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte” (*Rep.*, 338c), lo que para Platón no es de agrado, ya que el ideal de hombre que se ha expuesto, queda en algo inalcanzable, porque los medios para conseguir tal fin, no son los convenientes. Más adelante, el filósofo va a agregar otras características del justo, como lo es el que tenga menos que quien es injusto, pues su motivación no es la posesión de bienes, sino la justicia por sí misma; también añade que el justo no es visto de buena manera, inclusive por sus cercanos, por no ser capaz de brindar favores que sobrepasen la justicia, es decir, que resulten injustos para otros. Para sostener este argumento, Platón en boca de Sócrates realiza una analogía entre los médicos y los que gobiernan, “así como un médico dispone, no lo que le conviene a él, sino lo que convienen al enfermo, el gobernante debe disponer lo que conviene a los gobernados” (*Rep.*, 338c).

Finalmente, para comprender completamente de qué se trata la justicia platónica, Adimanto, el hijo de Aristón, va a cuestionar a Sócrates el que las personas procuren justicia en virtud de su cobardía o porque inclusive ya su edad no les deje opción y no puedan ser injustos. Para Platón el Estado “nace cuando cada uno de nosotros no se autoabastece, sino que necesita de muchas cosas” (*Rep.*, 369b) y usa una metáfora para indicar que, cuando un ciudadano necesita y busca auxilio, es el Estado quien debe ser ese lugar para resguardarse, para ser *alojamiento común*. Amplía su

⁹ Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega* (México: Fondo de Cultura Económica, 2015), 665.

explicación el filósofo, indicando que, de acuerdo con el aspecto del Estado, puede este clasificarse como *sano* o *enfermo*, y resulta obvio a su juicio, que se prefiera a uno sano, que refleja la felicidad y, en consecuencia, sea sobrio; debido a que, en muchas ocasiones, es a través de la ambición y no de lo necesario que se adquieren males en la πόλις. Es oportuno aclarar que la finalidad de la república no es solo la satisfacción de las necesidades de las personas, va más allá, consiste en que los ciudadanos sean felices, consigan la εὐτυχία, siendo justos, movilizados en el vehículo de la educación “una vez que la organización del Estado se pone en movimiento adecuadamente, avanza creciendo como un círculo. En efecto, la crianza y la educación, debidamente garantizadas, forman buenas naturalezas, y, a su vez, las buenas naturalezas, asistidas por semejante educación, se tornan mejores aún que las precedentes en las distintas actividades” (*Rep.*, 424a).

Es desde la articulación del Estado ideal que Platón ve a la justicia como la base y el cúmulo de la república, de ahí que pueda señalar que un Estado sabio puede calificarse porque en él está “un tipo de conocimiento presente en algunos de sus ciudadanos, por el cual no se delibera sobre alguna cuestión particular del Estado sino sobre este en su totalidad y sobre la modalidad de sus relaciones consigo y con los demás Estados” (*Rep.*, 428d), y es un Estado justo, porque ese conocimiento lo poseen sus gobernantes, quienes son prudentes; de la misma manera, el orden está en las manos de los guardines, quienes son valientes y a su vez, los productores, procuran la moderación. Todo esto para obtener la tan anhelada justicia.

¿Cómo se puede comprender el concepto de justicia en Platón desde el estudio de los atributos del ser?

PLATÓN NACE EN la época de la Guerra del Peloponeso y alcanzó una edad juvenil en los peores años de la guerra para Atenas. Debido a las decisiones erradas de la democracia ateniense, la *polis* perdió la guerra. Una de esas decisiones fue la expedición a Sicilia promovida popularmente por Alcibíades y que contaba con la oposición de Nicias, que no fue suficiente en razón a que, el

clamor popular sesgó a una sociedad a la que, como cuyo máximo líder, les había exhortado no expandir el imperio. La derrota de la expedición marcó el comienzo del fin, al que se le sumaría el juicio que enfrentaron los comandantes atenienses por no haber recogido los heridos y muertos en la batalla de Arginusas, y en cuyo proceso participó el mismísimo Sócrates, quien emitió un voto negativo hacia la ejecución, aunque esto no fue suficiente para salvar la vida de quienes asistían a juicio.

A partir de esto, una Atenas derrotada fue poseída por un gobierno tirano que insistió en la persecución de algunos atenienses, “Yo creí que ellos iban a gobernar el Estado sacándolo de una vida dominada por la injusticia y llevándolo al camino de la justicia” (Platón, *Carta VII*, 324a). Este ambiente político fue sin duda importante en el joven Platón, quien se forjaba como filósofo de la mano de su maestro, y a quien el devenir propio de estos acontecimientos lo llevó a reflexionar sobre su contexto. Ahora, sin lugar a duda el juicio y posterior muerte de Sócrates habría marcado a Platón, cuya edad no alcanzaba aún los treinta años, y quien presencié cómo la sociedad ateniense no entendía la profundidad del pensamiento del filósofo y prefería las versiones cómicas que sobre Sócrates se escribieron en *Las nubes* por Aristófanes, que lo presentaban como uno de esos sofistas a los que tanto contradecía. Al llegar el juicio, la irreflexión de la democracia también iba a estar presente e iba a cobrar mayor legitimidad que los profundos razonamientos de Sócrates, conduciendo el destino del acusado a la muerte. Esta sería una experiencia que Platón recordaría, no propiamente para exaltar las virtudes de la democracia, sino para encontrar en ella problemas de los que el filósofo debe encargarse.

Estos precedentes fueron el escenario de la época en la que Platón tiene la pretensión inicial de defender la memoria de su maestro Sócrates¹⁰, a quien calificaba como “el hombre más justo

¹⁰ George Maximilian Grube escribe “Parecía no haber esperanza de cordura y moderación ni por parte de los oligarcas ni por parte de los demócratas. Una vez más se retiró disgustado, y esta vez no logró recuperarse ya. Vio cómo hombres injustos se situaban en el poder y las leyes se multiplicaban, siendo objeto de burla abiertamente”. George Grube, *El pensamiento de Platón* (Madrid: Editorial Gredos, 1987), 393.

de su tiempo” (*Carta VII*, 324e); y de crear su famosa *teoría de las ideas*, como una utopía, es decir, como algo que no existe en ningún lugar. Y es que, aunque renegara de la política, sí sintió un interés, así como también buscaba encontrar respuesta a algunas cuestiones que eran objeto de inquietud entre algunos predecesores, como lo son ¿cuál es el fundamento último de lo real?, ¿cómo es el conocimiento de la realidad? y la que compete al tema ético ¿cuál es el criterio último para la acción humana? En esta última cuestión es en la que se detiene Platón para establecer su concepto de justicia, con la intención de que sea esta noción el punto de partida para señalar un orden social y político. Debido a que para el fundador de la Academia la concepción del Estado, y de la justicia están íntimamente ligadas con los ciudadanos, llega a señalar que: “hay necesariamente tantas especies de caracteres humanos como de regímenes políticos” (*Rep.*, 544d), por lo que, a ojos del filósofo, se deposita en el Estado una de las mayores responsabilidades en una sociedad, la educación¹¹.

Según Platón, la πόλις nace porque le representa un provecho al hombre como individuo, a través de la repartición del trabajo y de la convivencia. Además, señala que la vida en sociedad tiene como motivo, la ἀρετή y la ευδαιμονία desde la educación¹². Es a partir de esta mirada de la sociedad desde la cual propende

¹¹ La civilización griega es una de las que más influencia ha tenido en la tradición de Occidente. En su historia y educación se pueden diferenciar varios periodos: la educación heroica, la educación cívica, la educación humanística y la educación helenística. Todos estos periodos delimitan lo que era importante para los griegos, una búsqueda de educación integral, en la cual se enseña para el interior y para el exterior (alma y cuerpo).

¹² Platón señala en el Protágoras, entre otras cosas, la importancia de la educación, y en este caso, de la educación en gimnasia “para que, con un cuerpo mejor, sirvan a un propósito que sea valioso y no se vean obligados, por su debilidad corporal, a desfallecer en las guerras y en las otras acciones” (*Prot.*, 326c). Añade Marrou también que “el hombre griego quiere ser, al mismo tiempo, el artista y el sabio, el literato de la sutileza risueña y florida y el pensador que conoce el secreto del mundo y del hombre, que sabe deslindarlo con rigor geométrico y extraer de ello una norma de vida; pues todo ello es el Hombre, y elegir, para él, sería mutilarse” (305).

por una *organización social perfecta*, que conduzca al hombre al bien y a la justicia. En la *República* expone lo que será conocido como la *primera utopía social de Occidente*, en la que va a manifestar que la sociedad ideal debe estar conformada por *tres grupos de ciudadanos*, de forma semejante a la que, según él, el alma está formada. Sentando así el ideal de Estado, formado por *filósofos, guardianes y productores*, dotados de un alma *racional, irascible y concupiscible* respectivamente.

Lo anterior deja ver con claridad la importancia de que cada ciudadano ocupe el lugar que le corresponde, para así, encontrar la justicia. No obstante, al leer de forma pausada otros diálogos platónicos, es posible evidenciar que, al referirse a la justicia, el término siempre se encuentra acompañado de otros conceptos, nunca aparece alejado de nociones que se enmarcan en lo que, gracias a Parménides en su poema y a su tradición filosófica, es conocido como los atributos del ser, aquello que podemos hablar o decir de él: *único, ingénito, eterno, inmóvil, infinito y perfecto*. Los cuales dan una posible reinterpretación de lo que es la justicia, toda vez que resulta impensable considerar que Platón la mencione acompañada de medida, valentía o verdad sin propósito alguno.

La idea de justicia viene del griego *δικαιοσύνη*, que significa *justicia, legalidad, cumplimiento de la ley, rectitud, probidad, justificación o estado de gracia*, y en su raíz *Ius*, del latín, significa derecho. Dicha raíz, se relaciona con otros nombres con connotaciones religiosas, como lo son *Iurare, Iovis o Júpiter*, razón por la que los romanos, comprendían la justicia como un don, a saber, regalo divino. Esta idea Platón la manifiesta tácitamente cuando en algunos de sus diálogos acompaña la idea de justicia con un carácter divino; un ejemplo es cuando en el *Banquete* escribe “[...] las luchas entre los dioses que nos cuentan los poetas acaecieron antes del reinado de este dios. Es máximo en justicia, pues es incompatible con la violencia; en autocontrol, pues impera sobre todos los placeres y deseos; en valor, porque ni Ares se le puede resistir; en habilidad, porque el deseo de belleza inspira todas las artes y habilidades” (*Banq.*, 196b-e).

Es oportuno precisar que Platón, al hablar del Ser, se distancia de Parménides, por considerarlo como una *posibilidad* y no como *necesidad*, y lo presenta como algo objetivo, que puede conocerse, pero del cual solo es posible saber cuándo se refleja en la experien-

cia, esto es, cuando el ser está siendo. Lo que, adquiere sentido en Platón, en razón a que, si el ser es algo de lo que proviene todo, pero que, a la vez, parece difícil de conocer, lo que sí se conoce de él es que tiene manifestaciones al estar en todo, y a su vez, es de aquello de lo que se desprende lo demás. Por lo tanto, cuando especifica la forma en la que es posible acceder al ser para conocerlo, no está quitándole el carácter objetivo, ni de que sea *Uno*, *Verdadero*, ni *Perfecto*, sino que está dándole la posibilidad de ser conocido.

Dicha precisión cobra relevancia, para poder señalar el lugar que tiene la justicia en el marco de los atributos del ser según Parménides, pues, aunque la justicia sea comprendida como una *virtud social*, en razón a que desde su idea de la distinción entre tipos de almas y el lugar a ocupar en la sociedad, puede verse al Estado como un “eco” del alma, empero, el valor de la justicia para él no recae en la utilidad que le presta a la sociedad, sino en que sea en sí misma un bien para el hombre. Es por eso que Platón le da a la justicia el lugar de ser la base del Estado, de ser la más importante de las virtudes, de estar regida y direccionada por el Bien Supremo y de acompañar a la bondad y a la verdad en el mundo de las ideas, como uno de los conceptos completos que el hombre siempre quiere alcanzar, pero que le pertenece a algo metafísico, a algo que, por momentos, parece tener connotaciones de origen divino.

Asimismo, se presenta como algo que es inacabado en cuanto a su conocimiento, quizás por la misma dificultad de los sentidos en ser precisos, que, a la hora de la experiencia, puede inducirse al error de aquello que se conoce del ser. Es a partir de lo anterior, que la propuesta de comprender a la justicia desde los atributos del ser tiene lugar, pues esta podría ser una razón por la que al hombre se le imposibilite tanto conocer y acceder de forma completa a la justicia; esta imposibilidad reside en la dificultad de hacer *reminiscencia* total, para comprender la diferencia entre lo que aparenta ser justa y lo que es la justicia en cuanto tal, en atención a que su carácter es divino y el ser humano la busca como si comenzara en aquellos dictámenes que imparte el hombre cuando crea leyes, desde las cuales busca regular y concretar lo que entiende por justo.

Un argumento adicional es la necesidad que tienen los seres humanos de ver diversas formas de justicia, dividiendo estas con muchos nombres. Es posible que en un inicio, con el noble deseo

de aproximarse más a lo que es, pero cayendo en el error de quedarse en apariencias que se encuentran permeadas en lo que Sócrates ve como la atención de subjetividades, es decir, responder a intereses individuales, que vanaglorian a pocos y no tienen efecto en la sociedad en general, no encuentren de manera frecuente a la justicia en manifestaciones concretas.

La viabilidad de comprender el concepto de justicia en Platón desde los atributos del ser propuestos en Parménides emerge cuando se relee en Platón la necesidad de purgar a la justicia de imperfecciones humanas, para poder ser aplicada en las regulaciones de orden social. A saber, entender a la justicia como *única, ingénita, eterna, inmóvil, infinita* y *perfecta*, sería el punto de origen de una mejor dilucidación, desde la cual, al comprender la limitación humana, el ser humano podría aceptar su incapacidad para enunciarla de forma definitiva y podría ocuparse de buscarla como una, verdadera y perfecta. Observar a la justicia a la luz de los atributos del ser indicaría el camino, señalando qué es aquello que se está buscando cuando se quiere impartir justicia, permitiendo que el hombre pueda enfocarse real y definitivamente en algo que ya concibe, de lo cual ya puede señalar atributos, con lo que no tendría lugar negociar frente a lo que no sea bueno, bello o verdadero, pues distaría necesariamente de la justicia, porque podría ver en esta al Ser en su máxima expresión, en la representación más profunda de lo que es el mismo hombre y de aquello de lo que deviene.

Conclusiones

LA JUSTICIA ES algo de lo cual no es posible especificar su origen, a veces se nos presenta con un tinte divino, quizá a causa de la necesidad con que la vemos dentro de las sociedades. Lo que sí conocemos a día de hoy es su carácter de inacabada cuando intentamos conocerla, y más aún llevarla a cabo dentro de nuestras actitudes, lo cual se expresa en las normas y/o en las leyes que creamos como sociedad, con la finalidad de procurar un orden que brinde bienestar a todos.

Parménides ha sido el punto de referencia para procurar hablar de varias nociones filosóficas, pues su poema ontológico es visto por muchos como texto de iniciación filosófica, gracias a su

propuesta, que mezcla un sentido metafísico –en el designio que le da a lo que propone como verdad, como filosofía y como justicia– y un sentido práctico, –cuando propone la diferencia entre la *δόξα* y *ωεριτας*, que es aplicado en la realidad sensible, para mover, a quien lo aplique, al conocimiento de lo verdadero. Parménides ha sido referencia a seguir para diversos filósofos, pero también rechazado, y es precisamente en esta última connotación donde se sitúa Platón, cuando propone ver al ser como *posibilidad* manifiesta en la experiencia y no como *necesidad* en la existencia. No obstante, al estudiarlo detalladamente, Platón no parece alejarse en gran medida de la propuesta de Parménides, pues aunque sus inicios interpretativos tienen como base una distinción conceptual, su gran diferencia radica en la posibilidad de conocer al ser.

Por otro lado, es posible concluir que la interpretación del concepto de justicia propuesto por Platón no puede ser enmarcado en un solo diálogo, ya que, aunque sea en la *República* donde más haga referencia directa, existen otros textos donde el filósofo expone su noción de justicia, desde los cuales es posible ampliar el concepto, ya que este siempre se encuentra acompañado de otros conceptos, sin importar si tiene un sentido positivo o negativo, manifiesto como justo o injusto.

En el *Fedón* (63e-70a) por ejemplo, en repetidas ocasiones lo acompaña de la bondad, los dioses, la valentía, la moderación y la virtud:

Simmias y Cebes si no creyera que voy a presentarme, en primer lugar, ante otros dioses sabios y buenos, y, luego, ante personas ya fallecidas mejores que las de acá, cometería una injusticia no irritándome de mi muerte. Pero sabed bien ahora que espero llegar junto a hombres buenos, y eso no lo aseguraría del todo; pero que llegaré junto a los dioses, amos muy excelentes, sabed bien que yo lo afirmaré por encima de cualquier otra cosa (*Fed.*, 64e).

Y si se apartan del saber y se truecan unas por otras, temo que la virtud resultante no sea sino un juego de sombras, y servil en realidad, y que no tenga nada sano, ni verdadero. Acaso lo verdadero en realidad sea una cierta purificación de todos esos sentimientos y también la moderación y la justicia y la valentía, y que la misma sabiduría sea un rito purificador (*Fed.*, 70a).

Por su parte en el *Banquete*, lo acompaña de autocontrol, valor, orden y verdad:

Las luchas entre los dioses que nos cuentan los poetas acaecieron antes del reinado de este dios [...]. Es máximo en justicia, pues es incompatible con la violencia [...]; en autocontrol, pues impera sobre todos los placeres y deseos [...]; en valor, porque ni Ares se le puede resistir [...]; en habilidad, porque el deseo de belleza inspira todas las artes y habilidades (*Banq.*, 196a-e).

Los hombres buenos, en verdad, se imponen a sí mismos esta ley voluntariamente, pero sería necesario también obligar a algo semejante a esos amantes vulgares, de la misma manera que les obligamos, en la medida de nuestras posibilidades, a no enamorarse de las mujeres libres. Estos son, en efecto, los que han provocado el escándalo, hasta el punto de que algunos se atreven a decir que es vergonzoso conceder favores a los amantes. Y lo dicen apuntando a estos, viendo su falta de tacto y de justicia, ya que, por supuesto, cualquier acción hecha con orden y según la ley no puede en justicia provocar reproche (*Banq.*, 181e-182a).

Finalmente, en el *Fedro* (268e-275a), enmarca a la justicia, acompañada de intuición, sensatez y amor:

Pero éstas, cuando ven algo semejante a las de allí, se quedan como traspuestas, sin poder ser dueñas de sí mismas, y sin saber qué es lo que les está pasando, al no percibirlo con propiedad. De la justicia, pues, y de la sensatez y de cuánto hay de valioso para las almas no queda resplandor alguno en las imitaciones de aquí abajo, y sólo con esfuerzo y a través de órganos poco claros les es dado a unos pocos, apoyándose en las imágenes, intuir el género de lo representado (*Fedr.*, 268e). Pues que, recíprocamente, hay que poder dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero. Hay que proceder, más bien, como hace un momento, los dos discursos, que captaron en una única idea, común a ambos, la insania que hubiera en el pensamiento; y de la misma manera

a como, por fuerza natural, en un cuerpo único hay partes dobles y homónimas, que se denominan izquierdas y derechas, así también los dos discursos consideraron la idea de "paranoia" bajo la forma de una unidad innata ya en nosotros. Uno, en verdad, cortando la parte izquierda, no cesó de ir la dividiendo hasta que encontró, entre ellas, un amor llamado siniestro, y que, con toda justicia, no dejó sin vituperar (*Fedr.*, 275a)

Referencias

- Aristóteles. *Protréptico y Metafísica*. Estudio introductorio de Miguel Candel. Madrid: Gredos, 2010.
- Del Vecchio, Giorgio. *La Justicia*. Buenos Aires: De palma, 1952.
- Fassó, Guido. *Historia de la filosofía del Derecho*, 3 vols. Madrid: Pirámide, 1982.
- Gentile, Giovanni. *La teoría generale dello spirito come atto puro*. Pisa: Mariotti, 1916.
- Hartmann, Nicolás. *Ontología, II. Posibilidad y efectividad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich. *La ciencia de la lógica*. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar, 1982.
- Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. **México**: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Barcelona: Gredos, 2010.
- Locke, John. *An Essay concerning Human Understanding*. London: Penguin Books, 1988.
- Platón. *Diálogos*, I: *Apología, Critón, Eutifrón, Hippias Menor, Hippias Mayor*, traducción de Julio Calonge; *Ion, Lisis, Cármides*, traducción de Emilio Lledó; *Laques, Protágoras*, traducción de Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1981.
- _____. *Diálogos*, II: *Gorgias*, traducción de Julio Calonge; *Menéxeno*, traducción de E. Acosta; *Eutidemo, Menón*, traducción de F. J. Olivier; *Crátilo*, traducción de José Luis Calvo. Madrid: Gredos, 1983.
- _____. *Diálogos*, III: *Fedón*, traducción de Carlos García Gual; *Banquete*, traducción de Marcos Martínez Hernández; *Fedro*, traducción de Emilio Lledó. Madrid: Gredos, 1986.
- _____. *Diálogos*, IV: *República*. Traducción de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1988.
- Tomás de Aquino. *Suma teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964.

Tábanos en la academia, o sobre el diálogo de la juventud con la filosofía platónica

*Marcela Castillo Villegas**

Con agradecimiento, a mis estudiantes de Filosofía antigua

EN LA *REPÚBLICA*, Platón considera que a los cincuenta **años comienza la edad confiable para ejercer el gobierno en la dura trayectoria** que él llama Filosofía (Platón, *República*, 540a-541b). ¿Qué tiene que decir entonces su obra a la juventud? Una primera respuesta consiste en resaltar que tal edad no significa que la filosofía comience apenas en la madurez; el arduo trabajo de procurar la armonía entre apetitos y pasiones, el esfuerzo por dirigirnos hacia lo mejor, se va forjando incluso desde la infancia y encuentra su florecimiento en el eros de la juventud. A pesar de que en la *República* Platón nos presenta la disciplina que debe seguirse en tales etapas, su obra completa respira el espíritu juvenil de Sócrates, de quien hereda la capacidad de despertarnos, como buen tábano. El siguiente texto busca conectar a las y los jóvenes lectores de hoy con la obra platónica, en estas nuevas lecturas se encuentra la riqueza de la filosofía como actividad y se cumple el propósito platónico de actualizar sus diálogos suscitando una transformación en quienes participan de su lectura viva:

Si los diálogos se entienden como actos escénicos puestos a prueba una y otra vez ante un auditorio, se comprende mejor el carácter principal de la reflexión platónica: reabrir cada vez

* Doctora en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Profesora del Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas.
Correo electrónico: marcela.castillo@ucaldas.edu.co

en cada diálogo, la reflexión (el contrario exacto del “sistema”). De la misma forma en que los dramaturgos (sobre todo los trágicos) tiene grandes temas que dominan su pensamiento (el destino del hombre justo en Esquilo, el fundamento de la ley en Sófocles; tanto la efectiva libertad del accionar humano como la arbitrariedad de las clasificaciones y los papeles sociales en Eurípides, etc.) y reabren la discusión de trilogía en trilogía, así lo hace Platón pasando de diálogo en diálogo¹.

Sin embargo, he encontrado que para muchas y muchos estudiantes la obra platónica no parece invitar a la dialéctica o tener algo que decir a las nuevas generaciones, en especial porque en apariencia solo dialoga con hombres y no responde a una de las preguntas que con más frecuencia se plantea en las clases de Filosofía antigua ¿Podían las mujeres dedicarse a la filosofía? Aunque aquí solo me ocuparé brevemente de esta cuestión, son precisamente las preguntas de mis estudiantes las que me han llevado a pensar en mejores maneras de conseguir esta conexión con los Diálogos. Es por esto también que merecen el nombre de tábanos y este ensayo está inspirado en las lecciones que me han dado. Tratando de acercar su contexto al de Platón comprendí que la enseñanza no podía centrarse solo en dar a conocer su teoría de las ideas y algunos conceptos claves, como dialéctica, alma o reminiscencia, porque esta clase de enseñanza puede agudizar una lectura parcial de su obra, separando sus planteamientos teóricos de su filosofía como esa experiencia vital que llega a las personas gracias al diálogo, los mitos y recursos figurados que poblarán la imaginación de los participantes en esa puesta en escena que es su obra. Al separar lo que parece el contenido filosófico del carácter dramático y vivencial de su obra, alejamos a los estudiantes de la opción de participar en esa experiencia, que no es cerrada, sino que procura establecer un diálogo con el lector de cualquier tiempo. En la Antigüedad la filosofía era una praxis, el discurso constituía a la vez una acción y se buscaba que cada lectura y relectura de los textos despertara esa transformación hacia el Bien generada por la dialéc-

¹ Luciano Canfora, *La crisis de la utopía, Aristófanes contra Platón* (México: Fondo de Cultura Económica, 2019), 28.

tica, en el caso de Platón y de otros movimientos -en el caso, por ejemplo, de las escuelas helenísticas- el trabajo de autogobernarse no era exclusivo de los varones. Es por esto que enseñar la definición de dialéctica sin mostrar cómo se lleva a cabo esta actividad, cómo se da la experiencia de vislumbrar la verdad, resulta un tanto estéril para acercarnos a su filosofía.

¿Podemos dialogar hoy con las obras filosóficas de la Antigüedad?

IMAGINEMOS, YA QUE el discurso puede moldear como la cera (*Rep.*, 588d), que una botella con un mensaje llega a nuestros pies en una hermosa playa; al abrirla encontramos un texto que despierta nuestra curiosidad, cuenta algo que nos llama la atención, y sin embargo, no logramos comprenderlo totalmente, pues carece de contexto, no nos dice por qué sucedió lo que allí se cuenta, si es ficción o no, cuáles eran las motivaciones de sus protagonistas, ni cómo llegaron al desenlace relatado en el mensaje. Esto es similar a lo que pasa cuando leemos una obra sin conocer su historia, el tejido de relaciones en el que se inscribe, las discusiones que guarda y que no son explícitas para nosotros. Así, algunas obras parecen cerradas para los lectores de hoy, son como un mensaje traído de manera azarosa por el mar o un correo electrónico que nos llega por accidente, podría contener algo valioso, pero su sentido se nos escapa al desconocer ese contexto o tejido. **¿Sucede algo parecido cuando intentamos leer filosofía antigua?**

Por ese desconocimiento de la historia del texto, muchas obras valiosas no son apreciadas por los lectores, terminan pareciéndose a ese extraño mensaje en la botella, pues no parecen estar dirigidas a nosotros, se presentan aisladas y mudas a los interrogantes que nos planteamos, de modo que no logramos comprender su pertinencia, ni la manera en que contribuyen a la larga conversación que desde hace más de veinticinco siglos llamamos “filosofía”.

En el caso del texto de la botella, resultaría difícil reunir tales datos, y eso pasa también con algunas de las obras filosóficas más fragmentarias que han sobrevivido hasta hoy y que tienen el carácter fascinante y melancólico de las ruinas; en otros ca-

sos, como en los Diálogos de Platón, contamos con textos más completos, pero aun así pueden parecerse misteriosos mensajes llegados desde la lejanía y, por lo tanto, ajenos a los lectores contemporáneos. Sin embargo, podemos solventar buena parte de esta dificultad y hacer que los textos se vuelvan cercanos al reconstruir la red de relaciones, es decir, el contexto en el que se inscriben. ¿Cómo hacerlo? Uno de los primeros obstáculos al iniciar un curso de filosofía de la Grecia antigua es la dificultad de reconstruir ese sentido, parte de lo que nos ha llegado está compuesto por fragmentos, que no facilitan una lectura directa; tampoco hallamos muchas pistas sobre las reflexiones de las mujeres, de modo que podemos sentirnos ante un rompecabezas incompleto así que recurrimos a comentaristas que dependieron de su propio contexto limitado para escribir acerca de las obras; entonces a veces nos ayudan a completar lo que falta en el rompecabezas, pero también puede ser que no hayan puesto su atención en ciertas piezas, no podemos saberlo con certeza. Durante mucho tiempo la obra de Platón fue interpretada a la luz de una imagen de Platón que no correspondía con diálogos como *Hippias menor* e incluso *Fedro*, pues el platonismo crea una imagen de un Platón que debe encajar con el mito del filósofo y no con la interpretación que podemos hallar en la lectura de sus textos. En este caso, lo que impedía su comprensión tenía que ver con una idea fosilizada de su pensamiento que solo permitía contemplar una parte de su obra o leerla bajo una luz parcial.

Hablar de Platón encierra una paradoja, toda vez que en sus diálogos el Ateniese nunca habla en primera persona, por lo que, en cierto sentido, al hablar de Platón el intérprete no sabe de qué o de quién habla o tendría que hablar. Ya desde la Antigüedad los diferentes comentaristas y escuelas buscaron escapar de esta dificultad mediante diversos procedimientos, encaminados todos ellos a configurar el pensamiento del filósofo según doctrinas, teorías, categorías o conceptos. Como producto de estos enfoques surgieron la legendaria "teoría de las Ideas", las "pruebas" de la inmortalidad del alma, la "doctrina" de la metempsicosis y un sinnúmero de argumentos similares, cuyo conjunto llegó a conocerse con el vago apelativo de 'platonismo' (...) Queda claro así que el primer cuidado que

hay que tomar al estudiar a Platón consiste en no identificarlo de ningún modo con el platonismo, si bien en esta doctrina o grupo de doctrinas se albergan retazos de temas que pueden encontrarse en los diálogos².

Con el fin de comprender a Platón, suelo proponer a mis estudiantes que adviertan la etimología de la palabra contexto, que viene de tejido, de tejer-con; así que podemos imaginar cada periodo histórico como un gran tapiz intrincado en el que es complicado ver cada hilo por separado. Una manera de acercarnos a la filosofía platónica consiste en hacer una lectura del mundo griego que desteja, no solamente identificando cada hilo del complejo tapete griego, sino hallando conexiones para que los textos no causen el efecto de un extraño mensaje en una botella, traído al azar por el mar. Observando estos hilos, estableciendo sus nudos y relaciones, podremos tratar de establecer qué buscaba Platón con su obra, contra qué ideas escribía, con quiénes discutía o dialogaba amablemente, por qué eligió a ciertos protagonistas para representar su filosofía, a qué se debe que su estilo incluya el teatro, la puesta en escena, la poesía, el empleo de imágenes y alegorías poderosas combinadas con sus argumentos, por qué dedicó tanto tiempo y energía a dar forma a textos que nos siguen despertando perplejidad y ganas de debatir, etcétera.

No parece probable que este acercamiento a la filosofía de Platón se dé sin que se conozcan las motivaciones que lo llevaron a considerar la filosofía como una actividad en comunidad, en la que la escritura, a pesar de estar lejos de la vivacidad dialéctica, intentaba reflejar dos de las experiencias más importantes en la vida de un ser humano, experiencias como enamorarse y narrar la irrepetible emoción de escuchar de viva voz a Sócrates. Nos encontramos ante un enorme pulso, Platón lucha con las palabras para dar forma a una obra que fomente el amor hacia lo bello, lo bueno y lo verdadero, cree que ha fracasado porque si bien un estímulo tal no se logra solo leyendo sus Diálogos, al estar escritos con la tensión de un drama y sus imágenes indelebles, parece lo-

² Alfonso Flórez, "La forma del diálogo y la forma de la filosofía en Platón", *Franciscanum* 53, 156, (2011, julio/diciembre), 369.

grar algo del cometido de la filosofía como actividad que intenta transformar para el bien. Quizá la lectura de su obra consigue un efecto similar al que, según Hadot podría crearnos la conversación con Sócrates:

Después de haber sido tocado, cada uno parte enriquecido, no con un presente recibido por gracia o por sorpresa, ni con una felicidad extraña que le resultaría opresiva, sino más rico de sí mismo, renovado a sus propios ojos...acariciado y desvestido por el soplo tibio del deshielo, aunque acaso también más inseguro, más vulnerable, más frágil, más quebradizo, lleno de esperanzas que todavía carecen de nombre³.

Platón trata de escenificar esa vivencia de reconocernos ignorantes, es decir, la experiencia de la verdad que Sócrates despierta mediante las preguntas adecuadas; pero al ser este reconocimiento una acción, algo de lo que nos vamos dando cuenta, o más bien, en lo que vamos cayendo de nuestras certezas, debe ser representado a través de personajes que muestren esa perplejidad, el asombro de sabernos ignorantes, que incluye desde la necesidad de escapar a la conversación hasta el final que parece reflejar el del Sócrates histórico, esto es, la falta de una conclusión o la respuesta anhelada por los interlocutores. En muchos Diálogos, no solo en los llamados socráticos o aporéticos, esta nunca llegará, porque también para Platón, a veces parece más relevante el proceso que la respuesta.

Quizá la obra platónica permanece en su botella hermética, aunque tratemos de comprenderla mediante el contexto. Al hacer un recuento de las lecturas que más hemos disfrutado en la vida, podremos notar que los libros que nos marcaron son aquellos que se convirtieron en amigos, los que mágicamente nos dijeron aquello que necesitábamos escuchar en el momento justo. Y quizá al pasar de los siglos esto pasa cada vez menos con Platón. ¿A qué se debe esto? Alguien podría apelar a la opción más obvia, y es que sus escritos no están pensados para nosotros, y que quizá, por más que tratemos de destejer el contexto, de entender la red de relacio-

³ Pierre Hadot, *Elogio de Sócrates* (México: Me cayó el veinte A.C., 2006), 91-92.

nes entre los hilos que protagonizan la obra, no podremos llegar a conectar del todo con estos.

Mi respuesta es que en parte es cierto, nunca sabremos si comprendimos del todo el sentido de sus Diálogos; aunque viajáramos en la máquina del tiempo hasta el pasado, no habría manera de dejar atrás los prejuicios y modos de ver el mundo del presente, aun aterrizando en los siglos V y IV a.C. en Atenas, nuestros lentes para ver la realidad social quizá impiden que entendamos todo el contexto. Sin embargo, debemos intentarlo, pues en esta larga conversación filosófica podemos identificar buena parte de nuestras raíces y también seguir dialogando y debatiendo con sus planteamientos, nos siguen diciendo algo y destejendo el tapiz podrían volverse más cercanas para las y los estudiantes que intentan leerlas y disfrutarlas. El eco del pensamiento griego llega hasta el siglo XXI d.C., pues la concepción del mundo posterior se ha ido construyendo por inspiración, y muchas veces en franco desacuerdo con interlocutores como Homero, Platón o Hipatia, es por eso que el tapete actual es tan intrincado, está entretejido con hebras muy antiguas, pero en las que se basa lo que somos, interpretarlo supone enseñar también a destejér. ¿Cómo aprender este proceso?

El valor filosófico de las anécdotas

HOY NO ESTÁ bien visto que hablemos sobre la vida de las y los científicos o de las filósofas, porque mencionar rumores, anécdotas o incluso chismes resulta poco enriquecedor para la discusión y puede ser interpretado como un intento de opacar descubrimientos o perder objetividad, especialmente en el caso de las autoras, pues hasta hace poco era común fijarse más en sus vidas privadas que en su pensamiento. Sin embargo, esta sana restricción del mundo contemporáneo no puede aplicarse a la Antigüedad, y esto se debe a varias razones: una es que el tiempo, el clima y los conflictos han dejado su huella en la historia, así que ignoramos el destino de muchos textos de los siglos VI o V a.C., quizá muchos pasaron de mano en mano hasta disolverse o se quemaron en incendios de famosas bibliotecas; algunos parecen fragmentarios a propósito y en otros el tono poético aumenta el disfrute, pero di-

ficulta una parte de la comprensión, debido al uso de un lenguaje figurado que requiere unir la agudeza filosófica a la comprensión de alegorías y metáforas que se unen para dar sentido al poema.

Además, si vinculamos esas anécdotas al pensamiento de los autores, ya no serán solo parte del carácter biográfico, también pueden contribuir a hacer explícito el contexto, y de ese modo, la comprensión de sus filosofías. Como no tenemos criterios tan claramente establecidos para juzgar si algunos relatos sucedieron realmente, podemos considerar que su valor se encuentra en otro lugar y deben ser sopesados pensando en la oralidad de la época en la que surgieron. ¿Qué nos queda entonces? Ante la dificultad de encontrar la verdad tras las anécdotas, sopesemos su valor filosófico, preguntándonos, por ejemplo, ¿por qué Platón menciona la caída de Tales de Mileto en un pozo? ¿Por qué Aristóteles resalta la astucia del mismo pensador contando un relato tan distinto? Establecer si se trata o no de lo que llamamos ficción carece de importancia, pues su fuerza para ayudarnos a comprender el contexto se halla en los motivos que tuvieron dichos filósofos para contar las anécdotas y en la concepción de la filosofía que trataron de defender mediante estas.

La primera anécdota aparece en *Teeteto* (174a) y cuenta que Tales cayó a una zanja o pozo mientras caminaba mirando las estrellas, al estar en el fondo escuchó una risa, y al salir notó que procedía de una muchacha bella, graciosa y además atrevida, pues sin preocuparse por jerarquías epistemológicas, le espetó una frase que ha pasado a la historia: por preocuparse de saber lo que pasa en el cielo se olvida de mirar lo que está ante sus pies⁴.

Es verosímil que Tales se quedara absorto mirando hacia lo alto o quizá que él mismo hubiera cavado la zanja para contemplar mejor el cielo, pero el relato no nos dice mucho sobre este primer filósofo, quizá era un distraído, un ser que iba más allá de lo cotidiano, o tal vez no, pues en la posterior narración de Aristóteles se nos da una imagen muy distinta, la de un pensador práctico y

⁴ Para profundizar en el valor de lo literario como argumento en Platón, me atrevo a recomendar mi propio artículo: "La eficacia de la belleza, el papel de los elementos figurados en la argumentación platónica", *Revista de filosofía Universidad de Zulia*, 35, 88, 1, (2018): 100-126.

capaz de moverse en el mundo de los negocios. De modo que la anécdota nos dice más de Platón que de Tales de Mileto. Además, en boca de Sócrates agrega que esta risa será padecida por todos los que se dediquen a la búsqueda del conocimiento. ¿Qué hilos se han tejido aquí?

Algo sorprendente es que podemos seguir el eco de las carcajadas hasta hoy, la risa de la muchacha tracia parece simbolizar la manera en que el conocimiento —para la época esa curiosa mezcla de ciencia y filosofía que se separará muchos siglos después— nos distancia de las preocupaciones habituales, pero, sobre todo, señala la mirada de los demás sobre los seguidores de esta extraña actividad, es como si, vistos a cierta distancia, fuéramos personajes un poco ridículos y necesitados de ayuda.

Tal vez como contrapeso a esa imagen, el estagirita menciona en la *Política* (I, 1, 1259a) que gracias a mirar a lo alto, es decir, a sus conocimientos de astronomía, el famoso sabio engañó a sus conciudadanos logrando una gran riqueza. Al saber que venía una inusitada cosecha de aceitunas alquiló todos los molinos para extraer el aceite de oliva, y cuando esta llegó, especuló pidiendo más del valor habitual a cambio de usarlos. Aristóteles quiso mostrar lo fácil que le resulta al sabio enriquecerse, pero no lo hace porque simplemente no le interesa, y no porque esté incapacitado para ello. Tampoco podemos confirmar esta historia, pero creo que no compite con la primera, más bien la completa. La vida y la filosofía de Platón están mezcladas, su vocación es tan fuerte que permea casi todos los aspectos de su vida, sus amores, decepciones y dolores aparecen de alguna manera en muchos de sus Diálogos, y nos muestran que no siempre la vida es un mero chisme para lectores curiosos. En este caso conocer acerca de sus vivencias nos ayuda a destejer su concepción de filosofía, así podemos comprender por qué solía estar a la defensiva. ¿De quién debía defenderse?

Podría tratarse del famoso ataque de Aristófanes a Sócrates, la ridiculización de la que es objeto influye en el juicio de sus conciudadanos y quizá los hace proclives a cuestionarlo con dureza. Sin embargo, también podemos interpretar otra clave del relato, se trata de la presencia femenina. Durante mucho tiempo se dejó de lado la importancia que Platón prestó a las mujeres, quizá resultaba tan chocante para los prejuicios del pasado que al leer las obras muchos académicos ignoraron ese rasgo; pero es claro que

la voz femenina es muy valorada por este filósofo, Diotima es la fuente de sabiduría en *El Banquete*, es quien despierta la reflexión en Sócrates, y no es acerca de algo banal, se trata justamente de una de las definiciones de la filosofía, de la razón por la que amamos la sabiduría pero sin poseerla del todo. Platón ha puesto lo esencial de nuestra vivencia de la verdad en las bellas palabras de Diotima (*Banq.*, 201d-212b). En *La República* queda claro que las mujeres pueden ser fuertes y no tiranas de sus defectos. Si se educa a ambos de la misma forma, podrán hacer las mismas tareas, pues la disposición del alma no depende necesariamente del sexo biológico (*Rep.*, 451d).

No hay razones para pensar que en un escritor tan consciente como Platón la risa provenga de una mujer, sin que esto tenga una razón de ser. Al aventurarnos en esta hebra del tapiz podríamos encontrar la punta en la tradición pitagórica, pues, hasta donde sabemos, fue la primera escuela de pensamiento en aceptar mujeres entre sus miembros⁵. Quizá una parte de su consideración por el sexo femenino viene de allí, y la otra de la herencia socrática, porque se cuenta que el tábano de Atenas era amigo y admirador de la sabia Aspasia. Tampoco lo sabremos con precisión, pero ambas lecturas logran resonancias: por un lado, es cierto que para muchos la filosofía nos vuelve extraños, seres sin lugar, *atopos*, como se decía del mismo Sócrates, pero a la vez la risa está presente en la obra platónica, porque debido a la lejanía no es tan sencillo saber cuándo nos habla en serio y cuándo en broma, como veremos más adelante, la reconstrucción del tejido presenta algunas dificultades con temas como el humor, porque, como ya sabemos, nada menos chistoso que explicar un chiste. De modo que al intentar hacer una buena lectura de lo cómico sí podemos ayudarnos del contexto para saber por qué una situación en especial causaba risa, como sucede en *Hippias menor* cuando Sócrates lleva al sofista a decir que domina absolutamente todos los saberes de su época, hasta el punto de haber tejido hasta el cordón de la túnica y las sandalias, pero en el caso de Platón debemos tener en cuenta también sus diferencias con el gran escritor de comedia,

⁵ Peter Kingsley, *Filosofía antigua, misterios y magia, Empédocles y la tradición pitagórica* (Girona, España: Atalanta, 2008), 220.

Aristófanes, contra sus planteamientos escribe parte del *Banquete* (*Banq.*, 203b-204a), donde propone sacrílegamente que Eros no es un dios sino un demonio o *daimon*, siempre persiguiendo la sabiduría porque no la posee, al acecho de lo bello y lo bueno, amante apasionado que representa nuestra anhelante condición de filósofas y filósofos.

Destejiendo la comedia

¿CÓMO ENSEÑAR UNA filosofía que a la vez trata de ser una vivencia y que además está escrita con todos los recursos que buscan generarla? Platón dialoga constantemente con los interlocutores de su tiempo, si seguimos este aparente hilo hallaremos un tapiz complejo y quizá enmarañado para el mundo de hoy. Sin embargo, es posible reconstruir algunos aspectos que serán muy útiles para comprender la novedad de la obra platónica en su tiempo. Es difícil captar el riesgo que corría este autor si hacemos una lectura anacrónica, ubicados solo desde el mundo de hoy. Para comprender lo escandalosas que resultaron algunas de sus ideas, debemos situarnos en la tradición que le precede, para lo cual podemos establecer la situación de las mujeres en el mundo griego:

Quiero empezar por el principio mismo de la tradición literaria occidental, con el primer ejemplo documentado de un hombre diciéndole a una mujer “que se calle”, que su voz no había de ser escuchada en público. Me refiero a un momento inmortalizado al comienzo de *La Odisea* de Homero, hace casi tres mil años... Este proceso empieza en el primer canto del poema, cuando Penélope desciende de sus aposentos privados a la gran sala del palacio y se encuentra con un aedo que canta, para la multitud de pretendientes, las vicisitudes que sufren los héroes griegos en su viaje de regreso al hogar. Como este tema no le agrada, le pide ante todos los presentes que elija otro más alegre, pero en ese mismo instante interviene el joven Telémaco: “Madre mía —replica—, vete adentro de la casa y ocúpate de tus labores propias, del telar y de la rueca [...] El relato estará al cuidado de los hombres, y sobre todo al mío. Mío es, pues, el gobierno de la casa”... Esta es una prueba

palpable de que ya en las primeras evidencias escritas de la cultura occidental las voces de las mujeres son acalladas en la esfera pública⁶.

Aunque el poema homérico se remite a la Grecia arcaica, la situación de las mujeres en Atenas no es muy diferente para la primera mitad del siglo IV a.C. Solo unas pocas pueden asistir a las representaciones teatrales y la mayoría solo participa de las celebraciones religiosas, no toman decisiones en la asamblea y siguen sin tener el don de la palabra pública⁷. Así que es relevante conocer la disputa entre Aristófanes y Platón, pues esto nos permite destejer una parte de los hilos que mueven esta discusión. Nos lleva a mirar con mayor detalle las afirmaciones de Platón sobre las mujeres, pues debemos estar atentos a los dardos que se lanzaban entre sí. Un caso especial se da con *Las asambleistas* de Aristófanes, cuyo contrapeso parece hallarse en la *República* de Platón, pues mientras que en la comedia las nuevas dirigentes terminan llevadas por los apetitos carnales, en la obra platónica se afirma, como ya se mencionó, que algunas mujeres pueden gobernarse, y, por ridículo que parezca en su tiempo, ejercitarse física y emocionalmente para participar activamente como ciudadanas en ese Estado ideal (*Rep.*, 457b).

Si comprendemos que la Atenas de los siglos V y IV a.C. es un lugar profundamente conservador y que busca resguardar a las mujeres, esposas de ciudadanos, en parte para resguardar la legitimidad de su descendencia, podremos sopesar el escándalo que supuso la propuesta platónica de un tipo de polis bella, *Kallipolis*, en la que, no solo las mujeres pueden mostrar su cuerpo el gimnasio y cultivar su alma, sino además ser comunes a los hombres y participar en las mismas tareas sin que la unión sexual sea exclusiva del esposo (*Rep.*, 457e). De esa manera los niños y niñas serían protegidos por toda la comunidad, pues el Estado es un gran organismo con un propósito que guía las acciones de sus miembros y hace

6 Mary Beard, *Mujeres y poder, un manifiesto* (Barcelona: Crítica, 2018), 11.

7 Juliana Acosta y Marcela Castillo. "Herederas de Calíope o cómo recuperar las voces femeninas". *Revista Aleph* 196 (enero/marzo, 2021). Año 55 Monográfico con el tema: Mujeres filósofas), 33.

que funcionen en armonía. ¿Cómo se tomó entonces el libro V de *La República* entre sus conservadores conciudadanos? Aristófanes constituye una de las mejores claves para desentrañar este tejido.

Canfora⁸ nos cuenta que “durante las primeras décadas del siglo IV a.C., tras haber superado con dificultad las secuelas de la guerra civil –cuyo acto concluyente fue (también en el plano simbólico) el proceso contra Sócrates (399 a.C.)–, en Atenas se produce una feroz polémica entre la escena cómica y el ambiente postsocrático”. La identificación con la política de su tío Critias –promotor del gobierno de los treinta tiranos entre el año 404 y 403 a.C.– y Platón lo deja en una situación endeble para lanzar ideas, pero aun así se arriesga a hacer pública parte de su utopía radical para llegar a un gobierno mejor. Pero las reacciones no se hacen esperar; en las comedias de Aristófanes podemos encontrar lo que causaba risa a las personas del común, la extrañeza e incomodidad que despertaba el tábano de Atenas encontraba su desfoque en las representaciones de sus comedias, donde todos podían reír de quien alguna vez los incomodó escritas por alguien a quien Platón atribuye en buena parte la condena de su maestro. La obra de Aristófanes constituye entonces una fuente contextual enorme para captar el espíritu cotidiano de los atenienses.

Si la leemos fuera de este contexto, podríamos incluso pensar que Aristófanes escribe una comedia como *Las asambleístas* con un enfoque feminista, pero no es así, en realidad esta obra aparece como respuesta al escandaloso libro V de la *República*⁹ y muestra que se leían y además se respondían de manera muy ingeniosa. Platón comprende claramente que el teatro de su tiempo influye poderosamente en la opinión pública, de alguna forma los poetas –trágicos, cómicos, épicos– proporcionan no solo modelos a seguir, también brindan una educación sentimental, muestran qué es digno de ser representado, qué les hace llorar, y qué despierta carcajadas. En este caso, Aristófanes hace reír a los atenienses presentando mujeres que se disfrazan de hombres para participar en la Asamblea. Todo va bien hasta que ellas obtienen lo que buscaban: el poder de decidir, y terminan gobernando incluso peor que

8 Canfora, *La crisis de la utopía*, 30.

9 Canfora, *La crisis de la utopía*, 31.

los hombres. Lo que logra esta obra es ridiculizar la propuesta platónica, pues muestra que sería muy plausible que las asambleístas gobernaran siguiendo sus apetitos, así va contra la idea platónica de que ellas podrían autodirigirse sin dejarse llevar solo por las partes irracionales del alma.

Así podemos notar que para muchas personas de su tiempo la *República* resultaba extraña y ajena a muchas de las costumbres aceptadas. Quizá esa extrañeza recorre la obra hasta hoy, pues la noción de justicia platónica va contra lo que se practica actualmente, pero por eso mismo podemos entablar un diálogo fructífero con sus ideas. Hoy, como en el siglo IV a.C. prima la concepción de la justicia como el favorecimiento de los amigos, la tendencia a que los gobernantes tengan sed de riqueza y poder y la poca participación política de las mujeres (aunque esto, por fortuna, ha cambiado). Así, podemos conectarnos con la reflexión platónica, y cada vez que leemos con las y los jóvenes este diálogo, actualizamos la discusión con preguntas que siguen vigentes y que nos impelen a seguir argumentando y actuando a favor de una praxis donde la filosofía nos dirija hacia lo mejor.

Este es apenas un asomo del gran iceberg formado por los debates sobre la actitud de Platón hacia las mujeres y su posibilidad de convertirse en filósofas. Aunque aún falta mucho por precisar, creo pertinente recordar a nuestros tábanos que Platón defendió tal posibilidad ante una opinión mayoritaria y poderosa representada por Aristófanes y las personas más conservadoras de su época. En un mundo que ni siquiera logró imaginar a las mujeres fuera de su rol, sus Diálogos despertaron una amorosa discusión con una mujer, la única capaz de dar a luz la ignorancia del mismo Sócrates.

Referencias

- Aristóteles. *Política*. Edición bilingüe, traducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- Acosta, Juliana y Marcela Castillo. “Herederas de Calíope o cómo recuperar las voces femeninas”. *Revista Aleph* 196 (enero/marzo, 2021. Año 55 Monográfico con el tema: Mujeres Filósofas), 31-49.
- Beard, Mary. *Mujeres y poder, un manifiesto*. Barcelona: Crítica, 2018.

- Canfora, Luciano. *La crisis de la utopía, Aristófanes contra Platón*. México: Fondo de Cultura Económica, 2019.
- Castillo, Marcela. “La eficacia de la belleza, el papel de los elementos figurados en la argumentación platónica”. *Revista de filosofía Universidad de Zulia*, 35, 81, (2018, enero): 100-126.
- Flórez, Alfonso. “La forma del diálogo y la forma de la filosofía en Platón”. *Franciscanum* 53, 156, (2011, julio/diciembre): 369-398.
- Hadot, Pierre. *Elogio de Sócrates*. México: Me cayó el veinte A.C., 2006.
- Kingsley, Peter. *Filosofía antigua, misterios y magia, Empédocles y la tradición pitagórica*. Girona, España: Atalanta, 2008.
- Platón. *Diálogos*, vols. I-IX. Madrid, España: Gredos, 1983-1999.

Metafísica, ética y mundo de la vida: Hacia una lectura del *Fedón*

Luis Esteban Estrada Lopera*

Las intenciones morales (o inmorales) han constituido en toda filosofía el auténtico germen vital del que ha brotado siempre la planta entera. De hecho, para aclarar de qué modo han tenido lugar propiamente las afirmaciones metafísicas más remotas de un filósofo es bueno (e inteligente) comenzar siempre preguntándose: ¿a qué moral quiere esto (quiere él) llegar?
F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*¹.

Introducción

LA FILOSOFÍA DE Platón muestra² al hombre como ser deseante y desorientado, que busca de manera insistente lo que siente como falta, sin saber a ciencia cierta lo que eso es; al parecer se trata de algo que se juzga necesario e importante. El hombre sería lugar donde la falta se hace presente, se tematiza y quiere resolverse bajo el supuesto de que esto puede y debe realizarse. Nietzsche escribió, en el *Crepúsculo de los ídolos* [1889], que “es un autoengaño por parte de los filósofos y moralistas el creer que salen ya de la *décadence* por el hecho de hacerle la guerra. El salir es algo que está

* Filósofo y magíster en filosofía de la Universidad de Antioquia. Profesor de cátedra: Instituto de filosofía, Universidad de Antioquia.

Correo electrónico: estebane_84@yahoo.com

¹ Sección primera, De los prejuicios de los filósofos, §6.

² Sobre el carácter mostrativo de la filosofía de Platón, véase C. Schildknecht, “Entre la ciencia y la literatura: formas literarias de la filosofía”. En: *Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura*, editado por M. T. De la Vieja (México: Fondo de Cultura Económica, 1994), 21-36.

fuera de su fuerza”³. A este respecto, vale preguntar: ¿acaso tuvo éxito Platón en su esfuerzo por superar la decadencia que encontró expresada en la existencia humana? Aceptemos, con Nietzsche, que la decadencia socrática refiere al desenfreno y la anarquía de los instintos, acompañado esto por una ‘superfetación de lo lógico’⁴, y que tal cosa es síntoma de *una* vida: la de Sócrates, la del filósofo; una vida que quiso entender la existencia humana.

Pero la lucha que emprende el hombre por superar su falta fundamental, y que se expresa como deseo de saber, en Platón queda tematizada y apenas si se propone una práctica del cuidado que exige reconocer las limitaciones e invita a vivir desde ellas. Al respecto, se lee en *Apología de Sócrates* que el filósofo es aquel hombre consciente de su ignorancia constitutiva e inevitable, pero no se muestra por ello convencido de haber salido de la misma. Sócrates concluye, después de repetidos encuentros dialógicos con los otros:

Al retirarme de allí razonaba a solas que yo era más sabio que aquel hombre. Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber (Platón, *Apología de Sócrates*, 21d).

Aquí aparece el saber del filósofo como reconocimiento de la falta, no como la falsa creencia de haber dominado plenamente los deseos y las pasiones mediante la tiranía de una razón desconocedora de sus límites. La filosofía consistirá aquí en la asunción del deseo que evidencia una carencia fundamental, así como el reconocimiento de los límites de la razón para satisfacer el mismo. A partir de esto, se intentará orientar la acción que busca el bienestar de un ser por definición imperfecto y limitado. Concluye Sócrates en *su*⁵ defensa: “es probable, atenienses, que el dios sea en realidad sabio y que (...) diga que la sabiduría humana es

³ Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos* (Madrid: Alianza, 2013), 60.

⁴ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, 56.

⁵ Más que tratarse ésta de la defensa de un individuo, constituye la defensa de una forma de vida, a saber, de la filosofía.

digna de poco o de nada” (*Apol.*, 23a). Pero la filosofía de Platón no se quedó en este mero reconocimiento de lo que es el hombre. También se esforzó por mostrar qué le era dado hacer al mismo, así como conocer el mundo donde tiene lugar la lucha.

El ser humano aparece también, en esta filosofía, como una realidad compleja, compuesta, situada en un lugar donde las cosas que allí habitan son diversas y cambiantes, se generan y se corrompen. El hombre (*ἄνθρωπος*) es un cuerpo animado, un alma encarnada con una experiencia bastante limitada⁶. Saber qué desea y qué le es dado hacer, en suma, saber qué es, resultó uno de los objetivos principales del trabajo de Platón. En sus diálogos se representan escenas en las que diversos individuos se encuentran y discuten asuntos delicados para sus propias vidas. Un encuentro fortuito con un conocido que se dirige a enfrentar un problema jurídico, el regreso desde el extranjero a la ciudad donde se reside, después de un viaje realizado por asuntos cívicos o motivado por el simple ocio, la visita a un amigo en su casa, o donde se encuentra retenido para ser castigado por algo que ha hecho y que se juzga debe ser corregido, o donde ha sido llevado para que responda legalmente por sus acciones, o donde simplemente se encuentra descansando y disfrutando de la vida. Lugares estos donde se es-

⁶ Como intentaré mostrar en este trabajo, la experiencia que tiene el alma (*ψυχή*) con respecto a la realidad, sensible o no sensible, es limitada. Esta limitación es acentuada por Platón cuando reflexiona sobre el hombre desde la hipótesis metafísica de la existencia del alma, situando a esta última en una realidad material que es llamada ‘cuerpo’ (*σῶμα*). Pero, incluso cuando el alma humana es considerada con independencia del cuerpo, no parece que su experiencia sea plena. Al respecto se puede leer un pasaje del *Fedro* (246a-248c), donde se presenta una imagen del alma que lleva a Platón a concluir que el alma humana no logra tener una experiencia plena de las ideas, terminando por conformarse tan solo con “[...] la opinión por alimento (*ἀπελθοῦσαι τροφή δοξαστῆ χρῶνται*)” (248b), esto es, asumiendo que el alma humana sola, separada del cuerpo, participa, ve o se alimenta de las ideas de manera insuficiente. Platón. *Fedro*, en *Diálogos*, III: *Fedón*, traducción de Carlos García Gual; *Banquete*, traducción de Marcos Martínez Hernández; *Fedro*, traducción de Emilio Lledó (Madrid: Gredos, 1986).

tablecen vínculos a través del lenguaje⁷, vínculos dialógicos que permiten encuentros y desencuentros con los otros y con nosotros mismos. En el diálogo socrático, tal y como nos lo presenta Platón en su obra, tiene lugar el descubrimiento de gran parte de lo que nos mueve: nuestros deseos y aspiraciones, nuestros prejuicios, creencias y opiniones, así como aquello donde nos movemos. En suma, el diálogo aparece como oportunidad para tematizar nuestra experiencia, las limitadas vivencias del ser humano. De hecho, el diálogo mismo se despliega como cualquier otra experiencia y, en cuanto tal, se nos muestra como vivencia confusa de lo otro y de nosotros. El diálogo es vida que se expresa a sí misma con el deseo de aclarar algo que sentimos de manera confusa y que juzgamos vale la pena aclarar.

Platón llevó a cabo su actividad exploratoria y mostrativa a través de la confrontación de experiencias mundanas o cotidianas con discursos que permitían aclarar algo relativo a las mismas, o al menos revelar cosas supuestas en ellas: cosas que nos mueven y nos confunden, o mejor, que nos mueven de forma confusa, en ocasiones con tranquilidad y en otras con total incertidumbre. Se trata de confrontar la realidad humana mediante una serie de discursos que se ocupan de temas tales como la belleza, la verdad, el conocimiento, el bien o la naturaleza, confrontando desde ellos

⁷ En Platón no sólo encontramos y somos testigos de un lenguaje proposicional. También hay formas no proposicionales del lenguaje: el cuerpo que se sonroja (*Protágoras*, 312a; *Lisis*, 222b), el cuerpo ajeno que se atisba tras un movimiento y que se juzga bello, que excita y confunde (*Cármides*, 155c-d), el simple silencio, como cuando Lisis reconoce su confusión y prefiere guardar silencio ante el examen que Sócrates realiza con él al indagar por la naturaleza de la amistad (*Lis.* 222a), el lugar que ocupan los personajes en diversas escenas y que muestran algo en lo que Platón está interesado, como es el caso del diálogo *Eutidemo* (entre 273a-c, Platón sitúa a los personajes de una manera que deja ver el debate que tendrá lugar entre filosofía y erística a propósito de la formación de hombres jóvenes). Platón. *Diálogos*, I: *Apología, Critón, Eutifrón, Hippias Menor, Hippias Mayor*, traducción de Julio Calonge; *Ion, Lisis, Cármides*, traducción de Emilio Lledó; *Laques, Protágoras*, traducción de Carlos García Gual (Madrid: Gredos, 1981).

la vida cotidiana en su espontaneidad e irreflexividad, con la intención de ganar claridad sobre la vida misma.

La teoría de las ideas constituye el núcleo de uno de estos discursos. Indica Silvana Di Camillo al comienzo de su libro que esta teoría “[...] ha sido casi siempre presentada como la doctrina central y más característica de Platón”⁸. Para Daniel Deveraux, esta teoría domina la especulación metafísica del filósofo griego⁹. Ahora bien, si tal teoría es central en la filosofía de Platón, y domina su metafísica, podríamos concluir que la metafísica es fundamental en la filosofía de Platón. Si, además, se puede mostrar que este discurso sobre realidades como el ‘alma’ y las ‘ideas’ tiene un horizonte práctico que le da sentido, entonces podríamos establecer una estrecha relación entre metafísica y filosofía práctica, como sugiere Nietzsche en el pasaje que aquí compartimos como epígrafe.

Las ‘ideas’ platónicas, muestra Di Camillo, tienen un origen no técnico; diríamos que se asientan en el lenguaje cotidiano, que este es su origen y el punto de partida para la elaboración conceptual. Al respecto la intérprete indica que

Quando se considera el aspecto de una cosa vista, lo que se tiende a resaltar es su figura o forma, que permite también su identificación. Una primera extensión natural del sentido originario de *idéa* y *eídos* es por tanto el de ‘figura’ y de ‘forma’, entendiéndose con estas palabras siempre el aspecto exterior de la cosa vista¹⁰.

Aquí se trata entonces de pensar la ‘idea’ en su mundaneidad, esto es, en tanto cualidad de una cosa que se experimenta perceptualmente en la irreflexividad del día a día: ver una cama, una montaña y conservar o retener su forma, su aspecto exterior, es

⁸ Silvana Di Camillo, *Eidos. Teoría platónica de las ideas* (La Plata: Editorial de la Universidad Plata, 2016), 14.

⁹ Daniel Deveraux, “Plato: Metaphysics”. En: *The Blackwell Guide to Ancient Philosophy*, editado por C. Shields (Malden: Blackwell Publishing, 2003), 75.

¹⁰ Di Camillo, *Eidos. Teoría platónica de las ideas*, 17.

tener una ‘idea’ de esa cama y esa montaña gracias a la cual podrá luego el sujeto, que tuvo dicha experiencia, tener otras nuevas, pero nombrándolas desde la misma ‘idea’ con la palabra ‘cama’ o ‘montaña’. Di Camillo indica a continuación que las palabras *idéa* y *eídos* irán ganando más contenido, lo que permitirá un uso que se va alejando del sentido básico de ‘aspecto exterior de la cosa vista’. Así, la palabra ‘idea’, significará también

[...] la forma interior, la estructura, naturaleza o *phýsis* (...) por un proceso de extensión posterior, estos términos acabaron siendo usados también para indicar el aspecto o figura de una cosa visible, o también un aspecto o figura él mismo no visible, proceso por el que se llega a la noción de *esencia*¹¹.

Lo que más importa en este punto es recalcar el origen mundano de conceptos que serán centrales en la metafísica de Platón.

Gregorio Luri también destaca el origen mundano del discurso metafísico de Platón. Así, el autor destaca, en la misma línea de Di Camillo, que “en tiempos de Platón los términos *eidéa* (εἰδέα), *idéa* (ιδέα), *eídos* (εἶδος), y *morphé* (μορφή) se utilizaban para expresar tanto la apariencia, el aspecto o figura de un ser cualquiera, como una clase, un tipo o un género de cosas”¹². Es a partir de este sentido dado por el uso corriente de las palabras que Platón termina formulando un concepto propiamente filosófico, pero que nunca deja de estar referido a cualquier cosa del mundo. Así, la ‘idea’ terminará poniéndose como la respuesta a una pregunta que demanda un universal relativo a una cosa del mundo: “la interrogación por el universal, por aquello que tienen en común todas las acciones que son denominadas con un mismo nombre (...) se convierte en uno de los ejes de la filosofía platónica”¹³. De esta manera, las ‘ideas’ como entidades metafísicas tienen un origen mundano y una finalidad igualmente mundana, porque a través de ellas Platón intentó comprender la experiencia humana relativa

¹¹ Di Camillo, *Eidos. Teoría platónica de las ideas*, 17.

¹² Gregorio Luri, *Introducción al vocabulario de Platón* (Sevilla: Fundación Ecoem, 2011), 108.

¹³ Luri, *Introducción al vocabulario de Platón*, 107.

a una realidad cambiante y diversa, experiencia que es limitada y que está sujeta a confusiones.

El ser humano tiene lugar en el mundo y en él se mueve de diversas maneras: siente, imagina, recuerda, piensa y razona. Pero, sobre todo, el hombre desea, y el objeto de su deseo lo enuncia filosóficamente Platón desde las palabras mencionadas por Luri: muchos desean tener la claridad suficiente para orientar su vida de una manera que les proporcione bienestar. Siguiendo a Daniel Deveraux¹⁴, quien destaca la estrecha relación entre metafísica y epistemología en la obra de Platón, yo encuentro, además, una relación entre estos saberes y el saber ético, pues en última instancia la búsqueda que parte del deseo, se apoya en principios metafísicos y se desarrolla a través de actividades que involucran el conocimiento como uso de la razón, se lleva a cabo teniendo al bienestar como fin último: la vida buena, la felicidad (εὐδαιμονία). Para Platón, los seres humanos expresamos la necesidad de vivir bien, pero lo hacemos de manera confusa, tal y como lo mostró Aristóteles al comienzo de la *Ética a Nicómaco*. Ambos filósofos encontraron que todos los movimientos realizados por la especie humana tendían a un fin que llamaron bienestar (εὐδαιμονία)¹⁵, que también tenían al deseo como fundamento pero que se mostraban confundidos en su búsqueda. La filosofía de Platón surge como un intento por superar este estado de confusión vital; su metafísica, así como su epistemología, su ética, estética y política expresan estas dos cosas: la confusión y la búsqueda que desde aquella realiza el ser humano.

En este trabajo me propongo destacar la dimensión práctica de la metafísica de Platón, mostrando cómo el mundo de la vida, en su sentido fenomenológico, es el lugar de despliegue de esta. Su discurso metafísico –su teoría de las ideas y sus reflexiones sobre la naturaleza del alma– no fue ajeno ni indiferente a ese lugar que habita el hombre y que se muestra como suelo de creencias, prejuicios, prácticas e imágenes desde donde se despliega el de-

¹⁴ Deveraux, "Plato: Metaphysics".

¹⁵ Sobre la traducción del término εὐδαιμονία, véase Bruno Snell, *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos* (Barcelona: Acantilado, 2007), 281.

seo de bienestar, rasgo este característico del ser humano. En este sentido, las 'ideas' aparecerán como horizonte de la praxis que, aunque imposibles de alcanzar o conocer para el hombre, ayudan a orientar la vida de este mediante una exigencia constante de su experiencia. De esta manera, se destacará la dimensión antropológica de la metafísica de Platón y se indicará la manera en la que va surgiendo una ética del cuidado de sí que, como tal, involucra tanto los principios metafísicos como al mismo ser humano: cuerpo animado sujeto de praxis.

Este trabajo se divide en dos partes. En la primera, indagaré por las raíces del discurso metafísico que se pueden encontrar en los diálogos socráticos. A este respecto, se abordará la dialéctica en tanto proceso definicional y práctica del cuidado de sí, la cual tiene lugar en el mundo de la vida y es asumida como tarea del ser humano. Intentaré extraer un concepto del hombre como ser deseante e inconcluso que busca, a través del lenguaje, la satisfacción de un deseo de saber que, aún sin saciarse plenamente, proporciona los criterios necesarios para vivir bien. La relación entre metafísica y antropología que se logre establecer en este punto permitirá, para empezar, mostrar el lugar en el que se despliega la acción humana y la praxis filosófica y, luego, sostener que si la metafísica proporciona los elementos con los cuales se define al hombre, también permite proponer una ética como horizonte último de la praxis humana.

En la segunda parte propongo una interpretación del diálogo *Fedón*, en algunos pasajes que ayuden a entender la dimensión práctica de la metafísica de Platón y que permitan darle continuidad a la lectura del diálogo platónico sugerida en mi trabajo. En este diálogo de madurez encontramos una versión fuerte de la metafísica –tanto de la teoría de las ideas como de la tesis sobre la naturaleza del alma– y, con ella, una reflexión sobre la naturaleza del hombre que termina destacando la dimensión corporal de este, así como una concepción de la experiencia humana en términos de experiencia mundana, prejuiciosa y limitada. Me parece que dejar de lado el componente antropológico que ofrece Platón en el *Fedón* puede hacer ver el discurso metafísico aquí presente como una especulación carente de sentido práctico. Por el contrario, creo que la metafísica de Platón queda supeditada a una serie de preocupaciones prácticas relativas tanto a la naturaleza humana

(antropología) como a las posibilidades y formas de vida que tiene el hombre desde la praxis (ética).

La búsqueda de definiciones como origen de la metafísica platónica

EN EL PRIMER libro de la *Metafísica*, Aristóteles presentó su famosa teoría de las cuatro causas. Desde ella realizó un estudio de la naturaleza (φύσις) en tanto objeto del saber científico, y lo hizo teniendo presente, según él, los antecedentes que condujeron a su teoría. De esta manera, tuvo en cuenta las reflexiones de los sabios presocráticos y también la doctrina (πραγματεία) de Platón (Aristóteles, *Metafísica* A, 6, 987a29-988a18; 9, 990a33-993a10). En esta última distinguió entre los problemas relativos a la naturaleza y las cosas sensibles, por un lado, y los problemas morales (τὰ ἠθικὰ) por el otro, juzgando que Sócrates, quien ejerció una poderosa influencia en la filosofía de Platón, se habría limitado a estos últimos, “[...] buscando en ellos lo universal (τὸ καθόλου), y habiendo sido el primero que aplicó el pensamiento a las definiciones (περὶ ὀρισμῶν)” (*Met.*, 987b).

Los diálogos socráticos parecen darle la razón a Aristóteles a propósito de la reflexión filosófica realizada por el personaje Sócrates que en ellos encontramos. Allí se abordan temas relativos a la acción (πρᾶξις) y el carácter, a la virtud y el vicio, a las prácticas formativas que pueden proporcionar un modo de ser adecuado para realizar acciones virtuosas que conduzcan a la felicidad (εὐδαιμονία), y se lo hace mediante la búsqueda de definiciones, esto es, de enunciados claros y precisos que indiquen con suficiencia los criterios mediante los cuales se pueden delimitar tipos de acciones y modos de ser buenos y malos. La definición de una virtud y la de un vicio buscan enunciar la esencia en razón de la cual una cosa como esta es lo que es y no puede ser otra de otra manera. Lo que hay que advertir es que el proceso definicional en estos diálogos tempranos de Platón no llega a responder plenamente a la pregunta con la que dicho proceso inicia. Esto, sin embargo, no puede entenderse como si la indagación socrática no llegara a buen término, pues, en mi opinión, la ausencia de

definiciones que encontramos al final de cada uno de los diálogos socráticos, dramáticamente invita a asumir la vida como proceso formativo consistente en el examen de nuestras creencias y nuestros prejuicios, es decir, de todo aquello que nos mueve a vivir de maneras diversas, sin que seamos plenamente conscientes de ello.

Si, como intentaré mostrar más adelante, la búsqueda de definiciones que emprendió Sócrates en los primeros diálogos de Platón tiene un horizonte práctico y aspira a encontrar la claridad suficiente para orientar las acciones humanas, el fracaso en hallar los principios que darían un contenido adecuado a los enunciados definicionales representa, al mismo tiempo, la posibilidad de sacar a la luz lo que mueve al ser humano y que funda la existencia del mismo. Dicho de otra manera, la búsqueda de los principios necesarios y suficientes para orientar nuestras vidas, permite evidenciar lo que de hecho termina fundando y orientando a las mismas. Habrá que indagar por estas dos cosas, a saber, por lo que mueve y funda a la existencia humana, y por aquello a lo que el hombre aspira bajo la creencia o la convicción de que representa la garantía de una orientación adecuada. Esto se puede reconocer si se atiende a la praxis filosófica que muestra el Sócrates de los primeros diálogos de Platón. En ellos aparece una concepción de las 'ideas' que puede ser asumida como antecedente para su tratamiento metafísico, al tiempo que se muestra algo que, incluso en ese momento metafísico, seguirá afirmándose como el horizonte práctico de la teoría de las ideas. El interés que mostró Platón por conocer estas realidades está motivado por la confusión y la crisis en la que estaba sumida su comunidad y, suponía el filósofo, el conocimiento de las 'ideas' permitiría a los individuos y a las comunidades orientar adecuadamente todas sus actividades, previniendo del error y, con él, de las acciones que impiden una buena vida en comunidad.

Siguiendo lo dicho hasta aquí, podría concluirse que la teoría de las ideas tiene una naturaleza mundana —como se planteó en la introducción de este trabajo— y también parece tener un horizonte igualmente mundano: ayudar a los individuos a vivir bien en comunidad. Para avanzar un poco más en esta dirección, quisiera considerar por un momento el lugar donde nace y se desarrolla, siguiendo la lectura que aquí propongo del diálogo platónico, la metafísica de Platón, a saber, el Mundo de la vida.

El Mundo de la vida como suelo originario de creencias y prejuicios

GERMÁN VARGAS GUILLÉN afirma que “en cuanto ‘terreno universal de creencia’ el *mundo de la vida* es el espacio, el lugar, la ubicación: que ordinariamente habitamos, con el prejuicio de no tener prejuicios sobre él”¹⁶; es lo pre-dado como fundamento de nuestra experiencia, “[...] el terreno en el cual se evidencia toda *donación*”¹⁷. Este mundo es el lugar de una experiencia confusa y frágil, donde los principios que ayudan a articular la misma se dan por supuestos y donde el sentido se asume como algo dado. Los seres humanos solemos suponer que nuestra experiencia es clara y que sabemos hacia dónde vamos, qué queremos y qué sabemos, hasta que la validez de lo deseado, de lo sabido y lo esperado, en suma, hasta que la validez de nuestra experiencia es cuestionada por una experiencia diferente a la nuestra o que, aun siendo nuestra, parece nueva y opuesta a la anterior. El ser humano suele moverse por su creencia y esta, como indica Vargas Guillén,

[...] no es una evidencia, y tampoco es una intuición (...) esta expresión muestra lo *sobreentendido en lo entendido* (...) en ella el sujeto simple y llanamente se atiene al *darse*—de cosas, objetos, situaciones, juicios (...). Tal estado mental siempre puede ser puesto en cuestión¹⁸.

Este concepto de ‘creencia’ resulta cercano del concepto gadameriano de ‘prejuicio’, tal y como es definido este en el primer volumen de la obra *Verdad y método*: “en sí mismo ‘prejuicio’ quiere decir un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes”¹⁹.

¹⁶ Germán Vargas Guillén, *Fenomenología, formación y mundo de la vida. Problemas teóricos y metodológicos de fenomenología* (Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2012), 52.

¹⁷ Vargas Guillén, *Fenomenología, formación y mundo de la vida*, 52.

¹⁸ Vargas Guillén, *Fenomenología, formación y mundo de la vida*, 52.

¹⁹ Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método* I (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999), 337.

Para Gadamer no se trataría de negar la estructura constitutivamente prejuiciosa de la comprensión humana del mundo, como tampoco de suprimir el prejuicio una vez identificado en la base de nuestra comprensión. Parece que lo adecuado en este caso es encontrar y visibilizar nuestros prejuicios, procurando que la lectura que hacemos de la realidad los tenga siempre presentes y permita poner en cuestión, o al menos examinar, la validez de tal lectura. En mi opinión, esta es la tarea que se propuso realizar el Sócrates de los primeros diálogos de Platón y que el mismo Platón heredó y desarrolló desde su metafísica: examinar la experiencia humana que está fundada en prejuicios y creencias, en ‘imágenes’ confusas que muestran a lo real con muchas limitaciones, todo esto con el objetivo de orientar nuestro vivir con los otros de la mejor manera. En cuanto tal, se trata de algo que realiza el hombre como ser en el mundo, y más exactamente en el mundo de la vida, esto es, en un suelo donde la experiencia se ve alimentada por creencias y prejuicios, así como por vivencias que involucran necesariamente al cuerpo²⁰ como parte constitutiva y esencial del ser humano²¹. La praxis filosófica que se despliega mediante la búsqueda de definiciones y que tiene como horizonte último el cuidado de sí, parte de las creencias y los prejuicios que fundamentan o alimentan la experiencia humana y, por lo tanto, es una búsqueda que tiene lugar en el mundo de la vida.

Sobre la expresión “mundo de la vida como terreno universal de creencia” agrega Vargas Guillén: “¿Qué se nos da, pues, como ‘terreno universal’? (...) *estructuras* que posibilitan, *stricto sensu*, mi

²⁰ Sobre el asunto relativo a la concepción de la experiencia corporal en la metafísica de Platón me ocuparé en la segunda parte de este trabajo a partir del análisis de algunos pasajes del diálogo *Fedón*.

²¹ Muestra Platón, a lo largo de su obra, que el ser humano es un cuerpo animado y que, como tal, participa de lo real de una manera limitada. El ser humano no es solo alma, también es cuerpo. El discurso metafísico que elaboró Platón en el *Fedón* muestra, no sin ironía, la inevitable corporalidad del ser humano, pero también indica maneras en las que el cuidado de sí reclama atenciones al cuerpo, aunque esto último se pueda entender en términos de un ‘mantener la mayor distancia con él’. El cuidado del alma, como tal, es tarea del ser humano, y este es cuerpo, pasiones, apetitos y placeres. Se deberá, por lo tanto, ocupar de los apetitos y placeres corporales si es que se quiere cuidar del alma.

ser-en-el-mundo; sin las cuales la experiencia misma no es realizable”²². Entre las estructuras, el autor menciona la temporalidad, la lengua, los símbolos y la corporalidad, estructuras que hacen posible la experiencia humana, situándola y limitándola en un lugar desde el cual el filósofo vive e investiga. Y el saber del filósofo, su sabiduría, como indicó Platón (*Apol.*, 21d-e, 23a-b), aspira a conocer plenamente la realidad, pero también es digna de poco o nada. Esta realidad se manifiesta en la misma praxis del filósofo e intentaré presentarla a continuación bajo su forma de proceso definicional.

Principio y fin de la praxis filosófica como proceso definicional. Entre la imagen (εἶδωλον/ εἰκόν) y la idea (εἶδος/ ιδέα)

EN *CARMIDES* 166c-d, Sócrates responde a la crítica que le hace Critias sobre su manera de dialogar. Este último piensa que el interés de Sócrates es tan solo el de refutar a sus interlocutores despreciando cualquier cosa que estos puedan decir en provecho de la indagación que juntos llevan a cabo. Al oír el reclamo de Critias, Sócrates responde:

-¿Cómo puedes suponer algo así?, dije yo. Estás pensando que, por refutarte (ἐλέγχω) a ti mismo realmente, yo lo hago por otra causa distinta que aquella que me lleva a investigar-me a mí mismo (ἐλέγχειν ἑμαυτὸν) y a lo que digo (λέγω), por temor tal vez, a que se me escape el que pienso (οἰόμενος) que sé algo, sin saberlo (τι εἰδέναι, εἰδὼς δὲ μή). Te digo, pues, qué es lo que ahora estoy haciendo: analizar nuestro discurso (τὸν λόγον σκοπεῖν), sobre todo por mí mismo, pero también, quizá, por mis otros amigos. ¿O es que no crees que es un bien común para casi todos los hombres el que se nos haga transparente (γίγνεσθαι καταφανὲς) la estructura de cada uno de los seres? (*Cárm.* 166c-d)²³.

²² Vargas Guillén, *Fenomenología, formación y mundo de la vida*, 52.

²³ Preferiría traducir la palabra οἰόμενος como 'creo' y no por 'pienso'. Esta traducción puede ayudar a visibilizar la distinción que planteo entre 'creencia' y 'conocimiento' con más facilidad.

Sócrates acaba de llegar de Potidea, concretamente de la batalla que allí tuvo lugar en el año 432 a.C. entre el ejército ateniense y el ejército de Corinto, estos últimos con el apoyo de Potidea. Esta batalla conducirá poco después a la Guerra entre la Liga de Delos y la Liga del Peloponeso, que dejará a Atenas sin el poderío económico y cultural que ostentaba desde que los persas fueran vencidos durante las guerras médicas. En la introducción a la traducción del diálogo *Cármides* que aparece en la colección de la Biblioteca Clásica Gredos,²⁴ Emilio Lledó advierte sobre la historicidad del diálogo platónico. Aquí, por ejemplo, Platón invita a sus lectores (que en principio son sus conciudadanos) a reflexionar sobre una virtud desde un escenario anterior a una devastadora guerra, y lo hace en un contexto de crisis cultural posterior al conflicto que dejó a la comunidad con incertidumbre frente a la manera de recuperar algo de la estabilidad perdida. Así, Lledó indica que, con el *Cármides*, Platón muestra cómo “se viene de la vida, de una circunstancia concreta, y se va al lenguaje, a la teoría”. A esto agregará que

La mayoría de estos conceptos por cuya clarificación se lucha son conceptos *prácticos*. Tienen que ver con la realidad, con la sociedad (...) son conceptos que pueden transformar los comportamientos y, por medio de ellos, la realidad²⁵.

La filosofía de Platón, la reflexión que hizo de la realidad a través de un profundo y detallado análisis del lenguaje, tiene su origen en lo mundano, en el mundo de la vida, y a esto vuelve en un esfuerzo por ganar la claridad necesaria para lograr orientarnos adecuadamente. La praxis que propone Sócrates en el pasaje recién citado da fe de ese esfuerzo filosófico de aclaración de la propia vida a través del lenguaje.

En el *Cármides*, Sócrates desea saber qué es la sensatez (*σωφροσύνη*), y pregunta a dos personas que creen tener claridad al respecto. Cármides y Critias le compartirán a Sócrates sus im-

²⁴ Platón, *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras*, traducción y notas de Julio Calonge, Emilio Lledó, Carlos García Gual. (Madrid: Gredos, 1981).

²⁵ En Platón, *Diálogos I*, 319-320.

presiones u opiniones respecto al tema en cuestión, pero parece que al filósofo no le satisfacen las repuestas que sus interlocutores le comparten: le resultan confusas e inconsistentes con respecto a las porciones de la vida que pretenden delimitar a través de las supuestas definiciones que ofrecen; inconsistentes con respecto a todo un conjunto de valores y principios desde el cual creen estar orientándose ambos personajes. El filósofo, en este caso, invitará a examinar el lenguaje para aclarar la manera en la que él y sus compañeros de diálogo están viviendo, con el ánimo de hacer clara la estructura de cada uno de los seres, siguiendo la traducción que hace Lledó del pasaje 166d. El método socrático aparece en este pasaje del *Cármides* como una práctica aclaratoria de la propia vida, a través de un examen de lo que está supuesto en lo que decimos. Se trata de sacar a la luz lo sobreentendido en lo entendido, y esto equivale a las creencias o los prejuicios sobre los que se funda nuestra comprensión del mundo.

Con la praxis filosófica, tal como nos la presenta Sócrates en el diálogo *Cármides*²⁶, logra tematizarse lo que, en la espontaneidad e irreflexividad de la vida cotidiana, permanece supuesto de manera atemática: creencias y prejuicios que, sin saberlo, mueven a los individuos y los llevan a juzgar de maneras determinadas

²⁶ Hay otro diálogo en el que aparece presentada esta praxis de manera magistral: el *Laques* (en Platón, *Diálogos*, I: *Apología*, *Critón*, *Eutifrón*, *Hippias Menor*, *Hippias Mayor*, traducción de Julio Calonge; *Ion*, *Lisis*, *Cármides*, traducción de Emilio Lledó; *Laques*, *Protágoras*, traducción de Carlos García Gual (Madrid: Gredos, 1981), concretamente entre 187d-189b, Nicias y Laques dan su opinión sobre lo que significa dialogar con Sócrates sobre cualquier asunto. Esto conducirá inevitablemente a que cada uno de los involucrados en la indagación termine dando cuenta de su propia vida, de sus acciones, creencias, valores y prejuicios. Nicias, por ejemplo, termina diciéndole a Lisímaco, por quien fue invitado a dialogar con Sócrates, que desde hacía tiempo "[...] sabía que, estando presente Sócrates, la charla no sería sobre los muchachos sino sobre nosotros mismos" (*Laques*, 187b). Laques, por su parte, dirá estar dispuesto a someter su vida a examen, si esto se hace con alguien capaz de "[...] armonizar en la vida real su propio vivir con sus palabras y hechos" (*Laq.*, 188d). El diálogo filosófico será, de este modo, el espacio para desplegar el examen de sí. Este asunto lo trataré con un poco más de detalle más adelante.

cosas, acciones y formas de vida. La motivación de la filosofía y, como intentaré mostrar más adelante, de la metafísica platónica, fue precisamente el estudio de este campo atemático e irreflexivo sobre el que se despliega la existencia humana. Expongo a continuación la manera en la que se realiza la praxis filosófica, como estudio de dicho campo, desde el conocido y comentado método socrático, el cual tiene su origen en la pregunta ‘¿qué es X?’ (τί ἐστὶν ‘X’); pregunta esta que tiene como objeto la esencia de una cosa.

Sócrates emplea un método a través del cual espera encontrar la respuesta adecuada a la pregunta que formula al comienzo de un proceso definicional. Este último se aborda desde un método que, según Terence Irwin, opera de la siguiente manera:

Sócrates formula una pregunta (...) el interlocutor afirma una proposición p en respuesta a esa pregunta inicial; bajo el interrogatorio de Sócrates, conviene en que también cree q y r , para luego descubrir, bajo las preguntas subsecuentes, que se puede derivar no p de q y r , de suerte que descubre que sus opiniones lo comprometen con p y no p ²⁷.

En *Cármides* 158e-159a, El mismo Platón formula este modo de proceder en los siguientes términos:

Me parece que ésta sería, dije, la mejor manera de llevar la indagación (σκέψις). Porque es manifiesto que, si la sensatez es algo tuyo, tendrás una cierta opinión (δοξάζειν) de ella; pues forzosamente, estando en ti, en el supuesto de que lo esté, te suministrará una cierta sensación (αἴσθησιν) de la que se alce alguna posible opinión (δόξα) sobre ella: o sea, sobre qué es y cuáles son las propiedades de la sensatez (ὅτι ἐστὶν καὶ ὁποῖόν τι ἢ σωφροσύνη).

Al comienzo de la indagación, el individuo cuenta con las opiniones que surgen de una sensación y que le proporcionan una

²⁷ Terence Irwin, *La ética de Platón* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000), 39.

imagen (εἰκόν) relativa a la esencia de la cosa que se investiga. A partir de esta imagen dada, y mediante un proceso definicional que se despliega dialógicamente a través de preguntas y respuestas, se espera encontrar lo que la cosa es²⁸, es decir, la esencia de la cosa de la que la imagen participa como si se tratara de una simple sombra (σκιά). Al final del proceso definicional, Sócrates no logrará encontrar, con la ayuda de sus interlocutores, la 'idea' (εἶδος/ἰδέα) de la cosa examinada, quedándose tan solo con la puesta en evidencia de las imágenes confusas que equivalen a las creencias, opiniones y prejuicios. Para decirlo de nuevo con Gadamer, al final del arduo proceso definicional, nos encontramos con juicios cuya convalidación definitiva de todos los momentos determinantes no ha sido alcanzada, pero que al menos hemos logrado tematizar y comprender. Desde ahí, ganamos claridad sobre la manera en la que hemos tenido experiencias de ciertas realidades que nombramos, por ejemplo, mediante el uso de la palabra 'sensatez'.

El proceso definicional, que se despliega mediante un método de indagación y refutación, no logra entonces alcanzar la claridad suficiente que daría la definición de una cosa, el conocimiento de la 'idea', pero al menos logra poner en evidencia un conflicto que tiene lugar entre creencias o imágenes confusas que orientan o desorientan la experiencia del ser humano. Así las cosas, cabría preguntar por el sentido que adquiere en este momento de la filosofía de Platón, esos principios tan valorados que son las 'ideas'. ¿Cuál es su sentido y cuál es su valor dentro de la investigación filosófica?

El sentido de las 'ideas' en los diálogos socráticos

YA DESDE LOS diálogos socráticos Platón introdujo la 'ideas' y las 'esencias' en un esfuerzo por comprender la experiencia que el hombre tiene de las cosas. En *Eutifrón* 5d, por ejemplo, Sócrates

²⁸ En mi opinión, este proceso investigativo se presenta con más detalle en el libro VI de la *República* mediante el símil de la línea, donde se sitúan las imágenes (εἰκόνες) en el ámbito de lo sensible que se caracteriza por la falta de claridad (ἀσάφεια) y, además, se establece una relación entre imagen e idea análoga a la que se plantea entre la opinión y el conocimiento (véase, *Rep.*, 509d-511e).

pregunta qué es lo pío en sí mismo (τὸ ὅσιον αὐτὸ αὐτῷ) y a continuación indica que lo que está buscando es identificar la 'idea' que está en todas las acciones piadosas gracias a la cual ellas son lo que son y no otra cosa. En 5d aparece la palabra ἰδέα traducida como 'carácter' y de nuevo se encuentra esta palabra, pero ahora como traducción del término εἶδος, en 6d. En 11a Sócrates introduce el término οὐσία, siendo traducido con la palabra 'esencia', para distinguirlo del 'accidente' (πάθος), indicando que la pregunta '¿Qué es x?' busca el principio esencial de una cosa y no una simple cualidad que, aunque pueda ser importante (por ejemplo, saber cómo se adquiere algo o cómo incide algo en el comportamiento de aquello que lo tiene), termina resultando secundaria con respecto a la esencia de la cosa en cuestión. A este respecto, el profesor Francisco Bravo insiste en que

El proceso definicional tiene su origen (en el doble sentido de comienzo y motor) en la cuestión "¿qué es x?" Esta es la generadora de la definición y su importancia es tal, que algunos intérpretes equiparan las expresiones "¿qué es x?" y la "definición socrática"²⁹.

Las definiciones que buscaba el Sócrates de los primeros diálogos de Platón parecen definiciones nominales, esto es, aplicadas a objetos lingüísticos, en la medida en que las 'ideas' todavía no adquieren un estatus ontológico independiente que sí parecen adquirir en algunos diálogos de madurez³⁰. En los diálogos socráti-

²⁹ Francisco Bravo, *Teoría platónica de la definición* (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1985), 65.

³⁰ Un ejemplo de esto lo encontramos en *Cármides* 163b-d cuando, al preguntar Sócrates qué es la sensatez, Critias introduce una serie de distinciones entre las palabras 'hacer' (ποιεῖν), 'ocuparse de' (πράττειν) y 'trabajar' (ἐργάζεσθαι). En este punto la respuesta que da Sócrates parece aclarar que su pregunta apunta a la esencia como contenido que da sentido u orienta el uso de una palabra: "[...] yo te dejo que fijas como quieras el sentido (ὄπη), con tal de que expliques adónde vas con el término (τοῦνομα) que uses. Vamos ahora, pues, a empezar a definir (ὄρισαι) claramente desde un principio." Este pasaje va de la mano con otro que comenté antes, a saber, 166c-d, donde Sócrates describe

cos aparece, en palabras del filósofo Paul Ricoeur³¹, una relación de inherencia entre las 'ideas' y las cosas, es decir, un estar de las 'ideas' *en* las cosas que se nombran. Parece, sin embargo, que el fracaso del proceso definicional llevó a Platón a considerar otro sentido para las 'ideas', el cual terminó separando a estas de los objetos que llevan el mismo nombre que poseen.

El sentido que adquieren las palabras 'idea' y 'esencia' en el contexto de los diálogos socráticos no se puede equiparar con el que ellas tienen en los diálogos de madurez, por ejemplo en el *Fedón* y la *República*. Pues, en el primer caso, están significando tan solo una cualidad que *tienen* las cosas, mientras que en los diálogos de madurez³² pasan de ser simples cualidades a convertirse en entidades perfectas y eternas, con existencia separada de las cosas sensibles. Paul Ricoeur distinguió estas dos concepciones de las 'ideas', y la relación entre estas y las cosas, de la siguiente manera: las 'ideas' como cualidades o propiedades de las cosas donde "[...] la intención ontológica no separa aquí la esencia y las cosas (...) el ser es el tener de las cosas"³³. A esta relación la llamó Ricoeur 'relación de inherencia'. Por otro lado, habrá una 'relación de ade-

su praxis filosófica en términos de análisis del discurso y, al respecto, indica que su actividad consiste en investigar lo que se dice, con la intención de sacar a la luz o evidenciar los principios o prejuicios que mueven y orientan a un individuo. Desde este punto, la búsqueda de la 'idea', que se lleva a cabo mediante un proceso definicional, terminará exigiendo a un individuo a que dé cuenta de los prejuicios que constituyen su comprensión del mundo y que confunde con juicios absolutamente fundamentados. Si la 'idea' no se encuentra al final de dicho proceso, el prejuicio sí sale a la luz y las acciones se pueden tematizar, validar o invalidar desde esta confrontación entre 'idea' y 'prejuicio' o 'imagen'.

³¹ Paul Ricoeur, *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles* (Madrid: Siglo XXI, 2013).

³² Me parece que aquí es necesario distinguir entre dos grupos de diálogos del periodo de madurez. El primero está conformado por *Fedón*, *República*, *Banquete* y *Fedro*, mientras que el segundo lo componen *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista* y *Político*. En estos últimos aparecerá la crítica de los primeros, que desarrollan la versión metafísica más fuerte de la teoría de las ideas.

³³ Ricoeur, *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles*, 21.

cuación' cuando aparece "[...] una reflexión sobre (...) la inadecuación de la copia con el modelo en el orden moral"³⁴. Aquí, la relación se asume en términos de participación, aludiéndose con ello a una "[...] relación entre lo sensible y lo inteligible (...) siguiendo los ejemplos de Platón, entre una copia y su original"³⁵. Es por tal motivo que Deveraux afirmó que el Sócrates de los primeros diálogos "[...] no mostró interés en problemas 'metafísicos' discutidos por algunos de sus predecesores"³⁶. Sin embargo, aunque pueda ser cierto que en los diálogos socráticos no aparece una teoría de las ideas donde estas son entendidas como entidades metafísicas con existencia independiente, sí podríamos, a pesar de eso, reconocer que las 'ideas' ya aparecen en los diálogos socráticos y que el sentido que en ellos tienen motiva a Platón a formular una versión metafísica de las mismas, pues, al no tenerse éxito en la búsqueda de definiciones, el filósofo se verá obligado a repensar la naturaleza de las 'ideas' y la forma en que estas pueden ser conocidas, así como la manera en la que participan las cosas de ellas. Por otro lado, si bien no figura en este punto un discurso metafísico fuerte relativo a las 'ideas', sí aparece otro concepto que puede pensarse desde dicho discurso, a saber, el 'alma' (*ψυχή*), entendida aquí como sede de virtudes y vicios que reclama cuidados por parte del hombre, siendo este último un ser que se define como cuerpo animado.

El proceso definicional, a través del cual se esperaba encontrar las ideas de las cosas que quieren conocerse, fracasa estrepitosamente en los diálogos socráticos, por lo menos en lo relativo a su objetivo más evidente. Si no se llega desde él al conocimiento de las ideas, sí se logra examinar a los individuos que creen tener tal conocimiento, y este examen, por sí mismo, tiene un valor ético muy alto. Por eso el profesor Bravo destaca la intención ética del proceso definicional que parte de la pregunta '¿qué es x?': "[...] el objetivo principal de la definición socrática no es lógico, sino ético: se trata, en último término, del 'cuidado del alma'³⁷. En

³⁴ Ricoeur, *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles*, 21.

³⁵ Luri, *Introducción al vocabulario de Platón*, 169.

³⁶ Deveraux, "Plato: Metaphysics", 76.

³⁷ Bravo, *Teoría platónica de la definición*, 91.

este sentido, la ‘idea’, que aparece como horizonte del proceso definicional, exige del investigador un examen de sí, y, con él, una práctica del cuidado (ἐπιμελεία). A este asunto dedicaremos el último apartado de esta primera parte, para abordar luego el diálogo *Fedón*, con el propósito de insistir en el valor práctico de la metafísica de Platón.

El alma como principio metafísico y el cuidado de sí como horizonte práctico de la filosofía

SI BIEN LA metafísica, en el sentido fuerte, donde aparecen las ‘ideas’ como entidades con existencia separada de las cosas sensibles –y eternas ellas como las mismas divinidades– solo aparece en los diálogos de madurez, en los diálogos socráticos se encuentra una reflexión que gira en torno a una realidad análoga a las ideas, a saber, el ‘alma’ (ψυχή), que demanda la atención necesaria para que el ser humano viva bien. Diríamos que hay una metafísica incipiente en diálogos como la *Apología de Sócrates*, el *Critón* o el *Eutifrón* en los que se aborda el examen tanto del ‘alma’ como de una serie de problemas mundanos y prácticos que llevan a considerar a las ‘ideas’ como principios para la aclaración de los mismos.

En el año 1916 aparece publicada una conferencia del filólogo escocés John Burnet, que lleva el título *The Socratic Doctrine of the Soul*.³⁸ En ella se muestra la novedad de la filosofía socrática que consistió en resignificar el concepto de ψυχή, llevándolo más allá de su sentido más antiguo de ‘aliento vital’ con el cual se establece la diferencia entre lo animado y lo inanimado. En tiempos de Homero, indica Burnet, no se le atribuían, por ejemplo, sentimientos a la ψυχή: “El θυμός y el νόος, por los cuales sentimos y percibimos, tienen un asiento en el diafragma o en el corazón; son del cuerpo y perecen con él”³⁹. No parece que el ‘alma’ tenga

³⁸ Existe una traducción al español realizada por Antonio Gómez Robledo y publicada por la Universidad Autónoma de México, del año 1990. Los comentarios que hago al problema del alma que en ella considero Burnet en su conferencia se basan en la traducción al español.

³⁹ John Burnet y Alfred Taylor. *Varia socrática* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990), 29.

en tiempos de Homero el valor que tendrá en tiempos de Sócrates y Platón: “Por cualquier aspecto que lo veamos, las creencias atenienses tradicionales sobre el alma eran de una gran tristeza”⁴⁰, terminará concluyendo Burnet.

En la misma línea del filólogo escocés, abordará Bruno Snell el término *ψυχή* en un ensayo realizado sobre el concepto de hombre en Homero. Allí dirá Snell, para empezar, que “[...] los griegos homéricos todavía no tenían cuerpo en el sentido estricto de la palabra: el cuerpo (*soma*) es una interpretación posterior de lo que originariamente se entendía por *melea* o *gyia*, es decir, ‘miembros’”⁴¹. Y lo que se deriva de esto es que si el cuerpo, entendido como *soma*, como conciencia de unidad y totalidad de las partes materiales que componen al hombre, no está presente como tal en la obra de Homero en tanto complemento del alma (*ψυχή*), entonces esta última tampoco habría adquirido para la época del poeta el sentido que irá ganando posteriormente. De esta manera, vemos cómo Snell llegará a una conclusión parecida a la que encontramos en la conferencia de Burnet, a saber, que el alma no tiene en Homero “[...] originariamente nada que ver con el alma en tanto que facultad de pensar y sentir. En Homero *psyché* equivale a alma sólo en la medida que ‘ánima’ al hombre, es decir, lo mantiene con vida”⁴².

Será solo con la doctrina órfica y la *physiología* presocrática, que la palabra *ψυχή* empezará a ganar contenidos que conducen a la misma hacia el concepto que Burnet creyó encontrar en Sócrates, que además hizo de este un filósofo y no un simple moralista como llegaron a sostener algunos estudiosos de este personaje. Es bastante probable, en opinión de Burnet, que Sócrates haya tenido conocimiento de la religión órfica, y que incluso haya sido influenciado por ella. Tal religión difiere de la religión helénica pública y estatal, como la describió Ángel Cappelletti: “A diferencia de la religión pública y estatal, que es una religión estética centrada en el cuerpo y en la vida presente, la religión mística es una religión ética (...) con un interés básico por el alma y por la

⁴⁰ Burnet y Taylor, *Varia socrática*, 32.

⁴¹ Snell, *El descubrimiento del espíritu*, 29.

⁴² Snell, *El descubrimiento del espíritu*, 30.

vida de ultratumba”⁴³. Burnet advierte, además, que las doctrinas órficas que habrían florecido en el siglo VI a.C.

Mantuvieron que cada alma es un dios caído, encerrado en la prisión del cuerpo (...) El fin de su religión, tal como la practicaban, era el de asegurar la redención del alma de su servidumbre corporal por medio de ciertas prácticas dirigidas a la detención y purificación (...) las almas suficientemente purificadas volvían una vez más con los dioses y recuperaban su antiguo lugar entre ellos⁴⁴.

Esta descripción del orfismo, su objeto y finalidad, hace pensar de inmediato en el diálogo *Fedón*, donde Sócrates presenta a la filosofía como un conjunto de prácticas que tienen como horizonte último de realización la purificación (κάθαρσις) del alma que permanece prisionera del cuerpo (σῶμα) (véase *Fedón*, 82e-83c). Pero, aunque esta definición pueda remitir a la religión órfica o, como indicó Gadamer, suponer creencias de origen pitagórico sobre el alma y la necesidad de purificar la misma cuando se encuentra atada a un cuerpo⁴⁵, las prácticas mediante las cuales se buscaba filosóficamente tal purificación resultan bastante diferentes. Esto último se puede apreciar en *Critón* 48a, donde el alma es asumida como el lugar de la justicia y la injusticia, o en *Apología de Sócrates*, donde Sócrates invita “[...] a no ocuparos (ἐπιμελεῖσθαι) ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma (τῆς ψυχῆς) ni con tanto afán, a fin de que esta sea lo mejor posible” (*Apol.*, 30b). Así pues, el alma aparece ahora como la sede de la virtud y el vicio, que reclama atención mediante prácticas específicas las cuales son buscadas y realizadas por el filósofo⁴⁶. Se deberá cuidar

⁴³ Ángel Cappelletti, *Mitología y filosofía: los presocráticos* (Bogotá: Cincel, 1987), 36.

⁴⁴ Burnet y Taylor, *Varia socrática*, 35.

⁴⁵ Gadamer mencionará costumbres tales como “[...] no usar un cuchillo para atizar el fuego o la de no comer habas” Hans-Georg Gadamer, *El inicio de la filosofía occidental* (Barcelona: Paidós, 1995), 47.

⁴⁶ Por supuesto, no se trata de pensar o suponer que todos los hombres buscamos estas prácticas, queremos comprendernos o sentimos que carecemos de algo que necesitamos. Consciente de que suele pasar

del alma para garantizar que el hombre tenga el saber necesario que garantice la orientación adecuada de la propia vida.

El proceso definicional que encontramos a lo largo de los diálogos socráticos aspira al conocimiento de cosas del mundo de la vida: los valores y modos de ser necesarios para la vida en comunidad; busca el conocimiento de las 'ideas' bajo la creencia de que este puede proporcionar los criterios orientadores de la acción moral, pero no lo consigue. Con ello, me parece que volvemos a encontrarnos con la falta de la que hablaba al comienzo de este trabajo. Con la búsqueda de definiciones, y el fracaso para encontrar las 'ideas', la falta se hace presente en el ser humano y, con ella, la necesidad y la carencia que parece definir al hombre. Pero también aparece el deseo de superar dicha falta mediante una serie de prácticas que ayuden a comprender toda situación, así como el esfuerzo por superar la misma. Como intentaré mostrar en la segunda parte de este trabajo, la práctica que en la obra de Platón aparece formulada en términos de 'cuidado del alma' y 'saber de sí', permitió tanto la comprensión de la naturaleza humana como la asunción crítica, esto es, ética, de la misma. Desde esta lectura que propongo, la metafísica se asume como origen de la antropología y de la ética, pues desde ella se muestra la condición del ser humano a partir del reconocimiento de sus limitaciones y deseos, y también en tanto se proponen prácticas que permitirán orientar la praxis desde y en la limitación y la carencia consustancial a nuestra existencia.

todo lo contrario, Platón construyó en sus diálogos un escenario en el que muestra la manera en que el ser humano suele vivir en medio de la confusión y los malentendidos, pero donde, también, nos sentimos confrontados por la realidad y deseos de ganar claridad sobre la misma. Creo, por eso, que la metafísica resultó de tanto valor para el filósofo: ella le permitió tematizar el sentimiento de inacabamiento o carencia (relativa ésta al desconocimiento de las ideas), así como el conflicto entre deseos y la sensación de falta de comprensión de la realidad que tenemos gracias a nuestra experiencia corporal (expresando esto desde el dualismo cuerpo/alma). El discurso metafísico le permitió a Platón elaborar un concepto del hombre y, desde él, proponer una ética. Esta es una tesis que trato de elaborar y defender a lo largo de todo este trabajo.

La dimensión ética de la metafísica de Platón. Cuidado del alma y saber de sí en el mundo de la vida

EL *FEDÓN* ES un diálogo de madurez en el que aparece la metafísica en su sentido fuerte: las ideas se proponen como paradigmas de los que participan las realidades sensibles y la naturaleza del alma se asume como inmortal. Hace parte del periodo metafísico de la filosofía de Platón, junto con diálogos como *Banquete*, *República* y *Fedro*⁴⁷. Al respecto, vale resaltar que en todos ellos destacan problemas prácticos fundamentales a los que se les dio un tratamiento metafísico, sin por ello haber dejado de lado lo que aquí hemos considerado desde el concepto de ‘mundo de la vida’, esto es, el lugar de las creencias y los prejuicios en la formación de los seres humanos, su carácter históricamente situado y los límites que definen a sus experiencias.

El tema principal del diálogo *Fedón* –o el más evidente– es el de la naturaleza del alma, asumida esta como una realidad inmortal que, en cuanto tal, sirve de hipótesis para defender una práctica filosófica del cuidado del alma⁴⁸ y para presentar un concepto de

⁴⁷ Diálogos de madurez también lo son *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista* y *Político*. Pero, en ellos, aparece más bien una crítica a la metafísica que se elaboró durante el mismo periodo. Esto muestra que la actitud de Platón hacia su metafísica (su teoría de las ‘ideas’ y sus reflexiones sobre la naturaleza del alma) no fue para nada dogmática. El discurso metafísico, al igual que los mitos sobre la vida después de la muerte representan, en mi opinión, medios para considerar problemas prácticos y epistemológicos como la orientación de la acción moral y los límites de la experiencia y el conocimiento humano.

⁴⁸ En el *Alcibiades I*, 127e, Sócrates hablará del cuidado de sí (*ἐπιμεληθῆναι σαυτοῦ*). El cuidado del alma (*ψυχῆς ἐπιμελητέον*) aparece en el mismo diálogo, en 132c. Sobre el concepto de ‘cuidado’ (*ἐπιμελεία*) también se pueden consultar diálogos como *Apología de Sócrates* 30b (*ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς*), *Laques*, 179a (*ἐπιμεληθῆναι*) y en el mismo *Fedón*, en 62b (*ἐπιμελουμένους*) y 62d (*ἐπιμελήσεσθαι*). El tema del ‘cuidado’ resulta sumamente importante en la obra de Platón y, cuando se lo considera en el marco de la metafísica, el mismo conserva su carácter práctico.

‘hombre’ como cuerpo animado, concepto desde el cual se piensa en distintas formas de experimentar la realidad, con horizontes diferentes que pueden garantizar o impedir la felicidad del individuo.

Es en el mundo de la vida donde el hombre desplegará la práctica del cuidado de sí o el cuidado del alma. Como tal, la práctica le compete al hombre, si bien esta tiene como objeto el alma que, en última instancia, se encuentra ligada a un cuerpo y reclama la atención del ser en el cual está atrapada. De esta manera, la hipótesis de la existencia del alma y de su naturaleza inmortal, así como la convicción de que es esta la realidad que puede llegar a conocer a los seres eternos y perfectos en sí mismos que son las ‘ideas’, termina exigiendo del hombre una adecuada disposición para llevar a cabo ciertas prácticas que, como en el caso de la reminiscencia, permitirán que el alma encarnada recupere o haga presente lo que en otro momento llegó a contemplar con independencia del cuerpo. El cuidado del alma, en este sentido, y como muestra Platón en el *Fedón*, consistirá en una práctica a través de la cual el alma se va separando del cuerpo, apartándose de pasiones y deseos que mueven a este de maneras que impiden hacer que el alma participe de nuevo de las ‘ideas’. Esta forma de cuidado será llamada por Platón, en este diálogo, una catarsis (κάθαρσις).

Del cuidado del alma y el conocimiento de las ideas.
Objeto y modo del cuidado

MICHEL FOUCAULT INDICA que el término ἐπιμελεία alude a “[...] ‘la preocupación por sí’, ‘el sentirse preocupado, inquieto por sí’”⁴⁹, pero esta práctica exige el principio delfico “conócete a ti mismo”. Parece entonces que este cuidado e inquietud de sí es una práctica que demanda conocimiento⁵⁰. A continuación, Foucault plantea dos preguntas relativas a este cuidado de sí y propone dos

⁴⁹ Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines* (Barcelona: Paidós, 1990), 50.

⁵⁰ “En la cultura grecorromana el conocimiento de sí se presentaba como la consecuencia de la preocupación por sí” Foucault, *Tecnologías del yo*, 55. Esto daría a entender que, en este caso, hay una supeditación de la teoría a la praxis, en tanto la búsqueda de conocimiento de sí mismo intenta servir a una práctica del cuidado.

respuestas que, me parece, ayudan a considerar el horizonte práctico de la metafísica en el diálogo *Fedón*: “¿qué es este sí mismo al que hay que cuidar y en qué consiste este cuidado?”⁵¹

Foucault sostiene que el ‘sí’, objeto del cuidado, corresponde a lo que encontramos en los diálogos de Platón como ‘alma’ (ψυχή): “uno ha de preocuparse por el alma: ésta es la principal actividad en el cuidado de sí. El cuidado de sí es el cuidado de la actividad y no el cuidado del alma como sustancia”⁵². En la traducción del diálogo *Protágoras* que se encuentra en la editorial Gredos, Carlos García Gual escribe una nota al pie aclaratoria de la pregunta que hace Sócrates al joven Hipócrates en 313a: “¿Sabes a qué clase de peligro vas a exponer tu alma (τὴν ψυχήν)?”. Al respecto García Gual anota que

La palabra griega *psyché* tiene un significado más amplio que la nuestra de “alma”; abarca todos los aspectos no físicos (en su oposición al cuerpo) del hombre (...) el riesgo a que Sócrates alude no es “vital”, sino moral, intelectual y espiritual. La personalidad se arriesga en la educación, ya que, en cierto modo, el alma es la persona y el yo en un sentido auténtico, como se dice en la última frase del párrafo: “...en quien vas a confiarte a ti mismo” (*seautón*).⁵³

Si ligamos esta anotación de García Gual a lo que escribió Foucault sobre el ‘cuidado de sí’ como ‘cuidado del alma’, podríamos decir que la praxis filosófica que propuso Platón, a través del personaje Sócrates, tiene por objeto aquello que permite al ser humano la realización de ciertas actividades a través de las cuales va configurando una identidad personal. Esta última será la expresión de hábitos y maneras de ser que podrán garantizar bienestar al individuo o que, por el contrario, lo apartarán de este. Una vez Foucault identifica el ‘alma’ como el ‘sí’ del cuidado, se pregunta por este último:

⁵¹ Foucault, *Tecnologías del yo*, 58.

⁵² Foucault, *Tecnologías del yo*, 59.

⁵³ En Platón, *Diálogos I*, 510, nota 11.

¿Cómo debemos cuidar este principio de actividad, el alma? ¿En qué consiste este cuidado? Uno debe saber en qué consiste el alma. El alma no puede conocerse a sí misma más que contemplándose en un elemento similar, un espejo (...) En esta contemplación divina, el alma será capaz de descubrir las reglas que le sirvan de base únicamente para la conducta y la acción política⁵⁴.

Es aquí donde se descubre la relación entre ‘cuidado’ y ‘conocimiento’ de sí. Para cuidar del alma parece que es necesario conocer a esta última. Por eso Platón muestra a Sócrates en el *Fedón* deseoso de compartir y aclarar el interés del filósofo en la naturaleza del alma: solo el conocimiento de esta le permitirá defender una forma de vida, a saber, la filosofía (*Fed.*, 63b). De este modo, el *Fedón* termina siendo una defensa de la filosofía que parte de la hipótesis sobre la inmortalidad del alma. Esta última, a su vez, se presenta desde una relación de semejanza o afinidad con las ‘ideas’, que se encuentra claramente formulada en el pasaje 78c-80b. Al final de este, se concluye que “[...] el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo (θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀει ὡσαύτως κατὰ ταυτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοίωτατον εἶναι ψυχῇ)” (*Fed.*, 80b). Este pasaje parece dar la razón a Foucault cuando, en respuesta a la pregunta por la forma de cuidado del alma, pone como condición del mismo el conocimiento que se da mediante una experiencia especular con lo divino. En este caso, se trata de una comparación entre el alma y las ‘ideas’, las cuales tienen y comparten con la primera una naturaleza divina. Así, el hombre podrá cuidar de su alma buscando siempre el conocimiento de las ideas que permiten el descubrimiento de las reglas o de los criterios orientadores de la praxis; de ellas, sostiene Platón, puede el hombre ser partícipe a través de la reminiscencia, actividad que se apoya en la experiencia sensible.

⁵⁴ Foucault, *Tecnologías del yo*, 59.

En mi opinión, el discurso metafísico que se encuentra en el *Fedón*, puede ser concebido como una forma de presentar la práctica filosófica que, como tal, es algo que compete al ser humano y no al alma sola.

¿Qué es el hombre? Experiencia, conocimiento y ética del cuidado en el *Fedón*

EN EL *FEDÓN*, Sócrates manifiesta a sus amigos la creencia en la inmortalidad del alma, razón por la cual se siente tranquilo ante la inminencia de su pronta muerte. La tranquilidad no se debe tan solo a esa creencia sino también a la forma en que ha vivido. En 63c dice a Simmias y Cebes estar “[...] bien esperanzado de que hay algo para los muertos y que es, como se dice desde antiguo, mucho mejor para los buenos que para los malos”. No solamente se sostiene la inmortalidad del alma, sino también la necesidad de vivir de una manera especial si se quiere que, una vez llegada la muerte, el alma continúe existiendo en una buena condición⁵⁵. La vida es vista así como una preparación para la muerte, y la filosofía como un cuidado del alma que se realiza mientras esta se encuentra atada a un cuerpo y con el objetivo de que conserve un buen estado en el momento de la separación definitiva. En última instancia, la hipótesis sobre la inmortalidad del alma sirve de principio para definir y defender a la filosofía, para proponer una forma de vida. La filosofía tiene como objeto mantener el alma en buen estado, pero quien realiza la actividad del cuidado es el hombre, es decir, la unidad de cuerpo y alma que habita en el mundo de la vida que es material, sensible, finito y perecedero. Así, desde el discurso metafísico se tematiza la existencia humana y se la muestra como una existencia limitada entregada por lo general a “los cuidados del cuerpo”⁵⁶. No se limita la defensa de

⁵⁵ Así es como Sócrates define la muerte: “¿Acaso es otra cosa que la separación del alma del cuerpo? ¿Y el estar muerto es esto: que el cuerpo esté solo en sí mismo, separado del alma, y el alma se quede sola en sí misma separada del cuerpo? ¿Acaso la muerte no es otra cosa sino eso?” (*Fed.*, 64c).

⁵⁶ En 64d aparece la expresión ‘cuidados del cuerpo’ (περι τὸ σῶμα θεραπείας) para describir las prácticas más comunes de los seres

Sócrates a exponer las hipótesis que fundan un discurso metafísico sino que, a partir de ellas, elabora otro discurso sobre la naturaleza del hombre: elabora una antropología desde la cual propone una ética que pretende orientar al ser humano en su vida cotidiana: en sus gustos, deseos, metas, proyectos, hábitos y acciones. La metafísica adquiere un horizonte práctico, esto es, la teoría de las ideas y la naturaleza inmortal del alma se proponen como principios para construir una ética. Aquí, la imagen del filósofo aparece tal y como aparece el hombre justo y el injusto en *República* 472c, esto es, como un simple modelo (παράδειγμα) para que “[...] dirigiendo la mirada (ἀποβλέποντες) hacia éstos, se nos revelaran en lo que hace a la felicidad (εὐδαιμονίας) y a la desgracia y nos viéramos constreñidos a convenir, respecto de nosotros mismos (ἡμῶν αὐτῶν), que quien sea más semejante (ὁμοιότατος) a ellos tendrá un destino semejante al suyo”. El hombre justo y el injusto, el filósofo conocedor de las ‘ideas’, son modelos para que, desde ellos, pensemos en nosotros mismos.

En el *Fedón* se muestra al hombre en el mundo⁵⁷. Y si seguimos la imagen que nos ofreció Platón en el Libro VII de la *República*, la experiencia humana que en él tiene lugar se limita a los seres sensibles que no son más que imágenes, sombras y copias de los seres eternos habitantes del mundo de las ‘ideas’, objeto de la experiencia del alma descarnada que durante el tiempo en el cual habitó el mundo terrestre cambiante, y donde sus entes se generan

humanos, quienes desatienden la vida contemplativa y se inclinan la mayor parte de su tiempo a la satisfacción de los placeres sexuales, de alimentación y de bebida.

⁵⁷ Sobre el tema del mundo en la filosofía de Platón, siempre se remite al diálogo *Timeo*. En él, se concibe al mundo como un ser vivo compuesto de materia y forma, una imagen o copia que tiene un modelo perfecto como referente. Gregorio Luri (*Introducción al vocabulario de Platón*) hace un valioso comentario del término ‘mundo’ en Platón, asumiéndolo como una ‘imagen’ (εἶδωλον). De ello se pueden extraer interesantes implicaciones a propósito de la experiencia humana en el mundo como, por ejemplo, que ésta tiene como objeto no otra cosa más que copias o imágenes imperfectas de una realidad perfecta, el mundo de las ‘ideas’, que sirven de modelo para el mundo de las cosas sensibles.

y corrompen, se esfuerzan por hacer de nuevo presentes mediante actos de reminiscencia.

El mundo sensible es el objeto inmediato de la experiencia humana, no el mundo de las ideas al cual parece que el ser humano no tiene pleno acceso⁵⁸. Es el objeto de una experiencia tan mundana como el mundo sensible mismo. Y el hombre, como el mundo de su experiencia, está igualmente compuesto de cuerpo y alma⁵⁹; cambia, se genera y se corrompe, es una imagen fabricada por el *demiurgo* a partir de modelos que son, en sí mismos, perfectos y eternos.

En *Fedón*, Sócrates cuenta la triste situación del filósofo quien, deseoso de contemplar plenamente la verdad y el ser, no consigue realizar su deseo en tanto que hombre. Las palabras que entre sí se dicen los filósofos empiezan con un lamentable ‘quizás’, un ‘puede ser’ o un ‘tal vez’, pues el ‘seguramente’ permanece prohibido para el cuerpo animado que es el ser humano. De este modo, dirá el filósofo que es hombre, cuerpo animado:

Puede ser (κινδυνεύει) que alguna senda nos conduzca hasta el fin, junto con el razonamiento (λόγου), en nuestra investigación, en cuanto a que, en tanto tengamos el cuerpo (τὸ σῶμα ἔχουμεν) y nuestra alma esté contaminada por la ruindad de

⁵⁸ Ni siquiera el alma humana, según nos dice Platón en *Fedro* 248b. En este pasaje, Sócrates narra un mito sobre la naturaleza del alma humana, distinguiendo a ésta del alma de los dioses (246a-b) que es toda pura y participa plenamente de las ‘ideas’ que se encuentran en la llanura de la verdad. El alma humana, por el contrario, tiene una de sus partes que dificulta el manejo del auriga, según la metáfora de la yunta alada y el auriga que representa a la razón. Esta bella imagen del alma termina con estas palabras de Sócrates –a quien parece dársele bien la creación de mitos –: “Todas, en fin, después de tantas penas, tienen que irse sin haber alcanzado la visión del ser; y, una vez que se han ido, les queda sólo la opinión por alimento”. Es decir que al alma humana, sin necesidad de estar unida a un cuerpo, le resulta imposible conocer plenamente las ‘ideas’ de las que participan las cosas del mundo sensible; sólo la opinión les queda por alimento, esto es, la visión confusa y limitada de las ‘ideas’.

⁵⁹ A este respecto se puede consultar el diálogo *Timeo*.

éste, jamás conseguiremos suficientemente (ικανῶς) aquello que deseamos (ἐπιθυμοῦμεν) (*Fed.*, 66b-67a).

El cuerpo, dice Platón, representa las preocupaciones, los miedos, amores, deseos, fantasmas (εἰδώλων) y límites del ser humano en su diario experimentar la realidad. En suma, aparece el ser humano, desde este pasaje, como ser deseante e incapaz de saciar plenamente su deseo de saber. Es una manera de nombrar los límites del hombre que no ha gustado a muchos lectores, pero que muestra la conciencia que Platón tuvo de los límites de la experiencia humana. Luego, en *Fedro* 248b, el filósofo encontrará límites en la misma racionalidad diciendo, desde la imagen de la yunta alada y el auriga, que el alma humana tampoco logra contemplar plenamente las ‘ideas’ que se encuentran en la llanura de la verdad a causa de la torpeza del auriga, esto es, de problemas que tiene la misma razón.

El bello y diciente pasaje del *Fedón* termina de la siguiente manera:

Conque, en realidad, tenemos demostrado (δῆδεικται) que, si alguna vez vamos a saber algo limpiamente, hay que separarse de él y hay que observar los objetos reales en sí con el alma por sí misma. Y entonces, según parece, obtendremos lo que deseamos y de lo que decimos que somos amantes, la sabiduría, una vez que hayamos muerto, según indica nuestro razonamiento, pero no mientras vivimos. Pues, si no es posible por medio del cuerpo conocer nada limpiamente (μετὰ τοῦ σώματος μηδὲν καθαρῶς γινῶναι), una de dos: o no es posible adquirir nunca el saber, o sólo muertos. (*Fed.*, 66d-e).

El hombre, por lo que se lee en este pasaje, no puede satisfacer plenamente su deseo de saber, así como tampoco puede deshacerse de su corporalidad en tanto viva. Yo encuentro aquí una afirmación de las limitaciones que definen lo humano; encuentro el deseo de saber como principio esencial que define al hombre. Parece que tener de hecho el saber suficiente de las ‘ideas’ no es algo propio del hombre. Más propia es la aspiración, el deseo, el cuerpo con sus preocupaciones, sus placeres y sus miedos. Y hay que cuidar del alma mientras esté en un cuerpo, si se quiere

contemplar adecuadamente lo inteligible cuando aquella logre separarse por completo de este. La praxis filosófica, concebida desde el discurso metafísico, es algo que compete al hombre mientras vive, es una forma de vida y, en cuanto tal, implica cuerpo y alma, se realiza por la acción de un cuerpo animado que debe conocer sus límites y disponerse para vivir desde ellos pues, como advirtió el Sócrates de la *Apología*, “[...] la sabiduría humana es digna de poco o nada” (*Apol.*, 23a).

Los límites que definen al ser humano serán presentados a lo largo del *Fedón*, así como el extraño deseo de saber que distingue al filósofo. Puede pensarse que ambos están sometidos todo el tiempo a esos límites y que el filósofo no puede prescindir por completo de su corporalidad. Así, entre 82e-83c, aparece una versión de lo que en *República* VII será el mito de la caverna. En este pasaje del *Fedón* Sócrates presenta la situación del hombre en términos de aprisionamiento del alma en el cuerpo, así como la inevitable experiencia corporal de una realidad sensible que no quiere quedarse quieta, que no quiere dejar de cambiar, de generarse y corromperse. Además, advierte el filósofo Sócrates⁶⁰ de la complicidad que muestra el prisionero con su propio aprisionamiento: “[...] lo terrible del aprisionamiento es a causa del deseo (ἐπιθυμία), de tal modo que el propio encadenado puede ser colaborador de su estar aprisionado” (*Rep.*, 82e). ¿No es acaso el filósofo un prisionero más?, ¿no es tan solo otro hombre, otro cuerpo animado? Quizás se distinga porque entiende un poco mejor su situación, porque se muestra inquieto consigo mismo⁶¹.

⁶⁰ Como en el caso de la *República*, la imagen del filósofo que presentó Platón en sus diálogos es compleja y un tanto oscura en la medida en que, si este es un hombre deseoso de saber, no parece que tenga consigo el objeto de su deseo. ¿Fue Sócrates filósofo? Si asumimos a este último como el poseedor del conocimiento de las 'ideas', resulta evidente que el ateniense no lo fue. Si lo asumimos como el que simplemente se dispone para buscar tal conocimiento, desde su inevitable corporalidad que lo hace humano, entonces podría decirse de Sócrates que fue un gran filósofo: se dispuso bien para buscar lo que deseaba, esto es, lo que no tenía.

⁶¹ Recordemos que el término ἐπιμελεία también puede traducirse como 'inquietud'. La 'inquietud de sí' expresa, de esta manera, un tener cuidado

La experiencia humana. Percepción, reminiscencia y lenguaje

UNO DE LOS argumentos principales con el que Sócrates se aventura en la defensa de su creencia en la inmortalidad del alma se funda en la teoría de la reminiscencia (ἀνάμνησις). Ésta, como también se expone en el diálogo *Menón*, permite explicar la manera en que un individuo puede buscar la objetividad en sus juicios y validar sus acciones, así como su forma de vida, bajo la creencia de que es posible para un ser humano –alma encarnada– hacer presente la realidad de la que el alma, por sí sola, ha participado antes de unirse a un cuerpo (Platón, *Menón*, 81c-82b).

En el *Fedón* Sócrates introduce de nuevo esta teoría. Pero empieza apelando a la experiencia sensible para mostrar cómo algo que antes fue visto, oído o en general percibido, puede hacerse presente de nuevo como una imagen que el alma humana logra elaborar como recuerdo:

Me refiero a un caso como el siguiente. Si uno al ver algo determinado, o al oírlo o al captar alguna otra sensación (αἴσθησιν), no sólo conoce aquello, sino, además intuye otra cosa (ἕτερον ἐννοήσῃ) de la que no informa el mismo conocimiento (ἐπιστήμη), sino otro, ¿no diremos justamente que la ha recordado (ἀνεμνήσθη), a esa de la que ha tenido una intuición? (*Fed.*, 72e)

En primer lugar, vale decir que en este pasaje la experiencia sensible aparece como una forma de saber que permite recordar.

de sí mismo. Sócrates, por ejemplo, en *Cármides* 166d, se muestra temeroso de que se le escape el que piensa saber algo que en realidad no sabe, y por eso examina lo que dice y trata de sacar a la luz lo que está supuesto en lo que dice y hace. En *Fedro* 230a, Sócrates se muestra desconocedor de sí mismo y temeroso de lo que esto pueda conllevar, y expresa su temor con una bella imagen diciendo que piensa en sí mismo, se examina "[...] por ver si me he vuelto una fiera más enrevesada y más hinchada que Tifón, o bien una criatura suave y sencilla que, conforme a su naturaleza, participa de divino y límpido destino". El filósofo vive en la incertidumbre, pero se esfuerza por saber vivir en ella.

Se establece la anamnesis desde la relación entre dos cosas percibidas que, incluso, no tienen que ser semejantes entre sí, como en el caso de quien recuerda a un amigo que no ve hace tiempo gracias a la percepción de un objeto, como un instrumento musical. Sin embargo, para hacer funcional el argumento de la reminiscencia en este contexto del diálogo, Sócrates tendrá que pasar del recuerdo que parte de un objeto antes percibido, a considerar el juicio según el cual el objeto percibido se muestra imperfecto, es decir, aparece como faltándole algo que lo haría perfecto. Aquí es cuando, en 74a, se introduce la expresión “lo igual en sí mismo” (αὐτὸ τὸ ἴσον) que, en cuanto tal, no logra ser experimentado corporalmente. Sócrates agregará en 74c, una vez se reconoce la existencia de lo igual en sí que: “con todo –dijo– ¿a partir de esas cosas, las iguales, que son diferentes de lo igual en sí, has intuido y captado (ἐπιστήμην ἐννεονήκας), sin embargo, el conocimiento de eso”. Es decir que la experiencia sensible permite que, mediante un ejercicio de reminiscencia, el hombre se dé cuenta, aunque de forma confusa, de la existencia de lo que es igual en sí, de las ‘ideas’ que en el mundo de la vida operan como criterios para exigir la experiencia del ser humano. Las ‘ideas’, que corresponden a ‘lo igual en sí’, permiten alejar al sujeto de cualquier actitud dogmática frente a la validez de su experiencia, pues, como se muestra en los diálogos de Platón, toda experiencia humana tiene límites que son impuestos tanto por el cuerpo, como por el alma (*Fedr.*, 248a-c). Las ‘ideas’, en suma, resultan criterios ideales que exigen a la experiencia humana sin que el hombre llegue a conocerlos plenamente, pues los recursos de que dispone para realizar esta tarea son insuficientes.

Vale decir que, si bien Platón hizo una crítica de la ‘miso-logía’ como desconfianza en lo que puede lograrse a través del lenguaje (*Fed.*, 89c-90c) apostándole a una investigación a través del mismo⁶², es bueno reconocer que mediante la dialéctica, por ejemplo, Sócrates nunca llegó al conocimiento pleno y efectivo de las ‘ideas’, a partir de las cuales se podía orientar con suficiencia

⁶² Véase *Fed.*, 99d-100b, a propósito de la ‘segunda navegación’ (δεύτερον πλοῦν) que recorrió Sócrates en su práctica filosófica. A este respecto, también se puede indicar, nuevamente, el pasaje 166d del *Cármides*.

la vida. A través del lenguaje logró, eso sí, revelar la fuente de los malentendidos y las confusiones en las que vivía el ser humano: esa multiplicidad de creencias y prejuicios que fundan la comprensión que el mismo puede tener del mundo y de sí mismo. A este respecto, Gregorio Luri señaló que

La vía del conocimiento está irremediabilmente abierta. Evidentemente lo que aparece en el *logos* no es sino una manifestación del ser relacional de una idea y, en este sentido su ser nos acaba manifestando una carencia, un déficit comprensivo que nunca podrá ser saciado en y desde el *logos*. En este sentido podríamos decir que conocer es tanto un desvelar como un enmascarar⁶³.

Al final, se puede encontrar en Platón un concepto de hombre como ser carente y deseante, un cuerpo animado limitado en su experiencia de la realidad, que a través del lenguaje intenta ganar claridad sobre sí mismo y el mundo, pero que nunca llega a conocer plenamente lo que es el objeto de su limitada experiencia.

A modo de conclusión. Idealización y mundo de la vida en la filosofía de Platón

EN UN ARTÍCULO titulado *Asombro, tiempo, idealización. Sobre el comienzo griego de la filosofía* (2002), Klaus Held considera la teoría platónica de las ideas desde el concepto de ‘idealización’, el cual contrasta con el mundo de la vida para advertir que “el hecho de que nosotros oscilemos en nuestras impresiones sobre los eventos del mundo de la vida presupone una tendencia hacia lo óptimo”⁶⁴. Este ‘impulso hacia la perfección’ del que habla Held más adelante se ve decepcionado dentro de los límites evidentes que caracte-

⁶³ Gregorio Luri, *El proceso de Sócrates. Sócrates y la transposición del socratismo* (Madrid: Trotta, 1998), 61.

⁶⁴ Klaus Held, “Asombro, tiempo, idealización. Sobre el comienzo griego de la filosofía”. *Estudios de Filosofía* 26 2002, 70.

rizan al mundo de la vida, donde lo óptimo no deja de ser más que un criterio concreto siempre superable en las esferas práctica y productiva. Pero, el acto de idealización pretende conducir a la realización de lo ideal en la realidad concreta, sin un éxito absoluto. La idealización “[...] consiste en que convertimos tal ‘ideal’ en objeto y en que integramos dicho objeto, que trasciende el ámbito intuitivo del cumplimiento, en la praxis normal del mundo de la vida”⁶⁵, y sus productos, al final, “[...] cubren y ocultan como un ‘mantel de ideas’ las obviedades originarias del mundo de la vida”⁶⁶ trayendo consigo, sostiene Held, el olvido de dicho mundo.

La relación que establece Klaus Held entre el mundo de la vida y la teoría de las ideas me parece muy adecuada para terminar con mi trabajo. Efectivamente, es necesario establecer una relación entre lo que podríamos llamar, siguiendo la tradición interpretativa de Platón, un ‘mundo sensible’ y un ‘mundo inteligible’, para llegar a entender aunque sea un poco, la metafísica de este filósofo griego. Sin embargo, en mi opinión el segundo mundo aquí mencionado no termina cubriendo y dejando en el olvido al primero sino que, por el contrario, termina tematizándolo y, aunque suene paradójico, mostrándolo ante la mirada de quien vive en él dándolo siempre por supuesto, porque, a diferencia de lo que concluyó Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos*, Platón no terminó huyendo hacia el mundo ideal por ser un cobarde frente a la realidad, sino que más bien terminó enfrentando la realidad desde el ideal, poniendo en evidencia que, en el mundo de la vida, la realidad aparece como algo confuso que nos exige buscar la claridad en un esfuerzo por orientarnos en la misma y que, en principio, nos obliga a comprenderla de la mejor manera posible.

El discurso metafísico de Platón es un excelente medio para comprender la realidad concreta, y, como parte de ella, arriesgarlos a conocer al ser humano en su limitación y su deseo. De esta manera, el mundo sensible y el ser humano no son olvidados por efecto de los procesos de idealización que encontramos en la metafísica, sino que, contrario a tal olvido, tanto el hombre como el mundo de la vida quedan bellamente tematizados y examinados,

⁶⁵ Held, “Asombro, tiempo, idealización” 71.

⁶⁶ Held, “Asombro, tiempo, idealización” 71.

son objetos de esa reminiscencia que se despliega dialécticamente en compañía de los otros, de forma dialógica y, por lo tanto, intersubjetiva.

Referencias

- Aristóteles. *Metafísica*, edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1982.
- _____. *Metafísica*, prólogo y traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2014.
- Bravo, Francisco. *Teoría platónica de la definición*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1985.
- Burnet, John y Alfred Taylor. *Varia socrática*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- Cappelletti, Ángel. *Mitología y filosofía: los presocráticos*. Bogotá: Cincel, 1987.
- Di Camillo, Silvana. *Eidos. Teoría platónica de las ideas*. La Plata: Editorial de la Universidad Plata, 2016.
- Deveraux, Daniel. "Plato: Metaphysics". En: *The Blackwell Guide to Ancient Philosophy*, editado por C. Shields. 75-98. Malden, Blackwell Publishing, 2003.
- Foucault, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1990.
- Gadamer, Hans-Georg. *El inicio de la filosofía occidental*. Barcelona: Paidós, 1995.
- _____. *Verdad y método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.
- Held, Klaus. Asombro, tiempo, idealización. Sobre el comienzo griego de la filosofía. *Estudios de Filosofía* 26 (2002): 63-74.
- Irwin, Terence. *La ética de Platón*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- Luri, Gregorio. *El proceso de Sócrates. Sócrates y la transposición del socratismo*. Madrid: Trotta, 1998.
- _____. *Introducción al vocabulario de Platón*. Sevilla: Fundación Ecoem, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza editorial, 2013.
- Platón. *Diálogos*, I: *Apología, Critón, Eutifrón, Hipias Menor, Hipias Mayor*, traducción de Julio Calonge; *Ion, Lisis, Cármides*, traducción de Emilio Lledó; *Laques, Protágoras*, traducción de Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1981.

- _____. *Diálogos*, II: *Gorgias*, traducción de Julio Calonge; *Menéxeno*, traducción de E. Acosta; *Eutidemo*, *Menón*, traducción de F. J. Olivier; *Crátilo*, traducción de José Luis Calvo. Madrid: Gredos, 1983.
- _____. *Diálogos*, III: *Fedón*, traducción de Carlos García Gual; *Banquete*, traducción de Marcos Martínez Hernández; *Fedro*, traducción de Emilio Lledó. Madrid: Gredos, 1986.
- _____. *Diálogos* IV: *República*. Traducción de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 2020.
- Ricoeur, Paul. *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles*. Madrid: Siglo XXI editores, 2013.
- Schildknecht, Christiane. “Entre la ciencia y la literatura: formas literarias de la filosofía”. En: *Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura*, editado por M. T. De la Vieja, 21-40. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Snell, Bruno. *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*. Barcelona: Acanalado, 2007.
- Vargas Guillén, Germán. *Fenomenología, formación y mundo de la vida. Problemas teóricos y metodológicos de fenomenología*. Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2012.

Paideia socrática: una lectura desde las teorías de la formación

Laura Restrepo Vásquez*

Introducción

EN UN ARTÍCULO titulado “Las pedagogías críticas en tiempos de capitalismo cognitivo. Cartografiando las resistencias en educación” (2010), el profesor Marco Raúl Mejía habla de una problemática educativa que define en términos de “despedagogización de la educación”¹. Al respecto afirma: “la forma que adopta esa *despedagogización* [...] es una línea de exigencias donde se reduce la pedagogía a los mínimos necesarios, más de corte didáctico –entendido éste en su acepción más limitada, como técnicas para la enseñanza”². La despedagogización de la educación involucra, entre otros, un problema fundamental: la falta de reconocimiento de la *formación* como concepto clave del saber pedagógico y de su práctica. Este hecho lleva a pensar la finalidad de la práctica educativa en términos de instrucción y adaptación de los sujetos a estados de cosas existentes, lo que termina por desconocer su carácter eminentemente transformador y creador.

* Licenciada en filosofía, Instituto de filosofía, Universidad de Antioquia. Magíster en educación, Facultad de Educación, Universidad de Antioquia. Correo electrónico: laura_rv24@yahoo.es

¹ Mejía, Marco Raúl. “Las pedagogías críticas en tiempos de capitalismo cognitivo. Cartografiando las resistencias en educación”. *Aletheia. Revista de desarrollo humano, educativo y social contemporáneo*, 2, 2, (2010), 65. El texto de Mejía fue presentado en principio como ponencia en la ciudad de Medellín, en el año 2008. Lo referencio aquí como artículo ya que fue publicado y difundido por la revista *Aletheia*.

² Mejía, “Las pedagogías críticas en tiempos de capitalismo cognitivo”, 74.

Se puede pensar la crisis de la educación en términos de despedagogización, tal y como se sugirió sea entendida dicha expresión: olvido de la formación dentro de las dinámicas educativas y como concepto clave del saber pedagógico. En tal medida, es pertinente empezar este texto con algunas aclaraciones conceptuales relativas a la formación, tratando de entender desde allí el fenómeno de la despedagogización y poniendo las bases teóricas para avanzar en la interpretación de la propuesta educativa del Sócrates platónico. Será dicho marco el que permita realizar una lectura de la *paideia* socrática en clave no afirmativa.

Consideraciones generales sobre el concepto de *Bildung*

A PROPÓSITO DEL concepto de formación (*Bildung*)³, Runge y Piñeres anotan que “[...] se trata de un concepto central en torno al cual se concentran muchos de los problemas fundamentales de la pedagogía”⁴, y que desde un punto de vista histórico-terminológico se asocia a la noción cristiana de la *Imago Dei*. La imagen de Dios resultará decisiva para entender el proceso mediante el cual la formación va ganando contenido más allá del ámbito religioso, adquiriendo una serie de connotaciones antropológicas

3 La intención no es realizar un estudio exhaustivo sobre la *Bildung*, sino presentar algunas consideraciones generales. Este apartado debe entenderse entonces como mero sustento teórico, no como estudio pormenorizado del término en cuestión. En caso de que el lector esté interesado en esto último, recomiendo el estudio de Reinhart Koselleck “Sobre la estructura antropológica y semántica de *Bildung*”. En: *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social* (Madrid: Trotta, 2012), 49-93.

4 Andrés Klaus Runge y Juan David Piñeres, “Theodor W. Adorno: reflexiones sobre formación (*Bildung*) y semiformación (*Halbbildung*) en el contexto de una crítica ilustrada a la Ilustración”. *Itinerario educativo*, 66, (2015), 253.

que permitirán una reflexión acerca del hombre⁵, su quehacer y su hacerse desde unos paradigmas y principios, ideas e imágenes que funcionan como posibilidad o criterios orientadores de las acciones educativas sostenidas sobre la idea de formabilidad del ser humano. La imagen del hombre se convertirá, entonces, en una especie de fin propuesto para toda práctica educativa.

La expresión *Imago Dei* debe considerarse en sus orígenes desde dos contextos diferentes: la tradición mística alemana de finales del medioevo y la mística del barroco. En ambos casos permite pensar la formación en relación con la imagen, solo que para el primero “[...] formar significaba ‘estampar’ la imagen de Dios en el alma”⁶. La formación se concibe, entonces, como un proceso que conduce al hombre a hacerse semejante a Dios, siendo la imagen una especie de modelo que exige del hombre una práctica mediante la cual se acerca a la *Imago*: “producir siempre imágenes de conformidad con Dios o con las otras imágenes que este transmitía de sí”⁷. Se puede decir, de la mano de Koselleck (2012), que el hombre en tanto copia, buscaba parecerse a Dios —que sería propiamente la imagen. En este sentido, la educación será definida como la forma de despliegue de las prácticas conducentes a la imagen que sirve como modelo o paradigma.

En el contexto de la mística del barroco, el concepto de formación alude a un proceso de enriquecimiento del espíritu que sigue operando y entendiéndose desde la categoría de semejanza, esta vez con relación a la capacidad creadora. Formarse significaba crearse. En este contexto empieza a percibirse un tránsito de la imagen de Dios como modelo para la formación, hacia una imagen del hombre: más que asemejarse a Dios, se trataba de crear tal como crea Dios. Si bien sigue manteniéndose el elemento divino —presente con más claridad en la época del medioevo tardío—,

⁵ Utilizo la palabra “hombre” en términos de *homo*, esto es, ser humano. Distingo entre *homo* y *vir*, esta última palabra se traduce, estrictamente, como varón.

⁶ Runge y Piñeres, “Theodor W. Adorno: reflexiones sobre formación (*Bildung*) y semiformación (*Halbbildung*)”, 253.

⁷ Runge y Piñeres, “Theodor W. Adorno: reflexiones sobre formación (*Bildung*) y semiformación (*Halbbildung*)”, 254.

se perciben variaciones en el sentido mismo de la formación que ayudan a visibilizar las transformaciones sufridas por dicho concepto desde la *Imago Dei*.

La figura del Maestro Eckhart (1260-1328) resulta decisiva a la hora de entender la formación en el ámbito pedagógico. Con él se marca un giro importante a propósito de la relación que se venía estableciendo entre el concepto de formación y el concepto de imagen:

Lo interesante con este autor es que con su concepto de "*Bildung*" hay una postura que no parte de una *conformitas* con Cristo, sino de la búsqueda de Dios en tanto *otro* que se refleja en el hombre como otredad en él. [...] en el proceso de formación el hombre debe superar todas las imágenes que se hace de sí (yo como ficción) para de este modo poder acceder a la experiencia radical y límite de lo *sin-imagen*. Formarse significa en este sentido liberarse de todas las imágenes que se posee [...] y buscarse a sí mismo en tanto yo sin imagen. En otras palabras, formarse quiere decir acá tanto *de-formarse* como *transformarse*. Vemos originarse así también los primeros esbozos de una *teoría de la formación como proceso constante de devenir humano*⁸.

La cita anterior muestra la formación vinculada con la no-imagen, con la superación de la misma y, por ende, como la afirmación del proceso de búsqueda como lo más valioso. Formarse es, como indican Runge y Piñeres, un deformarse y un transformarse, un acto permanente de transgredir todo lo dado que termina negando cualquier intento de determinación definitiva del ser humano. Según esto, cabe la posibilidad de pensar la formación como algo que está más allá o que va más allá de la asimilación pasiva de imágenes, valores, formas de vida, hábitos y prácticas, asimilación que tendría como finalidad la adaptación del sujeto a una comunidad que se da por hecha. Formarse, tal cual lo

⁸ Runge y Piñeres, "Theodor W. Adorno: reflexiones sobre formación (*Bildung*) y semiformación (*Halbbildung*)", 255.

plantean estos dos autores a partir del pensamiento de Eckhart, implica una actividad del sujeto que señala un proceso permanente de liberación de cualquier imagen impuesta.

De lo anterior se pueden extraer dos ideas de formación: una ligada a una imagen que se intenta alcanzar mediante la semejanza, la asimilación y la adaptación, y otra que, como esfuerzo individual, se sostiene desde la transgresión de toda imagen dada, convirtiéndose en una búsqueda y una liberación, en una experiencia radical y límite de lo sin-imagen.

Definir la formación como una transgresión de la imagen es tomar partido por una praxis que recupera una dinámica dialéctica en la que encontramos, tal como proponen Runge y Piñeres siguiendo la propuesta de Theodor Adorno, un campo de fuerzas en tensión permanente entre lo formal y lo material –“formación categorial”– que denota la estructuración epigenética del ser humano y que expresa el concepto de formación en términos procesuales, en tanto

[...] vincula el aspecto material y formal [...] al asumir que el sujeto se constituye como tal al apropiarse de los contenidos formativos de la realidad social y, en ese proceso, despliega sus capacidades y competencias básicas que permiten, a su turno, que el sujeto se empodere⁹.

Como “formación categorial” será igualmente pensado este nuevo significado de la palabra formación, dando a entender con ello que formarse implica un proceso en el cual el sujeto se apropia de contenidos culturales diversos para transformar y deformar su identidad, siempre en un ejercicio de transgresión de las imágenes dadas por una cultura en un contexto históricamente determinado.

Uno de los intereses más evidentes del artículo de Runge y Piñeres es corregir la traducción al español del título de un texto de Adorno: *Theorie der Halbbildung*¹⁰. Los autores muestran

⁹ Runge y Piñeres, “Theodor W. Adorno: reflexiones sobre formación (*Bildung*) y semiformación (*Halbbildung*)”, 256.

¹⁰ Véase, Theodor Wisegrund Adorno, “Teoría de la pseudocultura”. En: *Obra completa, Escritos sociológicos 1*, 86-113. Ediciones Akal, 2004.

que la palabra alemana *Halbbildung*, corrientemente traducida al español como “pseudocultura”, debe traducirse más bien como “semiformación”. Para justificar esto, indican que el prefijo *Halb* no es indicativo de algo falso, sino que denota algo mediocre o a medias. De la misma manera, se corrige la traducción de la palabra *Bildung* como “cultura”, puesto que en el idioma alemán existe una palabra diferente que traduce con más propiedad a la misma: *Kultur*. Y si bien hay relaciones estrechas entre *Bildung* y *Kultur*, lo cierto es que deben distinguirse para comprender bien la tesis de Adorno: *Bildung* es formación.

Como se mostrará, el término semiformación (*Halbbildung*) es importante en tanto ayuda a aclarar el significado de la formación en el contexto pedagógico, una vez notado el carácter dialéctico del proceso formativo entre los contenidos materiales aportados por la cultura y la apropiación crítica, elaboración y superación de los mismos que realiza el sujeto. La semiformación, contrario a esto último, terminará reflejándose en el simple proceso de adaptación pasiva del sujeto a una cultura petrificada y afirmada como última y definitiva.

Cuando en el artículo referenciado se habla de una crisis de la formación, se alude a una escisión inadecuada entre los elementos que constituyen tanto a la cultura como a la formación. En este sentido se lee lo siguiente: “según Adorno, tanto la cultura como la formación tienen un doble carácter: ambas aluden, por un lado, a la cultura del espíritu o cultura espiritual y, por el otro, a la configuración de la vida real”¹¹. Hay crisis cuando uno de los elementos constitutivos de ambas realidades es negado o hipostasiado en favor o en detrimento del otro. Se deja de hablar de formación categorial, negando el vínculo dialéctico que se teje entre lo material y lo formal, entre los contenidos materiales formativos aportados por una cultura, y las fuerzas, capacidades y competencias que un sujeto puede desplegar para apropiarse de los mismos. Esta escisión da como resultado la afirmación de una cultura espiritual absolutizada, cosificada, por una parte, y la reducción del sujeto a la simple adaptación y reproducción del orden cultural establecido,

¹¹ Runge y Piñeres, “Theodor W. Adorno: reflexiones sobre formación (*Bildung*) y semiformación (*Halbbildung*)”, 262.

por otra. Y esto último es lo que se constituye como *Halbbildung*, pues la dialéctica de los dos momentos formativos desaparece.

En este punto, quisiera extraer una conclusión que intentaré fundamentar a lo largo de este texto y que aprovecharé como criterio interpretativo para leer la propuesta educativa del Sócrates de Platón: la afirmación de una imagen responde más bien a la semiformación que a la formación.

La imagen, noción sobre la cual se fundó la definición inicial de formación en los contextos de la mística medieval y barroca, terminará convirtiéndose luego en un asunto privilegiado de unas clases sociales¹². Por eso la semiformación puede leerse en términos de ideología: propone y afirma una imagen del hombre y del mundo a la que solo algunos privilegiados tienen acceso. Desde esta postura, la educación implicará y se reducirá a la búsqueda, tenencia y adaptación a la imagen afirmada, y el éxito del proceso educativo tendrá que leerse en términos de posesión de tal imagen.

En contraposición a lo anterior, la formación –como se formula desde la propuesta del Maestro Eckhart– no apunta a la idea de *conformitas* y semejanza que derivaba de la interpretación de la *Imago Dei*. Se trata ahora de la recepción crítica, del distanciamiento, de la no adaptación a un proceso constante de devenir humano. La semejanza, la imitación de una imagen dada, la adaptación a la misma, será entendida como semiformación en la medida en que deja de involucrar la praxis vital del sujeto, su actitud transformadora y transgresora. La educación, por su parte, tendrá un sentido distinto según guarde relación con la formación o con la semiformación. En este último caso, se hablará de una educación como transmisión de imágenes dadas, como asimilación y adaptación. En el primer caso, dirán Runge y Piñeres siguiendo la obra del pedagogo alemán Dietrich Benner, se tendrá una educación “[...] como incitación a la autoactividad que le permita a

¹² No se está afirmando que la *Bildung* sea propia de clases particulares. Como se mostró, la *Bildung* no tuvo un origen social, sino religioso (Kosselleck, “Sobre la estructura antropológica y semántica de *Bildung*”), de ahí la importancia de la *Imago Dei*. Cuando se piensa la *Bildung* como exclusiva de una clase social, en realidad se está hablando de semiformación, pues se asume como fin último todo aquello que dicha clase considere deseable y conveniente.

los individuos dejar de ser una ‘consciencia cosificada’, entendida como ‘consciencia que se ciega ante todo ser devenido’¹³.

La conclusión que se extrae de todo lo anterior se deja leer fácilmente desde la obra de Benner. En su libro¹⁴ propone una distinción entre una formación en clave afirmativa y una formación en clave no afirmativa. Dicha distinción, es lo que intento mostrar aquí, puede pensarse en términos de semiformación fundada en la reproducción de imágenes que pueden considerarse fines sociales o culturales pretendidamente fijos y definitivos, y de una formación que se entiende como experiencia radical y límite de lo sin-imagen. Mi interés ahora será agregar algunas consideraciones conceptuales mediante un análisis de las teorías de la formación encontradas en el texto de Benner. Con ello se busca un marco teórico-conceptual que permita abordar, con mayor claridad, la propuesta educativa del Sócrates platónico desde el concepto de formación.

La *Bildung* desde la antropología pedagógica y las teorías de la formación

EXISTEN PRÁCTICAS EDUCATIVAS cuyo despliegue no exige un concepto de formación. Se trata de la educación para la semiformación: “De allí que una crítica social a la educación se limite tan solo a cuestionar la posibilidad o no de que la educación realice la reproducción de los fines que orienta dicha sociedad [...] convirtiendo así la praxis pedagógica en un *simple medio*”¹⁵. Benner denomina esto como “educación afirmativa”, pues considera que desde ella la interacción o la actividad pedagógica se limita a la afirmación de tareas, metas, valores y fines extrapedagógicos impuestos al ámbito educativo. Y no hay formación en dicho tipo de educación porque se prescinde del carácter activo del sujeto que

¹³ Runge y Piñeres, “Theodor W. Adorno: reflexiones sobre formación (*Bildung*) y semiformación (*Halbbildung*)”, 272.

¹⁴ Dietrich Benner, *La pedagogía como ciencia. Teoría reflexiva de la acción y reforma de la praxis*. Barcelona: Ediciones Pomares-Corredor, 1998.

¹⁵ Runge y Piñeres, “Theodor W. Adorno: reflexiones sobre formación (*Bildung*) y semiformación (*Halbbildung*)”, 273.

aprende, e incluso de quien enseña, lo cual conduce a que los contenidos materiales de la cultura no sean asumidos críticamente, sino que se los tome como hechos dados que deben ser asimilados sin cuestionarse. Así las cosas, la dinámica dialéctica se pasa por alto dentro de las prácticas educativas de corte afirmativo.

Aparte de considerar una educación afirmativa –o educación normativa–, Benner también habla de una formación afirmativa –también definida con la expresión “formación normativa”. Al respecto dice lo siguiente:

Este enfoque otorga una primacía absoluta al reconocimiento de las positivities prefijadas en el marco de las posibles metas de la actividad pedagógica, y hace depender el éxito de la interacción pedagógica de que se pueda influir intencionalmente en el comportamiento de los educandos y, consiguiendo, cambiarlos de acuerdo con pautas de comportamiento establecidas de antemano¹⁶.

La categoría de “positividad prefijada” se relaciona con el concepto de imagen que se venía considerando para caracterizar la semiformación. Desde ella se puede pensar en imágenes, valores o ideas que una sociedad, o una parte de sus miembros, considera que deben fundamentar todas las prácticas o tareas necesarias para vivir bien. Será necesario reconocer, afirmar y aceptar dichas positivities si se quiere pertenecer a la comunidad, y a la educación se le termina asignando la función de velar por el mantenimiento de las mismas, por su transmisión y reproducción en los nuevos sujetos que se van sumergiendo en una realidad prefijada cual estanque con medidas precisas.

Imágenes o positivities prefijadas desde las cuales se ordena la realidad constituyen el contenido de la formación y la educación afirmativa, esto es, de las concepciones de la meta y el cometido de la actividad pedagógica, por un lado, y de los caminos o los medios para la interacción pedagógica, por el otro¹⁷.

¹⁶ Dietrich Benner, *La pedagogía como ciencia*, 114.

¹⁷ Quiero precisar la distinción entre educación y formación con la cual opero en este texto y que se apoya en los trabajos de los autores refe-

A continuación presentaré algunas características principales de la teoría afirmativa de la educación y de la formación, así como ciertos elementos que permiten diferenciarlas de una teoría no afirmativa de la educación y de la formación. Desde tal distinción espero realizar una interpretación de la *paideia* socrática encontrada en los diálogos tempranos de Platón.

Como ya se indicó, la categoría de imagen con la que se define a la semiformación es equiparable en el discurso de Benner con la expresión “positividad prefijada”. Se debe agregar también que este pedagogo distingue entre unas “positividades predeterminadas realmente” o “positividades realmente existentes”, y unas “positividades anticipadas subsidiariamente”¹⁸. Se trataría de dos interpretaciones distintas de educación afirmativa que parten de

renciados. Para Runge y Piñeres, “[...] la educación se entiende como el influjo de una instancia sobre otra. La formación no niega esa relación con el mundo o con otras instancias, pero alude, sobre todo, al proceso de apropiación e interiorización del mundo –de la cultura– y a los efectos que dicho proceso tiene sobre el individuo” (Runge y Piñeres, “Theodor W. Adorno: reflexiones sobre formación (*Bildung*) y semiformación (*Halbbildung*)”, 256). Por su parte, Benner señala que: “[...] la problemática formativa y su elucidación teórica hacen referencia a la meta, al objetivo y al cometido de la actividad pedagógica en todas sus formas y posibilidades. La problemática educativa, por el contrario, tiene que ver con el esclarecimiento de los medios y del camino de la interacción pedagógica, y se mueve en el horizonte de una teoría del influjo pedagógico” (Dietrich Benner, *La pedagogía como ciencia*, 133). La formación tiene que ver entonces con la manera en que un individuo transforma y transgrede las imágenes que le son dadas culturalmente, realizando con ello las posibilidades que le son dadas por su condición de ser inconcluso y carente, mientras que la educación alude a las dinámicas intersubjetivas en las que dicha transformación y transgresión va encontrando posibilidades de realización por el influjo de los otros. Según esto, la educación puede favorecer o impedir la formación. La idea que se alcanza a percibir en el trabajo de Benner es que solo la educación no afirmativa hace posible la formación, mientras que la educación afirmativa termina favoreciendo la semiformación.

¹⁸ Véase Dietrich Benner, *La pedagogía como ciencia*, 82 para las expresiones “positividad predeterminada realmente” y “positividad anticipada subsidiariamente”; y 80 para la expresión “positividad realmente existente”.

positividades prefijadas y que, en última instancia, solo se distinguen porque, en el primer caso, las positividades son reales dado que ya existen como parte de la cultura: son contenidos materiales vividos en la forma de tradiciones, leyes, valores, costumbres y, existiendo en la tradición, se juzga que la educación debe conservarlos, transmitirlos de generación en generación y reproducirlos socialmente. La aceptación y adaptación a las positividades prefijadas será considerada la tarea fundamental de la actividad pedagógica, lo que termina definiendo a la misma en términos de simple medio para alcanzar y reproducir fines extrapedagógicos impuestos. En el caso de las positividades anticipadas subsidiariamente, se podría decir que se trata de contenidos materiales que no se encuentran actual o fácticamente presentes en la cultura, pero que se juzgan deseables y necesarios para que la vida se afirme positivamente y el sujeto pueda realizarse de manera plena. En ambos casos los actores de los procesos educativos terminan siendo simples “[...] portadores fácticos o potenciales de cualidades deseables”¹⁹, y no productores autónomos de positividades siempre susceptibles de ser transgredidas, transformadas y deformadas.

Dos características más podemos sumar a la concepción afirmativa de la formación y de la educación: la exigencia que se le presenta a los actores educativos no es otra más que la de adaptarse a las positividades prefijadas, y la defensa de las mismas exige la renuncia a toda reflexión pedagógica relativa a los fines y cometidos preestablecidos al margen de toda tarea crítica. Con esto encontramos los límites de la teoría afirmativa de la formación y de la educación: “[...]su falta de escepticismo frente a la validez de positividades prefijadas, a las que se da por supuesto que hay que mantenerse fieles con los ojos cerrados”²⁰.

Retomando el concepto de formación expuesto por Runge y Piñeres a la luz de las consideraciones del Maestro Eckhart, se puede decir que la teoría no afirmativa se realiza como experiencia radical y límite de lo sin-imagen. En otras palabras: asume críticamente toda positividad prefijada, sea esta predeterminada o anticipada, no negándole una realidad a la misma, sino despojándola

¹⁹ Dietrich Benner, *La pedagogía como ciencia*, 80.

²⁰ Dietrich Benner, *La pedagogía como ciencia*, 120.

del sentido definitivo e indiscutible con que se la reviste desde la teoría afirmativa en todas sus formas. De este modo, sostiene Benner que

[...] la educación no afirmativa no educa para aceptar positivities predeterminadas o anticipadas, pero tampoco cuestiona simplemente; más bien traspasa la pregunta sobre qué se debe transmitir, aceptar o desear como positividad y, en este sentido, abre el horizonte de preguntas del educando incitándolo no sólo a aceptar respuestas predefinidas, sino también preguntas que resultan problemáticas incluso a los mismos adultos y que no es legítimo convertir prácticamente en evidencias por obra de la educación afirmativa²¹.

La cita de Benner permite señalar que tanto la problemática formativa como educativa no quedan reducidas al simple rechazo de las positivities o de los contenidos materiales aportados por la cultura, sino más bien, que desde las prácticas pedagógicas no afirmativas se busca asumir críticamente dichos contenidos, reconociendo la posibilidad intrínseca de transgredirlos, deformarlos y transformarlos. En esto último consiste precisamente la formación como experiencia radical y límite de lo sin-imagen: en una disposición y en una acción que libera de las imágenes encontradas en la cultura como sedimento de prácticas diversas que terminan convirtiéndose en positivities que corren el riesgo de solidificarse hasta el extremo de parecer, pero solo parecer, objetos fijos imposibles de ser transformados.

Lo anterior, en opinión del mismo Benner, termina situando a la educación no afirmativa en una aporía. Dicha situación “[...] deriva de que no puede afirmar o negar sin más las positivities decisivas de nuestra época, la ciencia y la política”²². Pero el carácter fundamentalmente aporético de esta educación²³ le confiere

²¹ Dietrich Benner, *La pedagogía como ciencia*, 85.

²² Dietrich Benner, *La pedagogía como ciencia*, 91.

²³ Más adelante se mostrará que es precisamente el carácter aporético de los diálogos socráticos lo que mueve a leer los mismos en clave no afirmativa. El método socrático –como lo señala Terence Irwin en su

otras características que enriquecen las prácticas pedagógicas que allí se despliegan.

Un principio antropológico-pedagógico opera en la teoría no afirmativa de la formación: el ser humano es un ser inconcluso y carente, por lo tanto, formable²⁴. En una palabra: se trata de la formabilidad como característica fundamental del hombre y como concepto central de la antropología pedagógica, concepto que se puede identificar en el trabajo de Benner con la palabra “maleabilidad”. Dicho principio permite a la teoría pedagógica distanciarse del concepto que la sociología, según Benner, hace de la formación, y que se apoya en la noción aquí discutida de imagen. Contrario al punto de vista de la sociología, la teoría pedagógica y filosófica no afirmativa de la formación

No parte de imágenes del hombre y tipos de formación de individuos particulares o de sociedades enteras, sino de la pregunta sobre el destino del hombre. Pero preguntar sobre éste equivale a inquirir sobre la determinación de algo que confronta él mismo con dicha pregunta, que ha de forjarse su propio destino, es decir, que no puede limitarse simplemente a aprenderlo como algo ya conocido de antemano, sino que tiene que aprenderlo como algo todavía por hacer²⁵.

La teoría no afirmativa de la formación y de la educación se asume como teoría de la no-imagen que parte de la maleabilidad o de la formabilidad como aspecto característico y fundamental del hombre que, como tal, se reconoce como ser formable y necesitado de educación.

libro *La ética de Platón* (México D.F: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000)– no permite afirmar o negar sin más las imágenes o los contenidos culturales que se van discutiendo. En vez de eso, desplaza la respuesta que siempre se espera en una indagación hacia las preguntas que mueven a la misma, valorizando con ello más la pregunta que la respuesta en la experiencia formativa.

²⁴ Sobre este principio se puede consultar el trabajo de Octavio Fullat, *Antropología filosófica de la educación* (Barcelona: Ariel, 1997).

²⁵ Dietrich Benner, *La pedagogía como ciencia*, 122.

El hombre, dice la antropología pedagógica, es un ser maleable²⁶, crítico e inesencial²⁷, carente e inconcluso²⁸. Por su misma condición le corresponde producirse, asumirse como tarea abierta al mundo —y a los otros— para autodeterminarse. Afirmar una positividad prefijada, una esencia o una imagen que fija y determina aprióricamente, significa rechazar aquella condición que hace posible la humanización: la indeterminación.

Cuando se despedagogiza a la educación se la despoja de aquello que puede producir²⁹, deja de formar y se limita a adaptar al hombre a una realidad presuntamente dada e inmodificable. De esta manera, el hombre es afirmado como cosa que tiene unas funciones y unas aspiraciones específicas que solo puede realizarse a través de proyectos que son alcanzables gracias a una educación que le ayuda a encontrar el lugar a ocupar en el mundo: una educación normativa. Las positivities son posibles y las imágenes

²⁶ Dietrich Benner, *La pedagogía como ciencia*.

²⁷ Fullat, *Antropología filosófica de la educación*.

²⁸ Runge y Piñeres, "Theodor W. Adorno: reflexiones sobre formación (*Bildung*) y semiformación (*Halbbildung*)".

²⁹ Algo similar a lo que dijo Marx en sus *Manuscritos de economía y filosofía* (Madrid: Alianza Editorial, 2013) sobre el trabajo alienado, se puede afirmar respecto a la educación afirmativa. Sobre dicha forma de trabajo escribió Marx lo siguiente: "el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa [...] esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como desrealización del trabajador, la objetivación como *pérdida* del objeto y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento*, como enajenación" (135). La educación afirmativa es educación alienada y alienante porque, como trabajo que hace el hombre sobre sí mismo y sobre el mundo, pierde lo que produce y se pierde en lo que produce. El objeto producido pasa a ser una imagen que termina volviéndose un poder independiente de sus productores (educadores y educandos). La educación deviene semiformación, se cosifica, con lo cual el sujeto en formación se desrealiza en detrimento de una realidad fija, sintiéndose extraño en la medida en que la interacción pedagógica no lo involucra sino como reproductor de cosas (imágenes, contenidos, valores) en las que se pierde.

inevitables, quizás necesarias, pero hay que reconocer que son tan inevitables como maleables, susceptibles de ser transgredidas y transformadas. Lo que pone en discusión la pedagogía que se viene presentando son las pretensiones de ciertos discursos de afirmar categóricamente una determinada positividad y, con ello, la reducción de la educación a meras imposiciones.

A continuación, intentaré mostrar la manera en que la tensión entre la formación afirmativa y la no afirmativa puede ser pensada desde la *paideia* socrática. Me valdré del marco teórico-conceptual presentado: las teorías de la formación y la antropología pedagógica.

Anotaciones sobre las nociones de *Bildung* y *Paideia*: posibilidades de relación

HANS SCHEUERL ESTUDIA la obra de Platón como punto de partida que desde la Antigüedad proporciona “una imagen pedagógica del hombre”³⁰. Al respecto afirma: “uno de los primeros grandes documentos de la historia de las ideas pedagógicas cuya antropología inmanente estudiaremos es la obra filosófica global de Platón”³¹. Según Scheuerl, en tal obra se encuentra una estrecha relación entre filosofía, política y pedagogía. El autor tiene presente el concepto de *paideia* para entender dicha relación, y si bien pareciera que se aborda globalmente la obra de Platón –tal como él lo indica–, lo cierto es que termina considerando unos pocos diálogos como *República*, *Fedro*, *Menón* y *Teeteto*, diálogos que pertenecen al periodo medio y de madurez del filósofo griego, y que lo llevan a afirmar que el concepto de *paideia* es asumido por Platón como una noción principalmente aristocrática³². Sin embargo, la relación filosofía/pedagogía también se puede estudiar desde los diálogos tempranos, pensando desde ellos una idea de *paideia* que

³⁰ Hans Scheuerl, *Antropología pedagógica. Introducción histórica* (Barcelona: Herder, 1985), 27.

³¹ Scheuerl, *Antropología pedagógica. Introducción histórica*, 27.

³² Scheuerl, *Antropología pedagógica. Introducción histórica*, 30.

no aluda exclusivamente a los gobernantes que destacan en diálogos como la *República*³³, lo que permitiría relacionar la *paideia* con el cuidado (ἐπίμελεια) y el examen de criterios, ideas, valores o imágenes que configuran comunidad.

La *paideia* –concepto central de los diálogos socráticos– se deja interpretar de manera más amplia como un proceso formativo fundado en una serie de prácticas descritas y reflexionadas por Platón a lo largo de diálogos como *Apología de Sócrates*, *Laques*, *Cármides*, *Eutifrón*, *Protágoras* y *Lisis*. Estas prácticas se pueden asociar fácilmente con procesos formativos considerados filosóficamente como el cuidado de sí y la vida examinada, procesos que se fundan en una noción de hombre y que dan pie para asumir a este último pedagógicamente como un ser formable. Dicha idea de hombre puede ser pensada en Platón, y siguiendo de nuevo a Fullat, como “animal crísico”³⁴. Al respecto afirma Fullat, “esta palabra hay que entenderla desde su etimología griega: *krisis*, en griego clásico significa decisión; provenía del verbo *krino*, “yo decido”. Al hombre le incumbe tener que decidirse [...]”³⁵. Encontramos en Platón una idea de hombre que se apoya en la noción de *paideia* y que termina asumiéndolo como un ser formable. Lo anterior se aprecia claramente en diálogos como *Apología de Sócrates* y *Protágoras*. En el primer diálogo leemos lo siguiente:

Calias, le dije, si tus dos hijos fueran potros o becerros, tendríamos que tomar un cuidador de ellos y pagarle; éste debería hacerlos aptos y buenos en la condición natural que les es propia, y sería un conocedor de los caballos o un agricultor. Pero,

³³ No hay que desconocer que en la Atenas de Sócrates y Platón la *paideia* como proceso formativo se limitaba al hombre libre. Pese a esto, no siempre que Platón habla de *paideia* lo hace pensando en la formación de los gobernantes, pues no todo hombre libre estaba destinado a gobernar, lo que amplía considerablemente el campo de acción de la *paideia*. En los diálogos socráticos vemos que Sócrates asume la *paideia* como una actividad que compete a artesanos, poetas, políticos y ciudadanos en general, y no solo a futuros gobernantes.

³⁴ Fullat, *Antropología filosófica de la educación*, 22.

³⁵ Fullat, *Antropología filosófica de la educación*, 22.

puesto que son hombres, ¿qué cuidador tienes la intención de tomar? ¿Quién es conocedor de esta clase de perfección (ἀρετή), de la humana y política? (*Apol.*, 20b-c).

A la cita anterior se puede agregar otra del *Protágoras*, esto con el fin de resaltar la dimensión antropológico-pedagógica que cabe encontrar, siguiendo a Scheuerl, en la obra de Platón:

Pero tal vez, Hipócrates, opinas que tu aprendizaje de Protágoras no será de ese tipo, sino más bien como el recibido del maestro de letras, o del citarista, o del profesor de gimnasia, de quienes tú aprendiste lo respectivo a su arte, no para hacerse profesional (δημιουργός), sino con vistas a tu educación (παιδεία) como conviene a un particular y a un hombre libre (*Prot.*, 312b).

Como se alcanza a ver desde estos pasajes, Platón entiende al hombre como un ser formable y, en consecuencia, como un animal crístico e inconcluso. La posibilidad de formarse implica que el hombre es un animal carente, en falta. Pese a ello puede buscar, por lo que resulta perfectible. Platón piensa y presenta dicha inconclusión ligada a la ignorancia, definiendo al ser humano, aparentemente, en términos negativos –si bien dicha negatividad no le impide construir una forma de vida que afirme una positividad desde la negatividad, esto es, un modo de ser que no es fijo y terminado.

Si se encuentra en los diálogos tempranos de Platón una idea de hombre pensada desde la formación en términos de inconclusión y posibilidad, resulta pertinente una interpretación de dichos diálogos en clave antropológico-pedagógica.

En el apartado siguiente trataré de considerar el tipo de positividad que cabe encontrar desde y en la *paideia* socrática: ¿se trata de una positividad predeterminada realmente, anticipada subsidiariamente o de otra clase? En ocasiones y, sin considerar las implicaciones pedagógicas y filosóficas, se ha leído la *paideia* socrática en clave afirmativa, asumiendo que defiende unas positividades anticipadas subsidiariamente como condición de posi-

bilidad de la educación, a saber, las ideas³⁶. Esta lectura puede ser criticada y, en su lugar, plantear la tesis de una *paideia* socrática en clave no afirmativa. La obra de Platón es extensa, razón por la cual me concentraré en el primer periodo de la misma. En ella encontramos una primera respuesta a la crisis social y cultural que sufrió Grecia durante y tras la guerra del Peloponeso (431-404 a.C.). La respuesta de Platón en estos diálogos socráticos a la crisis se da como una reflexión cuidadosa sobre la *paideia*: cuáles son los fines que persigue el individuo y la comunidad, qué tan deseables son en realidad y mediante qué prácticas se pueden alcanzar los mismos, son preguntas sobre las que se despliegan las discusiones e indagaciones que tienen lugar en estas obras breves, aporéticas y eminentemente prácticas. No obstante esto último, asuntos de tipo lógico, epistemológico y metafísico destacan como componentes de las reflexiones éticas sobre la *paideia*, lo cual implica estudiar, aunque sea en términos generales, los procesos definicionales, la exigencia de un conocimiento verdadero y la existencia de ideas como realidades cognoscibles que le confieren verdad a las concepciones sobre la realidad.

La indagación socrática y las ideas como positivities prefijadas

EN *INTRODUCCIÓN AL VOCABULARIO DE PLATÓN*, Gregorio Luri escribe: “es cierto que desde antiguo se ha asociado a Platón con la teoría de las ideas, pero no es menos cierto que desde el primer momento ésta ha sido una teoría sujeta a polémica”³⁷. Como tal, no encontramos en alguno de los diálogos conservados una *teoría* propiamente dicha; no aparece un tratamiento sistemático y extenso de una teoría de las ideas, sino reflexiones más o menos completas sobre estas realidades, por lo general en los diálogos de madurez (*República*, *Sofista*, *Parménides* para citar algunos de ellos). Además, las conclusiones a las que llega Platón no suelen

³⁶ Véase Gregory Vlastos. *Socrates: Ironist and moral philosopher*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

³⁷ Gregorio Luri, *Introducción al vocabulario de Platón* (Sevilla: Fundación Ecoem, 2011), 112-113.

ser definitivas, lo que lleva a preguntar “[...] ¿por qué Platón no nos habla con más claridad de todo esto? Quizás porque el centro de gravedad de la filosofía platónica, tal y como la conocemos por los diálogos, no lo constituye la teoría de las ideas, sino la práctica de la investigación”³⁸.

La respuesta aportada por Luri a la pregunta anterior hace desviar un poco la mirada hacia la práctica de la investigación. Al respecto se pueden señalar dos cosas: i) no en todos los diálogos aparece la teoría de las ideas como asunto central, y ii) en los diálogos socráticos, anteriores a dicha teoría, se pueden encontrar investigaciones no sistemáticas sobre las ideas con unas intenciones fundamentalmente prácticas. De hecho, varios intérpretes (Irwin, 2000; Jaeger, 1962; Luri, 2011) han sostenido que la teoría de las ideas representa una respuesta propiamente platónica a los impases de la *paideia* socrática. Terence Irwin, por ejemplo, considera que “de acuerdo con Aristóteles, Platón desarrolló su teoría de las formas no sensibles e independientes en respuesta a la búsqueda socrática de definiciones para la ética”³⁹. Dado que mi interés se concentra en la *paideia* socrática, me limitaré a lo que sobre las ideas pueda encontrar en los primeros diálogos, sirviéndome mínimamente de algunos diálogos posteriores para aclarar el significado y la importancia de las mismas. Valga insistir que, pese a no haber una teoría de las ideas en el primer periodo de la obra de Platón, la indagación socrática que allí se despliega sí involucra a las ideas, lo que demanda una interpretación de la relación entre idea y *paideia*.

Las palabras aquí traducidas desde el griego por “idea” son *idéa* (ἰδέα) y *eídos* (εἶδος). Si bien Platón las define filosóficamente en diálogos de madurez como *República*, *Sofista* y *Parménides*, ya en diálogos tempranos como *Eutifrón* o *Hippias mayor* aparecen tematizadas por Sócrates como principios fundamentales de sus indagaciones. Y aunque en los primeros la tematización más amplia y sistemática permite captar con más claridad el sentido propiamente filosófico que adquieren, en los últimos textos mencionados se perciben suficientemente significados que se conservan en los tratamientos más elaborados.

³⁸ Luri, *Introducción al vocabulario de Platón*, 113.

³⁹ Irwin, *La ética de Platón*, 249.

¿Qué es una idea (ιδέα o εἶδος)? Luri responde de la siguiente manera:

En tiempos de Platón los términos *eidéa* (εἰδέα), *idéa* (ιδέα), *eídos* (εἶδος), se utilizaban para expresar tanto la apariencia, el aspecto o figura de un ser cualquiera como una clase, un tipo o un género de cosas. Los dos significados se encuentran en Platón, pero ya en un diálogo temprano, el *Eutifrón*, vemos que se interesa específicamente por el *eídos* gracias al cual todas las cosas piadosas son piadosas (6 d-e). La interrogación por el universal, por aquello que tienen en común todas las acciones que son denominadas con un mismo nombre [...] se convierte en uno de los ejes de la filosofía platónica⁴⁰.

La idea platónica parte de una noción común derivada del verbo εἶδῶ (*eidō*) que significa “ver”. En principio equivale a lo visto, a lo que aparece ante la vista: apariencia, aspecto, forma o figura. Del acto de generalizar lo visto se desprende el segundo sentido de la palabra: tipo, género, universal. Las ideas se convierten en universales o aspectos generales que hacen que una cosa sea esa cosa y no otra; que una cosa particular pertenezca, en razón de sus rasgos, a un grupo. Las ideas terminan convirtiéndose en criterios definicionales.

Francisco Bravo dice que la palabra εἶδος “tiene, sin duda, los significados de ‘forma’ o ‘aspecto exterior’ y el de ‘figura’ e ‘imagen’”⁴¹, y agrega que desde una perspectiva teórica y definicional los significados más importantes son “(1) el de ‘especie’, ‘categoría’ o ‘clase’, frecuentemente cercano a *génos* en el sentido de género, (2) el de ‘carácter general’, (3) el de ‘idea’”⁴². Con este último sentido se expresa lo esencial de la cosa definida, aquello cuya expresión hace posible y representa la definición de la misma.

En los diálogos socráticos el concepto de εἶδος está ligado estrechamente al proceso definicional. Este último se puede en-

⁴⁰ Luri, *Introducción al vocabulario de Platón*, 108-109.

⁴¹ Francisco Bravo, *Teoría platónica de la definición* (Caracas: Fondo Editorial de Humanidades y Educación, 1985), 108.

⁴² Bravo, *Teoría platónica de la definición*, 108.

tender como el procedimiento empleado por Sócrates para aclarar problemas relativos a formas de vida que ayuda a juzgar acciones, fines y modos de ser: el método socrático. El fin es hallar ideas que permitan afianzar el conocimiento de la realidad para orientarnos en la vida práctica. Como se alcanza a ver aquí, “[...] el objetivo principal de la definición socrática no es lógico, sino ético: se trata, en último término, del ‘cuidado del alma’”⁴³. Y con esto encontramos una manera de relacionar la idea platónica con la *paideia* socrática: esta última parece exigir la primera.

Junto al concepto de εἶδος, hay en los diálogos de Platón otra palabra importante para lo que se viene considerando aquí. Se trata de la palabra “imagen” o *eídōlon* (εἶδωλον). En diálogos como *República* (520c, 599d, 598b, 600e), *Sofista* (236a, 239d, 240a, 265b) y en la *Carta VII* (342b, 343d) hallamos definiciones de imagen desde las cuales podemos remitirnos a principios y problemas estudiados en los diálogos socráticos.

¿Qué es una imagen (εἶδωλον)? En *Sofista*, uno de los personajes identificado simplemente como el Extranjero, pregunta a Teeteto por el contenido de la imagen. Teeteto termina dando la siguiente respuesta: “¿Qué podríamos decir entonces que es una imagen, Extranjero, sino ‘otra cosa distinta de tal clase que se asemeja a la verdadera?’” (*Sof.*, 240b). La imagen, entonces, “[...] es algo que ha sido hecho en semejanza a otra cosa [...] por eso no se puede decir que sea verdadero, sino semejante”⁴⁴.

Claro ejemplo de tales imágenes (*eídōla*) se encuentran en *República VII*, exactamente en el pasaje donde aparece la famosa alegoría de la caverna. Cuando el hombre liberado, luego de ascender y participar en lo posible de la contemplación de las ideas, decide regresar para compartir con los demás lo que ha visto y exhortarlos a que se liberen, Sócrates afirma que una vez instalado de nuevo en la caverna el hombre liberado verá mejor las imágenes (τὰ εἶδωλα) (*Rep.*, 520c) y podrá ir más allá de ellas dejando de atribuirles una condición de inmovibles y definitivas. A este respecto, Luri dice que “[...] en la *República* la caverna es para quien regresa a ella un mundo de *eídōla* (imágenes), pero para quien nunca ha

⁴³ Bravo, *Teoría platónica de la definición*, 91.

⁴⁴ Luri, *Introducción al vocabulario de Platón*, 125.

salido al exterior las imágenes son lo único real”⁴⁵. Se plantea una clara relación entre imagen e idea, siendo la primera imitación y semejanza de la segunda, de lo que es real y verdadero. Desde aquí, se puede considerar que la indagación socrática que aparece en los primeros diálogos representa un claro esfuerzo por salir de la caverna, es decir, por alcanzar el conocimiento de las ideas y, desde el mismo, comprender las imágenes que configuran la realidad. Siguiendo a Luri, se puede afirmar que “el filósofo distingue entre la imagen y la realidad, porque la dialéctica es un volverse de las sombras a las *eidōla* y de éstas a la luz, por eso sólo el que regresa de la luz sabe que las *eidōla* son *eidōla*”⁴⁶. Lo interesante es que en los diálogos socráticos el proceso definicional mediante el cual se busca dar con las ideas a partir de las imágenes –hallar la idea de la valentía o de la piedad partiendo de las representaciones que culturalmente se ha hecho de las mismas– siempre fracasa. Al parecer, el filósofo nunca logra salir completamente de la caverna, quedando tan solo con la opinión por alimento (Platón, *Fedro* 248b). En otras palabras: el filósofo adquiere cierto saber sobre la imagen, es decir, “[...] un saber sobre la representación (*eikasía*) o una creencia (*pistis*), puesto que expresa la confianza de que lo que se expresa de las cosas corresponde con su esencia”⁴⁷ solo que se tratará de un saber crítico sobre la imagen, el cual dejará de expresar la confianza y señalará la distancia que hay entre la esencia y la imagen. Y este hecho “[...] muestra cuán lejos está Sócrates de lograr la captación objetiva de las ‘esencias’”⁴⁸.

Imagen, idea y positividad prefijada. Interpretaciones posibles de la paideia socrática a la luz de las teorías de la formación

EN APARTADOS ANTERIORES se indicó que la filosofía de Platón surge como respuesta a una crisis cultural que involucra, para decirlo

⁴⁵ Luri, *Introducción al vocabulario de Platón*, 125.

⁴⁶ Luri, *Introducción al vocabulario de Platón*, 126.

⁴⁷ Luri, *Introducción al vocabulario de Platón*, 127.

⁴⁸ Bravo, *Teoría platónica de la definición*, 91.

con Benner, tanto una problemática formativa sobre la meta, el objetivo y el cometido de la actividad pedagógica, como una problemática educativa relativa al “[...] esclarecimiento de los medios y del camino de la interacción pedagógica”⁴⁹. La particular indagación socrática –que en el apartado anterior presenté en términos de proceso definicional y que profundizaré al estudiar su carácter dialógico–, pone como horizonte de búsqueda las ideas o esencias de las cosas investigadas. Se parte de las imágenes que la cultura y la comunidad ponen como positividad prefijadas para orientar y ordenar las prácticas mediante las cuales se busca reproducir y conservar los valores, las costumbres y los hábitos que consolidan a una comunidad y a un individuo. En los diálogos socráticos se evidencia este procedimiento. Sócrates asume como punto de partida las opiniones y convicciones que sus interlocutores tienen sobre determinado asunto y que resulta valioso para la comunidad –las relaciones entre dioses y hombres a través de la piedad (*Eutifrón*), o la disposición para enfrentar conflictos bélicos y sociales mediante la valentía (*Laques*), o el modo de ser necesario para gobernar a los otros y a sí mismo (*Cármides*)–, opiniones que en términos vagos y generales se pueden intuir, pero que en el terreno práctico se despliegan de manera confusa y torpe.

La indagación socrática busca, ya desde los primeros diálogos, pensar en la necesidad y posibilidad de hallar unos contenidos que le confieran validez a las imágenes a través de las cuales los hombres se orientan en la caverna, para decirlo con el mito de *República VII*. Se trata entonces de un estudio crítico de las imágenes, de las positividad prefijadas desde las cuales una comunidad y un individuo pretenden formarse. Así, por ejemplo, cuando se habla de la piedad en *Eutifrón*, o de la valentía en *Laques*, y con ello se pretende estar afirmando unos valores o ideas que pueden y deben orientar la conducta y las acciones, Sócrates somete tales positividad a un examen crítico que permita reconocer su validez. Para ello, se vale de las ideas como exigencias y criterios. En efecto, si se parte del supuesto valor mediante el cual se pretende juzgar y ordenar la realidad, la praxis filosófica se propondrá hallar la esencia

⁴⁹ Benner, *La pedagogía como ciencia*, 133.

del mismo. En este sentido es que Sócrates comienza el proceso definicional planteando la pregunta “¿qué es X?”, pregunta mediante la cual se busca la idea o esencia de la imagen considerada: ¿qué es la piedad?, ¿qué es la valentía?

La filosofía que se encuentra en los diálogos socráticos como propuesta paidética preocupada tanto por la formación como por la educación se apoya, según se acaba de mostrar, en la relación entre imagen e idea. Su propósito es pensar la validez de las imágenes que configuran identidad cultural y personal. Desde aquí interesa pensar en dos interpretaciones viables para dicha filosofía. La primera de ellas hace pensar en una *paideia* afirmativa, dado que las ideas que Sócrates propone con su pregunta “¿qué es X?” apuntan a la presencia de unas positivities prefijadas y anticipadas subsidiariamente, positivities que, si bien no están predeterminadas realmente, son asumidas por Sócrates como algo que se puede conocer por medio de su indagación. De hecho, si se atiende al innatismo de las ideas que algunas interpretaciones creen encontrar en los diálogos de Platón, y se hace una lectura de los diálogos socráticos desde este, se podría considerar que la indagación socrática sobre las imágenes se apoya en unas positivities realmente existentes aprioricamente, las cuales deben recordarse para orientar bien nuestro actuar. Esta tesis podría contar con sustento teórico en el diálogo *Menón*, con la teoría de la reminiscencia que aparece en 81b-e. De este modo, encontramos una interpretación posible de la *paideia* socrática la cual hace pensar que esta respuesta a la crisis se da como una teoría afirmativa de la formación y de la educación. Si se asumen las ideas y las imágenes en términos de positivities prefijadas –ya sea predeterminadas realmente o anticipadas subsidiariamente–, y se advierte que Sócrates dice conocer las mismas, se tendría que concluir que la *paideia* socrática tiene un carácter afirmativo.

Esta es una interpretación posible. Pero, ¿cabe la posibilidad de sostener una interpretación distinta que presente la propuesta aquí considerada en términos no afirmativos? Tal interpretación tendrá que proponer una lectura de la relación imagen/idea que no caiga en la afirmación de positivities definitivas, innatas y metafísicas, sino que, por el contrario, asuma críticamente las positivities afirmadas por los interlocutores del filósofo ateniense. Es a esta interpretación a la que quiero apostarle, no sin antes con-

siderar la posibilidad de la otra. Para ello, me detendré en algunos de los diálogos socráticos que con más claridad tematizan las ideas y su vínculo con la formación.

El proceso definicional mediante el cual Sócrates pretende avanzar en sus indagaciones se apoya en la pregunta. Sócrates parte de las imágenes que sus interlocutores le proporcionan para considerar la posibilidad de que se disponga de una positividad prefijada entendida en términos de esencia o idea. En este punto, es posible interpretar la indagación socrática de dos maneras distintas: i) Sócrates conoce aquello por lo que está preguntando y simplemente juega con sus interlocutores, o ii) Sócrates desconoce aquello por lo que pregunta y en tal medida se muestra sincero en sus cuestionamientos. Se trata de considerar si la profesión de ignorancia que caracteriza al Sócrates de los primeros diálogos es real o solo una apariencia⁵⁰. Optar por una de estas dos lecturas puede llevar a ubicar la *paideia* socrática en la teoría afirmativa de la formación o en la teoría no afirmativa; en el primer caso se está aceptando que Sócrates en realidad conoce la positividad por la que pregunta, mientras que en el segundo caso desconocería la misma.

La importancia de haber señalado la diferencia entre imagen e idea está en que con ella se puede pensar en el punto de partida de la indagación socrática –las imágenes entendidas como valores realmente existentes– y en la meta o el fin que se busca mediante la misma –las ideas o esencias de las cosas. Sin embargo, si se acepta que tal finalidad son las esencias, se puede concluir que la propuesta pedagógica de Sócrates relativa a la formación y a la educación sigue poniéndose en una perspectiva afirmativa –en caso de que dichas esencias sean asumidas como positivities aprióricas realmente existentes, aquellas ideas que siempre han estado en el alma y que pueden recuperarse mediante un acto de reminiscencia–, o como positivities anticipadas subsidiariamente –en el sentido de encontrar esencias que, aunque no se tienen actualmente, sí pueden llegar a conocerse–. Sin lugar a dudas, el innatismo platónico representa un problema para la interpretación de la *paideia*

⁵⁰ Con "profesión de ignorancia" me refiero a la falta de conocimiento que el mismo Sócrates promulgó y que encontramos de manera explícita en el diálogo *Apología de Sócrates*.

socrática en clave no afirmativa. Sin embargo, dicho innatismo solo aparece en *Menón*, diálogo que no es propiamente socrático. Antes del mismo no se cuenta con referencias a dicha teoría, y esto permite seguir pensando que al menos en los primeros diálogos sí cabe la posibilidad de reconocer algo semejante a una teoría no afirmativa de la formación⁵¹.

¿Conoce Sócrates aquello por lo que pregunta? Este asunto es estudiado por Thomas Brickhouse y Nicholas Smith. Según ambos intérpretes, “[...] aquellos que emplean el ‘método socrático’ de enseñanza ya conocen las respuestas a sus preguntas y simplemente intentan guiar o dirigir a sus estudiantes, a través de preguntas, a esas respuestas”⁵². Esta concepción del método socrático presupone que Sócrates ya conocía efectivamente las respuestas a las preguntas que formulaba. Brickhouse y Smith no avanzan tan rápido y prefieren detenerse a examinar si los diálogos mismos dan pie para pensar que el filósofo llegó a utilizar un método semejante. La condición para su uso, se muestra aquí, es el conocimiento de las esencias o ideas, y no está del todo claro si el pensador ateniense contaba efectivamente con el mismo. La respuesta que dan los autores no deja lugar a ambigüedades: “¿Es Sócrates un practicante de lo que hemos llamado el ‘método socrático’ de enseñanza? Existen muchas razones para pensar que no”⁵³. Para sustentar su tesis, hacen una lectura detallada de los diálogos socráticos, específicamente de los pasajes donde aparecen elementos que pueden prestarse para resolver afirmativa o negativamente este problema. A continuación, me propongo hacer un ejercicio similar al que realizan Brickhouse y Smith. De su mano, intentaré des-

⁵¹ En este apartado la respuesta a la pregunta relativa a la *paideia* socrática será parcial. Es necesario, para brindar una respuesta más completa, considerar aspectos relativos a la praxis dialógica socrática, concretamente el carácter aporético del diálogo y la ironía socrática. Estos aspectos se trabajarán posteriormente en este texto. En esta parte abordaré el problema desde la cuestión del conocimiento o desconocimiento de las ideas.

⁵² Thomas Brickhouse y Nicolas Smith. *The philosophy of Socrates* (Oxford: Westview Press, 2000), 54. La traducción que aquí presento es propia.

⁵³ Brickhouse y Smith. *The philosophy of Socrates*, 53.

virtuar la interpretación según la cual la *paideia* socrática implica un método de enseñanza que presupone el conocimiento de ideas o esencias por parte de sus practicantes.

En *Apología de Sócrates* se encuentra la profesión de ignorancia socrática relacionada estrechamente con la educación. Sin embargo, entre esta profesión y el conocimiento de las ideas parece haber una distancia que en muchos casos se hace infranqueable. En efecto, en este diálogo parece destacar más la ignorancia que el conocimiento de las ideas. Sócrates dice desconocer aquello que forma o hace virtuosa a una persona, aquello que posibilita y representa la realización plena del hombre⁵⁴. Así, al formular las primeras acusaciones e intentar responder a las mismas, entre 19b-24b Sócrates afirma:

Me encontré casualmente al hombre que ha pagado a los sofistas más dinero que todos los otros juntos, Calias, el hijo de Hipónico. A éste le pregunté –pues tiene dos hijos–: “Calias, le dije, si tus dos hijos fueran potros o becerros, tendríamos que tomar un cuidador de ellos y pagarle; éste debería hacerlos aptos y buenos en la condición natural que les es propia, y sería un conocedor de los caballos o un agricultor. Pero, puesto

⁵⁴ Como lo indica Luri, la virtud, en griego *areté* y en latín *virtus*, “[...] apuntan al uso recto, ordenado, de algo. Pero los griegos resaltan especialmente en la *areté* la capacidad de una cosa, un animal o una persona para cumplir satisfactoriamente con su función (érgon) [...] en la Atenas de los siglos V y IV, con los sofistas y Sócrates, la posibilidad de enseñar la virtud se convierte en un tema recurrente en las discusiones filosóficas” (Luri, *Introducción al vocabulario de Platón*, 214). Aparece pues la virtud como meta de la actividad educativa, y si seguimos la argumentación elaborada en los primeros apartados de este texto, sobre todo en lo relativo a la distinción entre educación y formación, se puede sugerir aquí una relación entre virtud y formación. En el caso de la *paideia* socrática y de la educación griega en general, podríamos entender que la meta era la virtud: un modo de ser que denota la realización del ser humano. El fundamento teleológico sobre el que se asienta la idea de virtud torna problemática la relación aquí sugerida. Sin embargo, creo que el fracaso de la indagación socrática permite pensar dicha relación prescindiendo de una meta definitiva realmente alcanzada.

que son hombres, ¿qué cuidador tienes la intención de tomar? ¿Quién es conoedor de esta clase de perfección (ἀρετῆς), de la humana y la política? Pues pienso que tú lo tienes averiguado por tener dos hijos". "¿Hay alguno o no?", dije yo. "Claro que sí", dijo él. "¿Quién, de dónde es, por cuánto enseña?", dije yo. "Oh Sócrates –dijo él–, Eveno, de Paros, por cinco minas". Y yo consideré feliz a Eveno, si verdaderamente posee ese arte y enseña (διδάσκει) tan convenientemente. En cuanto a mí, presumiría y me jactaría, si supiera estas cosas, pero no las sé, atenienses (*Apol.*, 20a-c).

Fullat cita el pasaje anterior, y lo hace para señalar que la concepción según la cual la situación del hombre es inestable e insegura no es cosa exclusiva de los modernos, sino que "[...] desde el primer momento que se reflexionó sobre el fenómeno humano hizo aparición ya la precariedad y también la ambivalencia de ser tan novedoso como es el hombre"⁵⁵. En efecto, la comparación que establece Sócrates entre los hijos de Calias y los potros o los becerros pretende visibilizar un problema: el hombre no puede realizarse tal y como lo hacen las demás especies animales, es decir, instintivamente o mediante la intervención de una técnica de domesticación. La pretensión de los sofistas, según dice Platón en este diálogo, era educar a los hombres mediante una técnica que garantizara la realización plena de su ser. Sócrates dice desconocer la perfección o la virtud humana y política, por tal motivo niega ser un educador, con lo cual pretende responder a una de las principales acusaciones que se levantaron en su contra: "[...] y si habéis oído decir a alguien decir que yo intento educar (παιδεύειν) a los hombres y que cobro dinero, tampoco esto es verdad" (*Apol.*, 19e)⁵⁶. Al parecer, el filósofo parte del reconocimiento de lo que

⁵⁵ Fullat, *Antropología filosófica de la educación*, 21-22.

⁵⁶ En este pasaje, Sócrates afirma no educar –o no formar según la palabra original–. Sin embargo, y si atendemos a lo expresado por Brickhouse y Smith (*The philosophy of Socrates*), podemos interpretar lo expresado por el filósofo en un sentido nuevo: Sócrates no forma, sino que se forma con los otros. Y no forma porque en ningún momento intenta transmitir dogmáticamente conocimientos –que es, en últimas, el sentido que el mismo Sócrates le da a la frase–.

Fullat llama la “precariedad” y la “ambivalencia” del hombre, y ello le permite hacer su profesión de ignorancia. El hombre, ser formable necesitado de educación, parece no encontrar al educador (διδάσκαλος) que se vale de un saber técnico y preciso para brindarle una formación exacta y confiable que lo saque definitivamente de la inconclusión y de la carencia.

Como vemos aquí, Sócrates dice desconocer la virtud propia del hombre y, en consecuencia, afirma no ser un educador. Ignora ideas tales como la piedad, la valentía o la sensatez, carece de un arte propio de la educación, la διδασκαλία, y por lo tanto niega ser un educador. La profesión de ignorancia socrática se relaciona estrechamente con la educación en tanto el conocimiento de las ideas resulta ser la condición de posibilidad para enseñar.

Pese al desconocimiento profesado por Sócrates, hay en los diálogos tempranos de Platón una búsqueda incansable de las esencias o ideas de las cosas. Esto ha hecho que algunos intérpretes cuestionen la sinceridad de la ignorancia socrática. Algunos de ellos, como Vlastos y Brickhouse y Smith abordan la ironía para considerar la tesis según la cual cuando Sócrates dice ignorar, en realidad está siendo irónico, bien sea entendida la ironía como burla o como engaño. Así las cosas, Sócrates engañaría a sus interlocutores haciéndose pasar por ignorante de la materia que está investigando, ello con el ánimo de manipular y conducir al otro a las respuestas que él ya conoce. Esta lectura, como muestran Brickhouse y Smith, parte del supuesto que estoy considerando aquí: Sócrates conoce las ideas de las cosas que investiga.

Un problema con las interpretaciones que asumen la ignorancia socrática como engaño o fingimiento es que en los diálogos tempranos no se encuentran respuestas claras y definitivas al final de las indagaciones. Más bien se nota que en ellas se pasa de un convencimiento de parte de los interlocutores, a un estado de confusión y duda. En efecto, Sócrates no lleva a su interlocutor de la ignorancia al conocimiento, sino que los instala –y se instala él mismo– en el desconocimiento de lo que había sido supuesto. Decir que Sócrates conoce aquello que indaga pero que finge no hacerlo para guiar a los otros, queda bajo sospecha al observar que el final de todos los diálogos es aporético, y que las preguntas planteadas por Sócrates jamás son respondidas con suficiencia y de forma definitiva. A partir de la ignorancia profesada por Sócrates

tes en los primeros diálogos jamás encontramos ideas o esencias de valores o principios prácticos mediante los cuales pretenden orientarse los interlocutores del filósofo.

A partir de la exhortación a llevar una vida examinada⁵⁷, cabe preguntarse: ¿cuál es el objetivo que tiene Sócrates con el proceso definicional? De aquí derivan tres lecturas distintas destacadas por Brickhouse y Smith⁵⁸: i) la que llaman “posición no constructivista” (*the “nonconstructivism” position*), ii) un “constructivismo deductivista” (*deductivism constructivism*) y iii) la postura que cabría denominar “constructivismo crítico” (defendida por ambos autores). Esta última lectura bien se puede pensar como una propuesta de *paideia* no afirmativa.

La lectura no constructivista del método socrático sostiene que “[...] Sócrates sólo expone las inconsistencias de los sistemas de creencias de sus interlocutores [...] lo que Sócrates siempre afirma hacer con su *elenchos* es revelar la ignorancia de aquellos que creen saber lo que no saben”⁵⁹. Esta práctica socrática parece estar de acuerdo con lo dicho por Sócrates en su defensa. En *Apología* 20c-22e, el filósofo ateniense cuenta al jurado lo que ha sido su actividad durante largos años, la que al parecer le ha costado la acusación, el juicio y que le costará luego la muerte: se trata de examinarse a sí mismo y a los otros mediante un diálogo que evidencia los prejuicios sobre los cuales se basan los juicios prácticos que constantemente realizan los sujetos dentro de una comunidad. Sócrates extrae dos conclusiones de sus experiencias dialógicas:

⁵⁷ *Apol.*, 29d: “[...] mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando”; 38a: “[...] si, por otra parte, digo que el mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener cada día conversaciones acerca de la virtud y de otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y si digo que una vida sin examen no tiene objetivo vivirla para el hombre, me creeréis aún menos”; *Cármides*, 166c: “Estás pensando que, por refutarle a ti mismo realmente, yo lo hago por otra causa distinta de aquella que me lleva a investigarme a mí mismo y a lo que digo, por temor tal vez, a que se me escape el que pienso que sé algo sin saberlo”.

⁵⁸ *The philosophy of Socrates*.

⁵⁹ Brickhouse y Smith. *The philosophy of Socrates*, 87.

Al retirarme de allí razonaba a solas que yo era más sabio que aquel hombre. Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto no sé, tampoco creo saber. Parece, pues, que al menos soy más sabio que él en esta misma pequeñez, en que lo que no sé tampoco creo saberlo (*Apol.*, 21d-e).

En cada ocasión los presentes creen que yo soy sabio respecto a aquello que refuto a otro. Es probable, atenienses, que el dios sea en realidad sabio y que, en este oráculo, diga que la sabiduría humana es digna de poco o de nada (*Apol.*, 23a-b).

La lectura no constructivista parece apoyarse en este tipo de pasajes para concluir que el método socrático solo alcanza resultados negativos: refuta y muestra la ignorancia del otro. Sin embargo, esta conclusión es demasiado apresurada. Como lo muestra Irwin, el *elenchos* o método de la refutación no es tan definitivo como puede parecer al principio⁶⁰. En efecto, una argumentación de tipo *eléntico* solo da pie para concluir que un interlocutor de Sócrates –o que Sócrates mismo– “[...] no puede sostener consistentemente *p* junto con otras opiniones. De esto no se sigue que *p* sea falsa o que el interlocutor deba rechazarla”⁶¹ Así, cuando dos positividads prefijadas o dos imágenes entran en conflicto, se puede señalar mediante el método socrático la inconsistencia o la incoherencia entre las mismas, “[...] pero el argumento no indica por sí mismo cuál tiene que dejar[se] de lado”⁶². Si el método socrático se propusiera refutar las positividads o las imágenes afir-

⁶⁰ Así explica Irwin el método socrático, *elenchos* o refutación: “la estructura básica de un *elencho* es sencilla. Sócrates formula una pregunta, ya sea pidiendo que le digan qué es determinada virtud (por ejemplo, ‘¿qué es la valentía?’) o planteando alguna otra pregunta sobre una virtud. El interlocutor afirma una proposición *p* en respuesta a esa pregunta inicial; bajo el interrogatorio de Sócrates, conviene en que también cree *q* y *r*, para luego descubrir, bajo las preguntas subsiguientes, que se puede derivar *no p* de *q* y *r*, de suerte que descubre que sus opiniones lo comprometen con *p* y *no p*. (Irwin, *La ética de Platón*, 30).

⁶¹ Irwin, *La ética de Platón*, 41.

⁶² Irwin, *La ética de Platón*, 42.

madras por sus interlocutores, fracasaría en su cometido. Pero si este tiene una finalidad distinta o logra arrojar algún resultado positivo, entonces podríamos decir que la praxis socrática ayudaría a realizar ciertos proyectos formativos.

Por otra parte, desde la interpretación constructivista no se limita el método socrático a la mera refutación, sino que se destaca el hecho de que “[...] Sócrates parece preparado para defender ciertas posiciones positivas (*positive positions*) en un sentido más constructivo”⁶³. En esta línea, Brickhouse y Smith mencionan la propuesta de Vlastos. La interpretación parte de lo que Vlastos llamó el problema del *elenchos* (*the problem of the elenchus*), el cual consiste en querer demostrar la falsedad de una creencia o una positividad prefijada –siguiendo la propuesta de Benner– tan solo indicando una inconsistencia entre distintas creencias defendidas por el mismo sujeto. Para los autores, Vlastos intentó resolver el problema señalando que en el método socrático cabe identificar unas creencias que, a modo de premisas, deben resultar ciertas para que el despliegue del método sea efectivo, esto es, para que muestre las inconsistencias de otras creencias. Pero esta idea supondría que las creencias-premisas que se mantienen en pie durante los diálogos entre Sócrates y sus interlocutores pertenecen a Sócrates y que las mismas nunca se discuten. Como bien señalan los autores basándose en varios diálogos, no es precisamente esto lo que sucede, pues Sócrates parte de las creencias de los otros⁶⁴, por lo que concluyen que “[...] a menudo encontramos a Sócrates

⁶³ Irwin, *La ética de Platón*, 75.

⁶⁴ Este es el caso de *Eutifrón* 7a-b, en donde la indagación sobre la esencia de la piedad parte de una imagen proporcionada por el mismo Eutifrón y que es en principio, y solo en principio, aceptada por Sócrates: “Sóc. –Exponme, pues, cuál es realmente ese carácter (idea), a fin de que, dirigiendo la vista a él y sirviéndome de él como medida, pueda yo decir que es pío un acto de esta clase que realices tú u otra persona [...] Eut. –Es, ciertamente, pío lo que agrada a los dioses, y lo que no les agrada es impío. Sóc. –Perfectamente, Eutifrón; ahora has contestado como yo buscaba que contestaras. Si realmente es verdad, no lo sé aún, pero evidentemente tú vas a explicar que es verdad lo que dices”. Al final, es de esperarse, Sócrates refuta este intento de definición de Eutifrón.

perfectamente dispuesto a utilizar las premisas que su interlocutor sostiene, las cuales tenemos razones para suponer que Sócrates mismo no cree en ellas”⁶⁵. La conclusión que extraen de su discusión con Vlastos es que no hay elementos probatorios suficientes que permitan sostener la lectura constructivista deductivista del método socrático: las premisas de las que parte la indagación socrática no siempre son del mismo Sócrates; en ocasiones, incluso siendo del filósofo, se muestran falsas o inconsistentes⁶⁶, y todas las veces sucede que las conclusiones a las que conducen las premisas –sean o no creencias de Sócrates– no arrojan conocimiento, sino confusión. De esta manera, la lectura constructivista es criticada por asumir que las creencias sobre las que se apoya la argumentación socrática son positivities prefijadas supuestamente incuestionables y definitivas.

Dejando de lado las interpretaciones anteriores, cabe la posibilidad de pensar el método socrático desde un constructivismo inductivista. En mi opinión, esta postura asume el método desde un punto de vista crítico y no afirmativo que no niega categóricamente la existencia de positivities o imágenes, pero tampoco las da por algo dado y definitivo. Esta es la lectura que proponen Brickhouse y Smith, y la que puede armonizar con una teoría de la formación y de la educación no afirmativa. Es lo que Irwin llamó “el método constructivo de Sócrates”⁶⁷. Desde ella, se concibe el *elenchos* como algo más que un instrumento para probar la consistencia o inconsistencia de las opiniones de los otros sosteniendo que “también lleva al interlocutor a modificar sus opiniones después de reflexionar en sus consecuencias”⁶⁸. ¿En qué consistiría o cómo se podría entender tal modificación?

El constructivismo inductivista parte de la aceptación de creencias y sistemas de creencias como premisas que dan conteni-

⁶⁵ Brickhouse y Smith. *The philosophy of Socrates*, 81.

⁶⁶ Esto se evidencia en el diálogo *Lisis*, concretamente en 213d. Tratando de aclarar la esencia de la amistad, Sócrates despliega una serie de razonamientos *elénticos* que parecen apoyarse en creencias que él mismo considera válidas pero que, al final, conducen a conclusiones incoherentes e inaceptables.

⁶⁷ Irwin, *La ética de Platón*, 43.

⁶⁸ Irwin, *La ética de Platón*, 45.

do al diálogo socrático. A diferencia de la interpretación de Vlastos, Irwin sostiene que dichas premisas no son materia de convicciones incondicionales, sino tan solo de aceptación provisional:

[...] el compromiso de Sócrates con la verdad de tales premisas no es asunto de convicción incondicional (*unconditional conviction*), sino más bien materia de aceptación provisional – aceptación que gustosamente él somete al escrutinio crítico, y que bien podría cambiar, si se presentan buenas razones para hacerlo⁶⁹.

Tal parece que el objetivo del *elenchos* no es refutar y negar las positivities establecidas en calidad de sistemas de creencias, las cuales tienen como objetivo la orientación de las personas dentro de una comunidad. Se trata más bien de debilitar su supuesto carácter incondicional. Esta idea concuerda con la lectura propuesta por Benner sobre la formación desde la categoría de positividad prefijada. En efecto, así como la *paideia* socrática no refuta las creencias o las imágenes que pretenden orientar a las personas, “[...] la educación no afirmativa no educa para aceptar positivities predeterminadas o anticipadas, pero tampoco las cuestiona simplemente; más bien traspasa la pregunta sobre qué transmitir, aceptar o desear como positividad”⁷⁰.

Al final de su trabajo, Brickhouse y Smith vuelven a la pregunta sobre la posibilidad de considerar a Sócrates como un educador. Su respuesta no es simple, pues juzgan que no se puede pensar a este filósofo como un maestro que sabe lo que enseña valiéndose de un método que opera con el engaño y la conducción metódica hacia la verdad aún no descubierta por el discípulo, pero plenamente conocida y prefijada por el maestro. Un pasaje al final del texto aquí analizado aclara la lectura de estos intérpretes y abre las puertas para seguir elaborando otra interpretación de la *paideia* socrática en clave no afirmativa:

⁶⁹ Irwin, *La ética de Platón*, 86.

⁷⁰ Benner, *La pedagogía como ciencia*, 85.

Podemos ver que alguien que aprenda cualquier cosa en una conversación con Sócrates, aprenderá en última instancia desde sí mismo, pues serán *sus propios* puntos de vista lo que terminará descubriendo. Si los interlocutores de Sócrates se benefician de haber sido examinados por este, es cierto que han aprendido algo *por* (*because*) Sócrates [...] pero no han aprendido nada *de* (*from*) Sócrates, al menos no en el sentido en el cual ordinariamente decimos que alguien ha aprendido algo de un maestro⁷¹.

El constructivismo inductivista sostiene que aprendemos *con* Sócrates, pero no *de* Sócrates, lo que hace que la tesis inicial sobre la profesión de ignorancia socrática sea sincera. El desconocimiento de las ideas no es impedimento para aprender con Sócrates. Todas las imágenes y las positivities prefijadas tienen un lugar especial en la *paideia* socrática: son el punto de partida para la actividad formativa. Igualmente, las ideas o esencias se conciben como exigencias dentro de un proceso definicional que exhorta a ir más allá de las imágenes prefijadas. Así pues, la pregunta “¿qué es X?” que motiva la indagación socrática y que tiene como contenido la idea de X, se convierte en la fuerza formativa que invita a transgredir las imágenes. En este sentido, las propuestas educativas y formativas que Platón opuso a la *paideia* socrática se erigen como modelos afirmativos que suponen el conocimiento de la esencia de aquellas positivities que pretenden afirmarse como definitivas, y que valdría entender en términos de semiformación.

En su investigación sobre la educación y la formación, Benner tuvo en cuenta el trabajo de Platón. Sobre el filósofo se encuentran comentarios en su artículo⁷² y en su libro⁷³. Mientras que en el artículo Benner recurre a ciertos pasajes de *República* para ubicar a Platón dentro de una teoría afirmativa, en uno de los capítulos de su libro considera a Sócrates dentro de una teoría

⁷¹ Brickhouse y Smith, *The philosophy of Socrates*, 95.

⁷² Dietrich Benner, “La capacidad formativa y la determinación del ser humano. Sobre la pregunta y el planteo de una teoría de la formación no-afirmativa”. *Educación*, 43, (1991): 87-102.

⁷³ Benner, *La pedagogía como ciencia*.

no afirmativa. Esto permite señalar que no podemos interpretar la reflexión filosófica sobre la *paideia* de la misma manera en los diálogos tempranos que en los diálogos de madurez.

En su libro, Benner sostiene que “nadie afirma hoy en día que podemos prescindir de una orientación común en nuestro actuar. Lo discutible son las orientaciones mismas”⁷⁴. Al igual que Brickhouse y Smith, no parte de una negación de las orientaciones o los criterios de acción, sino de una concepción particular de los mismos. Como se ha mostrado, lo problemático está en asumir como predeterminaciones socio-históricas dichos criterios, sean estos entendidos como imágenes, ideas, creencias, valores o positivities. Para elaborar esta idea, Benner recurre a un análisis de uno de los diálogos socráticos: *Eutifrón*.

Eutifrón tiene como tema fundamental la pregunta por la piedad. Siguiendo a Benner, se puede hablar de la piedad como un valor y como una imagen que pretende orientar la acción del individuo en la comunidad, en otras palabras: como una positividad. El diálogo que se entabla entre Sócrates y este personaje busca aclarar el sentido de dicha virtud apelando a un proceso definicional en el cual se muestra a un Eutifrón convencido de su conocimiento y a un Sócrates escéptico, que ignora la esencia de la piedad y duda tanto del conocimiento de Eutifrón como de la coherencia y pertinencia que la comunidad ateniense expresa sobre ella. Se puede decir, entonces, que uno de los personajes asume que la imagen que tiene de la piedad representa algo seguro, estable y definitivo, mientras que el otro ignora la esencia de la imagen y, por lo tanto, se muestra escéptico respecto a la confiabilidad de la misma.

La posición de Eutifrón la encontramos en el pasaje 4d: “Eutif. —ciertamente no valdría yo nada, Sócrates, y en nada se distinguiría Eutifrón de la mayoría de los hombres, si no supiera con exactitud todas estas cosas”. La postura de Sócrates se percibe después de que Eutifrón arriesga su primera definición sobre la piedad, a saber, acusar a quien comete delito y peca, trátase de un familiar o de un desconocido (*Eutif.*, 5d). Ante esta respuesta, el filósofo ateniense dice: “Sóc. —¿Acaso no es por esto, Eutifrón, por lo que yo soy acusado, porque cuando cualquiera dice estas cosas

⁷⁴ Benner, *La pedagogía como ciencia*, 146.

de los dioses las recibo con indignación?” (*Eutif.*, 6a). Y aunque Sócrates se indigna con las concepciones populares sobre los dioses y sus relaciones con los hombres, desconoce qué sea la piedad y cómo pueden los hombres relacionarse bien con los dioses. Encontramos en este diálogo un punto de vista afirmativo sobre una virtud y, a la vez, un punto de vista no afirmativo que no niega categóricamente la imagen considerada en tanto valor y criterio de acción, pero tampoco afirma conocerla con exactitud.

El diálogo con Eutifrón termina en una aporía. Durante la lectura se nota cómo el método socrático va haciendo mella en la seguridad que su interlocutor manifiesta sobre su sistema de creencias. Las positivities prefijadas por la comunidad y sus criterios de acción van perdiendo el poder vinculante con el que se presentaban antes del encuentro con Sócrates. Y esto último representó el verdadero motivo del proceso que se levantó contra el filósofo y su posterior condena.

Cuando se acusa a Sócrates de impiedad, se lo acusa también de atentar contra la educación ateniense. Recordemos que para esa época la religión, la política y la educación estaban profundamente vinculadas. En *Eutifrón* encontramos a Sócrates presentándose ante el arconte rey para conocer la acusación en su contra. En *Apología* se lee la acusación jurada en contra del filósofo: “Sócrates delinque corrompiendo a los jóvenes y no creyendo en los dioses en los que la ciudad cree, sino en otras divinidades nuevas” (*Apol.*, 24b-c). Corromper es poner en duda que la educación impartida puede orientar bien a los jóvenes, lo que implica poner en duda los valores fundamentales de la comunidad.

Luri y Benner brindan algunas razones por las que Sócrates fue condenado. El primero dice:

A Sócrates [...] se le acusa de impedir la comunicación vivificante entre las partes de la *polis*. Lo que aquí está en juego es el sentido de la *paideia*, de la educación [...] los acusadores lo ven *a-phronás*, es decir, como un insensato, porque está poniendo en cuestión algo tan sagrado como político: la *patrios politeia*⁷⁵.

⁷⁵ Gregorio Luri, *El proceso de Sócrates. Sócrates y la transposición del socratismo* (Valladolid: Trotta, 1998), 22.

Por su parte, Benner escribe

[...] Sócrates era una *persona non grata*. La razón de su condena no hay que buscarla en un desacato a los valores fundamentales, sino al hecho de que puso en duda las pautas tradicionales de orden y de valor, que no podían ser conculcadas porque ya no gozaban, en absoluto, de un reconocimiento general⁷⁶.

Así visto, la *paideia* socrática resultó peligrosa para la estabilidad de la comunidad, pues exhortaba a los ciudadanos a ir más allá de las imágenes pretendidamente fijas. Representaba una invitación a la formación, al empoderamiento y a la autonomía, no solo a la adaptación.

Del peligro de la *paideia* socrática advirtió también Platón en *Laques*. Allí aparece un Sócrates entablando conversación con dos generales atenienses⁷⁷ sobre la valentía, otra de las virtudes fundamentales de la comunidad. La conversación, sin embargo, no empieza precisamente con estos dos generales, ni hablando de la valentía, sino con Lisímaco y Melesias, dos ciudadanos adultos preocupados por la educación de sus hijos. Ambos quieren saber qué tipo de enseñanzas deben aprender sus hijos para formarse adecuadamente (*Laq.*, 179d)⁷⁸. A partir de la consideración de

⁷⁶ Benner, *La pedagogía como ciencia*, 149.

⁷⁷ Los dos generales atenienses que hacen las veces de interlocutores de Sócrates son Nicias y Laques. Ambos fueron reconocidos estrategas combativos que participaron en varias batallas. No obstante, resulta paradójico el hecho de que no pudieran responder de manera suficiente a la pregunta realizada por Sócrates respecto a la valentía, más si tenemos presente que en combate la valentía es la virtud que se pone en juego.

⁷⁸ El diálogo empieza con la pregunta por una virtud concreta –la valentía– y si esta ayuda o no a la educación de los individuos. Sin embargo, el diálogo da un giro cuando Sócrates introduce dos elementos: el cuidado y la preocupación. Lo que muestra el filósofo, en última instancia, es que más allá del éxito que tengamos en la indagación sobre la definición de una virtud particular, importa sobre todo que en el ejercicio de indagación nos examinemos a nosotros mismos y favorezcamos con ello el cuidado de nuestra alma.

saberes de tipo militar —que ayudaban a adquirir disciplina y fortaleza corporal—, se plantea la pregunta por la valentía, virtud que parece necesaria para que un individuo se forme como ciudadano de la *polis*.

Cuando Sócrates es invitado por los generales para que dé su opinión sobre la educación de los hijos de Lisímaco y Melesias, Nicias lanza una advertencia a los demás sobre las consecuencias de tratar un asunto tan serio como la formación. Vale la pena citar el pasaje completo:

Nic. —Me parece que ignoras que, si uno se halla cerca de Sócrates en una discusión o se le aproxima dialogando con él, le es forzoso, aun si empezó a dialogar sobre cualquier otra cosa, no despegarse, arrastrado por él en el diálogo, hasta conseguir que dé explicación de sí mismo, sobre su modo actual de vida y el que ha llevado en su pasado. Y una vez que han caído en eso, Sócrates no lo dejará hasta que lo sopesen bien y suficientemente todo. Yo estoy acostumbrado a éste; sé que hay que soportarle estas cosas, como también que estoy a punto ya de sufrir tal experiencia personal. Pero me alegro, Lisímaco, de estar en contacto con este hombre, y no creo que sea nada malo recordar lo que no hemos hecho bien o lo que no hacemos; más bien creo que para la vida posterior está forzosamente mejor predispuesto el que no huye de tal experiencia, sino el que la enfrenta voluntariamente y, según el precepto de Solón, está deseoso de aprender mientras viva [...] para mí no resulta nada insólito ni desagradable exponerme a las pruebas de Sócrates, sino que desde hace tiempo sabía ya que, estando presente Sócrates, la charla no sería sobre los muchachos sino sobre nosotros mismos (*Laq.*, 187e-188c).

Quien lea el diálogo se dará cuenta que la actitud receptiva de Nicias se va perdiendo a medida que Sócrates avanza en su indagación. La *paideia* socrática puede resultar demasiado exigente al implicar el examen permanente del individuo. En definitiva, y con el examen constante, la *paideia* socrática tiene una clara intención formativa, si tenemos presente en este punto lo dicho

sobre la formación de la mano de Runge y Piñeres⁷⁹. En últimas, la experiencia que Nicias dice que tendrá y ha tenido en el diálogo con Sócrates es una experiencia radical y límite de lo sin-imagen, es una experiencia formativa.

La *paideia* socrática surge como respuesta a una crisis cultural que ahora podemos pensar como crisis formativa y educativa. La puesta en duda de los valores fundamentales tuvo que leerse por sus conciudadanos como algo malintencionado y peligroso, pues en medio de la crisis por la que atravesaba Atenas y toda Grecia con la Guerra del Peloponeso, lo último que se esperaba era que un ciudadano propusiera como salida un examen profundo y crítico del orden que hasta ese momento los había puesto en lo más alto de la cultura helénica.

El carácter categorial de la formación es recuperado por la *paideia* socrática. El llamado de Sócrates apunta a la posibilidad que tiene el individuo de examinarse, de pensar críticamente todo aquello que constituye comunidad y que termina forjando su modo de vida. Cuando se dice, entonces, que una vida sin examen no tiene sentido ser vivida para el hombre (véase *Apol.*, 38a-b), se afirma a este como ser capaz de crear sentido, como ser que va más allá de la mera adaptación y reproducción de imágenes.

La praxis dialógica como condición de posibilidad para la formación

COMO SE HA visto, la antropología pedagógica concibe al ser humano como ser necesitado de educación y formación: como *homo educandus, educabilis et formabilis*⁸⁰. Autores como Fullat⁸¹ y Runge y Garcés presentan una serie de categorías que han dado

⁷⁹ Runge y Piñeres, "Theodor W. Adorno: reflexiones sobre formación (*Bildung*) y semiformación (*Halbbildung*).

⁸⁰ Andrés Runge y Juan Felipe Garcés, "Educabilidad, formación y antropología pedagógica: repensar la educabilidad a la luz de la tradición pedagógica alemana". *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 9, 2, (2011): 13-25.

⁸¹ Fullat, *Antropología filosófica de la educación*.

pie para hacer una lectura del Sócrates de los primeros diálogos en clave pedagógica. Sin embargo, hay un aspecto que no se ha señalado: la vía mediante la cual puede llevarse a cabo el proceso formativo, esto es, la vía bajo la cual opera la praxis socrática.

Desde la perspectiva de la antropología pedagógica, el diálogo visibiliza aspectos como la curiosidad epistemológica, rasgo que representa un principio fundamental de toda tarea humanizadora. En efecto, sin ella sería imposible desmontar todo aquello que ha sido constituido al margen de la participación de los sujetos. El asombro, la curiosidad, la inquietud de sí y del mundo que se despliegan en la práctica dialógica, constituyen fenómenos que aportan al proceso formativo y, por tanto, humanizador.

El diálogo, tematizado y desplegado en los diálogos socráticos, se relaciona estrechamente con aquellos aspectos desde los cuales la antropología pedagógica define al ser humano. Es por el carácter inconcluso de este último, por su apertura y por su ser histórico y social que puede formarse con los otros a través de usos del lenguaje. Y es que el lenguaje también resulta ser una categoría antropológica fuerte, en tanto es imposible concebir una idea de hombre al margen de prácticas que involucran el mismo. Ahora bien, si se pregunta antropológicamente por la humanización auténtica desde el lenguaje, es viable apelar al diálogo, pues permite crear y recrear la realidad a partir de experiencias propias y ajenas. El diálogo, en consecuencia, puede estudiarse desde la antropología pedagógica en relación con las preguntas por el cómo formar y a quién formar.

Para Benner, la educación no afirmativa tiene una estructura dialógica que se apoya en el ejercicio de la pregunta. Dicha estructura descansa “[...] sobre el hecho de que la pregunta sobre las positivities deseables no se contesta subsidiariamente en relación con positivities predeterminadas o anticipadas, sino que es transmitida *como pregunta*”⁸². Encontramos, entonces, una clara tematización de la pregunta relativa a la formación del hombre, con lo cual se evita la mera adaptación a las respuestas predefinidas y se invita a la apertura de horizontes posibles mediante el cuestionamiento permanente de la realidad en que se vive. Benner

⁸² Benner, *La pedagogía como ciencia*, 85.

agrega que la concepción pedagógica y filosófica de la formación no afirmativa “[...] no parte de imágenes del hombre y tipos de formación de individuos particulares o de sociedades enteras, sino de la pregunta sobre el destino del hombre”⁸³ Sobre este último, cabe decir que no se refiere a una meta conocida y afirmada de antemano, sino a un proyecto que involucra procesos creativos y transformadores. Así pues, la estructura dialógica de la educación no afirmativa hace de la pedagogía una reflexión y una acción creativa y transformadora. La educación dialógica favorece la formación, pues al fundarse en la pregunta por el destino del hombre, lo invita a trascender imágenes y positividad dadas, no solo a observarlas, aceptarlas y reproducirlas. Se podría decir, entonces, que la educación dialógica se apoya y parte de la experiencia radical y límite de lo sin-imagen.

En este punto, y a propósito del diálogo, se puede plantear una pregunta: ¿es posible concebirlo como algo más que simple método? Reducir el diálogo a método puede desconocer la diferencia entre una educación afirmativa y una educación no afirmativa. Como método de enseñanza, el diálogo puede despojarse de su componente formativo relativo a la posibilidad de transformar la realidad, limitándose a operar como medio para dirigir y manipular al sujeto en un proceso de adaptación y acomodamiento. Por el contrario, si se lo piensa como una praxis, se le devuelve su potencial transformador, concediendo un papel activo a los sujetos dentro del proceso educativo. Según esto, un diálogo mal ejecutado puede pensarse, más bien, desde la semiformación.

Se indicó antes que el proceso definicional se apoya en la pregunta del tipo “¿qué es x?”, donde “x” representa la esencia o idea de la cosa indagada. Luego se planteó si acaso Sócrates conocía la esencia o la idea de la cosa investigada. La respuesta dada a ese interrogante fue que el filósofo ateniense desconocía la idea de lo que se estaba buscando. Todo lo anterior llevó a concluir que la *paideia* socrática, al no suponer el conocimiento de las ideas, no podía concebirse en términos de formación afirmativa.

Si la *paideia* socrática no parte del conocimiento de las ideas, al parecer tampoco llega al mismo tras el proceso definicional que

⁸³ Benner, *La pedagogía como ciencia*, 122.

se lleva a cabo a través del diálogo –por eso no se encuentran definiciones concretas en las indagaciones. El fracaso del proceso definicional hace que el diálogo socrático termine siempre en una aporía, esto es, en “[...] la imposibilidad de seguir haciendo camino”⁸⁴. El desconocimiento de las ideas marca un elemento importante para pensar la *paideia* socrática en términos de formación no afirmativa. Si esto es así, y si esta última implica la transformación de la realidad mediante la superación de las imágenes y las positivities prefijadas, ¿cómo es posible que mediante un diálogo aporético –que indica la imposibilidad de hacer camino– se pueda transgredir y transformar la realidad? Si el proceso formativo no afirmativo implica un transitar, y la aporía, por el contrario, se muestra como la imposibilidad de seguir transitando, ¿cómo es posible pensar la *paideia* socrática en términos no afirmativos? El carácter aporético del diálogo socrático nos deja en una situación difícil a propósito de la formación en clave no afirmativa. Sumado a esto, la ironía es otra característica que parece dificultar la interpretación propuesta de la *paideia* socrática. ¿Puede entenderse en términos no afirmativos o, más bien, se trata de una forma de dirigismo que recurre a la profesión de ignorancia como una estrategia de manipulación? Estos interrogantes obligan a aclarar el sentido del diálogo socrático para confirmar su interpretación en clave no afirmativa.

En esta última parte se considerará la problemática educativa relativa al “[...] esclarecimiento de los medios y del camino de la interacción pedagógica”⁸⁵. Para esto, se propondrá una relación entre formación y diálogo en la *paideia* socrática. Parto del hecho de que el diálogo representa la condición de posibilidad para la formación no afirmativa, lo que exige entenderlo no solo como método sino principalmente como praxis.

Como indica Benner, la práctica educativa es relativa a un camino que permite la formación mediante la interacción pedagógica. Dado que la práctica socrática del diálogo conduce siempre a una aporía, a la imposibilidad de seguir haciendo camino, hay que preguntar por la idoneidad formativa del diálogo socrático. Dos

⁸⁴ Luri, *Introducción al vocabulario de Platón*, 42.

⁸⁵ Benner, *La pedagogía como ciencia*, 133.

nociones deben ser estudiadas: la aporía y la ironía. Desde ellas, y recuperando la interpretación adoptada por Brickhouse y Smith, se defenderá la idea según la cual es precisamente el carácter aporético de la educación socrática lo que permite instalarla dentro de una teoría de la formación no afirmativa.

La aporía en el constructivismo no afirmativo de la *paideia* socrática

WERNER JAEGER⁸⁶ DEDICA un capítulo a estudiar los diálogos socráticos, pues en ellos se despliega de manera clara el método socrático. Destaca su brevedad, su lenguaje sencillo, la ausencia de teorías filosóficas complejas como la teoría de las ideas, la tripartición del alma, así como la teoría de la reminiscencia. Su tema fundamental es “el problema de lo que es la *areté*”⁸⁷, esto es, la *virtud*. Sin embargo, la indagación que lleva Sócrates en estos diálogos sobre dicho problema tiene un carácter más específico. En vez de preguntar qué es la virtud, se pregunta por virtudes particulares como la valentía, la piedad y la sensatez. A las características propias de los diálogos socráticos, agrega Jaeger el carácter ‘eléntico’ y el resultado aporético que hace parecer que todas las indagaciones filosóficas terminan siempre en el fracaso. Para este intérprete es necesario considerar con detenimiento el final aporético en relación con la intencionalidad práctica que mueve a la praxis socrática.

James Opie Urmson proporciona un significado de la palabra griega “aporía”: “literalmente, ausencia de un camino a recorrer; un terreno difícil puede ser *aporos*. En general, el uso del sustantivo y el verbo *aporein* refieren a no saber qué hacer”⁸⁸. En un sentido menos literal, brinda el siguiente significado: “[...] una *aporia* es una confusión surgida de la dificultad de reconciliar dos

⁸⁶ Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1962.

⁸⁷ Jaeger, *Paideia*, 470.

⁸⁸ James Opie Urmson, *The Greek Philosophical Vocabulary* (London: Duckworth, 1990), 29.

o más creencias plausibles aceptadas”⁸⁹. Las definiciones de Urmson remiten a algo ya señalado: el método socrático nos instala en un terreno difícil para discutir y defender imágenes, positivities y opiniones de las que hacemos uso como criterios para orientar las acciones. El proceso formativo, visto desde la *paideia* socrática, es un terreno *aporos* en la medida en que no se conoce de manera plena lo que tenemos que hacer ni los criterios que garantizan una formación adecuada. De hecho, esto último contradice el sentido mismo de la formación en su carácter no afirmativo, pues da a entender que existen positivities prefijadas –o que en todo caso deberían existir– como condición de posibilidad de la formación, solo que en el despliegue del diálogo se desconocen. La aporía, en este punto, indica un rasgo característico de la *paideia* socrática y, quiero sostener aquí, de todo proceso formativo: se carece de *un* camino cierto, fijo y bien conocido que dé a entender que la formación es una meta que nos espera en algún momento del recorrido. En la aporía no se sabe a ciencia cierta qué hacer, y esto hace que el terreno práctico se torne difícil, pues nos vemos obligados a decidir constantemente qué camino transitar.

Pese a lo anterior, la aporía socrática no tiene por qué ser interpretada en términos de pasividad y estancamiento. Esto es impugnado por la misma indagación encontrada en los diálogos tempranos. En otras palabras: que no haya un camino no implica la imposibilidad de movernos. A falta de caminos evidentes y transitables en una montaña, los sujetos mismos, como dice la canción, “... hacen camino al andar”⁹⁰. Si se deja de lado la metáfora del camino para pensar en el segundo significado que da Urmson, notamos que la aporía es quizás el resultado más claro del método socrático. La confusión que resulta de la dificultad de reconciliar dos o más creencias plausibles aceptadas, advierte Irwin⁹¹, no tiene un carácter concluyente, no ofrece una respuesta definitiva con respecto a qué imagen, criterio o positividad se debe rechazar o aceptar. En este sentido, la aporía adquiere una conno-

⁸⁹ Urmson, *The Greek Philosophical Vocabulary*, 30.

⁹⁰ Antonio Machado, “Cantares”. En: Joan Manuel Serrat, *Dedicado a Antonio Machado, poeta* [LP]. Milán: Zafiro/Novola 1969.

⁹¹ Irwin, *La ética de Platón*.

tación exhortativa: despoja de la certidumbre que daba el camino que se creía estar recorriendo o que se esperaba encontrar en algún momento. No hay camino prefijado en el proceso formativo, ni predeterminado realmente, ni anticipado subsidiariamente, sino que cada sujeto hace camino al andar. En el caso de la *paideia* socrática, el camino se hace cuando nos instalamos en la confusión y en el reconocimiento de que no hay un punto de partida o un punto de llegada prefijado y seguro. Así las cosas, no se debe pensar el *elenchos* como una mera refutación, pues lo que se obtiene con él es el despojo de la certidumbre sobre la coherencia de los sistemas de creencias, al tiempo que tiene un efecto estimulante que exhorta a buscar y a construir un camino.

Como se puede ver, el *elenchos* y la aporía resultan dos características de la *paideia* socrática que le confieren un significado especial a la praxis dialógica mediante la cual se despliega el proceso formativo. Que el diálogo sea aporético parece aportar un argumento a favor de la interpretación que se viene proponiendo desde la teoría de la formación no afirmativa. Se puede decir, entonces, que el carácter aporético de la actividad pedagógica que define a la *paideia* socrática hace que esta pueda leerse en clave no afirmativa.

La metáfora del camino también aparece en la definición de ironía que ofrece Luri. El autor sostiene que el verbo *poreúō*, cuyo significado es el de caminar o hacer camino, “[...] dio lugar a una serie de imágenes de gran potencia plástica para expresar tanto el proceso intelectual como las facilidades o dificultades que se presentan en su transcurso”⁹². Se distingue entre *diaporéō*, que implica el acto de llegar, alcanzar o atravesar, *euporía* o facilidad para para transitar una vía libre, y la aporía que “[...] nombra la desorientación de un caminante que no sabe qué dirección tomar [...] y, por lo tanto es un índice de su ignorancia”⁹³. Por cierto, Luri introduce en su comentario una palabra que puede servir de ayuda para la interpretación del diálogo socrático a la luz de su carácter aporético. Se trata de la palabra *hodós*, que significa camino, y que forma parte de la palabra “método”. El método socrático, en

⁹² Luri, *Introducción al vocabulario de Platón*, 42.

⁹³ Luri, *Introducción al vocabulario de Platón*, 43.

este sentido, no partiría de un conocimiento claro sobre lo que se está buscando, no representará una suerte de orientación que hace el filósofo para conducir al que no sabe a un saber claro y preciso del objeto investigado. Si el método socrático conduce a la aporía es porque Sócrates consideraba necesario que el sujeto interrogara el motivo de la desorientación.

La aporía puede ser vista, entonces, como un principio metodológico que ayuda a superar el estancamiento y la pasividad que producen las positivities prefijadas de manera pretendidamente absoluta; irónicamente, puede ser la mejor manera de reconocer que el supuesto camino fácil de la formación no existe. El diálogo será un camino difícil para la formación, camino que corresponde a cada sujeto crear mediante un trabajo que consiste en destruir imágenes y positivities para abrirse camino. La aporía tendrá una función formativa: no se trata de brindar al otro indicaciones para que no tenga impedimentos en su recorrido y el transitar le resulte fácil, sino de despojar al sujeto de los verdaderos obstáculos para su formación: imágenes dadas, valores absolutos y positivities prefijadas que impiden el trabajo de hacer camino. Y es por ello que, como praxis formativa, el diálogo socrático tendrá como una de sus principales características la aporía. En efecto, si la formación se opone a la semiformación por su carácter no afirmativo, la práctica pedagógica que favorece la formación no puede brindar respuestas definitivas.

Si la formación no afirmativa entraña una experiencia radical de lo sin-imagen, el carácter aporético del diálogo socrático representa, sin duda, la práctica educativa más adecuada para que dicha experiencia tenga lugar. En el diálogo con Sócrates, el otro pierde la imagen de sí mismo al despojarse de valores, creencias y positivities pretendidamente claras sobre la realidad en la que se sitúa. Como se verá a continuación, los caminos recorridos por los personajes de los diálogos tempranos –los cuales conducen todos sin excepción a la aporía– han sido formativos en tanto han significado la transgresión de las imágenes que los mantenían estancados. Llegar a la aporía es haber construido un camino formativo.

El diálogo socrático, según se dice en *Apología de Sócrates*, constituyó la respuesta del filósofo ateniense a lo preguntado por Querefonte al oráculo de Delfos. La respuesta que recibe Querefonte es interpretada por Sócrates como un llamado a “[...] vivir

filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás” (*Apol.*, 28e). En su examen permanente, descubre que el supuesto saber de sus interlocutores es menor del que ellos suponen, o incluso inexistente, pues cada vez que se propone examinar algo con ellos terminan ambos atrapados en aporías. Sócrates también concluye que con su praxis hace felices a los hombres, contrario a las opiniones que lo hacen ver como una molestia para la ciudad⁹⁴. La felicidad, en este contexto, apunta a una praxis que conduce al cuidado de sí mediante el autoexamen, con lo cual Platón da a entender que el bienestar de una persona exige una vida examinada que advierta y prevenga de caer en posturas pasivas, en un estancamiento que invita a la adaptación y que debilita las capacidades propias del hombre para formarse. De esta manera, la praxis por la que se acusa a Sócrates en *Apología* tiene una intención formativa precisamente porque permite la transgresión y transformación de imágenes que el hombre ha tenido de sí mismo. Irónicamente, la acusación de corromper a sus conciudadanos es la denuncia del carácter formativo de la praxis dialógica de Sócrates. Trataré de explicar mejor esta idea proponiendo una relación entre formación y cuidado de sí.

En *Apología* 24b-26a, Sócrates discute una de las acusaciones hechas por un personaje especial: Meleto, según el cual “[...] Sócrates delinque corrompiendo a los jóvenes” (*Apol.*, 24b). La particularidad del personaje reside en su nombre, ya que su importancia histórica no parece tener mucho peso⁹⁵. Dice Sócrates que Meleto se muestra preocupado por la formación de los jóvenes. El nombre Meleto hace resonar en las cabezas del jurado la palabra *epimeleia* (ἐπιμέλεια), esto es, *cuidado* o *preocupación*. Este punto no alcanza a percibirse en la traducción, pues con ella se pierde un juego de palabras que pone en primer plano el problema del

⁹⁴ Platón presenta este efecto molesto para los 30 conciudadanos con algunas imágenes. En *Apología* 30e aparece la imagen del tábano que agujerea a un caballo noble pero lento por su tamaño. Sócrates sería ese tábano y Atenas el caballo. En *Menón* 80a Sócrates es comparado con el pez torpedero el cual, al tocar a una persona, genera en ella un estado de entorpecimiento. Con sus preguntas, Sócrates confunde a sus interlocutores, lo cual hace que estos se molesten.

⁹⁵ A este respecto parece de mayor importancia Ánito, quien representa a los políticos atenienses.

cuidado de sí. Meleto parece preocupado (ἐμέλησεν) por la *paideia* de los jóvenes atenienses, por lo cual parece que sabe cómo se deben formar y quiénes pueden formarlos: “[...] es evidente que lo sabes, puesto que te preocupan (μέλον)” (*Apol.*, 24d). Como indicará Sócrates, Meleto –el preocupado (ἐμέλησεν)–, en realidad desconoce en qué puede consistir tal cuidado.

La *epimeleia*, tema central de la *Apología* y de los demás diálogos socráticos, es “[...] la acción de cuidar, ocuparse, preocuparse”⁹⁶. Ahora bien, la *epimeleia* socrática se caracteriza por ser exhortativa, razón por la que invita al otro a que se cuide y se preocupe por su situación, al tiempo que cuestiona todo tipo de prescripción que se pretenda imponer. Sócrates resulta culpable de la acusación que se levanta en su contra, pero no es culpable por querer formar a otros, sino por cuestionar la posibilidad de esto último. No se forma al otro, podemos concluir de la lectura de los diálogos socráticos, sino que nos formamos con los otros a través de un ejercicio dialógico mediante el cual se transforma y transgrede toda imagen pretendidamente fija. La *paideia* socrática, en tal medida, representa más bien una invitación a que los hombres se empoderen de su proceso formativo y rechacen la semiformación. Así, aparece un filósofo que desconoce las imágenes que forman definitivamente al hombre, demuestra que los otros también carecen de esta clase de saber y concluye que la *paideia* o la formación se realiza como un proceso dialógico de autoexamen, de crítica y de transformación. La acción de Sócrates, según lo que se viene afirmando, representó una fuerte crítica a la semiformación y una defensa de la formación; se trata pues de una defensa como examen permanente y como un cuidado que advierte sobre los peligros de la semiformación, de caer encantados por el poder de las imágenes y positivities que se ofrecen como fórmula definitiva. Por eso es que la acusación de corromper a sus conciudadanos es la denuncia del carácter formativo de la praxis dialógica de Sócrates.

Para finalizar este apartado, quisiera presentar cuatro diálogos socráticos que pueden ser interpretados como ejemplos concretos del proceso formativo que tiene lugar en experiencias dialógicas aporéticas:

⁹⁶ Luri, *Introducción al vocabulario de Platón*, 73.

En *Eutifrón* se intenta definir una virtud concreta: la piedad. En el transcurso del diálogo con Sócrates, el personaje va descubriendo que sabe menos de lo que suponía. Ante las constantes experiencias elénticas que tiene Eutifrón en sus intentos por definir lo que se supone conocía a la perfección, el personaje concluye: “Eut. –No sé cómo decirte lo que pienso, Sócrates, pues, por así decirlo, nos está dando vueltas continuamente lo que proponemos y no quiere permanecer donde lo colocamos” (*Eutif.*, 11b). Sócrates y Eutifrón han llegado a la aporía, pero resulta valioso detenernos en la forma en que la misma es expresada en el pasaje citado. Contrario a lo que se podría pensar, la aporía socrática no implica quietismo o inmovilidad pues, como señala Eutifrón con asombro, el proceso definicional de la praxis dialógica ha hecho que las imágenes y los valores que se suponían firmes y definitivos hayan comenzado a moverse. Se da entonces la movilidad de la imagen, la transgresión de su aparente firmeza. Y es precisamente en ese momento de movilidad donde se pone en marcha el proceso formativo que sitúa al interlocutor en el terreno del no saber más que en el del saber, lo pone en el terreno de la no-imagen.

Algo similar tiene lugar en *Cármides*. Encontramos a dos futuros tiranos, Cármides y Critias, pretendiendo saber con exactitud lo que es la sensatez. Las respuestas que va dando el joven Cármides encuentran objeciones que conducen inevitablemente al reconocimiento de la ignorancia y la aporía. El punto de partida del proceso definicional, dice Sócrates, son las opiniones que tienen sobre el tema en cuestión. Se trata de las imágenes que cada uno se ha hecho sobre la sensatez. Lo que se busca es la idea misma que garantice la corrección de la imagen. Dice Sócrates a Cármides en medio del diálogo:

Me parece que ésta sería [...] la mejor manera de llevar la indagación. Porque es manifiesto que, si la sensatez es algo tuyo, tendrás una cierta opinión de ella; pues, forzosamente, estando en ti, en el supuesto de que lo esté, te suministrará una cierta sensación de la que se alce alguna posible opinión sobre ella: o sea, sobre qué es y cuáles son las propiedades de la sensatez (*Carm.*, 158e-159a).

La relación propuesta entre imagen e idea salta a la vista en este pasaje. El objetivo es, en principio, llegar a decir acertadamente qué es tal cosa, encontrar la idea que valida a la imagen, en este caso, a la opinión que se puede tener de la sensatez. Pero lo que se obtiene de tal proceso no es la idea sino más bien la no-imagen o la impugnación de la imagen que se creía tener con plena certeza. En otras palabras: a lo que se llega mediante la experiencia dialógica con Sócrates es a la ignorancia y a la aporía. Ante este hecho, Critias cuestiona el proceder mismo de Sócrates, queriendo hacer ver que solo busca refutar por refutar, esto es, que no tiene ningún objetivo positivo sino tan solo atrapar al interlocutor en las redes de la aporía: “[...] estás tratando de refutarme a mí y estás olvidándote de aquello sobre lo que versa el discurso” (*Carm.*, 166c). Si el reproche de Critias es justo, entonces me habría equivocado antes al sostener que el método socrático no puede ser interpretado en términos no constructivistas. Con la objeción encontrada en *Cármides* 166c, ¿es posible seguir sosteniendo un constructivismo crítico-formativo en el método socrático? Para defender tal interpretación citaré la respuesta que da Sócrates a Critias tras dicho reproche:

¿Cómo puede suponer algo así?, dije yo. Estás pensando que, por refutarte a ti mismo realmente, yo lo hago por otra causa distinta de aquella que me lleva a investigarme a mí mismo y a lo que digo, por temor tal vez, a que se me escape el que pienso que sé algo, sin saberlo. Te digo, pues, qué es lo que ahora estoy haciendo: analizar nuestro discurso, sobre todo por mí mismo, pero también, quizá, por mis otros amigos (*Carm.*, 166d).

Como se aprecia, el carácter eléntico y aporético del diálogo socrático busca algo más que refutar al otro. Representa la oportunidad para un examen propio que permite corregir las imágenes que se han formado del mundo y de sí mismo.

El carácter formativo de la aporía socrática también lo encontramos en *Laques*:

Laq. -Yo estoy dispuesto, Sócrates, a no abandonar. Sin embargo, estoy desacostumbrado a los diálogos de este tipo. Pero,

además, se apodera de mí un cierto ardor por la discusión ante lo tratado, y de verdad me irrito, al no ser como ahora capaz de expresar lo que pienso. Pues creo, para mí, que tengo una idea de lo que es el valor, pero no sé cómo hace un momento se me ha escabullido, de modo que no puedo captarla con mi lenguaje y decir en qué consiste (*Laq.*, 194a-b).

En este pasaje encontramos a Laques en la aporía; no sabe qué hacer y se encuentra confundido. Aunque tiene una noción de lo que es el valor, no puede expresarla. Aun así, dice estar dispuesto a continuar con el proceso definicional que se despliega dialógicamente y cuyo resultado es la aporía. Esta última, sin embargo, evidencia un resultado positivo que justifica de nuevo la interpretación constructivista crítico-formativa.

El último pasaje que citaré no se encuentra en un diálogo propiamente socrático. Se trata del *Menón*, uno de los diálogos del llamado periodo de transición.⁹⁷ Lo que interesa es rescatar un pasaje donde Menón acusa a Sócrates de haberlo confundido, casi que hechizado y encantado:

Men. –¡Ah... Sócrates! Había oído yo, aun antes de encontrarme contigo, que no haces tú otra cosa que problematizarte (*ἀπορεῖς*) y problematizar a los demás. Y ahora, según me parece, me estás hechizando, embrujando y hasta encantando por completo al punto que me has reducido a una madeja de confusiones (*ἀπορίαις*) (*Men.*, 79e-80a).

Este pasaje es importante porque señala un punto ya tocado: la praxis socrática es considerada exclusivamente aporética, esto es, se limita a refutar y dejar sin salida a sus interlocutores. Además, el comentario de Menón agrega otra cosa que resulta irónica: con

⁹⁷ Mi interés se limita al estudio de los diálogos socráticos, aunque en ocasiones recurra a diálogos posteriores. No obstante, quisiera indicar que la interpretación en clave no afirmativa de la reflexión platónica sobre la educación solo la he encontrado en los diálogos socráticos, motivo por el cual opto por hablar de *paideia* socrática más que de filosofía platónica como tal.

su praxis dialógica Sócrates hechiza, encanta o embruja a su interlocutor. Y resulta extraño decir esto porque más pareciera que el hechizo fuera producto de las imágenes y las positividades que los interlocutores consideran como incuestionables y definitivas. El proceso definicional parece una práctica que desencanta a quien la realiza, aunque siempre termina considerándose a Sócrates una suerte de mago que opera con el lenguaje para engañar a los otros. De hecho, una de las acusaciones que se levantó contra Sócrates dice lo siguiente: “Sócrates comete delito [...] al hacer más fuerte el argumento más débil” (*Apol.*, 19c).

La palabra ἀπορίας es traducida como “problema”, es decir, que el carácter aporético también se puede pensar como un carácter problemático. De este modo, la aporía, como característica del diálogo socrático, asume al ser humano como problémico, crístico y, con ello, defiende la formabilidad como posibilidad que se funda en la inconclusión.

Para terminar lo concerniente al carácter aporético del diálogo socrático, quisiera retomar una de las preguntas planteadas al inicio de este apartado: ¿cómo entender la dimensión formativa del diálogo socrático asumiendo que el mismo es aporético? Al respecto, resulta valioso el comentario que Jaeger realiza sobre el aparente fracaso del método socrático: “[...] este aparente fracaso del esfuerzo puesto en tensión no lleva, sin embargo, aparejado el desaliento que entraña el mero hecho de reconocer nuestra propia incapacidad, sino que es como un acicate que nos estimula a seguirnos debatiendo con el problema”⁹⁸. Los personajes admiten su confusión y desconocimiento, el problema en el que se encuentran, pero se muestran dispuestos a continuar con la indagación, con el proceso formativo a través del diálogo, el cual “[...] deja en el lector una tensión filosófica de espíritu de una eficacia altamente educativa”⁹⁹ que consiste en asumir la tarea permanente de examinarse a sí mismo, de formarse transgrediendo y transformando las imágenes que van configurando identidad. Ahora bien, resulta irónico que este proceso sea considerado dañino para el sujeto que se somete al mismo, así como igual de irónico resulta que los

⁹⁸ Jaeger, *Paideia*, 470.

⁹⁹ Jaeger, *Paideia*, 471.

interlocutores de Sócrates, quienes al principio del diálogo con el filósofo se muestran bien dispuestos, terminen abandonando el diálogo con él. ¿Es tan difícil la formación? El Sócrates de los primeros diálogos parece mostrar que sí.

La ironía socrática y el sentido formativo del diálogo desde la interpretación constructivista

ADEMÁS DE LA aporía, otra de las características importantes del diálogo socrático es la ironía. La ironía socrática ha sido objeto de diversas interpretaciones. Algunas de ellas se alejan bastante de la interpretación que se viene haciendo de la *paideia*. Otras, por el contrario, proporcionan elementos suficientes para seguir apostando por una lectura de la praxis socrática en clave no afirmativa. Es necesario aclarar el sentido de la ironía socrática en relación con el diálogo como práctica educativa no afirmativa. Haré esto a partir de la exposición de dos lecturas: la que hace Luri en *El proceso de Sócrates*¹⁰⁰ y la de Alexander Nehamas¹⁰¹.

El término griego traducido como “ironía” es *eirōneia* (εἰρωνεία). Urmson lo define como “ignorancia afectada o disimulo” y agrega que “[...] Trasímaco se refirió a la acostumbrada ignorancia afectada de Sócrates [...] como una acusación”¹⁰². Para esto último, alude a un conocido pasaje de *República*, 337a: “Oyendo él esto, rióse muy sarcásticamente y dijo: —¡Oh, Herácles! Aquí está Sócrates con su acostumbrada ironía; ya les había yo dicho a éstos que tú no querrías contestar, sino que fingirías y acudirías a todo antes que responder, si alguno te preguntaba”. En *Apología* se encuentra una acusación parecida, pero esta vez por parte del mismo filósofo. Cuando se le pregunta si acaso no sería capaz de vivir sin filosofar para evitar el castigo, responde: “[...] si digo que eso es desobedecer al dios y que, por ello, es imposible llevar una vida tranquila, no me creeréis pensando que

¹⁰⁰ Gregorio Luri, *El proceso de Sócrates. Sócrates y la transposición del socratismo* (Valladolid: Trotta, 1998).

¹⁰¹ Alexander Nehamas, *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault* (Valencia: Pre-textos, 2005).

¹⁰² Urmson, *The Greek Philosophical Vocabulary*, 50.

hablo irónicamente” (*Apol.*, 38a). Al parecer, el sentido que le da Urmson a la ironía encaja bastante bien con la figura de Sócrates. Sin embargo, hay dos problemas que obligan a pensar otros sentidos de la palabra para entender desde ella la praxis socrática. El primero de ellos es que en los diálogos de Platón hay una serie de interpretaciones que no limitan la ironía al engaño o disimulo, o que no vinculan necesariamente el fingimiento al conocimiento de las ideas. El segundo es que tal definición de la ironía parece no armonizar con el resultado de las indagaciones socráticas, esto es, con la aporía. La aporía da a entender que Sócrates efectivamente desconoce la esencia de aquello por lo que pregunta y que, en consecuencia, su ignorancia no es fingida o disimulada, por lo menos en lo relativo a su desconocimiento de las ideas. Si el irónico lo es por fingir, entonces Sócrates no sería irónico en este último sentido. Hay interpretaciones que siguen sosteniendo el carácter irónico, y no solamente aporético del diálogo socrático, aun reconociendo que el desconocimiento de las esencias no es disimulado. ¿Cómo es posible la ironía si la ignorancia socrática no es fingida? Si en realidad el diálogo socrático tiene un componente irónico, ¿qué relación cabe encontrar entre él y la intención formativa que acompaña a la praxis socrática?

Sobre la ironía como disimulo y engaño advierte Luri que “[...] se malinterpreta por completo lo que sucede realmente en los diálogos platónicos si se convierte a Sócrates en una especie de Maquiavelo de la dialéctica”¹⁰³. Con ello se alude al uso de cualquier medio para conseguir que los otros lleguen a conocer la idea de algo. De ser así, el maquiavelismo socrático sería todo un fracaso, pues en ninguna de las investigaciones encontradas en los primeros diálogos se llega a afirmar el conocimiento de idea alguna. Contrario a ello, se llega a conocer el estado de ignorancia en el que se encuentran los interlocutores respecto al tema que se está considerando, pero esto es algo que cada participante del diálogo va descubriendo por sí mismo en el transcurso de la indagación, la cual, como indica el personaje Nicias en *Laques*, termina siempre involucrando al dialogante mismo¹⁰⁴.

¹⁰³ Luri, *Introducción al vocabulario de Platón*, 135.

¹⁰⁴ Véase *Laq.*, 187e-188c.

Luri dedica algunas páginas al problema de la ironía, pues considera inquietante que una defensa ante un jurado recurra a un lenguaje irónico que, de hecho, puede resultar poco favorable para Sócrates. El autor se pregunta, entonces, por el sentido de la ironía socrática. Su punto de partida es la misma definición que ofrece Urmson y sostiene que “la ironía lleva siempre implícita una voluntad de ocultar algo tras una máscara, de mostrar la verdad como apariencia”¹⁰⁵. Sin embargo, también se pregunta si desde tal definición se debe aceptar la interpretación de Vlastos según la cual la ironía termina siendo un instrumento metodológico de la interrogación. Contrario a la interpretación instrumentalista de la ironía socrática, Luri apuesta por una lectura de la ironía como un elemento constitutivo del pensamiento socrático. Desde ella se hace aceptable la definición que habla de ocultamiento y fingimiento, y también resulta compatible con el reconocimiento sincero de la ignorancia.

Pero, ¿qué es lo que oculta Sócrates? ¿El conocimiento de la idea o algo más? Lo que en realidad oculta Sócrates es que el desconocimiento de la idea no es un obstáculo para la formación y esto explica por qué en *Apología* 36e sostiene, contra la opinión de sus conciudadanos, que él los hace verdaderamente felices al someterlos a la experiencia dialógica que conduce al reconocimiento de la ignorancia. Aquí está el componente irónico del diálogo socrático: no en que se valga del fingimiento para proporcionar el conocimiento de las ideas, sino en que la molestia del tábano, que al aguijonear logra despertar el deseo de ir más allá de lo dado, da pie para que se realice el proceso formativo. La ignorancia socrática disimula, no el conocimiento de las ideas –el cual de hecho Sócrates no tiene–, sino que el carácter aporético del diálogo sea formativo. En efecto, con el proceso definicional no se obtiene el conocimiento de las ideas, pero sí se logra el reconocimiento de nuestra condición de seres carentes e inconclusos, al tiempo que se exhorta para que cada uno se arriesgue a buscar con los otros nuevas formas de ser, formas que en su novedad se revelan siempre sujetas a la transgresión y a la transformación. Lo que oculta el

¹⁰⁵ Luri, *El proceso de Sócrates*, 58.

diálogo socrático es que el fracaso del proceso definicional lleva consigo el éxito del proceso formativo. La constante exigencia del proceso definicional desplegado dialógicamente en la *paideia* socrática parte del reconocimiento de una carencia fundamental: la imposibilidad de conocer o contemplar absolutamente las ideas. Sin embargo, y aquí está de nuevo lo irónico del diálogo socrático, Sócrates oculta esta carencia exhortando a los otros a que se esfuercen por hallar la idea indagada. En otras palabras: Sócrates pide al hombre lo imposible y, al hacer esto, lo invita a que haga parte de un proceso en el que se transgreden las imágenes pasando de una actitud afirmativa y acrítica a una actitud no afirmativa y transformadora.

Esta lectura armoniza con la interpretación que ofrece Luri de la ironía socrática. Para el autor, el *logos* socrático expresa un límite inevitable para el ser humano: el lenguaje da testimonio de “[...] un déficit comprensivo que nunca podrá ser saciado en y desde el *logos*. En este sentido podríamos decir que conocer es tanto un desvelar como un enmascarar”¹⁰⁶. Esto se evidencia cuando en *Apología* Sócrates extrae algunas conclusiones sobre la vida que ha llevado en medio del diálogo con los otros y consigo mismo:

Al retirarme de allí razonaba a solas que yo era más sabio que aquel hombre. Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber (*Apol.*, 21d).

Posteriormente, agrega Sócrates que “[...] en cada ocasión los presentes creen que yo soy sabio respecto a aquello que refuto a otro. Es probable, atenienses, que el dios sea en realidad sabio y que, en este oráculo, diga que la sabiduría humana es digna de poco o nada” (*Apol.*, 23a). La ironía sobre la que se funda el proceso formativo que tiene lugar en el diálogo con Sócrates apunta a que él sabe que ignora o desconoce las ideas, pero que esto lo dispone mejor para realizarse como hombre, esto es, para formarse.

¹⁰⁶ Luri, *El proceso de Sócrates*, 61.

Sus interlocutores, por el contrario, al afirmar que conocen a plenitud los valores y las positividades que aparentemente permiten la realización plena del hombre, terminan estancados en la semi-formación. Desde una lectura similar a la que se acaba de ofrecer, Luri sostiene que “[...] la ironía sería tanto la descripción correcta de la manifestación del mundo a la mirada del sujeto, como la visión crítica sobre el mundo que hace posible la teoría”¹⁰⁷, es decir, que el carácter irónico del diálogo socrático permite reconocer los límites y las carencias que definen al ser humano mediante una lectura crítica del mundo que impide estancarse en imágenes o positividades prefijadas y que mueven a ir siempre más allá de toda imagen afirmada. Así, este intérprete concluye que el método socrático se caracteriza por la “desintegración de las determinaciones ‘generales fijas’”¹⁰⁸, expresión que remite de inmediato a las teorías de la formación expuestas desde Benner. Por lo demás, Luri agrega que a la ironía socrática le corresponde un momento negativo dentro de la praxis dialógica, momento que involucra “[...] la creación de desconfianza con respecto a las premisas de partida, para que así los interlocutores se planteen la necesidad de buscar lo que hay dentro de ellos mismos”¹⁰⁹.

Nehamas, por su parte, hace un seguimiento riguroso a la historia de la palabra *eirōneia* que se remonta hasta la obra de Aristófanes, quien le daba el significado antes considerado de simulación y engaño. La historia continúa con figuras de la antigüedad helenista como Cicerón y Quintiliano, para quienes la ironía es definida como simulación refinada y pasa a entenderse como un tropo del género de la alegoría en la cual “[...] se ha de entender lo contrario de lo que se dice”¹¹⁰, definición que Nehamas también encuentra en la obra de Aristóteles y que aparece de nuevo en la interpretación de Vlastos. Así, para el primero, la ironía pasa a ser fingida modestia, mientras que para el segundo “simplemente

¹⁰⁷ Luri, *El proceso de Sócrates*, 62.

¹⁰⁸ Luri, *El proceso de Sócrates*, 62.

¹⁰⁹ Luri, *El proceso de Sócrates*, 61-62.

¹¹⁰ Nehamas, *El arte de vivir*, 82.

expresa lo que quiere decir diciendo lo contrario”¹¹¹. Nehamas, sin embargo, parece no quedar satisfecho con estos sentidos de la ironía para entender desde tal palabra a la figura de Sócrates. El intérprete sostiene que “[...] en Platón emerge por primera vez un sentido radicalmente nuevo de *eirōneia*. El *eirōn* –la persona que usa la *eirōneia*– es transformado en un carácter mucho más sutil”¹¹². La sutileza del irónico, dirá luego el autor, consiste en permitir a su audiencia percatarse de que sus palabras no expresan su real opinión, “[...] que no siempre expresan su verdadera intención, y que no le interesa que algunas personas sean conscientes de su simulación”¹¹³. En mi opinión, el Sócrates de los primeros diálogos da a entender a sus interlocutores que lo que busca en última instancia con su proceso definicional no es el conocimiento de las ideas, pero nunca dice realmente qué es lo que sí está buscando, aunque en *Apología* 38a-b da una pista de ello al sostener que su praxis se funda en la creencia según la cual “[...] una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre”. En este punto se puede encontrar la ironía socrática tal cual la expone Nehamas: no solo la simulación, sino la indicación indirecta de su verdadera intención.

La ironía de Sócrates, según Nehamas, no puede reducirse al sentido dado por Quintiliano para quien tal término consiste solo en “[...] pretender falsamente no conocer las respuestas a sus propias preguntas”¹¹⁴, pues de aceptar sin más esta definición se tendría que concluir que Sócrates sí sabía aquello por lo que estaba preguntando.

Otra tesis importante que propone este autor es que el diálogo socrático, con su sentido irónico, no puede reducirse a una simple “estratagema pedagógica [...] un método de enseñanza directa y clásica”¹¹⁵. Para él, la ironía socrática no es una figura retórica sino un modo de vida que cuestiona y confronta cualquier forma de

¹¹¹ Nehamas, *El arte de vivir*, 86. Nehamas citando a Vlastos.

¹¹² Nehamas, *El arte de vivir*, 81.

¹¹³ Nehamas, *El arte de vivir*, 81.

¹¹⁴ Nehamas, *El arte de vivir*, 91.

¹¹⁵ Nehamas, *El arte de vivir*, 104.

quietud intelectual. Nehamas afirma que “Sócrates luchó contra la autoridad de los códigos externos de comportamiento y enfatizó, por primera vez, la importancia de la subjetividad y la conciencia del individuo”¹¹⁶, y concluye que “en ese sentido, la ironía es ‘in-finita’ porque no cuestiona la validez de este o aquel fenómeno de la cultura sino la cultura en su totalidad”¹¹⁷.

El carácter irónico del diálogo socrático, como acaba de considerarse, hace que la *paideia* se realice como una práctica educativa no afirmativa, la cual tiene como horizonte último de su despliegue la desintegración de las determinaciones generales fijas, y con ella, la posibilidad de ser de otra manera mediante una experiencia radical de lo sin-imagen. El ocultamiento, rasgo propio de la ironía, no refiere al conocimiento de las ideas, sino al potencial formativo de la aporía.

Conclusiones

EL POTENCIAL FORMATIVO de la *paideia* socrática logra desplegarse dialógicamente como un proceso que evidencia la transformación de los involucrados en el diálogo. La ironía es compatible con la ignorancia y la aporía, siendo estos elementos centrales de la praxis socrática. Reducir el diálogo a simple método independiente del interés formativo, trae como consecuencia una lectura inadecuada de los primeros diálogos de Platón, al menos una que cae en la semiformación y, por ende, en la afirmación de positivities prefijadas susceptibles de ser alcanzadas. Al margen de esta lectura en términos de simple metódica de la enseñanza, se ha intentado mostrar lo pertinente que resulta una interpretación del diálogo desde la antropología pedagógica y las teorías de la formación. Al hacer esto, se resalta la dimensión formativa de la praxis socrática y se defiende una interpretación de la misma en clave no afirmativa. La tesis según la cual el diálogo constituye la práctica educativa más idónea para llevar a cabo el proceso formativo se hace evidente desde la *paideia* socrática.

¹¹⁶ Nehamas, *El arte de vivir*, 114.

¹¹⁷ Nehamas, *El arte de vivir*, 114.

Referencias

- Adorno, Theodor. "Teoría de la pseudocultura". En: *Obra completa, Escritos sociológicos 1*, 86-113. Ediciones Akal, 2004.
- Benner, Dietrich. "La capacidad formativa y la determinación del ser humano. Sobre la pregunta y el planteo de una teoría de la formación no-afirmativa". *Educación*, 43, (1991): 87-102.
- _____. *La pedagogía como ciencia. Teoría reflexiva de la acción y reforma de la praxis*. Barcelona: Ediciones Pomares-Corredor, 1998.
- Bravo, Francisco. *Teoría platónica de la definición*. Caracas: Fondo Editorial de Humanidades y Educación, 1985.
- Brickhouse, Thomas y Nicolas Smith. *The philosophy of Socrates*. Oxford: Westview Press, 2000.
- Fullat, Octavio. *Antropología filosófica de la educación*. Barcelona: Ariel, 1997.
- Irwin, Terence. *La ética de Platón*. México D.F: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- Koselleck, Reinhardt. "Sobre la estructura antropológica y semántica de *Bildung*". En: *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, 49-93. Madrid: Trotta, 2012.
- Luri, Gregorio. *El proceso de Sócrates. Sócrates y la transposición del socratismo*. Valladolid: Trotta, 1998.
- _____. *Introducción al vocabulario de Platón*. Sevilla: Fundación Ecoem, 2011.
- Marx, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- Mejía, Marco Raúl. Las pedagogías críticas en tiempos de capitalismo cognitivo. Cartografiando las resistencias en educación. *Aletheia. Revista de desarrollo humano, educativo y social contemporáneo*, 2, 2, (2010): 58-101.
- Nehamas, Alexander. *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Valencia: Pre-textos, 2005.
- Platón. *Diálogos*, I: *Apología, Critón, Eutifrón, Hipias Menor, Hipias Mayor*, traducción de Julio Calonge; *Ion, Lisis, Cármides*, traducción de Emilio Lledó; *Laques, Protágoras*, traducción de Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1981.
- _____. *Diálogos*, II: *Gorgias*, traducción de Julio Calonge; *Menéxeno*, traducción de E. Acosta; *Eutidemo, Menón*, traducción de F. J. Olivier; *Crátilo*, traducción de José Luis Calvo. Madrid: Gredos, 1983.

- _____. *Diálogos*, III: *Fedón*, traducción de Carlos García Gual; *Banquete*, traducción de Marcos Martínez Hernández; *Fedro*, traducción de Emilio Lledó. Madrid: Gredos, 1986.
- _____. *Protágoras*, *Gorgias*, *Carta séptima*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- _____. *La República*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- Runge, Andrés y Garcés, Juan Felipe. “Educabilidad, formación y antropología pedagógica: repensar la educabilidad a la luz de la tradición pedagógica alemana”. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 9, 2, (2011): 13-25.
- Runge, Andrés y Piñeres, Juan David. “Theodor W. Adorno: reflexiones sobre formación (*Bildung*) y semiformación (*Halbbildung*) en el contexto de una crítica ilustrada a la Ilustración”. *Itinerario educativo*, 66, (2015): 249-280.
- Scheuerl, Hans. *Antropología pedagógica. Introducción histórica*. Barcelona: Herder, 1985.
- Urmson, James Opie. *The Greek Philosophical Vocabulary*. London: Duckworth, 1990.
- Vlastos, Gregory. *Socrates: Ironist and moral philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.



**Universidad
Pontificia
Bolivariana**

SU OPINIÓN



Para la Editorial UPB es muy importante ofrecerle un excelente producto. La información que nos suministre acerca de la calidad de nuestras publicaciones será muy valiosa en el proceso de mejoramiento que realizamos. Para darnos su opinión, comuníquese a través de la línea (57)(4) 354 4565 o vía correo electrónico a editorial@upb.edu.co Por favor adjunte datos como el título y la fecha de publicación, su nombre, correo electrónico y número telefónico.

Esta obra se publicó
en archivo digital en el mes
de junio de 2023.



La obra de Platón es inextinguible. A pesar de ser una de las obras más influyentes, comentadas y referidas de la historia de la filosofía y de la cultura, continúa interpelando y generando interpretaciones. El diálogo con Platón no se termina; su riqueza continúa iluminando el pensamiento en la actualidad. La colección de ensayos que se encuentran en este volumen y el proceso de investigación del que son resultado muestran la vigencia y actualidad del pensamiento de Platón y, en general, del mundo clásico.

El propósito de esta colección de escritos es presentar diferentes perspectivas interpretativas de la obra de Platón. La publicación de un libro resultado de investigación, ofrece ciertas libertades que las revistas académicas no permiten; por ello, incluimos textos sin coartar el estilo de cada autor, sin imposiciones de número de palabras o número de referencias bibliográficas. Estas libertades, que no implican el abandono del rigor científico de cualquier investigación filosófica, permiten que los lectores encuentren en cada capítulo de este libro una provocación literaria y hermenéutica que convida a un encuentro siempre festivo, alegre y jovial con el amor a la sabiduría.

