

TESIS DOCTORAL

de Nemrod Carrasco Nicola

**para optar al grado de Doctor en Filosofía
dirigida por el Dr. Antonio Alegre Gorri**

DEL *CÁRMIDES* AL *TEETETO*:

PERSPECTIVAS DE LA *DÓXA* EN PLATÓN



**Departament d'Història de la Filosofia, Estètica i Filosofia de
la Cultura de la Universitat de Barcelona**

**Programa de Doctorat Filosofia: Història, Estètica i
Antropologia, bienni 2001-03**

Barcelona, 2006

“Señores: la verdad del hombre empieza donde acaba su propia tontería.
Pero la tontería del hombre es inagotable.
Apuntad eso y meditaad sobre ello”

Juan de Mairena, Antonio Machado

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| PROLEGÓMENOS: LA ENSEÑANZA DE LA <i>DÓXA</i> EN PLATÓN Y SU CRÍTICA | 8 |
| 1. La teoría de las ideas como vía doctrinal en el análisis de la relación entre filosofía y <i>dóxa</i> . | 13 |
| 2. El escepticismo socrático como antiplatonismo posmoderno (Rorty y Derrida) | 23 |
| 3. La vía hermenéutica (Stanley Rosen) | 31 |
| 4. ¿Por qué la <i>dóxa</i> debe ser negada? El sentido de la ruptura y la orientación dialógicas en Platón | 42 |
| I. COMENTARIO DEL CÁRMIDES SABER Y DESMESURA EN LA <i>DÓXA</i> DE CRITIAS | 60 |
| 1. La disposición inicial del <i>Cármides</i> : Los personajes y sus intenciones (153a1-158e5) | 68 |
| 2. La <i>sophrosýne</i> en la dramática del diálogo (I): El doble esfuerzo y la renuncia del joven Cármides (158e6-162b11) | 85 |
| 3. La <i>sophrosýne</i> en la dramática del diálogo (II): La resolución del enigma de la autoactividad de Critias (162c1-164d2) | 96 |
| 4. La <i>sophrosýne</i> en la dramática del diálogo (III): La propuesta sofística del autoconocimiento (164d3-166d6) | 107 |
| 5. La adición de Sócrates: La <i>sophrosýne</i> como saber del saber y de la ignorancia (166d8-171c10) | 118 |
| 6. El centro del <i>Cármides</i> : La infelicidad de la ciudad soñada de Critias (171d1-175b3) | 136 |
| 7. Escena Final: El deseo fantasmático de la tiranía (175b4-176d5) | 151 |

II. COMENTARIO DEL *MENÓN*

LA FIGURA TESALIA DE LA *DÓXA*:

PÓROS Y MEMORIA- HÁBITO

160

1. La reconstrucción platónica del paradigma sapiencial tesalio:
La significación del efluvio en la secuencia *paidética*
Empédocles-Gorgias-Menón (76c3-e4) 170
2. El esclavo y el comienzo problemático del saber:
La potencia cognoscitiva de la *aporía* socrática (82e14-85b7) 186
3. La interpretación socrática del episodio del esclavo:
De la *aporía* a la buena repetición (85b8-86c6) 199
4. El sentido global de la reminiscencia:
La doctrina órfico-pitagórica del *Menón* y el *Fedón* platónicos 212

III. COMENTARIO DE *LA REPÚBLICA* (1ª PARTE)

LA ORIENTACIÓN DIALÓGICA DE LA *PLEONEXÍA*:

CLAVES PARA ENTENDER LA *DÓXA* DE GLAUCÓN

251

1. El hombre idealmente justo de Glaucón:
Anfiareo o la simplicidad pre-política del alma noble (358e2-362c8) 264
2. La reconstrucción de la figura de la justicia:
El paso de la ciudad generada naturalmente a la *pleonexía* destructiva
de la ciudad enferma (368d8-374d6) 275
3. La fundación de la ciudad bella:
La educación cívica del guardián-guerrero (374d8-412a8) 294
4. El mitologema fenicio de la ciudad bella:
El paradigma cívico de la cofradía frente a la *pleonexía*
del guardián-*arkhónte* (412a9-417b9) 306
5. La reflexividad de la justicia:
La comprensión política de la *dikaiosýne* (Sócrates)
frente a su precomprensión cívico-*doxástica* (Glaucón) (432b7-445e3) 320

| | |
|---|-----|
| IV. COMENTARIO DE LA REPÚBLICA (2ª PARTE) | |
| EL SUBLIME OBJETO DE LA DÓXA DE GLAUCÓN: DEL FILÓSOFO-REY AL FILÓSOFO ENAMORADO DEL BIEN | 355 |
| 1. La posibilidad de la ciudad justa: El salto de Glaucón a la ciudad del filósofo-rey (471b3-474a4) | 366 |
| 2. La refutación platónica del filósofo-rey: La distinción entre el falso filósofo y el verdadero (474c8-484d10) | 383 |
| 3. La Idea del Bien: El papel del icono discursivo (502c9-506d1) | 427 |
| 4. El símil del Sol: El Bien como <i>arkhé-télos</i> (507c1-509c4) | 452 |
| V. COMENTARIO DEL TEETETO | |
| LA VERDAD TRAS LA DÓXA O LA POSIBILIDAD DE JUZGAR (KRÍNEIN) | 481 |
| 1. La corrección protagórica de la tesis del conocimiento como percepción: Salubridad de la <i>dóxa</i> y utilidad de la dialéctica en la defensa socrática de Protágoras (166b1-167e2) | 500 |
| 2. El conocimiento como pensamiento verdadero: De la verdad ya dada a la <i>diánoia</i> (187b4-200d4) | 524 |
| 3. El conocimiento como pensamiento verdadero acompañado de <i>lógos</i> : <i>Dóxa</i> y apertura dialógica a la verdad (201c9-210d4) | 548 |
| CONCLUSIONES FINALES | 577 |
| BIBLIOGRAFIA | 581 |

Prolegómenos: La enseñanza de la *dóxa* en Platón y su crítica

*“Derrida ha fracassat completament en explicar per què Plató juga a ser un autor.
El primer pas és veure que els diàlegs són escrits per a la nostra salvació.
Tanmateix, jo no exclouria la possibilitat que també fossin escrits
per a la salvació de Plató”*

Stanley Rosen, *Hermenèutica com a política*

Entre los textos decisivos del pensamiento griego, pocos resultarán tan controvertidos y tan erizados de dificultades hermenéuticas como los diálogos de Platón, hasta el punto de que el significado global de su enseñanza ha sido y será objeto de interminables disputas entre los estudiosos. No hay acuerdo en si ésta debe entenderse como una doctrina física, ontológica, lógica o epistemológica, cuando no tal vez teológica, geométrica o política¹. Ni siquiera se puede decir que la perplejidad de su enseñanza se deba a la interposición de una distancia histórica irreductible, puesto que los lectores antiguos dan muestras a menudo de casi tantas incertidumbres, vacilaciones y discrepancias en su comprensión como los lectores modernos². En todo caso, no

¹ La razón por la que es tan problemática la atribución de semejantes disciplinas filosóficas a los diálogos de Platón, probablemente se debe a su ignorancia de lo que GADAMER (1931) considera como uno de los ejes determinantes de la forma misma de los diálogos: su dimensión irreductiblemente existencial. Gadamer, uno de los estudiosos platónicos que se ha tomado con más seriedad y profundidad esta noción, lamentablemente degradada en una especie de cliché desprovisto de significado alguno, considera que la filosofía concebida por Platón sólo puede entenderse como *un modo de vida*: “*Plato is a follower of Socrates, and Socrates is the figure through whom Plato expresses his own philosophical intentions, precisely because his literary works repeat, with the explicitness of literature, Socrates’ entirely unliterary and undogmatic existence*” (1991) 2. Esto implica que la cuestión discutida en los diálogos sólo podría formularse como una variación de la pregunta socrática fundamental sobre cómo debe vivir el hombre, o qué género de vida es preferible. En los diálogos, por tanto, la diferencia entre un género de vida u otro debe entenderse como una discusión relativa a una posibilidad existencial. Otra cosa es que Gadamer prejuzgue la intención misma de los diálogos al considerar que el ideal de vida filosófica es una vida puramente teórica. Una lectura más atenta de los diálogos demostraría que esta valoración es más propia de una crítica pragmática, como la que efectúa el subjetivismo epicúreo, que una visión específicamente atribuible a Platón.

² Así, en el reciente libro de TARRANT (2000) se nos indica claramente el grado de confusión de la interpretación de los diálogos platónicos en la antigüedad. Quizás no sorprenda ver que gran parte de los problemas que todavía hoy son objeto de debate en la actualidad platónica (“Filosofía o literatura

parece que la dificultad sea atribuible únicamente a lo que Platón nos está diciendo, sino que parece estar en el modo en cómo nos lo dice. Aquí el “modo” es el diálogo de Platón y, en particular, la cuestión de “cómo” ha de ser tomado el diálogo. De entrada, se trata de no plantear esta cuestión por separado, sino simplemente de hacerla resaltar: de hacer notar, en especial, que el problema de la enseñanza platónica está inevitablemente vinculado a la forma misma del diálogo y, en particular, que en Platón *dóxa* es todo pensamiento que no se ajusta a esa forma. Seguramente, la dificultad primordial para el entendimiento de los diálogos reside en ese desafío platónico a la *dóxa*, por más que sus lectores e intérpretes sucesivos sigan dudando y discrepen sin fin acerca de las modalidades y las razones precisas de semejante desafío.

Pero lo cierto es que desde la posmodernidad, los exégetas de Platón parecen haberse preocupado, ante todo, de neutralizar aquel ataque, ya sea hallándole algún sentido inaceptablemente dogmático o, por lo menos, conciliable con las convicciones metafísicas de una tradición fundamentada en el dominio de la razón (y así desde esta perspectiva el platonismo filosófico ha sido violentamente vituperado tanto por descendientes de Nietzsche, como Heidegger, Gadamer, Deleuze o Foucault, como de Hegel, entre los cuales se encuentran Rescher y Habermas, así como filósofos de la ciencia como Kuhn y Feyerabend), ya sea, por el contrario, llevándolo a los extremos más escépticos, considerando el diálogo, bien como un ejercicio meramente retórico (Rorty), bien como una forma de refutación denominada “deconstrucción” (Derrida). Ahora bien, que las enseñanzas que Platón ha puesto en boca de sus diálogos resulten tan inaceptables como quieren sus intérpretes más dogmáticos, o tan escépticas como cree el socratismo posmoderno, es algo que debería obligar a cualquier lector, de una manera u otra, a considerar la relación entre la filosofía y la *dóxa* como el tema

dramática”, “historia o ficción”, “escepticismo”, “dogmatismo”, “esoterismo”, “portavoces de Platón”, “la ironía”...) reproduzcan parte de los mismos escollos que los pensadores antiguos de Platón tuvieron ya que hacer frente al abordar la lectura de los diálogos. Lo que sí sorprende que el renovado interés general por la interpretación de la obra de Platón no haya traído consigo un interés por pensar realmente la distancia que la escritura platónica interpone respecto al lector. Tampoco hace falta mucha observación y reflexión para darse cuenta de que hay una diferencia esencial entre la obra analizada por los clásicos y los de nuestra época. A diferencia de los intérpretes antiguos, los de hoy tienen a su disposición el texto platónico con una facilidad que no era común en la antigüedad. Más allá de esto, lo único que se le puede exigir al lector es que, sin necesidad de sacralizar el diálogo platónico, procure no proyectarse sobre aquello hacia lo cual seguramente ya ha vuelto su mirada (la adhesión o el rechazo previos de algo llamado Platón), sino que dirija su mirada de una manera decidida a los diálogos y, en particular, a lo que se muestra entre líneas.

fundamental de la enseñanza platónica³. Quizás esta cuestión resulte tan preliminar que la mayoría de intérpretes posmodernos de Platón hayan considerado una obviedad el hecho mismo de plantearse. Y hay probablemente una razón decisiva que explique esta presuposición, a saber: el hecho de haber convertido a Platón en padre de la filosofía, lo que, dadas las clasificaciones y las periodizaciones impuestas por la visión histórica, en especial desde los neoplatónicos hacia delante, le ha condenado al ingrato papel de ser el eminente fundador del platonismo, una de las corrientes fundamentales del pensamiento europeo.

En el nivel estrictamente filosófico, todas estas interpretaciones se centran en lo que podríamos denominar la hostilidad posmoderna contra el platonismo: o se asume el punto de vista “antimetafísico” y se critica la pretensión totalitaria de un saber que impone el dominio de la razón como única forma de pensar; o se asume el punto de

³ Nuestra tesis es que la interpretación de la *dóxa* platónica es uno de los problemas fundamentales de la posmodernidad filosófica. Fundamentalmente por tres motivos:

- a) La ruptura con la modernidad podría resumirse en dos momentos: el primero es, por supuesto, Hegel, el salto desde el paradigma de la “sujektividad-mundo” (Kant) al paradigma de la “sujektividad-discurso: Hegel es posmoderno porque sabe que lo único que hay es un discurso escindido en presentaciones diferentes y que lo único con lo que se puede contar es la retórica histórica. El segundo momento es el giro pragmático, del que Rorty extrae como punto de partida la contingencia misma del discurso. Cuando Rorty afirma que la verdad es una perspectiva y que, en definitiva, no hay un discurso último sino únicamente el interjuego de los múltiples discursos, tal aseveración debe interpretarse junto con el carácter parcial de la *dóxa*. En Platón, esto no significa identificar la *dóxa* con la visión rortyana según la cual no existe ninguna verdad última y sólo existen múltiples perspectivas subjetivas. Sencillamente significa reconocer que en medio de la multiplicidad de la *dóxa*, hay una verdad, sólo que esa verdad no puede alcanzarse mediante el paso de una *dóxa* a otra, sino mediante la interposición de una distancia en el interior de la propia *dóxa*.
- b) La pregunta sobre el sentido platónico de la *dóxa* equivaldría igualmente a habérselas con la evolución misma de la *Technik* (noción elaborada desde Benjamín hasta Habermas pasando por Sennet), así como con la relación de nuestras ciencias y sus expansiones semánticas (conducta, salud, medicina...). Hoy, la *dóxa* es el resultado de la especialización tecnocrática del saber que no aspira a preguntarse por los fundamentos de su propio saber. Porque, en primer lugar, aspira a saber una cosa excesivamente determinada, demasiado precisa, de lo que tiene delante suyo. No quiere saber nada más, en general, sobre aquello; quiere saber cómo se comportará, o si se comportará como está previsto que lo haga. Por eso está dispuesto a utilizar los medios que sean precisos y a ignorar todo lo que no sea relevante para alcanzar su objetivo. Lo que construye el diálogo platónico es precisamente el choque entre la *dóxa* (la *tekhne-episteme* fruto de la división técnica propia de los procesos productivos de las sociedades complejas) y un conocimiento dispuesto a sacrificar su utilidad y a obtener comprensión.
- c) El tercer motivo de la enseñanza platónica de la *dóxa* en nuestra actualidad radica en el hecho de que el modelo político heredado de la Ilustración ha heredado también la idea de la barbarie fascista. En la posmodernidad, no obstante, estamos ante una forma nueva de la denegación de la política: la pospolítica, que reemplaza el conflicto entre las visiones *doxásticas* globales encarnadas en diferentes partidos por la colaboración de tecnócratas ilustrados. Si la pospolítica subraya la necesidad de abandonar las antiguas divisiones de la *dóxa* y utilizar el saber experto necesario, la intervención del filósofo en los diálogos platónicos es exactamente lo contrario, es decir, el filósofo problematiza la ciudad porque plantea la necesidad permanente de cambiar los parámetros mismos de lo que se considera “político” en las relaciones de poder existentes.

vista pragmático de la retórica liberal (la versión americana de la textualidad y del *écriture* derridianas) y se critica el platonismo por no haber advertido que el espejo de la naturaleza se ha roto y que “más allá de él” no hay nada, que no hay realidad, de la misma manera que no hay problemas filosóficos reales. La única manera de responder a estas acusaciones efectivamente sería proporcionar una explicación completa de cómo el platonismo se sitúa en este callejón sin salida definido bien por el imperativo de destruir la metafísica platónica, bien por las promesas edificantes de la retórica neoliberal. Evidentemente, ninguna solución deberá albergarse en cualquier intento por revitalizar el sentido filosófico del platonismo. Ya no se puede concebir la enseñanza platónica como caso paradigmático de un sistema filosófico meramente ideal⁴, como tampoco se puede reducir el campo de ésta a la resolución de cuestiones metafísicas que clausuren definitivamente el discurso. Sin embargo, ¿qué sucedería si el verdadero alcance de la revolución platónica debiera ser buscado en su modo de socavar no sólo el platonismo mismo sino también este callejón sin salida que lleva consigo la desvalorización posmoderna de la filosofía?

En esta tesis se trata de interpretar fundamentalmente el ataque platónico de la *dóxa*; o mejor todavía, de lograr que los diálogos de Platón hablen hasta donde sea filosóficamente posible, de modo que nuestra tarea venga a consistir en una especie de

⁴ HEIDEGGER (1988) plantea con razón que ni Platón, ni tan siquiera Aristóteles, tienen un “sistema” filosófico. El pensamiento de Platón sólo es “sistemático” en un único sentido: que es “*geleitet und getragen von einer ganz bestimmten inneren Fügung und Ordnung des Fragens*” 47. Esta unidad interrogativa no es, por supuesto, un “sistema filosófico” en el sentido moderno del término. Cuando se habla de un sistema moderno se habla fundamentalmente de una caracterización demostrativa del conocimiento como la que lleva a cabo la matemática (por ejemplo, el “more geometrico demonstrata” de Spinoza). Este tipo de sistema, que Heidegger niega a Platón, es precisamente el que le atribuye la Escuela de Tubinga. En este sentido, la posición más férrea es la de KRÄMER (1994) 13, 14, 16, 20, que discute explícitamente el pensamiento de Platón sobre la forma sistemática de su filosofía (“Systembegriff der Neuzit”) y su punto nodal, que localiza en la enseñanza oral. El alcance de esta postura es decisivo puesto que las Ideas pasan a ser algo “derivativo” por relación a lo verdaderamente más originario, primordial y primigenio en el sistema platónico, a lo cual se denomina *principios y elementos*. En su lectura de Platón, Krämer introduce, por tanto, un cambio interpretativo de gran calado, del que convendría subrayar al menos dos grandes consecuencias: 1) *una nueva jerarquía* que tiene lugar al organizar la realidad en los cuatro grandes planos de *principios, Ideas, entes matemáticos y entes sensibles*; 2) *El pluralismo metodológico* de la indagación platónica, de los que Krämer destaca dos: a) *método elementalizante* o reducción al número como elemento último (cuyos antecedentes rastrea en el quehacer de la física presocrática, donde la reflexión avanza por regresión a algo elemental con valor de *arkhé*; b) *método generalizante* o generalizador (cuyo antecedente próximo se encuentra en el quehacer socrático de correlacionar ideas en orden a “lo común” que se busca a través de una jerarquía de creciente universalidad (*tà málista kathólou*). Krämer insistirá en este punto según el cual los principios “metaideales” pueden asumir el doble *status* óntico o lógico: o bien como *elementos primeros* o bien como *géneros generalísimos*. De manera que a cada uno de ellos les corresponderá un doble modo de razonamiento: reductivo-regresivo o derivativo-deductivo. Y todo ello para fundamentar su tesis: Platón expresa toda una teoría sistemática de los principios, si bien no contenida en los diálogos.

hermenéutica negativa que procure, en la medida de lo posible, deshacer los malentendidos y los prejuicios que puedan obstruir la atención cuidadosa que requiere todo diálogo⁵. Ésta es la razón por la que en estos prolegómenos se va a limitar la discusión de las diversas interpretaciones, tanto modernas como posmodernas, al debate de lo que se considera (o se ha considerado) indispensable o cuando menos útil para la recta comprensión de la *dóxa* platónica. El problema, por supuesto, es decidir en qué consiste la *dóxa*. Porque hay muchas discusiones filológico-filosóficas sobre su estatuto verdadero, pero muy pocas sobre la evidencia del ataque que Platón quiere reflejar en sus diálogos. Y, obviamente, un problema como éste, el de pensar en qué sentido el diálogo infringe la *dóxa*, resulta muy difícil de interpretar cuando la tentación del intérprete es buscar una definición inequívoca de ésta.

Platón aborda esta cuestión de muchas maneras, todas insatisfactorias, al menos para aquel intérprete que quiera ver en este ataque alguna cosa definitiva. Es por eso que la lectura de Platón que aquí se ofrece debe imaginarse situada en el interior de una tesis como ésta, en el camino recorrido muchas veces con la linterna de los diálogos que comenzarán a comentarse en los siguientes capítulos. Antes, sin embargo, hay que incrustar el comentario en su marco. Es un marco muy sencillo, con sus cuatro lados perfectamente trazados, que son los siguientes: 1) El papel de la teoría de las ideas en la determinación clásica de la enseñanza platónica de la *dóxa*; 2) El escepticismo socrático como exponente de un antiplatonismo –el posmoderno- que, a mi entender, ha subvertido erróneamente los términos del problema; 3) La propuesta hermenéutica de Leo Strauss, Jacob Klein, Stanley Rosen, etc., que ha restituido la importancia de la forma filosófica del diálogo platónico; 4) La recepción del problema de la *dóxa* en los estudios platónicos, y una respuesta final a la pregunta sobre qué es lo que específicamente infringido por Platón y de qué manera se lleva a cabo en los diálogos.

⁵ SALES (1999) xxiii:

“Assistir, en sentit transitiu, és estar a prop d’algú per prestar-li el concurs, ajut. Assistir el diàleg és originar la qüestió que en el diàleg lluita per obrir-se pas. L’hermètica platònica reposa sobre el fet que la qüestió apareix en el diàleg junt amb els obstacles que impedeixen que es faci prou explícita. La situació del platonisme és la de la discontinuïtat de la tradició de les seves qüestions; l’obra segueix parlant (Gadamer) perquè també discrimina sempre entre els seus lectors actuals com ho feia amb els seus primers lectors la qüestió que la pot obrir i la que no”

1. La teoría de las ideas como vía doctrinal en el análisis de la relación entre filosofía y *dóxa*

Que hasta hace bien poco el examen de la relación entre *dóxa* y filosofía haya tenido un significado decisivo a la luz de la doctrina platónica de las ideas se puede explicar por dos razones: la primera responde a una visión histórica de la filosofía, enormemente influenciada por la crítica aristotélica de Platón, cuyo modelo se ha localizado tradicionalmente en la separación ontológica entre el mundo de la *dóxa* y el mundo de las ideas, es decir, el dominio sensible de las cosas aparentes y el dominio inteligible de las formas originales⁶; la segunda tiene que ver con la accesibilidad objetiva a la enseñanza de Platón y, en particular, la creencia de que la pregunta sobre el criterio de demarcación entre *dóxa* y filosofía tiene sentido en la medida en que está comprendida dentro de un pensamiento susceptible de ser reconstruido históricamente en un conjunto de teoremas filosóficos⁷.

⁶ El punto decisivo de la crítica radica en que Aristóteles niega que las Ideas sean verdaderamente trascendentes. En particular, le reprocha a Platón haber vacilado entre dos concepciones de la participación de las cosas sensibles en las Ideas: según una de ellas, se trataría de una relación de modelo a copia; según la otra, de una especie de mezcla o, mejor dicho, de compenetración. La primera concepción tiene la ventaja de garantizar la estabilidad de la Idea, pero sólo da cuenta de su acción causal sobre lo sensible de un modo metafórico. La segunda concepción explica bien que la Idea, al entrar en la composición de la cosa, sea causa de tal o cual cualidad de esa cosa, pero entonces esta naturaleza tiene que ser la misma que la realidad sensible. Si Aristóteles ve en la trascendencia platónica una duplicación inútil e ilusoria, es por la sencilla razón de que no está dispuesto a confundir la Idea con la hipótesis de lo sensible.

⁷ Esto es precisamente lo que ha dado origen a las interpretaciones evolucionistas del pensamiento de Platón, obsesionadas por encontrar en el conjunto de su sistema una forma previa y una forma posterior de su filosofía por la que se habrían modificado su doctrina de las ideas y los teoremas conjuntos que dependen de ella. Esta corriente interpretativa se origina en Inglaterra con L. CAMPBELL (1867), quien inaugura la tradición de una "revisión" de la teoría de las ideas en los diálogos tardíos, y prosigue con H. Jackson, W.F.R. Hardie, F.M. Cornford, D. Ross y G. Ryle. En Alemania, J. STENZEL (1956) 42ss defiende la tesis de que la corrección de la teoría de las ideas se produce con la incorporación y ampliación de la hipótesis de las ideas en una teoría general del conocimiento, lo que es secundado de manera entusiasta por E. KAPP (1963), pero rechazado estrepitosamente por G. PRAUSS (1966), quien no deja de tener en cuenta la importancia de lo expuesto en el *Parménides* (130-135) y la crítica a los Amigos de las Formas en el *Sofista* (248c-249b). A pesar de la vigencia de este modelo interpretativo (véase a título ilustrativo el inacabable estudio sobre la *dóxa* efectuado por LAFRANCE (1981)), la separación sistemática entre un Platón tardío y un Platón temprano tiene una debilidad decisiva: el silencio de Aristóteles. Algo que habitualmente pasa desapercibido es que en ningún lugar del *Corpus Aristotelicum* encontramos una prueba de que Platón haya revisado la teoría de las ideas: lo único que propiamente conoce Aristóteles es una versión ampliada de la doctrina de las ideas conocida como la doctrina de los números-idea (*Metafísica* M4 1078b9ss y M6, 1080b11-14). Curiosamente, ésta es la

Según Cherniss: *“The riddle of the Early Academy is epitomized in the discrepancy between Aristotle’s account of Plato’s theory of Ideas and the theory as we have it from Plato’s Writings”*. Cherniss recuerda el simple hecho de que la teoría de las ideas debe examinarse desde la escritura platónica⁸. De ahí que considere que obras como el *Peri ideôn* de Aristóteles constituyen sencillamente una mala interpretación de la teoría platónica de las ideas⁹. Pero si dejamos a un lado el problema de su interpretación, la pregunta que se impone es por qué Aristóteles no menciona en ningún lugar la revisión platónica de la teoría de las ideas. Más que el *status* de las ideas y la dificultad de su atribución, lo que quizá resulte incluso más enigmático es el silencio de

razón esgrimida por BURNET a la hora de explicar la diferencia entre las diferentes posiciones del pensamiento platónico. Aún así, Burnet no quiere perder la ocasión para dejar constancia de que el *Parménides* contiene una crítica decisiva de la teoría de las ideas del *Fedón* y *La república*. El problema de esta lectura, aún siendo cercana a la de TAYLOR (1960), es que no solamente deja de lado la investigación propiamente filosófica de Platón (hasta el punto de situar su arranque en el *Teeteto*, un diálogo tradicionalmente considerado socrático), sino que además tiene en contra la caracterización de la figura de Sócrates efectuada por Aristóteles (*Metafísica* M4, 1078b30ss). Esto es lo que llevará a autores no tan dispares entre sí como Guthrie y Vlastos, a retrasar la línea demarcatoria entre la filosofía platónica y la filosofía socrática en el tránsito de los diálogos considerados de juventud al *Menón*.

⁸ CHERNISS (1944) 20ss

⁹ En una línea completamente distinta, ISNARDI PARENTE (1979) considera que la crítica aristotélica actúa en una dirección que, aun siendo atribuible a Platón, opera en realidad contra aquella dualidad de mundos que algunos seguidores platónicos de primera línea, como Espeusipo y Jenócrates, plantearon en términos metafísicos. Según Isnardi Parente, las formas en las que piensa Aristóteles (sea cual sea la valoración del *eídos* en el conjunto de la obra platónica, e independientemente de la posibilidad o no de reconstruir un sentido teórico a partir de la generalización de sus distintas apariciones), son objeto de intelección en el marco genérico de una teoría de los números. La idea clave es que esta teoría que Aristóteles atribuye sin más explicación al platonismo posplatónico de Jenócrates y Espeusipo tiene vinculación estrecha con los Números Ideales, en cuanto que son la trascripción matemática del mundo inteligible. Esta identificación crucial lleva a KRÄMER (1971) 1-174 a extraer las siguientes conclusiones: 1) *Espeusipo y Jenócrates no traicionan el platonismo*. Contra lo que la opinión “tradicional” venía sosteniendo, no hay una exclusión ni una negación de las Ideas. Los “números matemáticos” revisten las características propias de un orden ideal trascendente e incluyen la convicción de que hay una estructura inteligible a imitación de la cual se conforma y se modela el todo; 2) *Los números expresan la serie de relaciones existentes en el interior del mundo inteligible y las de éste con el sensible*. La totalidad cósmica es una correlación susceptible de ser concretada dialécticamente, pero la opción del platonismo posplatónico por el número confiere cierta prioridad al método matemático-reductivo o elementalizante (un procedimiento de descomposición de la totalidad en partes cada vez más simples) sobre el propiamente generalizante (un procedimiento de ascendencia socrática y tendente a la sinopsis de lo plural y diverso); 3) *El número sería, por todo ello, centro de un sistema de correlaciones*, punto de convergencia y de equilibrio de planos reales contrapuestos: inteligible-sensible, Unidad-Multiplicidad. DILLON (1977) 11, 27 también se sumará a esta nueva imagen de una Academia en continuidad con Platón: *“much of the work of Speusippus and Xenocrates can indeed be seen as efforts to unravel the implications which they thought they discovered in the Master’s various suggestions”*. Sin embargo, la pregunta decisiva sigue siendo la misma: ¿cuál es la función y el estatuto teórico de las Ideas en Platón? ¿Cómo explicar el aparente regreso al pitagorismo y la conversión del número en realidad primigenia, primordial y recurso radical de inteligibilidad del todo? ¿Qué sentido tiene que, en el tránsito de Platón a Jenócrates, la Academia pase de considerar la matemática como propedéutica de la filosofía a considerarla instrumento nuclear de ésta, hasta el punto de transformar el elemento geométrico-numérico en forma sensible? ¿Se trata de una especie de intuición, tanto más premonitoria cuanto que no diferirá por lo esencial de lo que siglos más tarde Galileo expresará en su *Saggiatore* al asignar como objetivo del filósofo la exploración del elemento matemático del universo?

Aristóteles en este punto. La respuesta convencional, “oficial”, es bien conocida: a Platón se le volvió claro que el enfoque dado en sus diálogos intermedios era demasiado metafísico/trascendental, al pasar desde el mundo sensible (objeto de la *dóxa*) al mundo inteligible (objeto de las ideas), en lugar de encarar directamente el mundo sensible como lo que sustenta el estatuto único de lo inteligible en su delimitación múltiple. Pero, ¿y si fuera esto mismo lo que algunos estudiosos desearían haber encontrado en la crítica de Aristóteles a la teoría platónica de las ideas? Lo único que encontramos de esta doctrina es la descripción de su origen, que procede de la búsqueda socrática de la definición: *“Sócrates, por su parte, se ocupaba en estudiar las virtudes éticas y trataba, el primero, de definir las universalmente... Pretendía con razón encontrar el qué-es, pues pretendía razonar por silogismos y el qué-es constituye el punto de partida de los silogismos. Pues la dialéctica no era entonces lo suficientemente vigorosa como para ser capaz de investigar los contrarios aparte de qué-es, y si la misma ciencia se ocupa de los contrarios. Dos son, pues, las cosas que cabe atribuir en justicia a Sócrates: los razonamientos inductivos y las definiciones universales. Y ambas están, ciertamente, en el principio de la ciencia. Sócrates, sin embargo, no separaba los universales ni las definiciones. Pero otros los separaron denominándolos Ideas de las cosas que son”* (M4, 1078b17-32) [traducción de Tomás Calvo Martínez].

Lo que aborda propiamente Aristóteles es la contribución de Sócrates a la teoría de las ideas, aunque no haya ninguna razón para considerar históricamente la mayor plausibilidad de esta hipótesis frente a otras (como la influencia de Crátilo y de la escuela pitagórica en la elaboración de esta doctrina)¹⁰. Quizás la atribución de su

¹⁰ Aristóteles explica cómo los pitagóricos fueron los primeros que mostraron interés por la causa formal o esencia, pero la identificaban superficialmente con números (987a20ss). Platón siguió en este punto a los pitagóricos, pero introdujo algunas innovaciones: *“Tras las filosofías mencionadas surgió la doctrina de Platón, que en muchos aspectos sigue a éstos, pero que tiene también aspectos propios al margen de la filosofía de los Itálicos. En efecto, familiarizado primero, desde joven, con Crátilo y con las opiniones heraclíteas de que todas las cosas sensibles están eternamente en devenir y que no es posible la ciencia acerca de ellas, posteriormente siguió pensando de este modo al respecto. Como, por otra parte, Sócrates se había ocupado de temas éticos y no, en absoluto, de la naturaleza en su totalidad, sino que buscaba lo universal en aquellos temas, habiendo sido el primero en fijar la atención en las definiciones, [Platón] lo aceptó, si bien supuso, por tal razón, que aquello no se da en el ámbito de las cosas sensibles, sino en el de otro tipo de realidades; y es que es imposible que la definición común corresponda a alguna de las cosas sensibles, dado que están eternamente cambiando. Así pues, de las cosas que son, les dio a aquéllas el nombre de “Ideas”, afirmando que todas las cosas sensibles existen fuera de ellas y que según ellas reciben su nombre; y es que las múltiples cosas que tienen el mismo nombre que las Formas [correspondientes] existen por participación. Por otro lado, al hablar de “participación”, Platón se limitó a un cambio de palabra: en efecto, si los Pitagóricos dicen que las cosas sólo existen por imitación de los números, aquél dice, cambiando la palabra, que existen por participación”* (987a32-b12). Muchos historiadores de la filosofía han seguido esta explicación del origen de la teoría platónica de las ideas,

génesis al interés socrático de la definición haya que buscarlo más bien en la presuposición aristotélica de la propia teoría de la ciencia y de la dialéctica¹¹. Por otro lado, esta referencia a la búsqueda de la definición muestra que Aristóteles tiene en mente los primeros diálogos de Platón y que el endurecimiento trascendental de la idea abre un abismo entre la singularidad de la definición socrática y el ideal de universalidad de Platón. Aristóteles tendría, por tanto, una buena razón doctrinal para considerar los diálogos de definición no sólo como una evidencia histórica de Sócrates, sino también de su explicación de los orígenes de la teoría de las ideas. Esta razón se fundamenta en los dos componentes fundamentales de su edificio teórico, es decir, las definiciones que constituyen los principios básicos de la ciencia, y la dialéctica, que opera hipotéticamente sobre la base de *dóxa* alternativas¹². El Sócrates de Aristóteles

pero resulta tan arbitraria y esquemática como la explicación aristotélica de los predecesores de Platón. No hay ninguna razón para suponer que Aristóteles tenga un conocimiento evidente de los fundamentos del pensamiento de Platón. Por un lado, cuando Aristóteles llega a Atenas a los diecisiete años, Platón tiene ya sesenta años y probablemente habría completado el *Fedro*, el *Parménides* y el *Teeteto*. Por otro lado, el carácter no-histórico de la explicación de Aristóteles se muestra tanto en lo que incluye como lo que excluye. Es sorprendente, de entrada, la ausencia de cualquier referencia a lo que un examen atento de los textos convendría en reconocer como la influencia más decisiva de la teoría platónica de las ideas: el concepción parmenídea del ser sempiterno. Tampoco resulta fácil admitir que Platón haya aprendido de Crátilo la doctrina neo-heraclítica que desarrolla en el *Teeteto*. Esta atribución parece más bien una inferencia aristotélica que una constatación histórica, máxime si se tiene en cuenta la obsesión de la tendencia peripatética (proseguida por Teofrasto) por construir líneas de sucesión filosófica. Por último, la posibilidad de que la doctrina platónica de la participación fuese prestada de una teoría pitagórica de la imitación resulta implausible. Lo explica con suma detalle KAHN (1996): “*It is contradicted by Aristotle’s own statement that the Pythagoreans before Plato made no distinction between sensible things and numbers. They said (according to Aristotle) that things are numbers, or that the Limit and Unlimited are the principles of things (A.5, 986a13, a15-21). It is Aristotle who attributes to them a doctrine of resemblance (985b27, 33, 986a4). And there is nothing in the fragments of Philolaus that could be correctly construed as an anticipation of the Theory of Forms. On the other hand, except in the Phaedo and Parmenides, the notion of imitation or resemblance plays a more important role than participation does in Plato’s own formulation of the theory of Forms*” (83).

¹¹ KAHN (1996) 85

¹² Al criticar al hombre competente que, como el general del *Laques* o el *sóphron* del *Cármides*, ignora los fundamentos de su propia *epistémé*, el Sócrates de Aristóteles revitaliza el ideal de universalidad de la ciencia de dos maneras: en primer lugar, negativamente, pues no está especificado por ningún objeto particular; pero también en un sentido ya más positivo, porque la crítica impide que el saber particular se arroge una competencia que no tiene. Esta lección de Sócrates es justamente la que Aristóteles recuperará para la dialéctica: la de confrontar “las opiniones aceptadas por todos los hombres o la mayoría de ellos, o por los sabios”, con las exigencias del discurso humano en general. Si la *dóxa* aparece revalorizada en Aristóteles y es percibida como algo más que vana charlatanería es porque ésta se ve confirmada y precisada en la función crítica y universal que desempeña la dialéctica. Por supuesto, esto no significa que la *dóxa* deje de señalar claramente su oposición a la “ciencia”, pero es evidente que lo que Aristóteles toma por *dóxa* no tiene el mismo sentido que la *dóxa* platónica. Mientras Aristóteles opone la universalidad de la dialéctica (el oficio de plantear cuestiones con la *dóxa* como materia y la verosimilitud como fin) a la ciencia propiamente dicha (la competencia de los doctos), Platón pretende suturar esta disociación: en él, el dialéctico se opone tan poco al sabio que resulta ser el hombre verdaderamente competente; la dialéctica se opone tan poco al conocimiento que éste se fundamenta en el examen de las condiciones por las que la *dóxa* constituye su negación. Esta distinción entre la *dóxa* platónica y la *dóxa* aristotélica tiene su fundamento en una concepción diferenciada de la filosofía. Obviamente, no es el momento de abordar la pregunta por el fundamento de esta diferencia, pero

intenta definir esencias, pero su dialéctica jamás desemboca en ninguna naturaleza, pues sólo su inconclusión garantiza su permanencia. Por el contrario, el Platón de los diálogos clásicos cree que solamente el final de dicha investigación puede ser el punto de partida de un razonamiento válido: ignora la posibilidad de un diálogo que no se apoye en un universal previo¹³.

La segunda razón esgrimida ha tenido igualmente una consecuencia devastadora en el examen platónico de la *dóxa*: el desarrollo histórico asociado a la comprensión de esta temática ha situado la investigación en el ámbito de “la teoría platónica del conocimiento” (tal y como se le ha denominado históricamente), con lo que se ha interpretado (y además de manera parcial) dentro de las coordenadas de un problema epistemológico. No es casualidad entonces que algunos especialistas no hayan acertado a entender el problema de la *dóxa* como lo que realmente es¹⁴. En general, se han obsesionado con el presupuesto historicista de que la teoría metafísica de los dos mundos expuesta en *La república* y el *Fedón* y la doctrina psicológica de la reminiscencia del *Menón* sitúan el problema de la *dóxa* en el marco exclusivo de una discusión teórica del conocimiento. Así, no es extraño que se haya planteado el ataque de Platón a la *dóxa* como una crítica al sensualismo y la exigencia de una investigación desarrollada sobre el análisis mismo de la idea. De hecho, la mayor parte de las monografías que se han apoyado en esta precomprensión metafísico-psicologista de la

conviene no oponer tampoco Platón y Aristóteles como dos concepciones mutuamente excluyentes: la opción del Estagerita por la realidad empírica como punto de partida sólo se contrapondría a la separación del mundo de las ideas si en Platón pudiéramos hablar realmente de universales formales situados en la mente humana. Pero ni la determinación platónica de las ideas participa de este formalismo, ni la reivindicación aristotélica de la sustancia primera nos sitúa en un organigrama lingüístico en el que la totalidad del cosmos haya dejado de tener la preeminencia ontológica que el mismo Platón suscribe. De lo que se trata, en todo caso, es de analizar la relación entre *dóxa* y filosofía y de hacerlo con arreglo a la propia peculiaridad que tienen ambas nociones en Platón, más allá del error histórico que supone haberle atribuido una teoría de los dos mundos desde Aristóteles.

¹³ Es nuevamente sintomático que el Platón de los diálogos tardíos suministre ejemplos contrarios de este tipo de diálogo, bajo la forma de razonamientos hipotéticos, que permiten al diálogo progresar después de haber puesto entre paréntesis la cuestión de existencia y, a *fortiori*, la de la idea: ése es, recuerda Ross, “el procedimiento del que tenemos un ejemplo en el *Parménides*, donde las consecuencias de hipótesis contrarias –si lo uno es, si lo múltiple es– son estudiadas sin que haya previo acuerdo acerca de la definición de lo uno y de lo múltiple”.

¹⁴ Entre otras razones, porque la pregunta sobre la fuente del conocimiento se ha formulado banalmente como una pregunta sobre la naturaleza del conocimiento. Esto explica que, bajo la estricta necesidad de su comprensión psicológica, la discusión de la noción platónica de conocimiento se haya orientado erróneamente como una pregunta sobre el *qué*. En esta dirección se han situado los estudios de RUNCIMANN (1968) y CROSS-WOOZLEY (1964).

teoría platónica del conocimiento se han centrado bien en el *Teeteto*, bien en el *Teeteto* y el *Sofista* de manera conjunta¹⁵.

Pero para entender la premisa fundamental de la teoría platónica del conocimiento y determinar su alcance preciso en una interpretación de la *dóxa* que no tiene por qué darse en clave metafísico-psicologista, hay que entender el significado de esta misma expresión en el sentido en que parece haberlo entendido la Escuela de Marburgo; pues esta expresión supone, en realidad, el redescubrimiento kantiano de la teoría platónica de las ideas¹⁶. Es precisamente al sacar a la luz la lectura kantiana de la experiencia que el círculo de Marburgo descubre que es indispensable prestar atención a Platón. El paralelismo es muy sencillo: no se puede entender a Kant si no se entiende la teoría de las ideas como expresión de un idealismo matemático *avant la lettre*¹⁷. En la lucha de Kant contra el dualismo, que todavía se manifiesta en la separación empirista entre la cosa-en-sí y las apariencias, la escuela de Marburgo ve en Platón un aliado, porque la idea, aunque fundamente el mundo de las apariencias, es cognoscible¹⁸. Las ideas de Platón se investigan como formas, es decir, como hipótesis empleadas dentro de una comprensión trascendental de la naturaleza. Las ideas son conceptos fundamentales, especies de relación, que se fundamentan en el juicio. Equivalen a la ley en la medida en que son la ley *a priori* formal de la realidad¹⁹.

¹⁵ Un intento de exponer las explicaciones teóricas de los diálogos intermedios a través del *Teeteto* y el *Sofista* se puede encontrar en BRINKMANN (1896) y STOELZEL (1908). Asimismo, el célebre comentario de CORNFORD (1935) al *Teeteto* y al *Sofista* lleva el sugestivo título de “*Teoría platónica del conocimiento*”. La obra de GULLEY (1962), por su parte, tiene el intención de plantear “*a systematic account of the development of Plato’s theory of knowledge*”, que incluye igualmente los primeros diálogos y *La república*.

¹⁶ La matematización de la teoría de las ideas en sentido neokantiano se inicia con las obras de Cohen, Aufhart y Kilb. NATORP (1903) nos ofrece finalmente una visión global del platonismo vinculada directamente a la naturaleza lógico-metódica de la explicación científica.

¹⁷ Para Natorp, la base de la doctrina de las ideas se encuentra en el *Teeteto* y en el *Fedón*. La interpretación lógica de la totalidad del *Fedón* es, sin duda, una de las cumbres de la exégesis neokantiana. En principio, se considera que la teoría de las ideas se desarrolla en *La república* y que sólo logra superar su rigidez inicial en el *Parménides*, el *Sofista* y el *Filebo*. En el *Timeo*, sin embargo, las ideas se vuelven cosmopoiéticas, activas y configuradoras del orden o cosmos. En su forma mítica, Platón atribuye a las ideas un proceso real de cosmogénesis, y esta acción cósmica de las ideas o del Bien, o de ambas realidades en una acción causal sinérgica superior, se despliega sobre la causación residual que se efectúa desde otro principio: la causalidad errática o necesidad. La idea clave del *Timeo* sería la representación realista de la génesis del cosmos, de una realidad que toda ella como movimiento permite expresar mucho mejor a través del mito lo que en los diálogos anteriores se expone a partir de la teoría lógica de las ideas: la *khóra* será, en la medida en que lo sea, una condición fundamental *a priori* del devenir sensible y, como tal, un intermediario entre las ideas puras y la sensibilidad.

¹⁸ HARTMANN (1935) 52

¹⁹ Ahora bien, su antecedente histórico más mediato hay que buscarlo, no en la comprensión kantiana de Platón, sino precisamente en la interpretación leibniziana de las ideas, pues sólo entonces pasan a ser empleadas verdaderamente como nociones *a priori*. Leibniz ofrece un campo de investigación hasta

Se puede decir entonces que la interpretación lógico-trascendental de la teoría de las ideas es el núcleo que domina toda la interpretación neokantiana de Platón. Entre el valor universal de las ideas y la existencia particular del devenir sensible no hay, por tanto, ninguna contradicción, ya que no hay ningún hiato entre ambos dominios²⁰. Son dominios que pertenecen a órdenes lógicos distintos: la lógica del conocimiento se rige por la idea fundamental de que la función del pensamiento es puramente metódica, es decir, parte de la *dóxa* para preguntarse no tanto por ella (los juicios admitidos como tal) como por las condiciones de su posibilidad. Esta perspectiva indica la afirmación decisiva de que la idea platónica no debe interpretarse como un objeto contrapuesto a la *dóxa*. La escuela de Marburgo no contrapone objetos ontológicamente diferenciados: se limita a especificar el modo en que hay que pensar cuando se habla en general de la relación entre la *dóxa* y el conocimiento. Sólo en el momento en que nos situamos en esta lógica trascendental nos encontramos con ideas o conceptos generales, que son los que constituyen el fundamento de la *dóxa* (el conjunto de los juicios empíricos o particulares). El método supone, por tanto, un retroceso hasta los presupuestos

entonces desconocido en la tradición del platonismo que consiste en identificar el *a priori* formal como el objeto de la doctrina platónica de la reminiscencia. Leibniz reformula así la reminiscencia como una primera forma de la doctrina del *a priori* y lo hace pensándola no como un acto psicológico, sino como expresión de la legalidad formal establecida. De esta manera, el proyecto leibniziano reconcilia la afirmación cartesiana de que sólo se puede tener certeza de las ideas, con el hecho de que no hay objeto verdadero que no se constituya con arreglo a la legalidad propia de las ideas. Lo que habitualmente pasa desapercibido es que antes de que ese proyecto redefina el estatuto platónico de las ideas, es absolutamente indispensable la crítica de Locke al innatismo neoplatónico. Locke, que conserva el nuevo espacio interior de la investigación –producto de la mente inventada por Descartes– no ha podido mantenerse fiel al empirismo sensualista de sus predecesores –Gassendi y Hobbes. Pero con ello el empirismo de Locke desarrolla un modelo que no sólo afianza la producción de categorías psicológicas en el análisis del conocimiento, sino que trae consigo una interpretación psicológica de las ideas platónicas. Dicho de otra manera, la conglomerada mente cartesiana que Locke da por supuesta permite en el ámbito del platonismo el lanzamiento de la teoría empírica del conocimiento que la tradición neoplatónica había desterrado con su interpretación teológico-innatista de las ideas. De ahí que en su crítica a la teoría de Locke, Leibniz retome la doctrina platónica de las ideas más allá de la tradición neoplatónica y desee reubicar su estatuto en un plano estrictamente lógico. Locke había desmantelado la representación de las ideas innatas con un medio empírico crítico, y sólo gracias a esta postura de ataque contra la metafísica del neoplatonismo, se abre la posibilidad con Leibniz de liberar la teoría de las ideas de su recepción neoplatónica y de situarla en el idealismo lógico de Platón.

²⁰ De manera que el conocimiento pasa a explicarse en Platón según la participación de las cosas perceptibles, y su dependencia de las ideas. En consecuencia, las ideas tienen sentido filosófico en la medida en que ya lo tienen para lo existente en la realidad, en que configuran el mundo de las apariencias como el dominio propio de la *dóxa*. La interpretación neokantiana comprende a la perfección que mientras el mundo del devenir permanezca del lado de la *dóxa*, permanecerá igualmente la paradoja de establecer un hiato entre las ideas y la realidad fenoménica. En este sentido, no es ninguna casualidad que Natorp sitúe el centro de la discusión sobre el “antiguo dualismo de lo eterno y lo pasajero” bajo la problemática explícita de la *dóxa*.

fundamentales de la *dóxa*, pero al llevar a cabo este paso atrás se constituye efectivamente en conocimiento²¹.

Así que la estrategia de situar la interpretación de la *dóxa* en el marco de una doctrina como la teoría platónica de las ideas recoge en la tradición filosófica dos motivos primordiales:

- a) la pretensión de localizar el problema de la *dóxa* en una teoría platónica del conocimiento y, en particular, en una comprensión metafísico-psicologista de la doctrina de las ideas²² que hereda directamente de Aristóteles la teoría de los dos mundos.

²¹ Mientras el neokantismo de la escuela de Marburgo se centra en el problema del conocimiento teórico, los últimos intentos en buscar una relación entre la *dóxa* y el conocimiento en una línea inspiración kantiana procuran delimitar el sentido platónico de las ideas con arreglo a un ideal regulador. Según WIELAND (1976), las ideas no se presentan en Platón como principios constitutivos ni explicativos de la realidad sensible, sino como “*eine Einsicht, die weniger dem Typus des theoretischen Wissens als dem Typus des praktischen Könnens zugehört*” (32). En efecto, FERBER (1989) subraya que la suya es una fuerza práctica. De ahí que no solamente se consideren como normas o ideales, sino que se les reconozca una realidad objetiva existente “*Doch meint der paradigmatische Charakter der platonischen Ideen mehr: Sie sind nicht nur Ideen im bisherigen ontischen Sinne, sondern auch Ideale, nicht nur Onta, sondern auch Deonta, kurz, nicht nur das, was ist, sondern auch das, was sein soll: Sie sind an sich gegebene Normen*” (30). Una idea es en su propia naturaleza lo que debería ser. Pues bien, así como las ideas reguladoras de Kant son ideales que mediante el *als ob* (como si) tensan el conocimiento y la acción (ya que no hay posesión especulativa del ideal, sino un concepto operativo que indica la posición problemática del conocimiento y regula el uso que pueda hacerse mismo), habría que acoger la noción normativo-reflexiva de la idea platónica con una función semejante: la idea debe conservarse a título de exigencia, de “principio de reflexión” o de hilo conductor de la conciencia meramente fáctica. La clave estaría entonces en que esta separación entre la *dóxa* o el conocimiento se vive platónicamente en un sentido filosófico, puesto que precisamente la separación (la tesis decisiva de una idealidad no asimilada ni subordinada a lo fáctico) juega como condición de posibilidad de la tensión necesaria para el pensamiento y la acción.

²² Sin embargo, la tesis paradójica de que el mundo de las ideas es un duplicado real y separado físicamente del mundo sensible o de la *dóxa* no se formula de ninguna manera en Platón; es decir, en los diálogos no hay lugar para un mundo separado de ideas, porque las ideas no son en Platón un mundo creado de entidades reales. Sólo en la lectura más evolucionada del neoplatonismo, donde la existencia de un *arkhé* inteligente por delante del inteligible es muy clara –a la inversa de Platón–, las ideas podrían constituir un mundo eterno e inmutable, separado del mundo de la *dóxa*: la posibilidad de un mundo real de las ideas radica más bien en el deslizamiento de la dualidad medular clásica en la que se mueve Platón –la dualidad signica inteligible-sensible– hacia la estructura ternaria típicamente neoplatónica inteligente-inteligible-sensible. No hace falta ser un estudioso perspicaz de la historia del pensamiento para darse cuenta que, con arreglo al organigrama lingüístico en el que Platón está situado, las ideas platónicas (sean lo que sean éstas) no se corresponden con las características de las ideas en los sistemas neoplatónicos. Paradójicamente, les falta el atributo esencial que ha permitido identificarlas tradicionalmente: su capacidad para autoconstituirse en un mundo anterior y superior al mundo sensible de la *dóxa*. El *imaginaire* platónico es la existencia del *noûs*, el intelecto autointelectivo y cosmogenerador. Ni la idea es una realidad incommovible, que rige el mundo desde una inteligencia trascendente o immanente; ni la *dóxa* es una realidad cambiante que anula cualquier posible distinción en la multiplicidad misma. En realidad, siempre estamos ante la misma totalidad (la presencia del ser), vista –eso sí– según *noûs* o *dóxa*.

- b) la identificación de la dialéctica platónica con una lógica del conocimiento que se prolonga neokantianamente en una ciencia fundamental del método²³

Desde esta perspectiva, la contraposición entre *dóxa* y conocimiento no tiene excesivo sentido fundamentalmente por dos razones: a) porque el utillaje empleado para explicar la *dóxa*, ya sea mediante la exclusión mutua de dos objetos ontológicamente contrapuestos, ya sea mediante la logicidad trascendental de su conocimiento, resulta absolutamente insatisfactorio. Pero en otro sentido, b) porque en ambos casos el problema de la *dóxa* se entiende efectivamente como un problema doctrinal, lo que significa considerar el diálogo platónico como un mero vehículo transmisor de un edificio teórico situado en un momento histórico determinado. Obviamente, la precomprensión formal del diálogo platónico difícilmente puede desligarse de la historización de su pensamiento²⁴. Sin embargo, esta manera de leer los diálogos no es evidente de suyo. Como tampoco lo es el extremo aparentemente opuesto, a saber: el de la tentativa de fundar su lectura en una concepción argumentativa de la filosofía²⁵. Una

²³ Aunque Natorp se empeña en su intento de universalizar la lógica, este idealismo metódico se desliza involuntariamente en su *Allgemeine Psychologie* hacia una interrogación sobre el “proto-devenir” del *lógos* que prefigura la ontología heideggeriana. De manera que la caracterización neokantiana del *a priori* lógico desembocará finalmente en una filosofía del *lógos*, muy cercana a la lectura que Heidegger, imbuido por la fenomenología husserliana de la ciencia, realizará en el semestre de 1923/24 sobre el *Sofista*. Recordemos que Heidegger se centra especialmente en la sección final del diálogo, donde el Extranjero se propone desocultar la diferencia en el *lógos*, es decir, descubrir si es posible establecer algún tipo de identificación del no-ser y, lo que es más importante, si es posible hablar de él coherentemente. Ésta es, sin duda, la célebre sección en que Platón “descubre” supuestamente la diferencia entre nombres (*ónoma*) y verbos (*rhéma*). Pero Heidegger, en lugar de considerar la distinción gramática entre nombres y verbos, sitúa todo el eje del pasaje en la relación entre lo que él denomina las estructuras “onomáticas” y “delóticas” del *lógos*, es decir, las que se refieren a la expresión (o empleo) y las que cumplen una función de desocultamiento. Lo que está en juego no es, por supuesto, una discusión preliminar sobre la estructura básica de la gramática, sino los inicios de una explicación fenomenológica de la capacidad desocultadora del *lógos*.

²⁴ Tampoco deja de ser curioso que desde esta perspectiva encontremos eruditos hoy en día interesados en los diálogos. Armados con una convicción semejante, uno no puede dejar de preguntarse qué esperan encontrar en un diálogo platónico (o, al menos, qué esperan encontrar que no sepan ya de antemano). De manera que lo que es realmente extraño es que todavía haya personas que se dediquen a estudiar a Platón con el solo interés de reconstruir su pensamiento filosófico. Y ciertamente es extraño porque semejante pensamiento no puede localizarse ni en el retrato dramático de las diferentes situaciones que plantean los diálogos, ni en los personajes que los integran, ni en las relaciones que se establecen entre éstos, ni tan siquiera en las partes en las que se habla a través de mitos. En realidad, no hay alternativa: o se ignoran los aspectos literarios de los diálogos (y se los considera accidentalmente al ignorarse el mismo diálogo como forma literaria) o no hay manera de reconstruir la posición filosófica de Platón (que se sobreentiende en las partes supuestamente doctrinales del diálogo).

²⁵ En el caso de la tradición analítica, se puede decir que la ignorancia de la forma del diálogo y, en consecuencia, la imposición a los diálogos de las distintas doctrinas que constituyen el platonismo, es al menos consecuente con su propia concepción de la naturaleza de la filosofía. En cambio, para los intérpretes de la tradición continental, la situación es aún más compleja y más curiosa. Por un lado, ninguno de ellos aceptaría de buen grado la presuposición analítica de reducir la filosofía a una posición susceptible de ser reconstruida mediante argumentos. Por el contrario, una de los grandes contribuciones

vez asumida la crítica del positivismo a la charlatanería hueera y sin sentido de la metafísica tradicional –una crítica que, por otro lado, no hace ninguna aportación innovadora a la que ya hicieron metafísicos importantes como Berkeley y Hume-, todavía quedan cosas por hacer al margen de estudiar en los diálogos de Platón las relaciones entre proposiciones e investigar sus fundamentos últimos. La lectura filosófica de los diálogos no consiste en decir qué se puede pensar y qué no se puede pensar, una especie de prueba del nueve evaluadora de la validez formal de los argumentos presentados. Lo que hay de verdad en él tiene más que ver con su intento de alcanzar una posición comprensiva relativamente más profunda que con la letra de las proposiciones en las que presuntamente se materializa la explicación de la *dóxa*.

de la filosofía continental ha sido difuminar las fronteras entre la filosofía y otras disciplinas, especialmente las artes y la literatura, lo que ha supuesto desplazar el pensamiento filosófico a un ámbito habitualmente menospreciado por la tradición analítica (como el del estilo literario, el drama, el mito, el carácter poético del pensar), pero cuyo exponente más paradigmático quizás sean los diálogos de Platón. Heidegger, sin ir más lejos, encuentra en pensadores poéticos, desde Sófocles a Trakl pasando por Holderlin o Rilke, el estímulo necesario para desarrollar meditaciones filosóficas. Tampoco es extraño que su propia escritura, especialmente la concerniente a su obra más tardía, se vaya impregnando cada vez más de una cierta poetización. Lo mismo se podría decir de otros pensadores, e incluso de manera más acentuada, como Derrida. Ahora bien, aunque de éstos cabría esperar que estuvieran más atentos a la dimensión literaria de los diálogos, y, de esta manera, prestaran una cierta resistencia a identificarlos con una determinada posición filosófica, lo cierto es que uno se encuentra justamente con lo contrario, es decir, con los mismos presupuestos que los intérpretes analíticos, si bien desarrollados desde una óptica filosófica distinta. Al igual que la filosofía analítica, la tradición continental encuentra en los diálogos de Platón lo que efectivamente ya espera encontrar: una ontología platónica, una doctrina de las ideas, una teoría del conocimiento... Eso sí: lo único realmente distintivo es su obsesión por visualizar en estas doctrinas, y especialmente en lo que se denomina el platonismo, los fundamentos de la tradición metafísica que ellos critican ferozmente y desean de algún modo derribar, ya sea aquélla que se ha construido como “el olvido del ser” (Heidegger) o el “logocentrismo” (Derrida), por poner dos ejemplos sobradamente conocidos.

2. El escepticismo socrático como antiplatonismo posmoderno (Rorty y Derrida)

De modo que el intento de leer a Platón desde una perspectiva distinta y, por consiguiente, de reubicar la problemática de la *dóxa* en un enfoque no estrictamente historicista, exigiría por parte del lector no tan sólo volver a cuestionar qué significa leer un diálogo platónico, sino, a los efectos de lo que aquí se trata, cuestionar su propia concepción de la filosofía como exposición (ontológica, crítica, argumentativa...) de una determinada posición teórica. La controversia realmente decisiva sobre el estatuto platónico de la *dóxa* no tiene que ver, por lo tanto, con su encuadramiento en un marco doctrinal llamado teoría de las ideas, sino con la pregunta sobre por qué Platón adopta la forma dialogada y las consecuencias que se derivan de la elección de ese vehículo de transmisión. De ahí la necesidad de una reflexión previa que se centre fundamentalmente en estas dos direcciones: por un lado, el examen de la forma literaria del diálogo²⁶; y por el otro, la comprensión del diálogo como una forma determinada de comprender la filosofía. Lo primero implica que todo diálogo no se reduce a una relación entre lógica y significación, sino que la forma en que Platón despliega su comprensión de la filosofía remite a una situación dialógica, es decir, una escena sobre la que se articula un encuentro discursivo. Lo segundo permite explicar por qué la

²⁶ La pregunta sobre por qué Platón adopta el diálogo como forma literaria y cuáles son las consecuencias que pueda tener para la interpretación de su filosofía se discute en la literatura platónica a partir de Schleiermacher. La forma del diálogo comienza a verse no como el exterior de la filosofía platónica, sino precisamente la forma expresiva de su contenido. La renuncia a la forma doctrinal y la resolución aporética de muchos de sus diálogos configuran, según Schleiermacher, el medio que puede conducir al lector a su propia explicación de las ideas platónicas. Sorprendentemente, la perspectiva de Schleiermacher apenas será considerada o retomada durante el siglo XIX. Tanto como Hegel, como Hermann y Zeller, ven en la forma del diálogo platónico un medio absolutamente inapropiado para la representación de su pensamiento filosófico. Sólo Stenzel y Friedländer parecen reconsiderar en el siglo XX la perspectiva de Schleiermacher; mientras Friedländer reivindica la construcción dramática y el escenario del diálogo para su interpretación, Stenzel dirige la atención de los nuevos lectores a los elementos aparentemente contingentes que tienen lugar en las conversaciones platónicas, así como a las faltas de comprensión y atención que se suceden en las preguntas y respuestas que van formulando los diferentes interlocutores (algo que resulta fundamental en la interpretación fenomenológica de EBERT (1974)). A esta perspectiva han seguido los trabajos decisivos de Ph. Merlan, E.M. Manasse y H. Gundert. En la literatura platónica francesa, el problema de la forma dialógica se ha discutido fundamentalmente en R. Scheerer y V. Goldschmidt, aunque han sido L. Strauss, J. Klein y S. Rosen los que revitalizarán el debate sobre este problema en los años sesenta y setenta.

filosofía no puede transmitirse por el mero hecho de decirla o ponerla por escrito. Para que sea posible, es necesario la interposición de una ruptura o distancia dialógica que sitúe el pensamiento frente a la *dóxa*.

Esta reflexión previa a la vía doctrinal ha sido, sin embargo, omitida por la vía “escéptica”. La razón hay que buscarla en que el actual pensamiento posmoderno parece estar dominado por la alternativa de la totalización y la diseminación dialéctica: ¿es posible mediar los elementos heterogéneos que se encuentran en nuestra vida doxástica, postularlos como momentos ideales de una totalidad racional, o estamos condenados a un interjuego de fragmentos que nunca pueden ser totalizados? El modo en que se plantea este interrogante está lejos de ser neutro, puesto que presupone claramente los términos de la alternativa y, siguiendo el tema pop-ideológico posmoderno del “final de los grandes relatos”, privilegia además uno de ellos: en particular, se asume tácitamente que cualquier intento de totalización racional está condenado de antemano al fracaso, que siempre queda un resto que se sustrae a la incautación totalizadora... Sin embargo, el problema de esta alternativa no es la elección anticipada que implica, sino el hecho de que falsifica sus términos al representar de un modo crucialmente erróneo la idea de totalidad y, en consecuencia, al situar el debate entre los defensores y los críticos de la razón en un nivel erróneo.

En *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Richard Rorty aborda esta alternativa al tratar de establecer de qué modo y sobre qué base podemos construir un discurso filosófico después del fracaso de su fundamentación racionalista universal. Según Rorty, somos testigos en la actualidad del derrumbamiento final de los esfuerzos de la Ilustración tendentes a dar al pensamiento filosófico algún sostén trascendente o trascendental. La historia siempre ha sido reescrita retroactivamente, cada nueva perspectiva narrada reestructura el pasado, cambia su significado, y asumir una posición neutral desde la que sea posible totalizar las simbolizaciones narrativas divergentes es un imposible a priori²⁷. ¿No nos vemos entonces llevados a la conclusión inevitable de

²⁷ Como señala Nelson Goodman, la filosofía no es más que una visión constructiva del mundo, lo que presupone su propio juego del lenguaje y su propia historia. La base del discurso filosófico no parece consistir más que en el hecho de que el filósofo tiene fe en él, lo desea, o sencillamente lo encuentra útil o interesante. En otras palabras, el filósofo cree en el discurso no porque sea racional, bueno o ni siquiera benéfico, sino simplemente porque es filosófico –esta tautología articula el círculo vicioso de su autoridad, el hecho de que el fundamento último de la autoridad de su discurso reside en el fondo en su propio proceso de enunciación. La paradoja de Nelson Goodman se puede reformular entonces de la

que todos los discursos, incluso los abiertamente filosóficos, son en última instancia equivalentes, ya que sólo podemos preferir alguno de ellos asumiendo una cierta perspectiva narrativa que será contingente, es decir, que debe presuponer de antemano su propio punto de vista, siendo por definición circular toda argumentación a su favor? Sólo la crítica que intenta mostrar esto, a saber: que la defensa dialéctica de la razón es necesariamente un presupuesto, y que, como tal, no puede ser argumentada directamente, merece ser considerada, según Rorty, como una posición verdaderamente irónica.

¿Cuál sería entonces la actitud propia de la crítica, en el sentido propio de Rorty, y en tanto opuesta al “principio platónico”? Mientras que el principio platónico tiene la esperanza de clausurar el pensamiento filosófico sobre una totalidad racional, el crítico irónico debe persuadir al filósofo de que la filosofía es una tarea sin esperanza, una tarea propia de Sísifos. Su sentido de la persuasión no se basa en un argumento: en su análisis final, se trata de un esfuerzo retórico por sacudir la fe del filósofo que se aproxima al procedimiento crítico del escepticismo socrático²⁸. El platónico de Rorty piensa que la tarea del filósofo consiste en preservar y defender la razón respaldándola con algunas proposiciones fundamentales verdaderas. El crítico irónico sabe que estas proposiciones no hacen más que incrementar el cupo de cuestiones metafilosóficas a las que el filósofo

siguiente manera: no se cree en la filosofía porque se considere racional o buena –es, en cambio, el acto de creer el que puede darnos el discernimiento de su racionalidad y utilidad. El filósofo seguramente busca razones que puedan justificar su creencia en la filosofía, su adhesión inquebrantable a la racionalidad de su discurso, pero la experiencia filosófica fundamental es que estas razones se revelan únicamente a aquellos que ya creen en él –el filósofo encuentra razones que confirman su creencia en la filosofía porque ya cree en la disposición racional de su discurso; no es que crea porque haya encontrado suficientes razones para creer.

²⁸ Ni remotamente se pretende sugerir una analogía entre los críticos modernos de la filosofía (como Nietzsche y Rorty) y los críticos antiguos. Ni tan siquiera se pretende decir que el escepticismo socrático responda a algo así como una actitud verdaderamente escéptica. En todo caso, y respecto a lo primero, sí que vale la pena traer a colación la distinción que FREDE (1982) establece entre dos tipos de escepticismo: el dogmático y el clásico. El primero defiende la idea de que nada es o puede ser conocido, por lo que, al afirmar la nada como tal, entra necesariamente en contradicción consigo mismo. El segundo (Arcesilao, Sexto Empírico) evitan cualquier aseveración y se limitan a mostrar los presupuestos sobre los que se fundamenta el discurso del oponente. Podría decirse que ésta es la estrategia de Rorty y Derrida y que ésta es en cierta manera la estrategia de los seguidores escépticos de Sócrates. El asentimiento dado por un escéptico socrático a la idea de que nada es o puede ser conocido no es, según Frede, un presupuesto, sino una “impresión”: se trata, en definitiva, del tipo de experiencia que rortyanos y derridianos desearían generar en los filósofos dogmáticos para desviarlos de su búsqueda denodada por la verdad, como si en esa experiencia pudiera localizarse una manera de escapar al dilema de tener “una idea sobre no tener ideas”. Respecto a lo segundo, es necesario tener en cuenta la distinción crucial entre el sentido de *sképtomai*, que en Platón o Eurípides significa básicamente “mirar con atención”, “examinar” o “considerar”, y el adjetivo *skeptikós* y su sustantivación en plural *oi skeptikoi*, expresiones algo más tardías que se emplean para referirse aquellos pensadores a los que Cicerón llamará *opinatores* o escépticos (una vez que el escepticismo se ha convertido en escuela filosófica y ha perdido sentido como problema vivo).

se ve obligado a dar respuesta, lo que supone reconocer que la defensa de la razón es interminable. Por lo tanto, Rorty propone como base del discurso: no algunas propiedades, valores, creencias o ideales comunes, sino el reconocimiento del discurso del otro como alguien que cree y desea sencillamente lo que cree (independientemente del contenido de su *dóxa*). Este pluralismo es irreductible y la filosofía no es más que un discurso entre otros –una forma de creatividad como cualquier otra. De un modo u otro, la filosofía ha de estar predispuesta a imitar la autonegación del *Tractatus* de Wittgenstein y dar el salto a un modo de vida más provechoso o, cuanto menos, satisfactorio. La premisa fundamental de Rorty es que ni la autonegación ni tan siquiera su resultado constituyen propiamente “una filosofía”. En el análisis final no hay posición alguna porque la *dóxa* supondría entrar de nuevo en el juego lingüístico de la filosofía²⁹.

El ironista rortyano transfiere entonces la *dóxa* al filósofo platónico. Y aunque pueda parecer que reprocha al filósofo platónico el contenido particular de su *dóxa*, lo que de verdad le molesta es la forma de la *dóxa* como tal. La paradoja es que admite de entrada el discurso del filósofo platónico; pero al mismo tiempo rechaza el fundamentalismo de su *dóxa*. Esto nos conduce a la siguiente pregunta: ¿el respeto por la *dóxa* constituye en Rorty el máximo horizonte conversacional posible? ¿O no es más bien el horizonte máximo de la conversación posmoderna, en la que, dado que la referencia a cualquier forma de verdad está descalificada discursivamente como una “forma anómala”, lo único que importa en última instancia es el respeto por la “psicosis doxástica” del otro? O para expresarlo de un modo más directo: se puede argumentar con Rorty que la creencia filosófica en la verdad es algo cuestionable desde el punto de vista de la conmensurabilidad neutral de los principios que deben regir todo discurso normal; sin embargo, ¿significa esto que no cabe argumentar que la creencia filosófica es ya de por sí una mentira, una falsa creencia? El problema fundamental del ironista rortyano es que confiere al filósofo platónico el derecho a un discurso, a la vez que se niega a entablar una conversación real con él³⁰.

²⁹ Podría replicarse que Rorty sostiene una posición, al menos en la medida en que entabla un debate con sus oponentes. Y ciertamente tampoco dispone de ninguna razón para negarlo. El propio DERRIDA (1967) 73, 102-103 confiesa libremente que la terminología empleada en su programa desconstruccionista también puede ser desconstruida, puesto que es, según el origen heideggeriano del término, “sous rature”.

³⁰ Por consiguiente, la primera enseñanza platónica de la *dóxa* que habría de reinventarse en la actualidad es la *verdad dialógica*, hipotecada tanto por el pragmatismo rortyano como por el totalitarismo analítico-metafísico. El pragmatismo es, por supuesto, el ámbito del sofista posmoderno: sólo hay *dóxa*, cualquier

En contra de la defensa analítico-metafísica de la filosofía –representada por quienes entienden los diálogos de Platón como una argumentación dirigida a la defensa de su doctrina filosófica- el escepticismo socrático de Rorty intenta demostrar, por tanto, que la oposición misma entre la verdad y la retórica (el establecimiento de la verdad como algo que es anterior e independiente respecto de la retórica filosófica) se basa en un gesto retórico radical. El aspecto esencial que no debe pasarse por alto es que en este punto el escepticismo resulta totalmente “derridiano”, en cuanto pretende que la diferencia entre la retórica y la verdad caiga dentro del campo mismo de la retórica. La verdad como opuesta a la pura retórica no es más que la retórica del filósofo llevada a su extremo, al punto inconsciente de su autonegación. De este modo llegamos al núcleo mismo del problema platónico de la forma dialógica. El arte del diálogo sería meramente el arte de la *écriture*, de la posibilidad para el significante de repetirse él mismo “sin la que verdad se presente en absoluto”, pero también el arte de la *différance*, el momento que aparece, a primera vista, como el límite externo de la metafísica de la presencia, pero que en el fondo resulta no ser nada más que el extremo inconsciente de su autorrelación negativa.

Derrida no trata el diálogo como un producto consciente de la intencionalidad de Platón, en la que el autor construye, persiguiendo un fin que le es conocido, los elementos explícitos y los elementos ocultos como partes de un todo integral. Por el contrario, Derrida desconstruye el diálogo de acuerdo con un juego de significados que operan dentro de él desestabilizándolo, para llegar así al mensaje descodificado a partir de su verdadero autor (la *différance*). Derrida no considera que la intención platónica sea la explicitación de su propia posición filosófica, pero presupone que el diálogo

referencia por parte de un sujeto discursivo a alguna verdad definitiva se denuncia como “totalitaria”. Sin embargo, lo que impone el pensamiento analítico-metafísico es también una mera apariencia de verdad: una enseñanza cuya función no es otra que la de legitimar sin fundamento alguno afirmaciones de verdad: tal como les gusta recalcar a los nuevos pseudonietzscheanos, la verdad es la mentira más eficaz para afirmar la voluntad de poder. La propia pregunta, a propósito de un enunciado cualquiera, de “¿es esto cierto?”, queda reemplazada por la pregunta de “¿bajo qué condiciones de poder se puede proferir este enunciado?”. En lugar de la verdad, se da una multiplicidad de *dóxai* o, como está en boga decir hoy en día, de “narrativas”. De ahí que los dos grandes filósofos del antiplatonismo posmoderno sean Richard Rorty y Jacques Derrida, sinceros ambos en su no-postura radical. Rorty define las coordenadas básicas del escepticismo socrático: la conversación posmetafísica es la demostración de que la filosofía es una opción discursiva, una narrativa diferente, alternativa, despojada de toda verdad. Lo que se gana en el desconstruccionismo derridiano es precisamente la dimensión retórica de la verdad: la afirmación de una “textualidad” o “escritura” exhaustiva que queda demostrada precisamente por su aptitud para reconocer como gesto retórico supremo la referencia a la verdad que desprecia altivamente a la retórica.

contiene un conjunto de doctrinas o teorías agrupadas bajo el nombre de “platonismo”³¹.

Si los diálogos constituyen en su *écriture* un platonismo que genera/contiene su propio exceso, de tal suerte que el significado del texto debe trascender las intenciones de Platón, no puede haber ni un atisbo de desacuerdo entre Derrida y Sócrates. Una de las objeciones a la escritura que Sócrates describe en el *Fedro* es precisamente que un texto escrito siempre se escapa de las manos de su autor y, en este sentido, es susceptible de todo tipo de interpretaciones (275d-e). La cuestión decisiva es que Platón se encarga de mostrar esto mismo en la forma dialogal de su escritura, de manera que, al

³¹ Lo que quizá sea el ejemplo más claro de esta estrategia de lectura/reescritura de Platón se encuentra en su escrito “La farmacia de Platón”, en la que aborda la relación entre la desconstrucción del lenguaje mismo y su articulación a través del estatuto ambivalente del *phármakon*. Derrida parte del presupuesto de que el platonismo representa la inauguración de la metafísica de la presencia, el fantasma de la identidad lógica, que supera y abarca toda ambigüedad al situarla en el terreno de la oposición simple y tajante: de lo verdadero y de lo aparente, de lo científico y lo doxástico –y esto en contraste con su posición crítica, que afirma la diseminación irreductible de la *differance*, es decir, la imposibilidad de encerrar este proceso en la serie de oposiciones bajo las cuales se deciden los conceptos: “Por una parte, Platón propone la decisión de una lógica intolerante a ese paso entre los dos sentidos contrarios de una misma palabra (...) Y sin embargo, por otra parte, el *phármakon* constituye el medio originario de esa decisión, el elemento que la precede, la comprende, la desborda, no se deja jamás reducir a ella y no se separa de una palabra única, que opera en el texto griego y platónico” (147). Esta ambigüedad de la lectura desconstruccionista de Platón es intrínseca al concepto crucial de *phármakos*. Por supuesto, Platón y Derrida aparecen claramente opuestos en el ensayo. Se llama *phármakon* a la dialéctica que domina la ambigüedad del sentido, interrumpiendo las relaciones entre las diferentes funciones de una palabra, transformándolas en un momento ideal de su propia identidad; mientras las diferencias son reconocidas *qua* “ambiguas”, *qua* momentos de una totalidad articulada en oposiciones, todo el énfasis de Derrida está en un resto infraestructural que se resiste a la oposición e incluso a la dialéctica, que persiste en su heterogeneidad, y que precisamente como tal (como el límite del *phármakos*, como una roca en la que se basa necesariamente el *phármakos*) es su condición positiva.

La clave está en que, contrariamente a lo que sucede en la dialéctica platónica (en la cual, por medio de la totalización de la ambigüedad, se “domina” toda la cadena de oposiciones), el elemento a través del cual se refleja la textualidad dentro del texto en la lógica derridiana nunca “domina” la cadena, puesto que él mismo es desplazado. Siempre hay un cierto exceso que elude la totalización dialéctica: “El exceso no es una simple salida fuera de la serie, puesto que sabemos que ese gesto entra en una categoría de la serie. El exceso no es más que un cierto desplazamiento de la serie. Y cierto repliegue a la serie de la oposición. Ese desplazamiento funcional afecta menos a entidades conceptuales significadas que a diferencias” (155-156). De ahí que el texto siempre se totalice con una perspectiva distorsionada, desplazada, “sesgada”; en síntesis, con una perspectiva excesiva. En Derrida, la totalidad siempre se frustra en última instancia: el exceso inalcanzable, siempre elusivo de la infraestructura, nunca puede ser plenamente reflejado dentro del texto, al igual que el exceso inexplicable de la figura del *phármakos*, que nunca puede totalizarse a sí mismo. La paradoja consiste en que el exceso que supuestamente se sustrae a la totalización dialéctica del sentido es en sí mismo totalizador. Lo que no advierte Derrida es que lejos de suplementar la univocidad de la serie de oposiciones, define la univocidad como tal. En consecuencia, cuando Derrida habla de un exceso que se constituye por medio del *phármakos* como aquello “de lo que no se puede dar cuenta”, lo que más que debe señalarse es que este exceso define el platonismo como tal, es decir, una totalidad previa desde la que interpretar el diálogo mismo. De modo paradójico, Derrida queda prisionero de la concepción que pretende liberar la ambigüedad de las coacciones de la univocidad; queda prisionero de una concepción obligatoria que presupone un campo de univocidad constituido (la “metafísica de la presencia”) y que le permite entregarse a la tarea interminable de su subversión.

dirigirse Sócrates a sus diferentes interlocutores y al hacerlo con arreglo a sus diferentes grados de comprensión (piénsese en los Cármides, Critias, Menón, Glaucón, y Teeteto de sus conversaciones), nos ofrece ejemplificaciones concretas de las diferentes lecturas que se pueden hacer de sus palabras. Precisamente porque toma el punto de vista del “tercero”, Platón busca la multivalencia de la palabra socrática. Es por eso que surge el problema del planteamiento de la palabra de Platón, el problema de su posición formal respecto de la multivalencia discursiva de Sócrates³². Una cosa es reconocer que hay elementos del lenguaje que siempre pueden ir más allá de la intención de su autor, y otra muy distinta que el autor no tenga ningún control sobre lo que sucede en el texto³³.

En definitiva, la estrategia básica de Derrida consiste en describir el modo en que Platón “inscribe la textualidad dentro del texto”, cómo “nos dice en el texto lo que es el texto”. Los temas en los que se centra la lectura deconstructiva de Platón no son simples temas entre otros; son temas que describen (reflejan dentro del texto) la cadena textual en sí, el modo en que “opera” el propio texto en el diálogo platónico. Por lo tanto, el intento de Derrida es subrayar el modo en que Platón es ajeno al conjunto de operaciones textuales que hacen posible el reflejo de la textualidad dentro del texto, el modo en que las palabras nunca significan sencillamente lo que deberían significar, el modo en que nunca alcanzan la plena identidad de su “significado propio”. El problema es que este punto de partida pronto pierde de vista la distinción crucial entre Platón y Sócrates. Mientras Derrida atribuye a la crítica de la escritura una seriedad consecuente con el hecho de que Sócrates jamás escribió, pasa por alto el hecho crucial que Platón

³² En este sentido, tampoco pueden considerarse como meramente formales cuestiones tan decisivas como la del discurso del autor que organiza el texto y la eliminación de ese discurso, ya sea mediante la aplicación de la *Icherzählung* (narración en primera persona), ya sea mediante la introducción del narrador, por medio de su estructuración dialógica. Estos procedimientos estructurales de eliminación o de debilitación del papel compositivo de la palabra platónica son esenciales para la comprensión de los diálogos. Para Derrida, estos procedimientos son irrelevantes a los fines de la deconstrucción. Pero en Platón estos procedimientos responden a una función dialogal, llegando a ser el instrumento de realización de su intención artístico-filosófica.

³³ Derrida niega explícitamente que Platón sea consciente de las ambigüedades y de los diferentes significados operativos en su texto y, de manera implícita, que la intención del autor tenga algún aspecto relevante. Pero ambas negaciones no se refieren, evidentemente, a lo mismo. La *différance*, el juego de significantes sin fin, es una característica del lenguaje como lenguaje, y no tiene nada que ver con las diferencias que puedan darse entre los juegos semánticos puestos intencionalmente por el autor y los que simplemente tienen lugar como una función del lenguaje. Mientras algunos autores pretenden escribir sin ambigüedad o unívocamente, y así evitar cualquier juego de significados que pueda conducir al equívoco, otros pretenden ser deliberadamente ambiguos. Sea como sea, cualquier lenguaje tendrá significados diferentes, ya sean intencionados o no por el autor. Pero es obvio que esta cuestión no puede pasar desapercibida cuando se trata de aclarar la relación de Platón con un determinado juego semántico. De ahí que Derrida vacile entre plantear la irrelevancia de la intencionalidad y la inconciencia de Platón, a propósito de éste o de aquel juego de significados dentro de sus diálogos.

escribe esta crítica. Si ésta fuera la concepción platónica de la escritura, el lector estaría obligado a preguntarse si Platón no ha considerado la elección de este medio como un intento de replicar a los ataques contra la escritura que él mismo escribe. La clave es que esta pregunta sólo puede sonar un tanto extraña en boca de un deconstructivista. ¿Acaso no supondría admitir que Platón tiene un grado de control sobre su escritura? ¿Y si el propio Platón hubiera ya desconstruido su propia escritura, haciéndola funcionar de un modo desconocido en la tradición platónica (y, por supuesto, también en el antiplatonismo posmoderno)? ¿Y si precisamente en Platón la “escritura” ya no significara lo que supuestamente debería significar? Para decidir este punto, hay que reconsiderar la forma dialogal en Platón, pero de un modo que logre sustraerse de la textualidad misma del texto y del juego de significantes que oculta el significado decisivo de lo que Platón pretende dar a pensar.

3. La vía hermenéutica (Stanley Rosen)

Para la vía dogmática, la *dóxa* es un problema que se encuadra dentro de un conjunto doctrinal situado históricamente. Para la vía escéptica, la *dóxa* se refiere al punto en el que la filosofía se autorreconoce como una opción meramente retórica o en que la textualidad misma del texto refleja dentro de sí sus propias condiciones discursivas. La primera trata de reducir la enseñanza de la *dóxa* a una posición filosófica; la segunda, por el contrario, desatiende la posición respecto de la *dóxa* misma. En el primer caso, se considera la presencia de un discurso susceptible de ser reconstruido a partir de las diversas perspectivas filosóficas; en el segundo, se parte de él como una opción entre otras a la hora de interpretar la contradictoriedad de sus reglas o de reflejarlas objetivamente en la propia textualidad del texto, como si se tratase del inconsciente literario de Platón. Pero tanto la reconstrucción filosófica de la vía dogmática como el análisis pragmático-desconstructivo son igualmente incapaces de penetrar en la forma dialógica de Platón de una manera apropiada. El platonismo de la una es incapaz de procurar una comprensión realmente filosófica de la *dóxa*, mientras que el antiplatonismo de la otra implica una literaturización excesivamente superficial de su enseñanza. Por eso, es comprensible que tanto la una como la otra dejen de lado la forma dramática de los diálogos, o la traten de una manera accidental o anodina. Esta actitud responde efectivamente al desconocimiento del principal rasgo estructural de la escritura platónica: la creación de una situación dialógica, cuyo reconocimiento por parte del lector exige una reconstrucción de la pluralidad de discursos que la constituye. Según la intención misma del autor, los personajes principales de Platón no sólo son objetos de su discurso, sino sujetos de dicho discurso. Por eso no se agotan por su función pragmático-argumental común: ni siquiera representan la exteriorización de su propia posición³⁴.

³⁴ Dado que Platón no es un personaje intradialógico de Platón, no es lícito identificar uno de los personajes como portavoz platónico. EDELSTEIN (1962) 1-22 insiste en esta línea al asegurar que Platón “*always preserves his anonymity, but conceals himself in various ways, just as he retains the dialogue*”

En la escritura de Platón todo se reduce al diálogo, a la contraposición dialógica en tanto que centro. De ahí que todos los elementos de su estructura interna se determinen y obedezcan a este fin: la reflexión de una situación generada a partir de un encuentro dialógico³⁵. Ésta es la premisa de la que parte nuestra tesis. Ahora bien, antes de desarrollarla con base en los diálogos de Platón, hay que analizar de qué manera se ha refractado el rasgo principal de su obra postulado en esta tesis. No se trata de ofrecer una reseña completa de la perspectiva que hemos seguido. Entre los estudios que se le han dedicado comentaremos brevemente los que más han incidido en la importancia de la forma dialógica, tal y como aquí se entiende para una correcta comprensión del problema de la *dóxa*. En este caso, la subjetividad de la elección es tan inevitable como justificada, puesto que el propósito de esta tesis no es reconstruir una doctrina filosófica y ni siquiera una desconstrucción puramente literaria. Lo que importa es ubicar nuestra tesis, nuestra perspectiva entre las que ya se han dado bajo la recepción hermenéutica de la escritura platónica. En el proceso de análisis se esperan aclarar los aspectos diferenciales de esta tesis.

Leo Strauss, en su ensayo sobre *La república*, señala la necesidad de entender el diálogo platónico menos como el producto de sus problemas y de sus conocimientos filosóficos, que como el fruto de su intención de comunicarlos y hacerlos eficaces. Es imposible, según Strauss, desligar el diálogo de los efectos que el autor quiere atribuirle y, en particular, de la función que debe cumplir respecto del público al cual va dirigido. He aquí cómo Strauss caracteriza el diálogo platónico: *“El diàleg platònic mostra una conversació en la qual una persona conversa amb una o més persones, que coneix més o menys bé, i en la qual pot, per tant, adaptar el que diu a les capacitats, als caràcters, i àdhuc a l’humor dels seus interlocutors. Però el diàleg platònic es distingeix de la*

form in all his works, although he gives in many variations [...]” (16). La idea crucial de KAHN (1996) 42 es que la perspectiva de Platón no se representa en la estructura dialógica de su obra: ni su acuerdo o desacuerdo con algunos personajes (a pesar de más o menos evidentes las simpatías y las antipatías de Platón), ni su propia posición (lo que él mismo piensa acerca de las cuestiones que se deciden por sus personajes). Pero todo ello no significa, por supuesto, que Platón conciba el diálogo sin el punto de vista del autor. Un diálogo semejante es imposible. Nuestra tesis es que el anonimato platónico no es una ausencia monológica, sino la configuración de una posición dialógica, aunque no alcanza la radicalidad que ésta tiene en Shakespeare y Dostoievski, donde los puntos de vista de los héroes se manifiestan libremente, lejos de cualquier apreciación valorativa por parte del autor.

³⁵ Éste es el aspecto crucial que distingue el diálogo platónico (una variación de los *lógoi sokratikoi* que circulaban por Atenas) del diálogo netamente retórico como del diálogo trágico, y lo aproxima en cierta medida a los *agones* de la antigua comedia ática y a los mimos de Sofrón y Jenarco (incluso se han hecho intentos de reconstruir éstos según algunos diálogos de Platón).

conversa que escenifica pel fet que fa accessible aquesta conversa a una multitud de persones totalment desconegudes de Plató, a les quals Plató mateix mai no s'adreça. D'altra banda, el diàleg platònic ens mostra, molt més clarament que no ho podria fer una epistola de dedicataria, com l'ensenyament que transmet l'obra està adaptat pel seu personatge principal al seu auditori particular, i, a través d'aquest fet, com hauria de ser formulat de nou aquest ensenyament per valer més enllà de la situació particular en què es troba el diàleg. Perquè en cap dels diàlegs de Plató els homes que discuteixen amb el personatge principal no posseeixen la perfecció de les millors naturaleses. És una de les raons que expliquen per què Plató utilitza una multiplicitat de portantveus: evitant escenificar una conversa entre Sócrates i el foraster d'Elea o Timeu, ens mostra que no hi ha diàleg platònic entre dos homes que són, o que podrien ser, considerats iguals”³⁶

Las explicaciones de Strauss contienen dos aciertos decisivos: a) es razonable sospechar que los diversos tipos de personajes que ocupan la escena dialógica se correspondan con los diversos tipos de destinatarios a los que se dirige el autor³⁷; b) la forma de la escritura escogida, en tanto que posibilidad transmisora de una enseñanza, supone reconocer una situación dramática que debe ser trascendida de algún modo por el propio lector. De ahí que Strauss restaure la consideración dramática del diálogo como una estrategia comunicativa específicamente platónica³⁸. El acceso o vía posible a Platón es el diálogo, con esta dificultad añadida: no es uno solo, sino que el lector debe afrontar la pluralidad situacional que conforma la heterogeneidad noética de su obra. El mérito de Strauss consiste en reconocer que esta heterogeneidad no es una debilidad de Platón, sino su gran fuerza: los diálogos platónicos contraponen dramáticamente diversas perspectivas sobre la realidad (*dóxa*) porque comprender significa unificar todo

³⁶ STRAUSS (2000) 88 [traducción de Jordi Galí Herrera y Josep Montserrat Molas]

³⁷ SALES (1992) 32 describe la tipología de personas a las que Platón dirige sus diálogos según la interpretación tradicional de las cuatro fases de su producción filosófica: a) en los primeros diálogos, la presencia de Sócrates discutiendo con sofistas sobre problemas referidos a la *paideía* en general sugieren la posibilidad de que Platón se dirija de una manera amplia a auditorios interesados en la educación y queriéndoles plantear una propuesta de *paideía* filosófica; b) en los diálogos de los periodos intermedio y tardío, la representación de conversaciones entre amigos especialmente interesados en la política (*La república* y *Leyes*), explicaría que los diálogos se dirigieran muy probablemente al auditorio político del mundo griego; c) en otros diálogos del periodo final (*Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Timeo*, *Filebo*), la presencia de interlocutores cultos, posibles colaboradores de Platón, permitiría percibir algo de la atmósfera propia de las discusiones internas de la Academia.

³⁸ En este punto, la escritura platónica, como señala acertadamente PANGLE, no puede concebirse independientemente de la función discriminadora, alusiva (y en este caso decisivamente soteriológica) de la escritura antigua.

ese material heterogéneo y establecer las relaciones mutuas de las diversas *dóxai* bajo la capacidad racionalizadora del lector.

Sin embargo, las explicaciones de Strauss dejan sin descubrir el mismo hecho por explicar. Strauss ve el rasgo principal de la forma dialógica en la reflexión de los elementos más heterogéneos y dispares que conforman la situación dramática, pero niega esta variedad en la misma estructura del diálogo al combinar los diversos tratamientos parciales de la realidad bajo la unidad suprema de un discurso principal. De ahí que distribuya la constelación de personajes con arreglo a la siguiente disposición: la que discrimina el interlocutor principal (el filósofo dialéctico) y los demás personajes (más o menos dotados naturalmente)³⁹. La enseñanza global de Platón no ha de ser reducida ilícitamente a la unidad individual del portavoz platónico, como es ilícito reducir a la misma unidad la propia pluralidad discursiva. Como resultado de esta reducción, el diálogo aparece en Strauss como una especie de unidad dramática de tipo monológico, porque los diferentes discursos sólo se pueden combinar según su desigual acento dialéctico, es decir, se corresponden de acuerdo con el racionalismo platónico y su modo filosófico de examinar los problemas.

En su estudio titulado “*Hermeneutics as a politics*”, Stanley Rosen parte, por el contrario, de que el carácter reflexivo de la filosofía platónica reclama la naturaleza misma del diálogo. El diálogo modula la recepción de la escritura platónica como la captación de una enseñanza cuya totalidad debe reconstruir el lector. Por eso, las escenas representadas en los diálogos tienen una vocación interpeladora: *“Tot fent ús de la pròpia expressió de Derrida, però no de la seva intenció (i sobre fonaments derridians la seva pròpia intenció és irrellevant), l'escriptura que pren lloc “en el si d'una problemàtica de la veritat és, quan es revisada des de l'exterior (des de la perspectiva d'un déu), no l'escriptura-descendent de la veritat en sentit pejoratiu sinó la parla poètica que proveeix una interpretació del món “pretèoric” o “de cada dia”, i proveeix així una interpretació que constitueix el cosmos intel·ligible (...) La parla, entesa com allò que Derrida anomena escriptura pedagògica o alethica en l'ànima, és*

³⁹ MONTSERRAT (2002) 13:

“Per què l'interlocutor principal ha de ser “el filòsof dialèctic”? Això és identificar en un comú denominador Sócrates, Parmènides, el Foraster d'Elea, el Foraster d'Atenes i Timeu sense captar les diferències significatives entre ells. El canvi d'interlocutor no es deu a la “vergonya” per fer dir a Sócrates el que mai no va poder dir; si fos així, tal “vergonya” hauria d'haver actuat des dels primers diàlegs. Sócrates és un “fill de Plató”, un personatge.”

l'interior del lògos diví. En el si de l'interior del lògos diví, la distinció entre parla i escriptura té significació política però no ontològica ni teològica. És una parla assignada als éssers humans, destinada a la cura dels éssers humans, per un déu (...) La paraula del Fedre, com a monòleg o com a escriptura platònica, és la paraula de la creació. El monòleg platònic endreça el cosmos després d'una visió silenciosa del bé, la qual transforma la comprensió preteòrica del món (...) [Els éssers humans] poden veure-hi per ells mateixos (si és que tenen ulls per veure-hi). Però això ho han de fer en silenci, i això és la seva imitatio dei”⁴⁰

Es Stanley Rosen quien lleva a cabo la reconstrucción de la enseñanza platónica tras la diseminación dialéctica de Derrida. Comienza preguntándose: “¿Qué diferencia hay entre la escritura y el habla platónicas?, es decir, rehabilita la función soteriológica del diálogo como piedra angular de la filosofía de Platón, en claro contraste con la significación ontológica de la escritura en Derrida. Este cambio de énfasis habla de una distinción más fundamental: Derrida acepta la escritura *alethica* como es, dado que la verdad está para él del lado de la retórica. Pero la desconstrucción está rezagada respecto de la escritura platónica, principalmente debido a que desconoce la dimensión crucial de esta última: la dimensión política su retórica. En consecuencia, Rosen realiza su propio “retorno a Platón” modificando el punto de partida de Derrida: lo que está en juego en los diálogos no es sólo una definición de la filosofía, sino la defensa de su perspectiva en la ciudad. La verdad no se impone por sí misma a una ciudad que acaso no está predestinada a recibirla; incluso lo verdadero necesita del prestigio de la palabra para ser reconocido como tal: la retórica puede no ser verdadera, pero lo verdadero no puede hacer nada si no es persuadido. De ahí que el diálogo se presente como una conversación cuya función debe escenificar la vida de la filosofía en la ciudad. Si el saber filosófico tiene sentido es porque radica en una situación entre otros saberes posibles y convive entre ellos. Ahora bien, el que su propia enseñanza sea persuasiva depende precisamente de este punto crucial: la filosofía debe saberse como un saber y en el proceso de su reflexión debe poner cada saber en su sitio verdadero, es decir, en sitio particular, impidiéndole que se identifique abusivamente con la totalidad. Sólo en la rivalidad entre saberes se postula la perspectiva necesaria para ganar la posibilidad de la reflexión. De ahí que el punto de partida para la determinación de la reflexión sea la

⁴⁰ ROSEN (1992) 85-86

consideración global de la escena: lo que se gana en la reflexión de la escena es, pues, un saber que se sabe situado⁴¹.

Aquí tenemos la matriz absolutamente determinante de la lectura hermenéutica de Rosen: la escena debe ser trascendida por el lector, de modo tal que la reflexión le proporcione una situación, es decir, que la perspectiva adoptada le permita estar en un ámbito diferente del que reconoce habitualmente como propio⁴². La clave está, por supuesto, en que el lector responda a la interpelación platónica⁴³. De ahí que ni un solo elemento de esa situación pueda ser neutral; toda la escena debe interpelar al lector, lo debe provocar⁴⁴, interrogar, incluso polemizar con él, todo debe estar dirigido al lector mismo y debe percibirse como la palabra acerca del que está presente y no como la

⁴¹ Ésta es la perspectiva que precisamente emplea GRISWOLD (1988) 143-167 a la hora de considerar que la única manera que tiene Platón de comunicar la *philo-sophía* –la sabiduría no es comunicable– es configurar algo así como una fenomenología dramática de su propia época, compuesta por una multiplicidad de discursos que, de un modo u otro, se expresan de manera hostil o indiferente a la filosofía. La apertura o acceso a su posibilidad se encuentra ligada a su propia reflexión en la *dóxa*: “*His starting point is the opinion, the multihued, receptacle like medium in which the “Whole” is reflected. That opinion is the context of philosophing in Plato has frequently been thought, particularly by metaphilosophically oriented philosophers, to constitute its weakness. But Plato’s doxic starting point is a virtue, not a vice. Opinion is not an axiom or theoretical construction: it gives us an already intelligible, but nonmethodological, “beginning” for our philosophizing. Thus, for Plato, opinion is not a starting point that can ever be left behind. These points help explain Plato’s decision to write dialogues*” (165)

⁴² Dicho de otra manera, la apertura del lector será trascendente en la medida en que visualice reflexivamente la situación dramática planteada. Para HYLAND (1995), éste es elemento crucial que permite distinguir la forma dialógica de cualquier otra forma de transmisión filosófica: la localización de la perspectiva filosófica siempre arranca de una situación concreta que permite articularla como tal. Dicho de otra manera, es la propia forma del diálogo la que parece sugerir la situación en la que la perspectiva filosófica puede ser efectivamente considerada en su totalidad, hasta el punto de trascender la propia situación que la hace posible. De ahí que Hyland hable de una trascendencia finita en los diálogos platónicos: “*If the implicit teaching of the dialogues is a notion of finite transcendent, in which philosophical thinking must always begin out of a concrete existential situation and see, from there, what more general things can be said, then one might say that the platonic view is that philosophy must begin from the ground up; that is, from the particular to the more general (but not universal). Yet that set of views that constitute Platonism –and quite especially the so-called theory of forms– are all paradigmatically topdown theories, abstract, totalizing theories that we are presumably supposed to impose on any possible human situation*” (9).

⁴³ La idea de que un diálogo platónico es una ficción que nos sitúa como espectadores-oyentes y que espera de nosotros (como lectores presentes) una respuesta que permita completar el acto comunicativo pretendido por el diálogo es una tesis igualmente decisiva en KLEIN (1977), BRAGUE (1978) y SALES (1992).

⁴⁴ Uno de los elementos fundamentales de lo que KAHN (1988) 30 denomina la “opacidad literaria” de Platón consiste precisamente en negar la presuposición de que los diálogos son completamente transparentes al pensamiento de Platón, como si éstos convergieran directamente con su propia enseñanza. Según MILLER (1986), la clave radica en que esta opacidad se encuentra íntimamente conectada con la intención platónica, no de establecer una doctrina sistemática, sino de provocar en el lector una reflexión. Seguir la enseñanza de Platón equivaldría a reconstruir la reflexión que él trata de provocar en el lector, y de hacerlo atendiendo al carácter dramático del diálogo y a la peculiaridad de su modalidad comunicativa.

palabra sobre el ausente⁴⁵. La intuición filosófica de Platón se escenifica en una situación dialógica precisamente para dejar su síntesis final al lector⁴⁶. Lo único que tiene que hacer es completar el movimiento desde “en sí mismo” hasta “para sí mismo”, vale decir, reconocer que el cambio de perspectiva ya está operando en la reflexión misma.

El mérito de Rosen consiste en explicar la enseñanza misma del diálogo platónico como la totalidad dinámica de un acto reflexivo. El problema es que la enseñanza del diálogo platónico también es interpretada por Rosen de un modo estrictamente monológico, a pesar de su insistencia en la forma dialógica: *“La parla i l’escriptura assignades o humanes no són elles mateixes una expressió legitimada de la distinció entre l’interior i l’exterior, tal com Derrida creu que són per a Plató. Ambdues a la vegada constitueixen l’interior del monòleg platònic. Com a corollari directe d’això, s’obté que no és la intenció de Plató que l’interior sigui superior a l’exterior, tal com Derrida creu que són per a Plató. Al contrari, l’exterior és superior a l’interior. Repeteixo ara la meva afirmació prèvia de que els diàlegs constitueixen la Torà platònica i que per tant requereixen una interpretació talmúdica”*⁴⁷.

⁴⁵ Solamente a la luz de este propósito pueden ser comprendidas las verdaderas funciones de los elementos que estructuran el diálogo. Todos obedecen a la intención dialógica de Platón. La escena es creada por Platón de tal modo que pueda desarrollar hasta el final su intuición filosófica (es, si se me permite la expresión de Rosen, la transcripción *poiética* del Bien). Por eso, el conjunto de su enseñanza sólo se puede reflejar en la totalidad misma de su escena: ésta se expresa y se revela en una situación que es capaz de concentrar en su inteligibilidad toda una pluralidad de sentidos y orientaciones contradictorios. Para Rosen, la clave de su enseñanza no es un pensamiento aislado, limitado por un postulado o una aserción, ni siquiera una unidad sistemática, sino un punto de vista íntegro, una posición íntegra que se re-presenta como perspectiva.

⁴⁶ Esto mismo es lo que ha conducido a GONZALEZ (1998) a caracterizar la filosofía de Platón como una filosofía dialéctica. El profesor americano trata así de desarrollar una alternativa a las interpretaciones escéptica y doctrinal, una alternativa que MONTSERRAT (2002) 15-16 ha resumido con arreglo a las siguientes características: 1) Se trata de una vía reflexiva, en el sentido en que la enseñanza de Platón no es objetivable como un resultado separado del empleo filosófico de la dialéctica. De manera que el conocimiento filosófico no se aplica sobre un objeto puramente externo e impersonal, en el sentido en que lo pueda hacer la ciencia, sino que es inseparable del autoconocimiento. Por esto, el carácter reflexivo de la filosofía reclama la forma del diálogo; 2) la dialéctica en Platón es y proporciona una forma de conocimiento práctico (“conocer como”). En consecuencia, la filosofía de Platón no puede expresarse según los modos propios del “saber qué” del tratado, sino que sólo se puede revelar en la práctica reiterada y sostenida en los diálogos: es un modo de conocimiento no proposicional; 3) finalmente, la intuición platónica no puede comunicarse mediante un tratado, sino que sólo puede entretenerse en los silencios sugeridores de los diálogos.

⁴⁷ ROSEN (1992) 84

El diálogo se produce en el juego de una visión divina que, al igual que la Torah, requiere su aclaración a través de la hermenéutica⁴⁸. Para desarrollar esta interpretación, el lector debe ser guiado por aquel que ve, y esta guía debe producirse a través de una voz *poiética* (el “exterior platónico”). Para Rosen, Platón es el profeta que produce el discurso de la revelación⁴⁹. Sólo que su eco es una referencia camuflada. De ahí que el lector deba reconocerlo trascendiendo la superficie de su discurso. De ahí también que los diálogos presenten un mensaje cuya consistencia permanece oculta en una superficie que, de tomarse literalmente, resultaría sencillamente absurda. Es por eso que la visión intuitiva de Platón (el “interior”) se escenifica en un discurso (el “exterior”) que debe ser interpretada por el lector. La dimensión filosófica profunda estaría operando precisamente en el camino que conduce a la reflexión de la situación dialógica planteada (entre el “interior” y el “exterior” monológicos de Platón). Lo que unifica el diálogo no es la escena, ni los personajes, ni los mitos, ni siquiera los argumentos, sino la situación reflejada por estos mismos elementos. Un diálogo como *La república* sólo puede resultar incoherente e inconsistente a cualquiera que pretenda buscar sencillamente un retrato convincente de la justicia ideal; de hecho, sólo podrá interesar a quien esté dispuesto a ir más allá de ese retrato en la búsqueda de una comprensión de la justicia misma.

⁴⁸ A propósito de esta condición de enseñanza oculta, tácita, de los diálogos de Platón, uno debería hacerse la inevitable pregunta: ¿qué es lo que en realidad revelan? En todas las religiones antiguas, el texto oficial/público revela algún misterio a través de los intérpretes iniciados encargados de transmitir el mensaje divino a los seres humanos. Hasta aquellas religiones que insisten en la impenetrabilidad del *dieu obscur* implican que hay algún secreto que se resiste a la revelación y, en versiones gnósticas, ese secreto les es revelado a unos pocos elegidos en el transcurso de una ceremonia de iniciación. Es igualmente significativo que las reinscripciones talmúdicas del judaísmo insistan precisamente en la existencia de un mensaje oculto en la Torah que debe ser descifrado. El problema, por tanto, radica en saber cuál es la “enseñanza secreta” de Platón y, en caso de haberla, si se presenta de manera codificada en los diálogos.

⁴⁹ Al igual que toda representación mimética es un medio para ocultar las intenciones del autor (República 393c-d), también el diálogo platónico, que pertenece al género de la narración imitativa, sirve de ocultación a su autor, puesto que éste es el reverso de la reflexión que se ofrece a la vista. Platón hace de su firme propósito de ocultar al autor un medio visible en sus diálogos. Por un lado, él potencia este efecto de la narración mimética lo suficiente como para insertar entre el autor y el lector uno o más narradores. Por otro lado, esta ocultación también se subraya mediante la ausencia del propio Platón en el círculo de las figuras dialógicas. Platón no sólo no participa como un interlocutor en los diálogos (con la consabida excepción de dos conocidos pasajes en la Apología (34a y 38b) y en el Fedón (59b), en los que la narración de la situación histórica del proceso y la muerte de Sócrates explicaría esta cita), tampoco se menciona jamás en los diálogos, aunque la mayoría de ellos transcurren en vida de Platón y frecuentemente en el círculo de sus amistades y parientes (recordemos que los hermanos de Platón – Glaucón y Adimanto- conducen con Sócrates la conversación más extensa de *La república* y en ningún momento llega a saber el lector si Platón se encuentra efectivamente entre los invitados en la casa de Céfalo. La singularidad de la ocultación se debe, por tanto, a la intención con que la forma dialogal se significa como medio, de manera que la situación dialógica se dirigiría a quienes pretenden comprenderla como tal.

La *mimesis* platónica sólo puede persuadir entonces al lector que está dispuesto a mirar mejor, de un modo más claro. El diálogo es, por lo tanto, una *mimesis* que trasciende la mimesis en la medida en que emplea un medio para expresar una enseñanza que no está en su naturaleza ser enseñada⁵⁰. De manera que la exégesis textual de Platón debe ser talmúdica, pues la sabiduría esotérica de Platón sólo puede ser una versión prudentemente disfrazada del paso de una perspectiva a la mejor perspectiva posible. Sólo así se entiende el peso específicamente eficaz del “exterior” platónico. Subordinada a una perspectiva más amplia, el “exterior” tiene que hacer transparente esa perspectiva. De ahí que la inspiración maniática del autor (el “interior”) radique en su capacidad para emplear el diálogo como una forma reveladora y, a la inversa, que sólo el lector que esté en condiciones de trascender el diálogo llegue a comprender en su trascendencia la forma misma de la filosofía revelada. En consecuencia, el uso filosófico de la forma dialógica implica para Rosen el reconocimiento de los siguientes puntos:

- a) La representación mimética es empleada para hacer efectiva la intuición preteórica del autor
- b) La captación de esta intuición no es resultado ni de un razonamiento deductivo ni de una conjetura, sino de una forma de inspiración maniática
- c) La inspiración platónica supone la creación (*poíesis*) de una situación inteligible que exige ser reconocida como tal por el lector
- d) La revelación inteligible de esta perspectiva se encuentra en la propia reflexión trascendente del lector
- e) Esta perspectiva supone un conocimiento que se sabe situado entre la *dóxa* y lo otro de la *dóxa*, es decir, entre la sujeción al pensamiento inmediatamente dado (la intuición o visión pre-teórica del alma) y su reflexión fundamentadora (la reconstrucción dialéctica de esa intuición)

Sin embargo, el problema más obvio que presenta el énfasis puesto por Rosen en el paso de la perspectiva inicialmente intuitiva (*dóxa*) a la perspectiva que se hace

⁵⁰ La clave que distingue el “exterior” platónico de otras formas de imitación radica precisamente en no ocultar sus propias imperfecciones, es decir, su eventual monotonía, sus digresiones, la ligereza de su trama, así como la incompletud de la escena y la unidimensionalidad de muchos de sus personajes. Pero si no pretende ocultar estas imperfecciones es precisamente con el fin de constituir el medio en que la visión del lector pueda ir más allá de sí misma.

finalmente inteligible en la propia reflexión sabe situada (el otro de la *dóxa*) es precisamente la negación del problema de la *dóxa*. Lo que Rosen describe como una reflexión filosófica es la acción posible de una modalidad de pensamiento que se distingue precisamente de la *dóxa* por su orientación inteligible. La filosofía es una perspectiva, pero eminente y, por ello, y en virtud de su valor fundamentante, mediatamente clarificadora. Esta perspectiva, que Rosen reconoce ser necesaria para el ejercicio de la reflexión, no se obtiene a expensas del pensamiento (*dóxa*) sino que se confunde con la claridad intuitiva del pensamiento íntegro (el otro de la *dóxa*). Pero el problema está en saber, entonces, qué necesidad tiene Platón de designar dos modalidades de pensamiento distintas. ¿Y si lo otro de la *dóxa*, en lugar de significar el modo en que se presenta la máxima posibilidad del pensar, significara realmente la única manera de pensar de una vez por todas? ¿Y si lo único necesario fuera la negación verdaderamente radical de la *dóxa*, su negación como no-pensamiento y, en consecuencia, la apertura del verdadero pensar? ¿Y si la manera de fundar esta perspectiva inteligible fuera precisamente llevando al lector a una posición desde la que visualizar la *dóxa* como *dóxa*?

Por otra parte, cuando Rosen sostiene la necesidad de completar la intuición preteórica representada *poiéticamente*, ¿no está pasando por alto que es la propia *mimesis* de la situación dialógica la que muestra literalmente el sentido global de la *dóxa* al sacar a la luz sus presupuestos implícitos? ¿Y si la significación de la *mimesis* no fuera tanto un medio de exteriorizar el interior inconsciente de Platón como la posibilidad de situar al lector en una relación dialógica con la *dóxa*? ¿Acaso no podría admitirse que la intención de la situación dialógica no es sino reflejar las condiciones de una posición no advertida por el lector que la adopta? ¿Por qué no entender que la escena, tomada en su estricta fenomenalidad, muestra la verdad oculta de su posición, lo que debe seguir no-pensado para que lo pensado siempre ya conserve su consistencia? Podría decirse incluso que lo que se da literalmente en los diálogos es una conversión: la figuración (el “acting out” o escenificación) de lo que queda sin decir de la *dóxa*, y al mismo tiempo su negación filosófica. ¿Y si la *dóxa*, pues, sólo pudiera negarse en el diálogo, es decir, cuando tomamos en cuenta (cuando escenificamos) el contexto de su aparición-afirmación? La consecuencia última de la enseñanza platónica sobre la *dóxa* consistiría en desplazarla a una configuración que hiciera posible la aparición en el

lector de una ruptura o distancia dialógica⁵¹. Ahora bien, antes de desarrollar en qué sentido hay que entender aquí lo de “ruptura” o “distancia dialógica”, habría que aclarar el significado de la *dóxa* y, por supuesto, tratar de resumir las líneas fundamentales de su debate en el conjunto de los estudios platónicos.

⁵¹ De hecho, nuestra tesis juega con el doble sentido del verbo *dialégein* en Platón, que, en la voz media, significa dialogar, pero en la activa significa poner aparte, distinguir. Estos dos sentidos podrían haber sido asociados por Sócrates en la definición que daba de la dialéctica (cfr Jenofonte, *Memorables*, IV, 5, 12: “dijo que el diálogo se llamaba así porque los que toman parte en él deliberan en común, distinguiendo las cosas [dialégonτες] según su género”). Platón no conecta expresamente *dialégesthai* y *dialégein*, pero asocia correlativamente la dialéctica con el método de la reunión (*Fedro* 266c-d), lo que permite alcanzar una concepción sinóptica, tal como se desarrolla en el Libro VII de *La república*. Pero esta significación derivada sólo puede ser deducida enteramente de su significación primitiva: el arte de interrogar y responder (*Crátilo* 390c). La relación intrínseca entre las dos es, por otro lado, evidente. El diálogo platónico debe su singularidad a la intención con la que esa forma significa como puro medio, a saber: que la situación dialógica se convierta en un medio de preguntas y respuestas entre Platón y el lector. De la tranquilidad (o impasividad) con la que Sócrates continúa su conversación con el interlocutor mediante las preguntas y las respuestas no se puede concluir de ningún modo que mantenga la respuesta dada como suficiente o solamente correcta. Esto se encuentra perfectamente escenificado en un pasaje del *Protágoras* (329dss), en el que Sócrates conduce al sofista de Abdera a reconocer la distinción entre las partes y el todo mediante la *mimesis* de un diálogo en el diálogo mismo, donde se muestra un tercer interlocutor imaginario que formula preguntas a Sócrates y Protágoras como destinatarios comunes (330e3-331a1). Sócrates escenifica este diálogo para considerar la tesis de su interlocutor. Pero no por malicia, sino por un esfuerzo metódico de desarrollar las absurdas consecuencias de semejante tesis, constituyendo así un medio de corrección de la *dóxa*. La clave está en que la interpretación del lector se oriente igualmente a su propia *dóxa*, que es precisamente la escenificada en la propia situación del diálogo. En el lector, la obligación de interrogar se convierte en una obligación de la distancia interpuesta por Platón respecto de la *dóxa*. Pero con ello no sólo se exige la formulación de nuevos interrogantes que vayan más allá de la aparente irresolubilidad de los diálogos, sino una atención detallada a la situación que articula la *dóxa* en un dominio fenomenológico susceptible de ser analizado (donde análisis significaría literalmente negación, disolución).

4. ¿Por qué la *dóxa* debe ser negada? El sentido de la distancia o ruptura dialógicas en Platón

La *dóxa* que propone la vía doctrinal reclama una posición susceptible de ser reconstruida. Por eso el diálogo se transforma en un simple vehículo de transmisión de un saber históricamente situado. El problema de la vía escéptica consiste, por el contrario, en que no se toma en serio la enseñanza de la *dóxa*: o cree en un significante que supuestamente elude toda intención metafísica (lo que explica la tendencia derridiana a suplementar su posición); o se enreda en círculos viciosos autorreferenciales propios de todo discurso en cuanto pretende fundamentarse (lo que termina con la apreciación rortyana de que la filosofía platónica es perfectamente aceptable en su nivel propio modesto, mientras no extienda sus pretensiones de modo ilegítimo, sin dar lugar a la verdad). Solamente en la vía hermenéutica, el diálogo es transformado en una forma susceptible de ser empleada filosóficamente, mediante la reflexión de una situación ofrecida al lector para su interpretación. Lo que puede ver, así como lo que no puede ver, siempre le es dado a través de la *dóxa*. De ahí que la reflexión sitúe la perspectiva del lector en una totalidad significativa. La noción de “distancia” o “ruptura” dialógica pretende, por el contrario, reemplazar e invertir esta tesis. La mejor manera de ejemplificar esta inversión es por intermedio de la dialéctica de la visión y la mirada: en lo que está abierto a la vista, hay siempre un punto en el que no se ve porque no se sabe que se ve —éste es el punto desde el cual la forma del diálogo devuelve la mirada, vuelve a mirar al lector. La mirada regresa al lector precisamente en ese punto dialógico: ahí la *dóxa* se encuentra a sí misma, ahí está, por así decirlo, inscrita la verdad de su visión, lejos de su horizonte de sentido cerrado (seguro de sí) y de la impensabilidad de sus determinaciones. La razón del siniestro poder de la interpelación platónica radica precisamente en esto: lo que propone es reconocer la distancia o ruptura que en la misma situación dialógica liga la *dóxa* con-figurándola. En esta distancia o ruptura se haya contenida la posibilidad de dar un paso atrás, hacia una

posición más comprensiva, pero siempre desde la vulneración de lo que está pensado siempre ya de antemano (*dóxa*).

La principal dificultad para abordar la comprensión de la *dóxa* radica, por supuesto, en la lectura (inevitablemente) parcial que se ha hecho de ella en el conjunto de los estudios platónicos y que ha echado a perder, a mi entender, su rasgo diferencial. Sobre la interpretación de este problema se pueden resumir, a grandes rasgos, cinco posturas posibles:

a) Según un conjunto de intérpretes, la *dóxa* representa una concepción errónea del conocimiento, lo que supone entender un mundo inteligible, ámbito del conocimiento cierto y la verdad pura, y un mundo sensible, del que sólo puede haber opinión o creencia. Dentro de este grupo, hay dos posiciones; la que reduce la distinción *dóxa*/conocimiento a la contraposición conocimiento empírico/conocimiento no empírico o conceptual, y la que sitúa el conocimiento y la *dóxa* en el ámbito de validez de sus respectivos objetos cognoscitivos. Los primeros, en una línea de inspiración claramente neokantiana, consideran la relación entre el mundo inteligible y el mundo sensible es una relación puramente conceptual⁵². Para los segundos, las formas son claramente trascendentes y se sitúan en un ámbito por encima o más allá del mundo sensible, que es el objeto válido de la opinión o la *dóxa*⁵³.

b) Para otra línea de interpretación, esta alternativa dualista resulta completamente inadecuada –por no decir trasnochada–, de manera que la contraposición experiencia sensible/conocimiento racional es reemplazada por la relación platónica entre proposiciones. El criterio determinante no es ni la disyunción conceptualista (conocimiento empírico/no empírico o *a priori*) ni la disyunción objetual inteligible/sensible (la teoría de los mundos), sino una fundamentación de tipo

⁵² GULLEY (1962), ALLEN (1959-1960) y VLASTOS (1965) interpretan la distinción bajo esta alternativa: cualquier proceso cognoscitivo es estrictamente conceptual y la experiencia sensible no juega en él ningún papel. Si se puede considerar *a priori* es porque su fuente es completamente independiente de la experiencia en esta vida y, en consecuencia, la *diánoia* es un conocimiento puramente racional.

⁵³ A esta posición se aproximan, en cierta medida, CORNFORD (1935), CHERNISS (1983) 156, MUGLER (1948), SHOREY (1903), ALEGRE (1984) y ROSS (1951), para quien “en primer lugar, Platón piensa que las Ideas son diferentes de las cosas sensibles; en segundo lugar, y con igual certeza, las cree completamente objetivas, y no pensamientos ni “contenidos de pensamientos” (sea cual sea el sentido de esta expresión), sino entidades cuya existencia presupone nuestro conocimiento; en tercer lugar, las piensa como una existencia separada de las cosas sensibles” (269).

proposicional que permite relacionar la *dóxa* y el conocimiento con la falibilidad y la infalibilidad respectivamente. La idea crucial es que las relaciones entre proposiciones es independiente de su identificación con el objeto. De ahí que en Platón la relación entre proposiciones y objetos deje de entenderse como una relación necesaria. Dicho de otra manera, nada impide expresar proposiciones falibles sobre objetos inteligibles y proposiciones infalibles sobre objetos sensibles⁵⁴. En contra de tal interpretación, el argumento más convincente no será, en verdad, el de que semejante formalización lógica resulta absolutamente anacrónica. La dificultad que encierra es otra: el concebir el conocimiento no como una visión, sino como un conjunto infalible de proposiciones mutuamente interrelacionadas, lo que además de colapsar cualquier posible distinción entre *diánoia* y *noésis*, reduce la problemática de la *dóxa* a la constitución platónica de un “sistema coherente” de proposiciones.

c) Para Verdenius y otros estudiosos de lengua inglesa, la *dóxa* no es falsa ni errónea desde el punto de vista de Platón, sino que forma un conjunto de pensamientos meramente probables o plausibles, aunque no rigurosamente demostrables, y que como tales se distinguen de la certeza inteligible. Según el erudito neerlandés, Platón se propone dar razón de la realidad empírica, si bien a sabiendas de que tal visión científica no es conocimiento último sino únicamente su sombra: un *eikòs lógos*. En Platón no hay, por tanto, rechazo del mundo cambiante y perceptible de la *dóxa* sino una colocación en el plano que le es propio, lo que supone reducir las pretensiones absolutistas de la *dóxa* a un conocimiento relativo que corresponde a un plano inferior⁵⁵. La tesis de la *dóxa* como hipótesis o conjetura verosímil tropieza, sin embargo, con un obstáculo insalvable, que es precisamente la promesa inequívoca de un saber cierto (una modalidad del conocimiento tan incompatible con la comprensión epistemológica del

⁵⁴ Contrariamente a SANTAS (1973a) 12-13; 38-42, que cree que los actos cognitivos siempre libres de error se relacionan con objetos que no cambian mientras que los actos cognitivos eventualmente libres de error se relacionan con objetos que cambian, LAFRANCE (1981) 135, GOSLING (1968), IRWIN (1995) 267 y MORGAN (1983) 97 creen que no hay una relación de correspondencia necesaria entre la función y el objeto. Esta teoría ha sido defendida específicamente como una interpretación de la metáfora de la línea por FINE (1990) 105-115, SAYRE (1995) 177-181 y ANNAS (1981) y, en general, como una caracterización de la epistemología de Platón en NEHAMAS (1989) y (1992) y BURNYEAT (1980) y (1990) 216-217.

⁵⁵ La equiparación de la *dóxa* con el *eikòs lógos* platónico se encuentra efectivamente en VERDENIUS (1964) 59ss, pero ya fue formulada por HOFFMANN (1925) 13, y será CLARK (1969) 31 quien la lleve hasta sus últimas consecuencias, al considerar que el *eikos mýthos* del *Timeo* constituye una “a true account of the world of aisthesis”.

error como con el modesto status de la conjetura humana y que lo hace difícilmente extrapolable a Platón).

d) Las interpretaciones fenomenológicas de Platón se esfuerzan por entender el conocimiento y la *dóxa* como dos aspectos indisociables de una totalidad real indivisible: el conocimiento y la *dóxa* no se refieren a dos mundos distintos, ni representan teorías distintas y contradictorias entre sí, sino dos puntos de vista complementarios (si bien de desigual rango ontológico) sobre una misma realidad. Semejante rehabilitación de la *dóxa*, que arranca de las lecturas de Friedländer, Heidegger, Stenzel y Reinhardt, ha sido esbozada por Martínez Marzoa: la tesis crucial es que la *dóxa* no tiene en Platón el significado de la “apariencia” en contraposición a la “verdad”, sino que debe entenderse como discernimiento óntico, es decir, como el hecho de que algo se presente o se diga como tal. Desde esta perspectiva, hay una revalorización más que evidente de la *dóxa* ya que ésta posee una necesidad interna que le es propia y que es aceptable: sería sencillamente todo lo que se limita a acontecer (el que esto sea así y aquello asá). El intento dialógico platónico consistiría así en el fracaso de buscar un camino de mediación por el que la *dóxa* (el manifestarse y acontecer ónticos) se vuelva transparente⁵⁶. La dificultad más obvia a la que se enfrenta esta corriente interpretativa es que la *dóxa* es precisamente la que produce la confusión entre lo óntico y lo ontológico, fruto de su pretensión de tomar lo que se presenta con lo que hay verdaderamente, pretensión ésta en la que resulta sumamente difícil reconocer fundamento alguno ni relumbre dialógico del ser que valga.

e) Finalmente, para Sales y algunos de los miembros más significativos de la sección “Hermenéutica y Platonismo” de la Sociedad Catalana de Filosofía, la *dóxa* no significa hablar de la afirmación de una proposición sobre algo, sino más bien de la intuición preteórica que guía esta afirmación. La *dóxa* es sencillamente una afirmación

⁵⁶ MARTINEZ MARZOA (1996) escribe: “La *dóxa* es lo que se considera como típicamente o paradigmáticamente interpretable de manera apofántica, es decir: es aquello para cuya interpretación apofántica no hay más problema que el que pueda presentar en general la noción misma de articulación apofántica, y no problema referente a la aplicación de la misma en este campo. A su vez, lo otro de la *dóxa*, lo otro que el discernimiento óntico, es lo que hemos llamado la cuestión ontológica, término con el que designamos lo que aparece como la insolente pretensión, el que de alguna manera se haga relevante el juego que siempre ya se está jugando, etc. El hacerse relevante el juego significa (o es lo mismo que) una cierta detención o interrupción del mismo; mientras que la *dóxa* es que el juego sencillamente se juegue, la aludida insolencia es una cierta detención o ruptura, una distancia con respecto al juego, pero no para situarse en alguna otra parte (no hay otra parte), sino para que el juego mismo comparezca como tal” (49).

desprovista de conocimiento, es decir, una impresión vaga carente de una articulación discursiva precisa. De ahí que el esfuerzo cognoscitivo se oriente a la obtención de afirmaciones estabilizadas en la verdad (diferenciada claramente de la afirmación-charlatanería). Desde este orden de consideraciones, “Hermenéutica y platonismo” permanece atento al hecho crucial de que la dialéctica comienza siempre desde la intuición originaria de la *dóxa*. La dialéctica es, por tanto, un proceso de esclarecimiento de esa intuición que realiza la filosofía⁵⁷. De ahí que la filosofía se fundamente en Platón en el empleo de la forma dialógica⁵⁸. Lo erróneo de esta lectura se refiere a la noción de que la reflexión filosófica avanza de algún modo desde lo inmediatamente dado (*dóxa*) a su mediación; digamos hegelianamente, desde la conciencia mínima, no reflexiva, que es la situación habitual del hombre respecto del conocimiento, hasta la conciencia de sí que implica la comprensión de la propia actividad cognoscitiva en tanto que situada debidamente (entre la intuición y la dialéctica). El tránsito de la *dóxa* al conocimiento no consiste en pasar de un presentimiento confuso a una visión más clara, sino al contrario: la idea de una claridad absoluta y de una intuición decisiva sólo se obtiene desde el ligamen del presentimiento que debe reventarse. En consecuencia, el tránsito se produce cuando la *dóxa* sólo llega a ser a través de la clarificación de su confusión (es decir, de su confusión reflejada claramente como tal).

⁵⁷ ROSEN (1980) y (2000) escribe: “Unlike Kant, for whom synthesis functions in very constitution of the concept by the transcendental ego, the Platonic dialogues do not begin with a transcendental synthesis of a concept, but rather with an opinion, or casually expressed thesis about a genus directly accessible to everyday discourse. Whereas for Kant, synthesis is the basis for analysis, in Plato the basis is opinion. If there are any “concepts” in the Platonic division, they emerge as a segment, species, or class falling under the initial collection. As one might express this, in Plato, synthesis is analytical” (7). En análogo sentido, MONTSERRAT (2002): “En Plató no hi ha, com a clau del seu pensament, un sistema en el sentit d’un conjunt de proposicions que puguin derivar-se d’uns principis o axiomas segons unes regles (no n’hi ha perquè tal mena de models era coneguda per Plató i va ser criticada i superada en el *Polític*, per exemple). El que tampoc no hi ha és una multiplicació sense ordre ni concert de tractaments parcials de la realitat. Hem de restaurar la consideració del problema comú a l’heterogeni, o sigui allò que es presenta com una unitat en la capacitat racionalitzadora del coneixement humà situat i en la capacitat ordenadora de la realitat. El problema de l’un i el múltiple són molts problemes i un problema, el problema sobre el qual es treballa realitzant dicotomies o qualsevol altre mode de partició: entre dialèctica i intuïció es mou precàriament el saber humà. Saber-lo situat ens ajudarà a comprendre les condicions materials de la seva possibilitat” (19).

⁵⁸ SALES (2002):

“El sentit del projecte d’Hermenèutica i platonisme és modular la recepció de l’obra platònica com la captació d’un ensenyament en l’exercici del nostre filosofar. Per a això, hem de tractar la forma dialogal com una relació amb un públic i no com un simple embolcall de doctrines o materials per a dibuixar una evolució o una trajectòria, la recomposició de la qual fos la tasca del filòleg platònic [...] El que Plató construeix davant el lector és el xoc entre la interrogació socràtica, i l’exhibició d’un saber que no és per a si mateix un entre diversos sinó únic i suprem. En la rivalitat entre sabers o actituds plurals, l’exercici filosòfic es postula com a tal” (texto inédito reproducido parcialmente por MONTSERRAT (2002) 20-21).

Como se ve, gran parte de los problemas interpretativos generados en el estudio platónico de la *dóxa* está relacionado con el desconocimiento del organigrama lingüístico en el que debe inscribirse su comprensión. Para cualquier griego, la *dóxa* se ha de entender como el “parecer” (o quizás la “creencia”), más que la “opinión”, pues frente a lo pura y declaradamente subjetivo de la opinión, el “parecer” conserva el matiz de apariencia objetiva indicado por el parentesco de *dóxa* con el verbo *dokéo*. El parecer (*dóxa*) es sencillamente lo que se le aparece (*dokēi*) a todo aquel que afirma algo, es decir, lo que se impone como cierto o cuando menos creíble a todo aquel que piensa algo, independientemente de que las apariencias engañen o no. En modo alguno se trata, pues, del mero arbitrio personal que suele identificarse con la opinión (lo que le parece a uno), ni de la distinción subjetiva moderna entre lo que las cosas son y lo que las cosas parecen (lo que parece pero en realidad no es). Tampoco podemos entrar ahora en la explicación de cómo el significado de *dóxa* se ha llegado a entender en términos de “apariencia” en contraposición a “lo que verdaderamente hay” ni en términos de nuestro “juicio” o “enunciado” o “proposición” (como una determinación subjetiva del pensar frente a la realidad extramental). En todo caso, éstos no son sus significados en Platón⁵⁹.

La dóxa no es ni la ilusión cercana al no-ser ni un juicio –la afirmación o negación de una proposición-, sino la plena convicción de lo efectivamente dado, de

⁵⁹ Paradójicamente, una de las cuestiones centrales sobre el estatuto de la *dóxa* en los diálogos de Platón tiene que ver precisamente con si es (1) análogo a la percepción (*Vorstellung*, “representación”) o (2) presupone una forma de juicio (*Meinung*). LAFRANCE (1981) 12 ha reconstruido este debate dirigiendo su argumentación contra (1) los que consideran la verdad o falsedad de la *dóxa*, porque pasan por alto que en ambos casos se trata de una propiedad proposicional, así como los que la reducen a un conocimiento sensible, puesto que identifican la *dóxa* con un tipo de intuición que no tiene por qué ser sensible. Más problemas se plantean, en cambio, en el punto (2), sobre todo a la hora de trazar una línea demarcatoria entre el conocimiento y la *dóxa*, tal y como Platón parece establecerla en el Libro V de *La república*. El hecho de que la *dóxa* se correlacione explícitamente con los objetos sensibles no representa ahí ningún problema para Lafrance, que parece justificar el estatuto ontológico de la *dóxa* mediante la reivindicación de la teoría de los dos mundos. En cualquier caso, Lafrance parece sugerir, en última instancia, que la distinción entre (1) y (2) no es tan relevante, puesto que ambas son correctas. Este último debate ha suscitado precisamente la cuestión sobre si la *dóxa* es proposicional o no proposicional. GULLEY (1962) 65 se inclina por la primera opción. BLUCK (1963) 259 asegura, por el contrario, que “*the Greek word dóxa is not necessarily to be associated with propositions. It may refer simply to what a thing “seems like”... There’s no reason suppose that at the time of the Republic Plato associated dóxa any more than episteme with propositions, and the indications are that even in the Theatetus he is not introducing dóxa as something essentially propositional*”. Para Bluck, lo más probable es que Platón considere la *dóxa* como algún tipo de “imagen mental”. Por su parte, GONZALEZ (1998) 348 n77 defiende la tesis de Bluck y la interpretación general de Lafrance, si bien con algunas matizaciones: la decisiva es que la *dóxa* presupone un tipo de intuición mental que “*guides our everyday actions ans that enables us to recognize the truth of certain propositions which we do not fully understand*”, pero que no necesita articularse en proposiciones. En consecuencia: “*What Plato would call doxa is apparently not the act itself of assenting to the proposition, but rather the intuition that guides this assent. Doxa is here primarily a state of awareness*” (181).

que todo lo que es dado a pensar es dado de manera verdadera⁶⁰. Con esto pretende decirse que la dóxa en Platón, el parecer que se impone como verdad, es todo aquello que determina. Y así es con alguna matización: la dóxa es la perspectiva donde las determinaciones del pensamiento son determinantes, es decir, aquella posición que separa lo inseparable (el todo) y pone la determinación separada por sí sola. La dóxa podría definirse entonces como el pensar que separa el todo y pone lo separado disfrazándose bajo la convicción de su perspectiva. La idea crucial es que el parecer presupone esta convicción precisamente en el doble sentido de que no es posible sin el todo y de que el todo debe estar incluido necesariamente en la separación que conlleva todo parecer⁶¹. De ahí que se produzca una confusión entre la perspectiva y el todo⁶².

⁶⁰ GONZALEZ (1998) supone que la distinción clave es la que se da entre dos estados cognoscitivos: uno implícito (*dóxa*) y otro explícito (conocimiento), una conciencia directa e inmediata que guía las acciones de cada día pero confusamente intuitiva, y una conciencia que se examina a sí misma para ganar claridad intuitiva, y el pensamiento que examina el pensamiento. Su tesis crucial es que sólo la conciencia que logra examinarse distingue finalmente lo que de hecho siempre se le aparece al interlocutor socrático de manera confusa: la reflexión pone de manifiesto lo que ya se conocía de alguna manera sin darse cuenta de ello. De ahí que el interlocutor que no reflexiona atentamente sobre sus conocimientos le baste tener una intuición que le permita vivir sin necesidad de un saber reflexivo. Sin embargo, el punto decisivo es justamente el contrario: no es que la *dóxa* describa una conciencia confusamente indeterminada (susceptible de ser verdadera como falsa); se trata más bien de una conciencia tan traslúcida que obliga a pensar de una determinada manera (la manera bajo la cual se imponen sus determinaciones previamente dadas).

⁶¹ Esta presuposición nos aproxima, obviamente, a la concepción propia de nuestro sentido común, que pretende conocer las cosas tal como son efectivamente, como si fuera el propio conocimiento el que se adaptase a su totalidad. Ahora bien, esto mismo es lo que hace la filosofía y, a menos que alguien se instale hablando filosóficamente en nombre del sentido común, el sentido común no se ocupa de cuestiones tales como las de la totalidad y, de hecho, ¿quién sabe cuáles son los presupuestos que se ocultan bajo los principios del sentido común: pensar poniéndose en el lugar de los demás, pensar siempre de acuerdo con uno mismo o pensar contra uno mismo? Como señala CASALS (1992) 27, no parece que haya de ser él el encargado precisamente de su propia fundamentación. Ciertamente, sería de muy escaso sentido común entregarle una función de este tipo. Por eso es tan peligroso concederle un lugar en los tribunales de la filosofía.

⁶² La cuestión que ha de tratar Platón es la siguiente: ¿cómo apelar a la totalidad de lo que se da si ella misma se manifiesta de distintas maneras? El paso atrás infractor, propio de la filosofía, es una condición indispensable para abordar esta cuestión. Este paso es necesario para poder aspirar a una posición anterior, más comprensiva. Esto es lo que define el escenario en el que se sitúa el filósofo frente a los horizontes respectivos del sabio y del sofista. En el mundo de los sabios, lo que se condena de la *dóxa* es la actitud del que presta más fe a lo que oye decir de los otros y a la convención establecida que a lo que ven los ojos y lo que juzga según *lógos*. En Heraclito la negación de la *dóxa* es una negación del convenio (la identidad entre el parecer particular y el de la generalidad) en la medida en que pretende hacerse pasar por el *lógos* común (Fr. 2); en Parménides, los pareceres erróneos de los mortales se sitúan igualmente en el convenio, pues el convenio es el nombre que interrumpe la totalidad del ser –idéntico a sí mismo– y que, en el acto mismo de denominarlo, lo falsea haciendo ser lo que no era, tomando lo instituido por lo verdadero (B 6, 4-9). Ahora bien, el empleo de la vía lógica, con cuya ayuda Heraclito y Parménides denuncian la falsificación del convenio, llega al mundo de la sofística no como superación de la *dóxa*, sino como establecimiento de una totalidad basada en la ambivalencia del discurso. En un horizonte en que la comprensión del ser ya no se da en un solo sentido discernible, hay tantos discursos como aspectos parciales de la realidad, única pero inabarcable en la totalidad unívoca de un solo discurso. Lo que a Platón seguramente le inquieta de este escenario, más allá de la efectividad de las pretensiones de la sofística, es que pueda producirse la convicción sobre la verdad o la falsedad de un discurso determinado. El punto decisivo estará en que la vía lógica, que puede separar la filosofía de su disolución en la pura

En el símil de la caverna de *La república*, esto mismo se encuentra magníficamente representado por el hecho de que, aun percibiendo los artefactos de los que se proyectan las sombras como las sombras mismas, el prisionero que no ha salido de la caverna nunca reconocerá que aquéllos sean más verdaderos que éstas; sólo quien vuelve de fuera de la caverna puede discernir la verdad de las sombras dentro de la caverna misma. El prisionero “sueña” porque toma las sombras como lo verdadero. A partir de ello, el punto clave del símil suele identificarse con el hecho de que el prisionero se encuentra precisamente en un lugar que escenifica la *dóxa*. Ahora bien, ése no es el punto que constituye propiamente el símil, sino solo el medio en el que símil se produce. El verdadero símil, tal como lo expone Platón, está constituido por al menos tres rasgos.

En primer lugar, el prisionero no se encuentra en una caverna, sino que no sabe que se encuentra en una caverna. Esto significa que la incapacidad de tomar una distancia con respecto a la caverna tiene como correlato la incapacidad del prisionero para poder dirigir su mirada a un lugar distinto de donde la tiene fijada. El segundo rasgo de contenido del símil es que su incapacidad para orientar la mirada se debe precisamente a su encadenamiento, es decir, la distancia con respecto a lo otro de la caverna no es alienidad, sino una mirada que toma la totalidad de lo que hay tal y como realmente se le presenta: en la caverna no hay, por tanto, alienación, sino el hecho crucial de que la totalidad está incluida en el reflejo de la perspectiva. El tercer rasgo es una consecuencia del anterior ya que no hay dificultad alguna para que el prisionero no vea las sombras. En efecto, el prisionero ve sombras, pero que las vea no significa que sepa que lo que realmente ve son sombras. Aquí no se da una conciencia meramente confusa de la verdad, sino un pensamiento no consciente que cree pensar y, en consecuencia, confunde lo que conoce con su propio parecer. No se trata entonces de la generalidad de un engaño, sino de una comprensión errónea (no consciente de sí)⁶³.

dóxa y conducir al saber mismo, se plantee al servicio de una verosimilitud creíble y mediante ella incluso el cierre de una perspectiva integral a través de la identificación del todo con la retórica. En otras palabras, si por *dóxa* se entiende la pretensión sofística de que el todo no son más que las maneras de decir, el ataque platónico contra la *dóxa* habrá que concebirlo como el intento de procurar una perspectiva que cambie el marco de comprensión de ese todo, pasando del dominio propio de la pragmática sofística al dominio reflexivo del diálogo filosófico.

⁶³ Las sombras no son simplemente el sueño, la escenificación de la idea de la caverna, sino el medio en que se establece la falsa conciencia, en tanto expresa el impedimento de una conciencia diferenciada. Lo que hay entonces es una conciencia basada en la visión de las sombras, pero que es incapaz de reconocer

Lo esencial entonces no es franquear la brecha que separa la perspectiva del todo (contraponiendo una perspectiva a otra, una visión parcial a otra, un pensamiento a otro pensamiento), sino comprender hasta qué punto esa brecha es inherente a la *dóxa* misma. La clave de su comprensión se ha de encontrar en una posición anterior a la contraposición considerada. Para pensar esta posición no basta con intentar describirla, porque toda descripción sería involuntaria e inmediatamente colocada en el lugar equivocado, en un lugar al que no podría acceder sin haber incurrido, por así decirlo, en la *dóxa* que hace incomprensible la filosofía en Platón. Este drama es ciertamente el drama de la filosofía. Ahora bien, aunque esta posición no se pueda decir, sí que hay una manera de vehicular esta intuición decisiva, esta infracción que supone un paso atrás respecto a las determinaciones determinantes del pensar (*dóxa*), esta posición anterior a la totalidad misma. Para ver más de cerca en qué consiste esta vehiculación hay que apelar a lo que tiene lugar en los diálogos de Platón. Eso que tiene lugar se puede formular genéricamente como la interposición de una “distancia” o “ruptura dialógica” respecto de la *dóxa*.

No me complicaré mucho mostrando la peculiaridad de este acontecimiento, porque constituye la materia misma de los diálogos comentados en esta tesis. Pero sí que es necesario considerar, aunque sea brevemente, el que sea éste y no otro el acontecimiento que constituye, a mi entender, el carácter y el sentido global del diálogo respecto de la *dóxa*. Llamo sencillamente “distancia” o “ruptura dialógica” al proceso por el que el diálogo infringe la *dóxa* (la pretensión de una perspectiva que sea una y la misma para todo). Esta infracción consiste en separarse de la totalidad que ofrece la única perspectiva posible (o del hecho de que no haya más perspectiva que la mera

estas sombras como sombras. En el símil de la línea, las sombras son requeridas como sombras como un medio indirecto de conocimiento, porque ya la posibilidad de que sean conocidas como imágenes acoge plenamente toda la *dýnamis* de su función cognoscitiva. En la caverna, en cambio, la dramatización de las sombras se hace sobre la mirada fija y pasiva del prisionero. Cuando el símil sienta la base para la imposibilidad cognoscitiva de las sombras lo hace sobre la determinación determinante de la mirada, en la medida en que ésta encarna la limitación que suponen las ataduras de los prisioneros. No hay manera de superar esta fijación de la mirada sino es al precio de una torsión y un desplazamiento que movilice todo su cuerpo. La luminosidad del fuego quemando detrás suyo, el escenario dispuesto delante de ellos y los objetos que sobresalen de él, la imposibilidad de volver el cuello y desplazar –siquiera levemente– la mirada, toda la caverna es la metáfora de un sueño, toda ella comporta la mención de la falsa conciencia inscrita en la mirada de cada prisionero. Hay una caverna porque hay soñadores, prisioneros fijados por la permanencia de su mirada a las sombras que la recorren, siempre fijados a lo siempre ya visto, pero jamás reconocido. ¿Y qué es la *dóxa*, sino la falsa perspectiva fija y ensoñadora que Platón recoge en su doble acepción de parecer (*Meinung*) y apariencia (*Vorstellung*)?

contraposición de perspectivas). Y esta separación tiene lugar en el diálogo, mediante una situación dialógica, pues sólo en la escenificación de un encuentro discursivo y sobre los límites mismos de ese encuentro puede visualizarse algo así como la figura de la *dóxa*. De lo que se trata básicamente es de ligar la *dóxa* misma y de hacerlo dentro del diálogo, es decir, situando su totalidad en una distancia que pueda ser reconocida por el lector.

Con referencia, pues, a la distancia se establece en el diálogo la delimitación de la *dóxa*, el límite o su figura, pues a la *dóxa* le es inherente lo contrario, esto es, la indeterminación de una perspectiva que lo es de todo porque no lo es de nada. Dicho de otra manera, la *dóxa* es irreductible a toda determinación porque ella predetermina toda determinación desde la totalidad indefinida de su perspectiva. En consecuencia, la interposición de una distancia respecto de la *dóxa* ha de coincidir necesariamente con la constitución de su figura. Esta figura se constituye en Platón de dos maneras distintas: a) por un lado, difuminando las determinaciones de su marco en la representación de un encuentro dialógico (de manera que lo que resulta obvio de las determinaciones confrontadas deje de serlo en el límite de su cruce dialógico); b) por otro lado, construyendo una escena que recupere su propia determinación en su forma verdadera, invertida (de manera que la escena devuelva al lector lo ausente de la *dóxa* en su verdad fenoménica)⁶⁴. La complementariedad de ambas determinaciones es fundamental para la constitución de la figura de la *dóxa*: por un lado, haciéndole perder en alguna medida su condición de presencia, es decir, el hecho de que la convicción del propio parecer deje de presentarse como tal en el encuentro dialógico, de que las determinaciones del

⁶⁴ Esta doble actitud hacia la *dóxa* condensa los tres rasgos característicos del diálogo platónico. El primero es, por supuesto, su punto de partida: en los diálogos, la comprensión, valoración y tratamiento de la *dóxa* es la actualidad más viva y a menudo más directamente cotidiana. No es exagerado decir que por primera vez en la literatura antigua el objeto de una representación seria (aunque a la vez cómica) se da sin distanciamiento épico o trágico alguno, aparece no en el pasado absoluto del mito y de la tradición sino en la actualidad, en la zona del contacto inmediato e incluso familiar con los coetáneos. El segundo rasgo está vinculado indisolublemente al primero: el diálogo no se apoya en la tradición ni se consagra por ella, sino que se fundamenta conscientemente en la experiencia y en la libre invención: su actitud hacia la tradición es profundamente crítica y a veces cínicamente reveladora. La tercera particularidad es una deliberada heterogeneidad de estilos y de voces que caracteriza el diálogo. Platón niega la unidad de estilo de la epopeya, la tragedia, la alta retórica y la lírica, y se inclina por la pluralidad de tono en la narración, la mezcla de lo alto y de lo bajo, lo serio y lo ridículo, así como la utilización de géneros intercalados (diálogos narrados, parodias de los géneros altos, citas con acentuación paródica...). La conjunción de estos tres rasgos constituyen la señal distintiva de los diálogos platónicos, nacidos como tales dentro de los diálogos socráticos (Jenofonte, Antisfeno, Esquino, Fedón, Euclides, Alexameno, Glaucón, Simio, Gratón y otros), cuya actitud libre y creativa hacia la *dóxa* salva decisivamente el género de sus limitaciones históricas y memorísticas, conservando en él la forma dialógica del proceder discursivo de su maestro.

propio pensar dejen de manifestar exactamente la totalidad de lo dado; por otro lado, revelando la *dóxa* por sus consecuencias verdaderas, escenificándola en una situación que subvierte automáticamente su apariencia de verdad:

a) El hecho de que las determinaciones de la *dóxa* no se puedan dar si no es a través de su encuentro dialógico significa la condición de que dejen de presentarse en su plenitud inmediata en tanto que mediatizadas en el otro de sí mismas: en la posición dialógica. Por ello, Platón junta perspectivas que en la propia realidad estarían absolutamente desunidas y sordas una con respecto a otra y las hace discutir. En los diálogos, los personajes de Platón jamás discuten acerca de algunos puntos aislados, sino acerca de enfoques integrales, que los incluye a sí mismos, tal como el lector es incluido en ellos. El diálogo obliga a pensar mediante perspectivas. De manera que la posición exigida al lector es una posición dialógica ya que el propio juego de las perspectivas en conflicto implica la determinación de sus límites. Lo esencial, sin embargo, no es la definición precisa de la cuestión planteada controvertidamente, sino confrontar la *dóxa* respecto de los límites trazados en el diálogo. Lo que se busca es ligar la *dóxa* a través del encuentro dialógico con sus propios límites y, con ello, confrontar al lector con los límites escenificados de su propia posición. La conclusión radical es que la misma distancia que permite reanudar la *dóxa* anuda la perspectiva del lector consigo misma.

b) El hecho de que la *dóxa* se articule en una situación dialógica significa, por otro lado, la condición de que el lector se vea enfrentado a la escenificación literal de su perspectiva. En otras palabras, la escena le devuelve su propia *dóxa* en su forma invertida, verdadera: sólo se gana distancia dialógica cuando la verdadera dimensión de la escena alcanza al destinatario apropiado, el propio lector, reconociendo en ella la verdad de su *dóxa*. Como en un experimento, el diálogo, más que plantear qué pasaría si la situación resultante fuera mental o metafórica, la muestra como un diagnóstico realmente exacto y preciso de lo que efectivamente pasa. La *mimesis* platónica tiene sentido, por tanto, en la medida en que muestra aquello que la *dóxa* tiene de verdad, comparándola tal como ésta es en sí, es decir, comparando el sentido de su verdad con lo que la escena muestra efectivamente. En el *Cármides*, por ejemplo, Platón jamás piensa en los sueños fallidos de la oligarquía (Critias), sino en los síntomas neuróticos de la juventud ateniense (Cármides). Platón jamás dibuja la imagen de una *pólis*

ascendente de manera directa, sino que monta una escena con los síntomas de una ciudad autocomplacida en su propia *epithymía* y consagrada ávidamente a sus excesos militares. En lugar de curar el dolor de cabeza del joven Cármides, Platón busca en su síntoma la fuerza curativa. Por eso sitúa la *sophrosýne* de Atenas (reflejo directo de la *sophrosýne* de Critias) en las heridas que le ha infligido al muchacho su de-formación *paidética*. Toda la escena está construida para que el lector perciba la *sophrosýne* ateniense como un signo inequívoco de su *dóxa* oligárquica, como un negativo de su verdad.

Éste es el punto crucial de la separación o ruptura dialógica: el problema de la *dóxa* no es que sea una perspectiva, sino precisamente que en sí misma sea una perspectiva que se toma erróneamente como perspectiva. En consecuencia, la posición dialógica consiste en reconocer la falta de perspectiva de la perspectiva misma. De manera que para acceder a la *dóxa*, el lector no debe pasar a otra perspectiva, sino sencillamente volver a mirar la misma perspectiva incluyendo en esa mirada su propia negación presente (la vulnerabilidad de su posición respecto de sus propios límites) y reconociendo en la escena su propia afirmación ausente (la escenificación literal de su verdad). Lo único que hay que hacer es, pues, cambiar de perspectiva. Este cambio es crucial: en él, lo que se nos presenta como un paso atrás, la infracción o ruptura dialógica respecto de las posibilidades determinantes del pensar resulta ser su propia condición orientativa. La aspiración del diálogo es situarse en una perspectiva en las que las determinaciones de la *dóxa* determinen lo mínimo posible. Platón sabe que esto es posible, porque no siempre hay una determinación previa en el pensar, aunque puedan aparecer otras determinaciones de manera inadvertida. Pero el desplazamiento continuo hacia estas determinaciones, la infracción respecto a su no-posibilidad y la tensión misma del diálogo, sobre todo si es para buscar una posición comprensiva (orientando y manteniendo una mirada abierta al todo), ya es algo en sí mismo. El desplazamiento y la orientación del desplazamiento son esenciales. De ahí que el diálogo, el caminar o buscar incluidos en el concepto mismo de la filosofía, constituya un fin en sí: la verdad de un pensamiento que se sabe perspectiva.

Con el título *Del Cármides al Teeteto: Perspectivas de la dóxa en Platón* queremos mostrar cómo los textos aquí examinados configuran esta distancia o ruptura dialógica. La idea crucial es que en Platón no se puede vulnerar la *dóxa* sin dialogar

directamente con ella, lo cual implica la necesidad de representarla en algo diferente de sí misma (en otro de sí), es decir, de llevarla a escena (recuérdese la afinidad semántica entre teatro y teoría). No se puede dar con lo que bloquea la filosofía si no es a través de su representación en una situación dialógica, lo cual significa que la *dóxa* sólo resulta accesible en tanto que reflejada en aquello con lo que se dialoga. De esta manera, ocurre que la *dóxa* puede ligarse consigo misma de infinitas maneras y que la riqueza conectiva de las mismas acaba por mostrar la imposible finitud de la filosofía. La perspectiva filosófica está irremediabilmente abierta, lo que supone un déficit comprensivo que nunca podrá ser saciado en y desde el diálogo. Podría decirse entonces que la forma dialogal de la filosofía es tanto un desvelar como un enmascarar. Los diálogos muestran diferentes maneras de presentación de la *dóxa*, pero, por eso mismo, la ocultan tras la máscara del ligamen que se ha establecido en su dramatización escénica concreta. Si se tiene presente esta doble intención, todo parece indicar que, primero, no hay filosofía que, al mostrar la *dóxa*, no la ofrezca enmascarada en una determinada situación dialógica y, segundo, que, precisamente por la mutabilidad de su manifestación, es necesario desvelar una y otra vez las múltiples máscaras con que se ofrece. El significado de la *dóxa* no es algún meollo oculto, dado de antemano, que aguarda ser sacado a la luz: se constituye a través de su desenmascaramiento en el diálogo. No es sólo el lector quien, por medio de la reflexión, intenta configurar la *dóxa* desde una posición dialógica, sino que, a través de la reflexión, el propio pensamiento, en cierto sentido, se pone “en busca de sí mismo”, se reconstruye, adquiere su propia dimensión dialógica. Para emplear la jerga fenomenológica, a través de la reflexión de la *dóxa*, el pensamiento mismo se piensa y dialoga. Lo auténticamente admirable no es entonces que la *dóxa* se presente bajo diferentes perspectivas, sino que su mutabilidad no permanezca inaccesible y, en consecuencia, esté sujeta a un pensamiento que la pone delante. Desde este punto de vista, el diálogo sería tanto la reflexión que enmascara la *dóxa*, actualizándola en una situación concreta, como la perspectiva que, al sacar a la luz sus presupuestos tácitos, desvela la posibilidad misma del pensar.

El *Cármides* de Platón es la dramatización de un arco histórico perfectamente trazado entre el final de la hegemonía ateniense tras la batalla de Potidea y la consumación agónica de una tiranía con aspiraciones hegemónicas: esta evolución discurre, sin duda, paralela a la de los protagonistas del diálogo y tiene a Atenas como destino. La Atenas escenificada en el diálogo es una ciudad todavía victoriosa, pero su fuerza, como se muestra al comienzo y al final de la escena platónica, es la tiranía de la *epithymía*, el deseo incapaz de controlarse a sí mismo. Sobre esta distancia, la lectura que debe efectuarse es la lectura de un síntoma: el dolor de cabeza del pupilo de Critias es el efecto que registra el trastorno de la juventud ateniense ante la ausencia real de *sophrosýne*. La situación se plantea así con la intención de que el lector acceda a una posibilidad: aprender algo sobre la *sophrosýne* mediante la escenificación de la *dóxa* que la bloquea. Esto es así porque la pos-ilustración ateniense no conduce a la *sophrosýne*, sino a la exclusión del no-saber. Aquello a lo que parece apuntarse con el “saber del saber” de Critias no es tanto el proyecto de un autoconocimiento cuanto el de un saber o una *epistéme* global, tal como pretenden serlo la retórica de Gorgias o la cultura general de Isócrates. En cuanto reclama para sí la totalidad del saber, desatiende el beneficio derivado del no-saber. La clave está en que la pos-ilustración representa un modelo no comprensivo de saber porque su propio gesto fundador es incapaz de pensar el saber desde sus propios límites y con arreglo a una medida que lo haga posible como bien. En este sentido, el autorreconocimiento del saber podría interpretarse como el apogeo de la ilustración en su misma decadencia. Pero lo cierto es que la pos-ilustración no es tanto lo que sigue a la ilustración degradándola, como, sencillamente, su *dóxa* intrínseca. La idea crucial del *Cármides* es que la única cura posible pasa por comprender su falta de perspectiva desde una posición ligada al re-conocimiento de sus propios límites, es decir, una posición ajustada a la medida de su posibilidad y orientada al todo.

Nuestro segundo estudio sobre el *Menón* huye del marco previo de las lecturas gnoseológicas sobre la *dóxa* para encontrar en la ausencia misma de la escena: a) un marco más complejo que permita identificar inmediatamente la *dóxa* con la posición que pone en circulación el interrogante que abre abruptamente el diálogo; y b) la apertura a una posición dialógica que el lector debe situar en el roce entre dos dinámicas sapienciales que no se cruzan: la del joven tesalio, discípulo de Gorgias, funciona dentro del circuito cerrado del “principio del placer”; la de Sócrates en el límite, el obstáculo

que interrumpe la reproducción circular de la *dóxa* tesalia. El interrogante inicial del joven, como posibilidad de procurarse la excelencia o *areté*, ignora en todo el diálogo la pregunta socrática por la excelencia e impide su aprendizaje al ser incapaz de contener aquello que debería recordar. Esto pasa delante de los ojos del lector porque la cuestión que abre el *Menón* representa la repetición exacta de la situación tesalia. La *dóxa* se configura en un interrogante cuya repetición excluye patentemente toda búsqueda dialógica: él mismo tiene su meta en la porosidad de la Memoria-hábito. De modo que lo que Platón tiene en mente en el *Menón* es, en última instancia, la oposición de dos actitudes ante la repetición: la repetición tesalia asume la forma de una cinta conectora vacía que rememora mecánicamente el saber transmitido; la repetición socrática consiste en el hecho de que la génesis del saber está presente precisa y únicamente en la pérdida en sí de todo saber. De ahí que el no-saber que empuja la interrogación socrática represente la situación en que la repetición tesalia es imposible. En la problematización de la *dóxa*, hay, por tanto, lo que podríamos llamar la buena repetición, es decir, la posibilidad reminiscente del comienzo. El *Menón* mantiene así la distancia que permite al lector recordar lo que la *dóxa* impide recordar: el crecimiento y, más precisamente, la *máthesis*. En el *Menón*, no se trata de saber cómo se puede recibir el saber, sino de cómo se puede crecer en saber. El lector contemporáneo tampoco debe sustraerse a esta dificultad, a esta aporía fundamental del comienzo que detiene la marcha y prohíbe a la *dóxa* todo avance. La paradoja del *Menón* es que sólo se aprende rememorándose lo que *ya* se sabe: el diálogo nunca enseña otra cosa que la posición que llama al lector a recuperar el pensamiento repitiéndolo en su posibilidad.

El carácter radical de *La república* implica que sólo se puede defender la justicia tomando en cuenta su propia posibilidad. Pero esa posibilidad pasa por la aceptación de un antagonismo fundamental: el que se deriva de la *pleonexía*. En *La república*, se podría defender algo así como que el primer posplatónico no fue otro sino el mismo Hegel. Según Hegel, el antagonismo de la sociedad civil no se puede suprimir sin caer en el terrorismo totalitario. Nuestra lectura de *La república* se basa en el reconocimiento platónico de este antagonismo, es decir, en la presencia de la *pleonexía* como un antagonismo pulsional ineludible que debe ser orientado desde una posición dialógica. Esta manera de entender de *La república* va inevitablemente en contra de la noción aceptada de una “ciudad ideal” perpetrada en nombre de la justicia como relación armónica, sin tensión antagónica. Este lugar común de Platón simplemente dispara

demasiado rápido, como el soldado de la patrulla en el famoso chiste de la Polonia de Jaruzelski inmediatamente después del golpe militar. En aquel tiempo, las patrullas militares tenían derecho a disparar sin advertir a las personas que transitaban por las calles después del toque de queda. Uno de los dos soldados de una patrulla ve a alguien con prisa cuando faltaban diez minutos para las diez y le dispara de inmediato. Cuando su colega le pregunta por qué ha disparado si faltaban diez minutos para las diez, él responde: “Conocía al tipo. Vive lejos de aquí y no hubiera podido llegar a su casa en diez minutos, o sea que para simplificar las cosas, mejor he disparado de una vez...”⁶⁵. Así es como los críticos de Platón proceden con la “ciudad ideal” de *La república*: la condenan “antes de la diez”. Pretendiendo simplificar las cosas al máximo, no refutan con sus críticas más que su propia *dóxa* acerca del diálogo. Simplificar *La república* con el dibujo platónico de la ciudad ideal puede arrastrar complejidades irresolubles. En realidad, toda *La república* parte de una situación concreta, que es la obligación del propio encuentro dialógico, forzado por quienes son capaces de imponer su fuerza. En la apertura del diálogo, dada la disposición y la presencia más numerosa del grupo de Adimanto, Polemarco amenaza a Sócrates y a Glaucón con la sola opción de tener que volverse más fuertes o permanecer en el lugar en el que están. Ante la imposición de la fuerza, la única alternativa posible es la persuasión. De manera que la respuesta de todo el diálogo está contenida implícitamente en la escena inicial; en ésta se justifica una opción previa sobre cuál de los dos términos, la acción persuasiva del *lógos* filosófico o, por el contrario, el predominio de la fuerza, es aquél desde el que tiene sentido movilizar la defensa de la justicia. Pero también se deja bien claro la necesidad de que el diálogo filosófico se vea obligado a transitar por la pluralidad conflictiva de discursos que estructura dinámicamente la ciudad. El objetivo de nuestra lectura es, pues, doble: 1) servir de marco desde el que visualizar uno de esos discursos, en este caso, el que fundamenta la *dóxa* de Glaucón, que el diálogo escenifica a través de la ciudad ideal. La ciudad que el lector debe reconstruir no es, por tanto, la ciudad ideal de Glaucón, sino la ciudad fronteriza escenificada en la pluralidad conflictiva que atraviesa *La república*: su propia posibilidad dialógica subraya la ruptura que debe efectuar el lector respecto de su pre-comprensión (*dóxa*) de la justicia; 2) efectuar una especie de “retorno a Platón”, reactualizar la figura del filósofo haciendo de ella una lectura a contrapelo del filósofo-rey. La identificación entre el filósofo y la ciudad ideal es totalmente descarriada: lo que

⁶⁵ ZIZEK (1992) 30

encontramos en *La república* es la más enérgica condena del filósofo-rey, y la contraposición entre la *dóxa* y lo otro de la *dóxa* no es sino la clave desde la que debe reconocerse el carácter dialógico del filósofo-ciudadano.

En el *Teeteto*, hay un tipo de distanciamiento que se sobreañade a la distancia dialógica; este sobredistanciamiento difiere del *Menón* en el sentido en que no tiene lugar exactamente dentro del diálogo, es decir, en la ausencia de toda situación dialogal, sino, por así decir, por fuera del mismo, situando la totalidad de él no en una distancia cualquiera, sino precisamente en una lejanía fija. El diálogo del *Teeteto*, que ha tenido lugar hace mucho tiempo, llega, a quienes actualmente lo oyen, a través de la memoria de alguien que ha decidido fijarlo por escrito y es leído en voz alta por un esclavo. Hay, pues, en el *Teeteto* un sobredistanciamiento, un distanciamiento que se sobreañade a la distancia dialógica, sólo que no es intradialógico, sino predialógico o peridialógico, es decir, no se produce dentro del diálogo, sino que lo envuelve, de manera que no es que la *dóxa* se distancie con respecto del diálogo, sino que es el diálogo mismo el que resulta distanciado. Ello comporta una modificación en el carácter de lo dialógico mismo, pues la distancia no se produce ahora de manera inmediata, sino en el marco de la decisión de que se produzca y de la caracterización de la *dóxa* que debe producirse. La clave de la decisión platónica radica, por supuesto, en la distancia que debe adoptar el lector respecto del diálogo, que es la transcripción megárica de la conversación entre Teodoro, Sócrates y el joven Teeteto. La idea crucial es que el lector sólo puede acceder a la verdad del *Teeteto* invirtiendo reflexivamente la estructura monológica del relato megárico, captando en él no solamente la voz aislada de Euclides, sino ante todo, justamente, restituyendo la relación dialógica entre Sócrates y el joven Teeteto. La decisión platónica involucra, por tanto, la decisión del lector, pues aquello de lo que se trata en el *Teeteto*, aquello en lo que consiste el saber que se busca, es el desplazamiento desde la *dóxa* a la crítica, expresión que aquí debe tomarse exactamente en el sentido negativo que hoy le damos, es decir, en el judicial del que tiene la posibilidad de condenar. El griego *krínein* sólo tiene en el *Teeteto* este sentido: así pues, de lo que se trata es que el joven matemático, como el lector, gane una aptitud para el juicio, es decir, que pueda juzgar respecto de la verdad de lo que se le da a pensar inmediatamente (*dóxa*). De ahí que la confrontación entre Protágoras (la inmediatez discursiva de la *dóxa*) y Sócrates (la posición *maieútica*) sea el diálogo mismo como tal, porque en él lo que pone en juego es la pretensión de un criterio, lo cual no es sólo decisivo para el

alma del joven matemático, sino también para la propia posición del lector respecto de la *dóxa*.

I

**COMENTARIO DEL *CÁRMIDES*:
SABER Y DESMESURA EN LA *DÓXA* DE CRITIAS**

CAPÍTULO I

“Cuando la señora de Villeparisis, sin duda para tratar de borrar la mala impresión que nos había hecho la apariencia de su sobrino, y que revelaba un temperamento orgulloso y malo, vino a hablarnos de la inagotable bondad de su sobrino (...), me admiré de la facilidad con que se atribuyen en este mundo condiciones de buen corazón a los que más seco lo tienen”

Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido*

La aventura filosófica del *Cármides* radica en responder el interrogante sobre qué es la *sophrosýne*⁶⁶. El diálogo se refiere a una virtud cuyo ideal padece el cambio de valores que experimenta el organigrama lingüístico griego bajo la presión de la Guerra del Peloponeso y la segunda sofística. Pero, ¿por qué hablar de la *sophrosýne*? ¿Por qué esta necesidad de detenerse a reflexionar sobre una virtud que, además de tener una importancia más bien relativa, se había vaciado de todo contenido concreto? En otras palabras, ¿cómo debemos interpretar esta perseverancia platónica en elucidar el sentido real de una virtud aparentemente en desuso y claramente declinativa en los tiempos de Platón como es la *sophrosýne*? La idea de que la *sophrosýne* había sido vastamente suplantada por los hábitos de la oligarquía ateniense constituía un hecho incontestable para cualquier ateniense, pero también enmascaraba la más evidente de las verdades: en el momento histórico en que se sitúa el *Cármides*, Atenas es una ciudad todavía victoriosa, tiene mucho que ver con la ciudad ideal que insinúa Sócrates, pues su fuerza,

⁶⁶ Aparte de otras dificultades que el *Cármides* ofrece, no es menor la de la traducción concreta de la palabra *sophrosýne*. Aunque en el diálogo se dan diversas definiciones, lo realmente dificultoso es verter en una sola palabra todas las resonancias que se encierran en la palabra griega, razón por la que hemos optado no traducirla. TUCKEY (1950), por ejemplo, desiste de encontrar para ella una palabra en inglés moderno, mientras que NORTH (1966), al hilo de sus condiciones económicas, políticas, sociales y religiosas, trata de reconstruir la constelación semántica de una palabra que aparece como sinónimo de *sabiduría, templanza, autodominio, moderación, prudencia, disciplina o contención*.

como se encarga de demostrar el comienzo y el final de la escena platónica, es la de la *epithymia*, el deseo incapaz de controlarse a sí mismo. Por lo tanto, la primera verdad sorprendentemente constatable del diálogo es la ausencia de *sophrosýne* en Atenas⁶⁷.

La ausencia de *sophrosýne* en el *Cármides* no sólo describe el momento histórico de Atenas, sino paradójicamente el éxito de la *sophrosýne* de Critias. Critias es el espejo mismo de la ciudad. Así que la impresión de que, cuando se escribe el *Cármides*, la *sophrosýne* defendida por Critias está absolutamente desfasada es desde luego un señuelo: en realidad, define la relación especular que la ciudad mantiene consigo misma. Al escoger como interlocutor principal de Sócrates a un tirano, está claro que Platón desea enfatizar toda conexión entre la “tiranía” y “Atenas”⁶⁸. Pero sobre todo pretende definir un *sinthome* en el estricto sentido lacaniano: la *sophrosýne* de Critias es un nudo, un punto en el cual se encuentran todas las líneas de la *dóxa* predominante (el retorno ateniense a los valores oligárquicos, la implantación de la tiranía y su deseo de reconocimiento, etc.). Por esta razón, si se “desanuda” este *sinthome* queda en suspenso la eficiencia de todo su edificio *doxástico*⁶⁹.

⁶⁷ Esta afirmación justificaría por sí sola atender el contexto dialogal en que se plantea la pregunta sobre el “ti están” de la *sophrosýne*. De hecho, ésta es una de las razones por las que vale la pena efectuar una relectura del *Cármides* platónico. El problema no es que sobre el *Cármides* se haya escrito poco en castellano, sino que lo poco que se ha escrito en otros idiomas generalmente no ha hecho justicia a la riqueza y a la sofisticación filosófica de este diálogo de juventud. En esto comparte el *Cármides* el triste destino del resto de los habitualmente mal denominados “diálogos socráticos”, tradicionalmente consignados a una clase introductoria o sencillamente no estudiados con la profundidad requerida, quizás por la penosa razón de que son más cortos, menos complejos y seguramente “menos sofisticados” que los diálogos tardíos. Un aspecto decisivo de nuestra relectura es, por supuesto, problematizar al máximo esta perspectiva.

⁶⁸ Evidentemente, no era posible atribuir la *sophrosýne* “tiránica” a Sócrates: pero la razón no era que hubiera escasez de tiranos en acto o en potencia en el entorno de Sócrates. Todo lo contrario. Nada habría sido más fácil que disponer un diálogo sobre cómo ser un buen tirano entre Sócrates y Critias o Cármides. Pero si Platón lo hubiese hecho así –dando a Sócrates semejante papel en semejante contexto– no sólo habría destruido la base de su propia defensa de Sócrates, sino la posibilidad misma de la *sophrosýne* como una virtud eminentemente filosófica. Es por esta última razón por la que Platón no escribió jamás este diálogo y sí en cambio el *Cármides*: su enseñanza consiste en buena medida en mostrar a un posible *sóphron* algunos de los beneficios de esta virtud bajo la forma de un discurso terapéutico.

⁶⁹ Es en este sentido en que algunos seguidores lacanianos han opuesto el *sinthome* psicoanalítico al síntoma médico: este último es un signo de un proceso más profundo que se produce en otro nivel. Por ejemplo, cuando se dice que el dolor de cabeza es un síntoma, se da por sentado que no basta con curar el síntoma, sino que hay que atacar directamente sus causas. (O, en ciencias sociales, cuando se sostiene que la violencia adolescente es un síntoma de la crisis global de los valores y de la ética del trabajo, se supone implícitamente que hay que atacar el problema “en sus raíces”, abordando de modo directo las dificultades de la familia, el empleo, etc., y no limitarse al castigo de los transgresores). El *sinthome*, en cambio, no es un mero síntoma: si uno lo desanuda, todo se desintegra. Por esa razón, el psicoanálisis cura realmente apuntando al *sinthome*.

La primera interpretación y la más obvia es concebir este *sinthome* de manera simbólica: la ausencia de *sophrosýne* representa un cierto bloqueo, un cierto encallamiento de la ciudad que se exterioriza en el dolor de cabeza de una de sus jóvenes promesas, el bello Cármides. Algo de *hýbris* debe haber en una ciudad en la que se ha infringido la *sophrosýne* del modo más fundamental (se ha dejado arrastrar por sus excesos imperialistas y ahora quizás deba purgarlos en la Guerra del Peloponeso). El dolor de cabeza del muchacho es entonces simplemente una materialización de una decadencia simbólica. Pero hay otra lectura, quizás más radical: en la medida en que el *sinthome* materializa aquello que “en el joven se da de más”, es decir, aquel exceso que –de acuerdo con la clásica fórmula lacaniana⁷⁰– está destruyéndolo, al mismo tiempo, es lo único que amenaza con darle todo su sentido. Ésta es la paradoja del *sinthome* que padece el muchacho: el dolor de cabeza es un elemento sobreañadido, una especie de trastorno que echa a perder su armonía interna, pero si se pretende eliminar, el joven Cármides puede perder todo lo que tiene. El *sinthome* es, por tanto, un elemento que causa un trastorno, pero su ausencia puede significar un trastorno aún mayor: la pérdida radical de la *dóxa*. De ahí que la terapia socrática deba dirigirse al *sinthome* del muchacho y, por idéntica razón, el diálogo deba entenderse en su totalidad como una cura filosófica destinada a la juventud ateniense⁷¹. Lo contrario supondría atribuirle una función que impediría considerarlo globalmente⁷².

⁷⁰ LACAN (1979) cap. XX

⁷¹ Esta “regresión” necesaria a la forma estricta del diálogo se debe deducir a partir del contexto dramático y, en particular, a través de la comparación socrática entre el discurso filosófico y los encantamientos terapéuticos o conjuros mágicos de los tracios de Zalmoxis que permiten curar el dolor de cabeza (155-157, 175-176b). Creemos que es la atención a este motivo lo que permite ejemplificar la función del Cármides como discurso filosófico-terapéutico. De ahí que deba tomarse absolutamente en serio la elección y el uso platónico de esta forma dialogal. Afortunadamente, se dan numerosos ejemplos de este método interpretativo que apuesta por integrar los aspectos dramáticos del *Cármides* con sus argumentos propiamente filosóficos. Sin ánimo de exhaustividad, vale la pena mencionar TUCKEY (1951), WITTE (1970), MARTENS (1973), EBERT (1974) 55-82, HYLAND (1981), KAHN (1996) 183-209, SCHMID (1998), GONZALEZ (1998) 19-62 y TUOZZO (2001). La idea decisiva es que mediante la interdependencia fructífera de los distintos elementos de la escena platónica, y la propia configuración de la forma dialógica como una terapia discursiva, el lector pueda entender de qué está hablando Platón cuando habla de la *sophrosýne*.

⁷² Esto es lo que sucede cuando se interpreta el diálogo desde la perspectiva parcial de (1) la teoría de las ideas, (2) la reconstrucción histórica de la *sophrosýne* como autoconocimiento, (3) la exposición del racionalismo crítico de Sócrates, y (4) la fundamentación platónica del saber socrático. Todas estas perspectivas incluyen, obviamente, una suma de preconcepciones difícilmente asumibles sin una revisión previa. La estrategia de estas lecturas es bien conocida, y presenta los siguientes aspectos principales:

(1) Para VON ARNIM (1914), ERBSE (1968), HERSTER (1970) y GUTHRIE (1964-1973), el carácter aporético del diálogo constituye una prueba por reducción al absurdo de la necesidad de las ideas.

(2) En un intento por restituir el sentido histórico y filosófico de la *sophrosýne*, POHLENZ (1913) analiza la propuesta sofística del autoconocimiento, así como sus diferentes versiones socráticas, y, en consecuencia, establece el centro del diálogo sobre ella (164d-175c). El objetivo principal de

La cura que revela el diálogo no es, por supuesto, completamente distinta de la problematización de la *dóxa* que Sócrates, utilizando la *sophrosýne*, desea producir cuando le pide al joven Cármides que se investigue a sí mismo, que rechace cuanto había aceptado previamente, o que acepte lo que previamente había rechazado. Pero en la práctica filosófica del diálogo, la noción de terapia adopta un significado más general y extenso, pues ya no es sólo cuestión de problematizar la *dóxa*, sino que el lector pueda reconocer su figura, es decir, que pueda abordar con ella un diálogo reflexivo, captando en ella no solamente las posiciones particulares de los interlocutores sino ante todo, justamente, las relaciones dialógicas entre éstos, y la situación en la que tiene lugar su encuentro dialógico. El *Cármides* requiere del lector que se constituya él mismo en alguien que tiene que re-conocer la *sophrosýne* a través de la *máthesis*. Nuestra tesis es que esta reflexión constituye la *sophrosýne* platónica: al reflejarse en el lector, requiere que éste supere su *dóxa* y tome conciencia de sus límites.

¿Cuál es, pues, la naturaleza de la ruptura que lleva a cabo Platón? ¿Qué hiato o atolladero trata de ocultar la *dóxa* escenificada en el *Cármides*? De entrada, es muy

Pohlenz es demostrar que todas estas propuestas equivalen a una progresiva "amnesia" respecto del núcleo crítico-reflexivo del autoconocimiento socrático. Esta lectura, de la que Tuckey se hace eco, fue aceptada en su día por un grupo representativo de intérpretes –con divergencias de detalle acerca de si el autor real de esta propuesta fue un sofista o un seguidor de las múltiples escuelas socráticas-, pero hoy goza de una difusión más bien restringida. La clave quizás se encuentre en que esta lectura no se ha librado del horizonte que supone situar la discusión bajo el vínculo entre la fórmula platónica y el problema de la autoconciencia en el Idealismo Alemán, de manera que la precomprensión de este vínculo ha desplazado la interpretación del *Cármides* al problema de lo que significa un saber plenamente actualizado, limitando así el interés de la lectura al estudio de la reflexividad en el conjunto de la producción filosófica moderna (con especial énfasis en los presupuestos no tematizados por el sistema categorial fichteano);

(3) Al margen de las interpretaciones del *Cármides* como polémica exclusivamente antisocrática, la crítica contemporánea prefiere dividirse entre los que entienden la propuesta sofística como una degeneración del autoconocimiento socrático –asimilado bien a una forma crítica de racionalismo (SCHMID (1998) 61-85) y/o integrado en el propio movimiento reflexivo de la conciencia (GONZALEZ (1998) 19-61)- y, por otro lado, (4) los que enfatizan el carácter protréptico del diálogo desde la crítica platónica al examen socrático (MCKIM (1985) y KAHN (1996) 183-209).

El debate, es perfectamente legítimo porque afecta a la comprensión de la letra del diálogo y, sobre todo, al papel que desempeña el autoconocimiento socrático en los diálogos de Platón, pero sobredimensiona la importancia de esta propuesta, desmereciendo otras partes del *Cármides* igualmente decisivas. Resumiendo: para algunos, la reivindicación platónica de la *sophrosýne* se ha señalado bien para justificar demostrativamente la necesidad de una teoría de las ideas, bien para problematizar la manera de entender el autoconocimiento de ciertas escuelas socráticas; para otros, en cambio, la *sophrosýne* sería un exponente claro del racionalismo dialéctico de Sócrates, o de la necesidad platónica de un saber del bien. Los primeros leen a Platón desde los cánones clásicos de la ignorancia socrática y la refutación como método; los segundos están más atentos a la enseñanza específicamente platónica del diálogo. Pero de un modo u otro, todas estas lecturas presuponen una función que no se atribuye al diálogo considerado como un todo.

tentador vincular el diagnóstico platónico de la Atenas post-ilustrada con la figura trágica del sabio sensato⁷³: “*¡De bocas desenfrenadas, de la demencia sin norma, el fin es el infortunio! Pero la vida serena y la moderación de pensamiento conservan una estable firmeza y mantiene reunido un hogar. Pues, aunque lejos, habitantes del éter, los dioses celestiales ven las cosas de los hombres. La ciencia de los sabios no es la sabiduría*” (*Las Bacantes*: 389-395). El coro de Eurípides expresa el carácter indeseable del saber excesivo: el sabio no es un dios y la comprensión de la excelencia consiste en admitir un modelo divino. Si a lo largo del *Cármides* el lector tiene en cuenta la falta de contención de Critias, su deseo de reconocimiento, la praxis retórica de su *lógos* y, sobre todo, la exclusión radical del no-saber socrático, dispondrá de todas las características que hacen de la *sophrosýne* post-ilustrada una virtud desprovista de *máthesis*⁷⁴, es decir, una virtud inhumana y desajustada respecto a la determinación real de su bien. En contraste con la *sophrosýne* socrática, autolimitada por el beneficio derivado de su no-saber, la *dóxa* post-ilustrada introduce una carga de saber en la propia *sophrosýne* (una cualidad excesiva)⁷⁵: no hay que ignorar, hay que saber ante todo, hay que persuadir siempre antes que comprender, o sea, todas las cualidades proverbialmente *doxásticas* del *a-mathés*. Desde el punto de vista platónico, la post-

⁷³ Hay que apreciar en esta demanda de virtud y de sabiduría un rasgo genial de Eurípides por el hecho de ser un rasgo de sintonía epocal bien representado por Sócrates y, sobre todo, por el testimonio que aporta de concordia en este aspecto con Platón. Pero Platón preconiza una ingente tarea de refundamentación del saber en un todo que supere el horizonte sofístico de la pragmática. Lo que reclama Eurípides, en cambio, dando un paso que ya no es platónico, no es el descubrimiento de la verdad sino la salvaguarda de la libertad contra la desmesura del saber considerado aisladamente.

⁷⁴ En Aristóteles, el saber de Critias también se ubicaría en el extremo opuesto de la ignorancia al desatender algún término medio que lo hiciera humanamente posible. Recordemos que en el segundo capítulo del libro A de la *Metafísica* se limita a indicar que la sabiduría es la más libre de las ciencias, esto es, la única que es fin para sí misma; pero “*la naturaleza del hombre es esclava de tantos modos*” que “*con razón podría considerarse no humana [ouk anthropíne] la posesión de la sabiduría*” y que, en expresión de Simónides, “*sólo Dios podría detentar este privilegio*”. Sin duda, la hipótesis de un dios envidioso ya ha quedado relegado por Aristóteles al mundo de la ficción poética, pero sigue siendo crucial que considere, por un momento, “*indigno del hombre no contentarse con investigar el género de ciencia que le es propio*” (982b31)

⁷⁵ Se puede preferir la versión ilustrada de Sócrates porque comprende el no-saber desde el examen de la falsa consistencia de los saberes que circulan por la ciudad. Pero la versión de Sócrates también puede ser *doxástica* y corre el peligro de realizarse desde direcciones bien opuestas, pudiendo apoyarse incluso en fundamentos post-ilustrados (la misantropía cínica como un ideal de perfección y libertad ajeno a la *pólis* y a la presión esclavizadora de los saberes denunciados es un ejemplo de ello). De ahí que Platón reconstruya el sentido de la *sophrosýne* desde la ignorancia socrática. La *sophrosýne* es la posibilidad cognoscitiva de referirse al todo de una manera competente. Desde esta perspectiva, el lector debe contraponer el máximo sapiencial de la figura de Critias y el mínimo de la figura de Sócrates. El *Cármides* contrapone una posición sapiencial vinculada al no-saber y una posición *doxástica* desajustada respecto de las dimensiones reales del saber. Frente a la autolimitación socrática del saber, el autoconocimiento de Critias introduce un exceso sapiencial que impide visualizar la *sophrosýne*. La enseñanza platónica fundamental será que para comprender este saber es necesario un horizonte y una aptitud para el aprendizaje distintas: para considerar el saber en su totalidad, hay que reconocer la utilidad que se sigue del no-saber.

ilustración ateniense es, pues, *doxástica* en dos puntos decisivos: a) Restringe todo al dominio incondicional de su saber; b) Conduce al exceso la propia noción de *sophrosýne*.

La lección del *Cármides* será, por supuesto, que el exceso de saber coincide con la ausencia de sabiduría, la posibilidad de su saber con su impotencia, el autoconocimiento con la desmesura divina de *sophrosýne*. ¿No es esta visión cabal del saber la que ofrece Hipólito en la tragedia homónima de Eurípides? Su obsesión ascético-sapiencial expresa perfectamente el hecho de que se muestre indiferente por completo ante la perspectiva de mantener contactos sexuales: está casado con los dioses para poder poseerse a sí mismo y gozar de su saber, al igual que Critias, casado con Apolo, que se autocomplace en su *sophrosýne*. La ética oligárquica de la *sophrosýne* y la ética sofística del autoconocimiento se compaginan perfectamente cuando el saber de la post-ilustración se confunde indebidamente con el todo⁷⁶. El mismo aferrarse a la regla de la *sophrosýne* genera por sí mismo este exceso. Esto conduce naturalmente a la autoglorificación de su propia situación, como es especialmente obvio en el individualismo ateniense post-ilustrado⁷⁷. En ello se encuentra el legado más terrible de Critias a la juventud de Atenas.

⁷⁶ La intención de Platón es clarísima en la elección de Critias como ilustre defensor de la *sophrosýne* oligárquica: quiere poner ante el lector un espejo que refleje la verdadera imagen de la *dóxa*. De hecho, en un contexto en el que la sacralización del saber cohabita armónicamente con el mercado posmoderno de las múltiples posibilidades discursivas, el proceso de especialización y tecnocratización del saber se encuentra hoy en una posición semejante a la de Critias (de exclusión y supresión de toda interrogación fundante). También en este sentido, el *Cármides*, si es un diálogo característico de su momento, no lo es menos que del nuestro. Quizás el lector ya no se ría leyendo las contrariedades dialécticas (y no dialécticas) de los Sócrates, Critias y Cármides, y ni siquiera se ría con un nudo en la garganta (a diferencia del lector griego, que conocía sobradamente el destino trágico de estos personajes), pero sí es posible reconocer en la propuesta platónica la actual edificación reactiva de las ciencias que, con el pretexto de mejorar la vida, les exige un cheque en blanco a los Cármides de turno, legos que hoy se cuentan por millones y que –devotos– atestiguan las maravillas benéficas del saber.

⁷⁷ Critias es post-ilustrado porque tiene a sí mismo como dotado de la autosuficiencia del sabio. El valor propio de esta posición está ampliamente reconocido en los escritos históricos de Critias, especialmente en su *Sísifo*. Frente a la idea órfica de la culpa antecedente, Critias se sitúa en una tradición antropológica que pretende describir el avance de la cultura como un proceso gradual de emancipación respecto de las creencias religiosas. El primer pensador en iniciar esta interpretación –caracterizada habitualmente como materialista– parece haber sido Jenófanes, y ha persistido en el atomismo de Demócrito, en el epicureísmo y en las exégesis históricas del mito de Prometeo (Evémero, León de Pela, Diodoro, Vitrubio...) Critias recoge la doctrina de Jenófanes de que los dioses no revelaron el origen de todas las cosas a los mortales y defiende la excelencia como principal motor de avance. Según él, los dioses fueron absolutamente irrelevantes en el origen de la civilización. Ésta no es, por tanto, resultado de una providencia extrahumana, sino, por el contrario, de un saber acumulado en la transmisión de muchísimas generaciones y amparado en el ejemplo de algunos hombres sabios y excelentes.

De ahí que esta lectura del *Cármides* obligue, de entrada, a rehabilitar en su totalidad ciertos aspectos habitualmente desatendidos como⁷⁸: (1-3) La significación político-filosófica de la escena platónica, la manera en que el problema de la *sophrosýne* se relaciona con el de la educación y, en particular, cómo esa relación es puesta de manifiesto deficitariamente en el alma del muchacho⁷⁹; (4) la función enigmática que cumple en el diálogo la fórmula socrática de la *sophrosýne* como saber del saber y del no-saber; (5) la contraposición entre la utilidad socrática de la *sophrosýne* (la posibilidad de *máthesis*) y las consecuencias político-epistemológicas de la *sophrosýne* de Critias (el modelo tecno-sapiencial y divino de la *dóxa*); y (6) la necesidad de invertir la aporía final del diálogo en la formulación de un saber que comprenda la *sophrosýne* como una disposición abierta al aprendizaje⁸⁰. La consideración global de estos aspectos ha de mostrar cómo *el presunto carácter aporético de uno de los mal denominados diálogos "socráticos" se diluye desde la indicación de los beneficios reales de la sophrosýne frente a la dóxa post-ilustrada de Critias.*

⁷⁸ En cuanto al drama, si se piensa bien, todo el diálogo está animado por una intensa vivacidad: la tranquilidad afectada del muchacho, el ansia de reconocimiento de Critias, la continua deconstrucción de la propuesta sofística, la ambigüedad socrática... determinan elementos fundamentales en el plano narrativo que, además de definir el ritmo de los acontecimientos, fijan señales que deben ser convenientemente tomadas por el lector. La escena inicial tiene una lentitud calculada, y una forma teatral: el interés de los jóvenes atenienses por las gestas heroicas de Sócrates, el impacto general de la belleza de Cármides, el interés socrático por el alma del muchacho, la tarea inesperada que recibe de Critias, el mito tracio relatado por Sócrates y las respuestas defectuosas del joven sobre los límites de la *sophrosýne*, van cumpliéndose con la habitual fluidez platónica, pero apenas el diálogo se interna en el examen de las propuestas de Critias, el ritmo se acelera.

⁷⁹ Platón nos sitúa dramáticamente ante una cuestión aparentemente doble: a) por un lado, se pregunta por el alma del joven Cármides; por el otro, b) se pregunta por la naturaleza de la *sophrosýne*. A) vuelve, de hecho, a desdoblarse porque al preguntarse sobre la eventual *sophrosýne* de un muchacho que se encuentra bajo la tutela de Critias hay que aclarar el tipo de enseñanza que se le ha impartido. Y lo mismo podría decirse de b), porque la identificación que Sócrates efectúa entre el discurso y el encantamiento terapéutico hace que la *sophrosýne* cumpla una función paidética alternativa. La pregunta inicial del diálogo se presenta, pues, doblemente desdoblada en (aa) la interrogación sobre la figura paidético-protectora de Critias-tutor y el significado de su enseñanza, y (bb) la autopresentación de Sócrates como un médico tracio capaz de examinar almas maltrechas. El examen filosófico de la escena establece así, de entrada, la unidad oculta entre la *sophrosýne* del alma de Cármides y la problemática del modelo sapiencial que debe enseñársele.

⁸⁰ Este principio aporético de construcción ha engañado precisamente a muchos lectores, que le atribuyen al texto cierta negatividad, e incluso, a causa del final proyectado en el que Cármides decide someterse nuevamente a la cura de Sócrates, una especie de circularidad, de regresión al infinito. Pero nada es más falso: es cierto que los dos interlocutores principales que discuten en la parte central del texto sobre la naturaleza de la *sophrosýne*, hacia al final, tras el resumen que hace Sócrates sobre todo lo que se ha dicho (175b4-175d5), *son incapaces de detenerse a reflexionar sobre la utilidad real de la sophrosýne*; es cierto que el joven Cármides y su tío Critias siguen siendo los mismos, aunque Platón se vea obligado a explicar con sutil ironía, acorde con su propia exigencia dramática, la superficialidad de este cambio en el joven Cármides. La clave está en que, si bien el mismo Sócrates evoca el resultado *hybristikós* de la definición finalmente alcanzada, y esto debe entenderse como una consecuencia obvia del aparente fracaso del diálogo, el lector no debe confundir la *sophrosýne* de Critias con la de Sócrates. Mientras la primera es incapaz de epistemologizarse, la segunda está regida por la reflexión concienciadora; si una se autorreconoce en su totalidad sapiencial, la otra en la incompletud del no-saber; si una impide todo aprendizaje, la otra lo fundamenta desde la apertura a la totalidad misma del saber.

1. La disposición inicial del *Cármides* (153a1-158e5): Los personajes y sus intenciones

Una de las funciones de las denominadas “introducciones dramáticas” a los diálogos platónicos es precisamente plantear las cuestiones a la luz de las cuales deben interpretarse sus argumentos. Podría decirse que la presencia de estos prólogos es una consecuencia del propio uso platónico de la forma dialogal. Nos recuerda fundamentalmente que los argumentos filosóficos, como toda conversación humana, tienen contextos, y que ignorar estos contextos equivale a ignorar una posible guía en la interpretación del significado de tales argumentos. La discusión sobre la *sophrosýne* está localizada en una situación específica y se desarrolla igualmente entre personas específicas sobre las que Platón nos da habitualmente información. En consecuencia, nuestra lectura debe reflejar, en primer lugar, la situación desde la que tiene lugar la discusión del *Cármides*, con la esperanza de que ésta pueda conducir a una comprensión más adecuada de la *sophrosýne* y contribuya a determinar la problemática específica de la *dóxa* en este diálogo. En este capítulo voy a tratar, en su mayor parte, de mostrar cómo la forma inicial en que está presentada la *sophrosýne* permite caracterizarla como un problema esencialmente erótico. Para ello, examinaré: a) las condiciones inmediatas de la llegada de Sócrates y la presencia de Querefonte (153a1-154a4); b) la entrada de Cármides en escena y las reacciones subsiguientes a su belleza (154a5-155d4); c) su dolor de cabeza y la *sophrosýne* como remedio (155d5-158c4)

a) *De regreso de Potidea: la sophrosýne inhumana de Sócrates* (153a1-154a4)

“Había vuelto yo, en la tarde anterior, de Potidea, del campamento, y me alegraba, después de tanto tiempo, de volver a las distracciones que solía” (153a1-3). Esto es todo lo que Sócrates dice precisa y explícitamente a un interlocutor anónimo⁸¹

⁸¹ El *Cármides* es un diálogo narrado en primera persona a un interlocutor que no está presente en la conversación que precisamente se le narra. En esta ocasión, Platón parece confiar la buena fortuna del relato a un narrador aparentemente fidedigno como Sócrates, que habla directamente de su experiencia personal (tal como ésta es leída por Platón, el creador del Sócrates del *Cármides* y de otros diálogos).

sobre la situación previa en la que tuvo lugar la conversación⁸². Fuentes independientes indican que la batalla de la que regresó Sócrates es la célebre batalla de Potidea (429 a.C), donde la tropa ateniense sufrió un duro revés, aparentemente la misma batalla que, de acuerdo con la versión de Alcibiades en el *Banquete*, distinguió a Sócrates por su coraje. Sócrates regresa, pues, de un terrible combate en el que se ha infligido a Atenas una severa derrota y lo hace aparentemente como un héroe, que decide reanudar tranquilamente sus distracciones habituales: la filosofía y los jóvenes. Dificilmente podría imaginarse a cualquier otro actuar de manera tan serena en una situación como ésta. La *sophrosýne* de Sócrates, al menos en lo que se refiere a la identificación de esta virtud con el autocontrol, está establecida desde el primer momento más allá de cualquier duda.

¿Pero qué tipo de virtud es ésta que permite a un hombre regresar de una batalla que ha compartido con muchos otros atenienses, y que le hace ser tan aparentemente indiferente a su horror? ¿Es que el autocontrol excesivo de Sócrates conduce a una *sophrosýne* en cierto modo inhumana? En la apertura del diálogo no es imposible asignar de entrada una frialdad al comportamiento de Sócrates. En todo caso, no es completamente extraña a Querefonte y al resto de los presentes, que, teniendo en cuenta lo que ellos han oído a propósito de la batalla, no dejan de sorprenderse de que Sócrates llegue tan pronto y tan tranquilo. Más allá de la devoción fanática que Querefonte siente

Sobre el interlocutor no se dice absolutamente nada (por ejemplo, si es un discípulo de Sócrates o un amigo de Critias, un antiguo comerciante o un joven matemático, un sofista o un pitagórico). Sócrates parece referirse a él con el término "compañero" (154b8: *etaíre*), pero no está nada claro si este término es igualmente aplicable a lo que podríamos considerar su círculo de amistades más próximo. De ahí que ante la dificultad de determinar su significado preciso, se puede comenzar planteando la posibilidad más obvia. Que el interlocutor no sea nombrado o descrito quizás quiera decir que no tiene por qué diferir del lector de cualquier diálogo. El lector es probablemente el interlocutor anónimo, y ésta es una de las maneras por las que Platón parece obligarle a intervenir en su propia relectura del diálogo. Aún así, conviene no olvidar que el lector es el destinatario de un relato que constituye la propia versión de Sócrates y, en particular, una versión de su no siempre agradable encuentro con Critias y Cármides. El lector, por tanto, hará bien en tener en cuenta este dato, máxime en aquellos casos en que Sócrates decide omitir aspectos de la historia.

⁸² La escena inicial del *Cármides* presenta semejanzas notables con *La república* y el *Lisis*. Estos diálogos están narrados de manera indirecta por el propio Sócrates y hacen referencia a conversaciones suyas acaecidas en el pasado. Como en *La república*, el *Cármides* tiene lugar en el día anterior y dos de los parientes más cercanos de Platón desempeñan un papel dramático significativo. En el caso del *Lisis*, las semejanzas dramáticas tienen que ver fundamentalmente con el lugar en el que desarrollan ambos diálogos, el gimnasio, y, al igual que *La república*, el encuentro de Sócrates con otros personajes que le obligan a entrar en conversación.

por Sócrates⁸³, la propia presencia de su maestro parece justificar por sí sola la pregunta acerca de lo que le ha sucedido en Potidea. Así que Querefonte inicia la conversación con la intención de obtener información de primera mano sobre cómo ha logrado escapar de la batalla. La réplica de Sócrates, sin embargo, no deja de ser extraña: “*Pues así, tal como tú ves*” (153b7-8). Su respuesta, plena de *sophrosýne*, es idéntica, en este contexto, a la razón proferida por Alcibíades sobre el modo en que Sócrates logró escapar ileso de Potidea. En lugar de exhibir salvajemente su valentía, Sócrates se retiró lenta y calmadamente, y los soldados enemigos, viendo que él no estaba en absoluto asustado, se dirigieron contra otros.

Con su respuesta, Sócrates se presenta como un *sóphron* que, en virtud del coraje mostrado ante la fiereza (153b9: *hyschirá*) de Potidea, es reconocido como una celebridad⁸⁴. ¿Podría deberse, en parte, a que las gestas socráticas ya habían sido relatadas por el joven Alcibíades? Quizás, pero lo cierto es que el diálogo reconstruido por Sócrates omite cualquier relato vigoroso y resuelto de sus hazañas heroicas⁸⁵. El interlocutor anónimo sabe únicamente que Sócrates explicó a los presentes aquello que

⁸³ SCHMID (1998) 3 ha señalado oportunamente que la *mania* de Querefonte (153b2-3) podría contrastar la pasión belicista de la juventud ateniense, que quiere satisfacer con avidez su curiosidad sobre las campañas militares, y la actitud socrática respecto de la guerra, tranquila y repleta de *sophrosýne* “*Almost immediately, Socrates’ narrative serves to contrast his own attitude toward the war to that of all the others present. They, like Chaerophon, if only barely less so, are caught up in its excitement and energy. To the others, the war and everything related to it is the focus of their interests and concerns*”

⁸⁴ Sócrates es elogiado por la ciudad porque la comunidad ateniense premia su *andreía*. Además, la ejemplaridad de su comportamiento dota a su *paideía* de reputación social. Sócrates es, pues, un educador que goza de reconocimiento. Como el *Laques* platónico, la escena se esfuerza en reconstruir esta segunda dimensión por la que Sócrates es alternativamente un ciudadano-modelo y un tutor distinguido por las más célebres familias atenienses (156a6-8). Queda por ver cómo este reconocimiento, que a menudo ha servido para confundir el círculo socrático con cierto elitismo oligárquico-reaccionario, se empleará en el diálogo para restituir el verdadero sentido de su *paideía*. Ya en tiempos de Platón no está nada claro cómo la *paideía* socrática se distingue de la sofística y se mantiene separada de lo que Platón presenta como la consecuencia de dos procesos de deterioramiento estrechamente relacionados:

- a) El primero es un distanciamiento progresivo de la comprensión del *arkhé* a través del *lógos* desconstrutivo de la sofística. Al intentar protegerse contra las contradicciones lingüísticas que postulan un *arkhé* único, la sofística revela la verdadera naturaleza del ser mediante la actividad desconstrutiva de los recursos lingüísticos técnicos.
- b) El segundo proceso de deterioramiento es la aparición de la tiranía como modelo opuesto a la *eleuthería* griega, a menudo confundida con la oligarquía, como se muestra muy bien bajo los Treinta, entre los cuales se cuentan muy significativamente Cármides y Critias. La *sophrosýne* política y legislativa de Solón, degradada en su acepción aristocrática, y la democracia participativa de Pericles y Efiltes, radicalmente opuesta a la mentalidad cripto-oligárquica más reaccionaria, se desvanecen ahora como en un mundo-sueño, al igual que las dos ciudades proyectadas imaginariamente en el diálogo (161e10-162a2 y 171d2-172a5).

⁸⁵ Como hemos dicho, Alcibíades sí explica las gestas heroicas de Sócrates. En el *Banquete* (219e6-221c3), Alcibíades rememora cómo Sócrates le salvó en Potidea y cómo se desinteresó a la hora de obtener el premio al coraje (*taristeía*), que obtuvo en cambio el salvado, porque los generales “*tenían los ojos puestos en mi prestigio*”, como asegura Alcibíades bajo los efectos del vino.

querían saber sobre la campaña y que le hicieron preguntas que él respondió (153c8-d1). Pero Sócrates no le explica qué preguntas se formularon y cómo respondió a cada una de ellas. Friedländer (1977) interpreta esta indicación silenciosa como una muestra socrática de la difícil conjunción de la *sophrosýne* y *andreía*⁸⁶: “*The search into the nature of sophrosyne is grounded in the living reality of Socrates who is the prototype of sophrosyne –yet more than sophrosyne only. Socrates proves his own sophrosyne at once by quickly passing over his experiences and action in battle, ignoring altogether his own contribution*” (67).

Quizás estemos ante una ironía socrática que expone, de entrada, la posibilidad de una concepción diferenciada de la *sophrosýne* respecto del modelo ateniense. Lo decisivo de la omisión, sin embargo, creo que es subrayar lo que realmente le preocupa a Sócrates y lo que desea que le preocupe igualmente al interlocutor anónimo: “*Cuando ya tenía suficiente de este tema –dice Sócrates- yo, a mi vez, hice preguntas sobre las cosas de Atenas; sobre la filosofía, en qué estado se encontraba; sobre los jóvenes, si habían sobrepasado quienes se distinguían por su sabiduría (sophia) o por la belleza o por ambas cosas*” (153d2-5). Lo destacable entonces es menos la *sophrosýne* exhibida por Sócrates que el hecho de que Sócrates se interese por la filosofía y las jóvenes

⁸⁶ La tradición académica ha fundamentado habitualmente la paradoja del coraje sensato en el hecho de que el conocimiento que le sirve de guía no pueda reducirse a una *tekhné*. Los ejemplos citados por Sócrates en el *Laques* (193b-c) servirían para mostrar que los hombres que, sin la destreza técnica del experto, realizan actos peligrosos son más valientes que los que la poseen, aunque menos sabios. En el *Protágoras*, sin embargo, esos mismos ejemplos plantean un problema porque sirven precisamente para demostrar lo contrario (350a): los hombres que se lanzan al peligro con ignorancia y falta de conocimiento especializado, no son valientes en absoluto, sino alocados. ¿Cómo resolver entonces esta aparente paradoja? Guthrie, por ejemplo, disipa la discrepancia considerando que la tesis contraria del *Protágoras* conduce a una contradicción y que la valentía constituye en realidad una forma *aporética* de conocimiento. La cuestión, sin embargo, está lejos de resolverse adecuadamente si la búsqueda de una doctrina platónica determinada sobre las relaciones entre la *sophrosýne* y la *andreía* se ha de establecer sobre la base de una lectura evolucionista de los diálogos. Según SALES (1992), “*la manera de fer evolucionista per a l'estudi de Plató tot sovint és viciosa, perquè massa vegades en un sol i únic procediment s'obté el sentit i les etapes de l'evolució. I un cop posseït un sentit global es retorna sobre el text platònic tot discernint, quan no inautenticitats, aparicions accidentals i no accidentals, o sentits encara no o ja sí tècnics del termes. Senzillament, cal una altra manera de fer...*” (63). En efecto, una nueva metodología ha de conllevar la formulación de nuevas preguntas. Por ejemplo, la *sophrosýne* en *La república* se presenta como una virtud política, absolutamente indispensable para el funcionamiento ordenado de la ciudad. Pero a la luz de la definición de Critias en el *Cármides*, ¿podría compatibilizarse como virtud individual? ¿No es posible que la *sophrosýne*, como virtud individual, esté más sujeta a convertirse en su contrario? De hecho, éste es el planteamiento que se insinúa en el *Político* de Platón, donde el reverso excesivo de la *sophrosýne* se encuentra asociado directamente a la cobardía (307c). ¿Sería, pues, el *Cármides* un intento global de comprender este estado intermedio entre el exceso y la ausencia de *sophrosýne* que padecen todos los personajes del diálogo? ¿Y habría una relación entre esta instancia intermedia y el problema específicamente platónico de la *dóxa* en el *Cármides*?

promesas de Atenas⁸⁷. Teniendo en cuenta que el *Cármides* es el examen del alma de un joven bien dispuesto, *el interés real de Sócrates y de todo el diálogo es saber qué significa hacerse un sóphron*.

Tenemos, por tanto, el siguiente juego dramático: por una parte, la avidez juvenil por la guerra, consagrada a la alabanza de sus celebridades; por otra parte, el silencio socrático de sus gestas, que ignora la imagen que la juventud ateniense desea autentificar de su ciudad, y su interés filosófico por el alma de los jóvenes. La *sophrosýne* de Sócrates, que oscila entre su desafección por la guerra y su preocupación por la filosofía (153d2), interpone una extraña distancia respecto a la moral ateniense, que anula la virtud del ciudadano y ofrece la actividad guerrera como modelo de la práctica cívica⁸⁸. Contrapuesto dramáticamente, la figura de Querefonte-*manikós* condensa la ansiedad belicista de la juventud ateniense, asociada platónicamente a la avidez erótica de los jóvenes aristócratas por las cosas bellas (153d2-155e2)⁸⁹. La primera página del *Cármides*, que nos recuerda el éxito militar de Sócrates en la batalla de Potidea, sitúa el conjunto de la investigación que debe hacerse en el contexto político en que conviene pensar esta contraposición entre la *sophrosýne* de Sócrates y el erotismo militar de los jóvenes atenienses. La escena inicial nos hace pensar, con

⁸⁷ En este sentido, la escena inicial del *Cármides* es análoga a la narrada por Sócrates en el *Teeteto*: en ella Sócrates quiere conocer los jóvenes atenienses dignos de ser considerados, después de recordarnos la derrota de Atenas en la batalla de Corinto el día de la muerte de quien treinta años atrás presentó a Teodoro como una joven promesa.

⁸⁸ Hasta finales del siglo V, en la Grecia de las ciudades ser soldado no es por lo general asunto de *technitai* o expertos, sino que es una de las funciones del ciudadano. Bajo la unidad de la *pólis*, los atenienses constituyen un cuerpo homogéneo de soldados cuya moral es implícitamente hoplítica y el grupo no está estructurado aparentemente por ninguna jerarquía. El caso de Esparta, donde los ciudadanos de pleno derecho forman parte de una élite militar, representa un modelo políticamente antagonista pero no completamente heterogéneo.

⁸⁹ Este deseo reproduce en el fondo los rigorismos de una ética que calca la organización política de la ciudad sobre los ideales hegemónicos de la Atenas del siglo V; ideales que son también los excesos de una lógica asociada a la representación oligárquico-espartana de la *sophrosýne*. Habría que recordar que el vocabulario político de finales del siglo V asocia frecuentemente la *sophrosýne* a la oligarquía espartana, y es en este sentido en el que es empleado por los oradores para desvincularla del modelo ateniense de la *andreía* guerrera. En efecto, la muerte bella del ciudadano-soldado descrita en la *Oración Fúnebre* de Pericles –el saber morir bien por la causa ateniense– no se apoya sobre una elección y un fin determinados por la *sophrosýne*, sino que designa básicamente el modelo de una decisión cívica: un modelo no fundado sobre la autoctonía mítica de la ciudad, sino en la naturaleza misma, autárquica y hegemónica, de la historia de la ciudad, en la que se inscribe la superioridad del hombre ateniense (*Historia del Peloponeso*, II, 39-40). Así, el igualitarismo en Atenas del encomio colectivo-militar por los muertos es la elección de un modelo político que separa los intereses atenienses de los lacedemonios, deliberadamente confundidos con los oligárquicos, pero con similitudes decisivas, y no sólo superficiales, como la presencia de una *paideía* idealizadora de la virtud guerrera, sino también de fondo, como la transposición de los valores propios de la aristocracia guerrera al heroísmo hereditario de Atenas –respondiendo así paradójicamente a la vieja sabiduría soloniana de que “ningún hombre puede reunirlo todo en él”.

Schmid, que el dinamismo erótico-política de la Atenas inmediatamente anterior a las Guerras del Peloponeso está también indisolublemente ligada al problema de la *sophrosýne* en el *Cármides*.

b) *La entrada de Cármides* (154a5-155d4)

La comparación de la *sophrosýne* inhumana de Sócrates y la falta de *sophrosýne* de la juventud ateniense es el tema decisivo de la escena platónica inicial. Por otra parte, la virtud que parece guiar la comparación –el autocontrol en tanto que opuesto a la falta de autocontrol- le sirve a Platón para caracterizar las distintas reacciones que suscita la entrada del joven Cármides en la palestra de Táureas. La elección platónica de este bello muchacho es, en este preciso sentido, perfecta. Nadie mejor que Platón sabe de qué modo difieren la posición socrática y la de los jóvenes atenienses en lo tocante a la percepción de la belleza. Mientras (1) la juventud presente en Táureas se siente turbada por la belleza corpórea del muchacho (155c3-d3; 154b8-c8, c8-e1; 155b8-c5: *epithymía*), (2) la presencia de autocontrol (156d2-3: *anedsoyroúmen*) es la marca y el signo distintivos de la *kartería* o resistencia socrática:

1) *Epithymía* indica dentro del vocabulario platónico el deseo, ligado aquí a lo corporal. Los muchachos y los hombres presentes en el gimnasio están “*como tocados por un golpe* [ekpeplegménoi] *y arrastrados* [tethopybeménoi]” (154c2). Sócrates no es una excepción: “*me encontré como atrapado* [epóroun], *y desplomado el arrojo* [thrasýtes] *que había tenido hasta entonces* (155c5-6); “*...me sentí arder* [ephlegómen] *y no estaba en mí mismo* [emautoû]” (155d4); “*pensé que Critias era muy sabio en cuestiones de amor cuando, refiriéndose a un muchacho hermoso, aconseja a otro que, asomándose un cervatillo frente a frente del león, se guarde de no ser presa descuartizada*” (155d5-e1). La presencia de este impulso erótico es interesante porque impide abrir un comentario sobre el desprecio socrático del cuerpo. Al contrario, su confesión aparentemente franca sobre su falta de medida ante la belleza corpórea difícilmente debería pasar inadvertida a ningún lector: “*Conmigo, compañero, no se pueden tomar medidas de nada: soy sencillamente una vara de goma para los hermosos: pues a mí todos los que están en esa edad me parecen hermosos*” (154b8-9).

Al leer otras declaraciones socráticas, a uno le llama poderosamente la atención que el propio Sócrates se caracterice a sí mismo en el *Lisis* como un experto en el arte de distinguir el amante y el amado (20c), y que en el *Fedro* se defina como “*un amante de las divisiones y las agrupaciones*” (266b). De manera que si Sócrates afirma que la mayoría de jóvenes le parecen bellos, y esta afirmación se efectúa además de un modo sorprendentemente parecido al de la figura del amante de los muchachos en *La república*, no se puede descartar el hecho de que esté en realidad interesado en exagerar precisamente su otra gran afición aparte de los jóvenes: la filosofía. Porque incluso en el caso en que Sócrates tuviera razón, sería igualmente incuestionable su capacidad para medir la sabiduría de los jóvenes a través de la filosofía, que es obviamente lo que piensa hacer aquí con el joven Cármenes. El diálogo se podría pensar, de hecho, como el intento global de determinar la medida precisa de este muchacho a través del discurso filosófico.

Si Sócrates representa una *sophrosýne* no exenta de eros, Cármenes, por el contrario, es el paradigma de la calma afectada. A pesar de ser objeto de una intensa persecución sexual, el muchacho es *sóphron* en su comportamiento; su alma filosófica no es pederástica en sentido vulgar, sino que está purificada en virtud del elemento femenino que hace de su erotismo un erotismo moderado: Cármenes, la contracara de Alcibíades⁹⁰, encarna la resistencia del que no se deja conquistar, la supresión voluntaria del dominio del amado sobre el amante⁹¹. Pero para conservar este valor eminente, ha de instruirse en el funcionamiento del apareamiento educativo, el juego de maestros y discípulos de la ciudad (sobre todo, si se tiene en cuenta que la psicagogía ateniense, dada la conexión específica que se establece entre las posiciones del dominio amoroso y la forma de las relaciones pedagógicas⁹², presenta un componente esencialmente erótico).

⁹⁰ Gracias al *Banquete* platónico (212d) sabemos que Alcibíades, profanador de los misterios y destructor de los Hermes, desea ser amado porque esto lo perfecciona y que además puede adquirirlo desvergonzadamente, con su cuerpo, sus bienes o sus amigos (Tucídides, V. 43 y ss y Jenofonte, *Helénicas*, I, 1-5 y II 1-3)

⁹¹ Es ilustrativo el salto de la persuasión (*peithó*) practicada inicialmente sobre Sócrates (156a1-3) a la violencia de la decisión final (176c68, d1: *biasoménou*, *biadzoméno*)

⁹² En el caso de Sócrates, la *synousía*, la relación *paidética* que articula la transmisión común y afectiva del saber en un encuentro dialógico, se basa en última instancia en la virtud de la *sophrosýne*: discreto y moderado respecto del amor que inspira y del deseo de los jóvenes que se le acercan, Sócrates no deja dominarse por ninguno de ellos, sino que se mantiene siempre en una relación de igual a igual. Recordemos que en el *Banquete*, aunque Sócrates es *kyrioterós*, el más señor para perfeccionar Alcibíades, rechaza ser amante suyo, aun siendo Alcibíades quien es, tan amado por los generales, los

2) Càrmides es superior a todos los demás muchachos en sus cualidades físicas: su belleza es incomparable, como sugiere la breve alabanza que le dedica Querefonte⁹³: “Por cierto que, si quisiera desnudarse, ya no te parecería hermoso de rostro. ¡Tan perfecta y bella es su figura!” (154d4-5). Partiendo del hecho de que el elogio de Querefonte se dirige únicamente a la belleza visual del muchacho, y que no es probable que se haya podido fijar, a diferencia de su maestro, en otro aspecto que no sea éste, se puede decir perfectamente que su admiración por Càrmides está motivada por su devoción corpórea. Su actitud hacia Càrmides ha de ser entendida en consecuencia: en vez de admirarlo, desearía poseerlo. En el contexto de la *epithymía* provocada y ejemplificada por Querefonte-*manikós*, Platón insinúa nuevamente la ausencia de *sophrosýne* en el discípulo socrático⁹⁴. El fanatismo de Querefonte traza además una dirección del socratismo que se contrapone a la de Platón: la posición fundamental de

soldados y el pueblo de Atenas. Sócrates invierte, pues, las relaciones del amante y el amado establecidas tradicionalmente según las reglas de la iniciación pederástica: Sócrates, que no es maestro de nadie, rechaza ser amante de Alcibiades, que quiere ser el único amado y el único amante. Càrmides, en cambio, toma más precauciones que Alcibiades y reúne todas aquellas cualidades que un *sóphron* podría presumir, pero es conducido *pasivamente*, dejándose llevar y dominar bajo la tutela de su tío Critias.

⁹³ En *Las nubes* de Aristófanes (143ss), pero muy especialmente en la *Apología* de Platón, donde el mismo Sócrates define a Querefonte como *sphodròs* (21a: vehemente, impetuoso), comprendemos que la reputación que parece haberse ganado Querefonte por su locura (en el *Càrmides* se le adjetiva como *manikós*: 153b) se debe fundamentalmente al fanatismo de su devoción por Sócrates. La presencia de Querefonte en el diálogo parece responder a un modo común de sumisión: la del discípulo acrítico, ligado *maniáticamente* a la figura del maestro, independientemente del término u origen de su doctrina. Querefonte confunde la *philia*, la semejanza de carácter y de forma de vida, con la reproducción puramente *mimética* del pensamiento y la existencia del maestro. Su devoción fanática es, pues, el exponente de una pederastia entregada a la mera fruición de los cuerpos, contrapunto de la *sophrosýne* socrática, cuyo valor principal radica en un equilibrio entre la belleza del cuerpo y la nobleza del alma, y no en la pura erotomanía. La fascinación puramente corpórea de Querefonte, ajena a la amistad y a la sabiduría filosófica, unida a su aceptación acrítica y a su sumisión cerril a las enseñanzas del maestro, anuncia parte de lo que Plutarco censurará de la antigua tradición pederástica, en particular, aquella compenetración con la que los pederastas griegos comparten el encuentro reservado de sus “citas uránicas”:

“Encara que només sigui per vengonya i per por, nega el plaer com a objectiu. Però qui té la bellesa com a nord de l’existència necessita d’algun noble propòsit; el seu pretext és, doncs, l’amistat i la virtut. S’omple de pols a les palestres, pren banys d’aigua freda, aixeca les celles i, de portes enfora i per por de la llei, s’autoproclama filòsof i prudent; després, quan és de nit i hi ha calma

dolça és la collita en absència del guardià”

[L’Eròtic, Diàleg filosòfic sobre Eros o la confrontació dels amors pederàstic i conjugal, traducció de Pau Gilabert i Barberà, 62]

⁹⁴ SCHMID (1998):

“It is no accident that immediately after Plato has depicted the kind of passion the Athenians, particularly Chaerophon, show about the war, he goes on to depict a striking intensity of passion about the beautiful young Charmides. The drama of the dialogue will recur to this theme of the desire for beautiful or noble things and the willingness to use violent means to obtain them” (5-6)

Aristipo; el *eudaimonismo* socrático que se deja seducir por la autarquía del maestro y fundamenta la felicidad en el placer⁹⁵.

En efecto, en el *Cármides* hay una valoración diferente, platónica y aristípica, de vehicular socráticamente el impacto de la belleza, que se realiza desde direcciones bien opuestas: a) la vía de Aristipo (Querefonte-Aristodemo), que reconstruye el socratismo sobre la base corpórea del placer y la necesidad de redefinir la *sophrosýne* como su dominio específico; b) la vía platónica, que por un lado destaca la resistencia de Sócrates como una forma de *hýbris*⁹⁶, de acuerdo con la perplejidad que despierta en general su comportamiento y su carácter, y por otro la relación entre la belleza y el alma en el marco de la *sophrosýne*: la firmeza singular de Sócrates no es, como podría parecer por la contraposición, *apatética*; para Platón, la *sophrosýne* sólo puede alzarse desde un cuerpo hermoso no cediendo a su atracción, sino reconociendo al mismo tiempo la belleza de su alma⁹⁷.

Entre la animalidad humana de Querefonte-*manikós* y el *daimon* inhumano de Sócrates-*karterós* se produce entonces una contraposición que sitúa la *sophrosýne* fuera del deseo meramente corpóreo y de la violencia de sus medios para satisfacerlo para resituarla como virtud en el alma. Este contraste es posible porque Sócrates, después de la estimulación erótica provocada por la presencia corpórea del muchacho, vuelve de

⁹⁵ Aparte de su doctrina hedonista, Aristipo fue el primero de los socráticos que cobró por su enseñanza, y sabía amoldarse tan bien a lugares, épocas y hombres, que era particularmente bien visto por el tirano siracusano Dionisio. Esta breve noticia de Diógenes Laercio (II, 65-66) le sirve a STRAUSS (2005) 160 para plantear la hipótesis de que el Aristipo histórico hubiese servido en alguna medida de modelo del Simónides de Jenofonte. Aunque este punto resulte obviamente controvertible no lo es que Jenofonte establezca un paralelismo entre Aristipo, el amante del placer, y un modelo de vida que antepone la extranjería y la errancia a la vida política en cualquier sentido posible. Tanto es así que su persecución obsesiva del placer es casi identificada con una considerable depreciación de la excelencia (Recuerdos de Sócrates II 1.23, 26, 29).

⁹⁶ Sin ir más lejos, ésta es la manera que tiene Alcibiades de entender la *kartería* socrática. Recordemos que en el *Banquete* Sócrates se controla a sí mismo ante el ofrecimiento de Alcibiades de –y el aparente deseo de Sócrates– tener relaciones sexuales entre sí. Pero Alcibiades está muy lejos de interpretar esta resistencia como una virtud unívoca. Sorprendido por ella está seguro de ver en la *sophrosýne* socrática una simple manifestación de arrogancia o *hýbris*. Para Alcibiades, Sócrates es la ironía encarnada en su amor por los jóvenes.

⁹⁷ La breve conversación entre Sócrates y Querefonte nos dice mucho acerca de la actitud de Platón hacia el hedonismo. Después de todo, Querefonte se ha centrado exclusivamente en el cuerpo del joven Cármides, un tipo de belleza ofrecido a su adoración como objeto de deseo, trascendente y divinizado (154d4-5). Pero sólo es reprendido en parte por Sócrates. Esto no es sorprendente, desde luego, dado que Sócrates todavía es más explícito que Querefonte al alabar la belleza del muchacho. Además, sería precipitado pensar la posibilidad de que la devoción de Sócrates por la belleza corpórea del muchacho fuera incompatible con su capacidad para distinguir un elemento apenas captado por la conmoción general de los presentes: la bella disposición de su alma (154e1: *eû pethykós*).

nuevo sobre sí: “Conque yo le oí dándome la razón, cobré fuerzas de nuevo, y poco a poco iba recomponiendo mi arrojo, y el calor me devolvía el vigor [anedsopyroúmen]” (156d2-3). El término fundamental de este pasaje es, por supuesto, *anedsopyroúmen* cuya aparición debe contraponerse al *ephlegómen* (ardor) y al *oukét' én emautoû* (estar fuera de sí) que ha experimentado Sócrates previamente (155d4)⁹⁸. *Anadsáein* también está presente en un fragmento de *La república* (527e) y significa encenderse de nuevo. Una vez que Sócrates ha resistido a la belleza del cuerpo de Cármides, una exhibición de auto-control o *sophrosýne* que convendría asociar igualmente a la admiración de su *phýsis*, vuelve sobre sí reanimado. No olvidemos que la forma verbal *anadsáein* describe un movimiento ascendente (sugerido por el prefijo *aná-*) que es sinónimo de vida (*-zoé-*), con el origen puntual del fuego (*-pyr-*) como su fuente. Así nos lo da a entender también la situación inversa, en la que Sócrates se siente arder (*ephlegómen*, 155d4). Y lo confirma la ausencia clave de *autós*, explícita y detallada, en el *oukét' én emautoû* (155d4). De este modo, Platón señala un contraste que permite determinar la apropiación vital de la situación por parte de Sócrates. Es un contraste interior, que separa Sócrates de la *epithymía* ateniense, pero suficientemente orientativo para confirmar el lugar inicial de la *sophrosýne* visto por Platón. El autocontrol socrático es una muestra de *sophrosýne* que reanima a Sócrates desde la presencia de su *autós*⁹⁹.

c) *La sophrosýne como medicina* (155e5-158c4)

Sócrates, tal vez impulsado por la inevitable referencia que ha hecho a la bella disposición del joven Cármides y al mismo tiempo deseoso de conocerlo y conversar con él, subraya la importancia de su don remontándose a su linaje aristocrático (157d9-158b1). En el encomio de Sócrates a la nobleza del muchacho se da a entender que la

⁹⁸ Sócrates inflamado de pasión parece encontrarse, como reconoce él mismo, en dificultades (155c7-e3). Pero la única manera que tiene de responder a esta situación no es interponiendo un discurso seductor sino una discusión sobre la naturaleza de la *sophrosýne*. Parece, por tanto, que Sócrates es capaz de controlarse a sí mismo en un alcance considerablemente mayor que el que aparentemente nos indica. Sin quererle quitar ni un ápice de franqueza a sus palabras es fácil reconocer en ellas, al menos en parte, una cierta ironía.

⁹⁹ En este sentido, no es para nada accidental que Platón sitúe la escena de la discusión sobre la *sophrosýne* en la palestra de Táureas, un gimnasio profesional (153a3). Este “templo del cuerpo” está localizado, según comenta el mismo Sócrates, cerca del templo de Basile (153a4), que la tradición identifica con Perséfone, la reina del mundo intraterrestre o de los muertos (cf. Hesíodo, *Teogonía* 913; Homero, *Odisea* Xi 47; *Iliada* IX, 569; IX 457.) La relación entre el cuerpo y la *sophrosýne* está, por tanto, planteada bajo un aspecto que no solamente tiene que ver con el comportamiento de Sócrates sino también con la propia localización del diálogo. La proximidad física del gimnasio, o “templo del cuerpo”, con el “templo de los muertos” permite establecer una correspondencia simbólica con la relación entre la *sophrosýne* de Sócrates y su propia reanimación.

misma familia que albergó a Solón (¡y al mismísimo Platón!) como paradigma ateniense de la *sophrosýne*, tiene a Critias y a Cármides como miembros destacados de la Tiranía. Si supusiéramos que el encomio de Sócrates es completamente sincero, el *Cármides* se volvería efectivamente ininteligible salvo por el hecho obvio de que Sócrates exagera las cualidades del muchacho. Suponer lo contrario equivaldría a no reconocer el propósito de Platón, que es mostrar el proceso de degradación de la *sophrosýne*¹⁰⁰, así como la conversión tiránica de esta virtud derivada de su transmisión natural desde Solón, el fundador de la Constitución Ateniense, hasta Critias y Cármides, miembros destacados de la Tiranía de los Treinta¹⁰¹. Pero, sobre todo, significaría no atender un dato que difícilmente podía pasar desapercibido para cualquier lector del momento: que las enormes expectativas que había suscitado el joven Cármides jamás llegarían a cumplirse. Es más, esta tensión permanente entre una belleza predispuesta a ser educada en la excelencia y su corrupción subsiguiente puede que nos proporcione algunas pistas para desentrañar el enigma del diálogo. En cualquier caso, y a la luz de la historia del Cármides real, no deja de ser irónico, incluso ahora, que, según Jenofonte, Sócrates le hubiese reprendido por su desgana política.

¹⁰⁰ NORTH (1966) 101-114 ha documentado con precisión considerable los estadios de esta degradación, aunque para examinar adecuadamente el estado de la cuestión convendría comparar el texto de North con el de ADKINS (1970), y el ya clásico de TUCKEY (1951) 17. Al menos desde los tiempos de Sófocles y del régimen de Pericles, pero sobre todo a partir de la guerra del Peloponeso, encontramos que el término *sophrosýne* se emplea de maneras que tienen poco o nada que ver con su origen religioso. En Esquilo, por ejemplo, el campo semántico de la palabra *sophrosýne* se había aproximado a la concepción divina de la justicia, sin coincidir exactamente con ella, por cuanto los límites que respetaba estaban basados en la simple *epieikeia* o moderación. Pero esta llamada al mantenimiento de un límite, convertido a finales del s. V en una virtud “conservadora”, acabó reduciendo finalmente su ámbito de aplicación a la pedagogía moral espartana. De manera que la historia de la *sophrosýne* en Atenas debería poder rastrearse en este proceso de transformación de la equidad religiosa de Esquilo al autodomínio aristocratizante de la segunda sofística. Esta transformación tiene su corolario filosófico en el imaginario oligárquico de Critias, que se sitúa en el contexto político-cultural que la escena reconstruye. Un corolario que, según las exigencias del diálogo, es también político y psicagógico, tal como pretende implantarse, como modelo *paidético*, en el joven Cármides.

¹⁰¹ Cármides, de quien se dice haberse arruinado con las guerras del Peloponeso, llegó a intervenir en la política, pero no en democracia (muy significativos son sus reparos a entenderse con la Asamblea, compuesta de curtidores, albañiles, mercaderes y demás gente baja), sino con la oligarquía de los Treinta, bajo la cual fue uno de los gobernantes del Pireo y al lado de Critias cayó, en 403, frente a la revuelta por la restauración de la democracia dirigida por Trasíbulo (Jenofonte, *Helénicas*, II, 4.19). Critias, tío y tutor de Cármides, no sólo fue el líder de la Tiranía de los Treinta sino que, de acuerdo con Jenofonte, llegó a ser “el más cruel de los Treinta Tiranos” (*Memorabilia* I. 2.12). Son conocidas las relaciones conflictivas entre Critias y Sócrates y, en particular, la fuerte animadversión que sentía el primero hacia el segundo por haberle hecho comportarse públicamente de una manera vulgar respecto a su amado Eutidemo (*Memorabilia* I. 2.30). Esto, unido a su liderazgo de la Tiranía, podría sugerir que su censura sobre el comportamiento de Sócrates se centrara en su falta más que evidente de *sophrosýne*, la virtud que constituye el tema de conversación del *Cármides*. Se sabe, entre otras cosas, que Critias advirtió a Sócrates de que “se preocupara de sus propios asuntos”, lo que constituye precisamente una de las definiciones de la *sophrosýne* en el *Cármides* (*Memorabilia* I. 2.37).

En efecto, se espera del joven Cármides que sea *sóphron* porque en él se entrevé la posibilidad de una cierta sabiduría¹⁰². Esta expectativa, apreciada por Sócrates (154e1-3), es confirmada rápidamente por el propio Critias¹⁰³ (154e4), que califica a su discípulo de *sophronéstatos* respecto de los jóvenes de su generación (157d6), pero es desmentida en cierta manera por la acción del diálogo al mostrar la moldeabilidad del joven a las opiniones de sus dos maestros. Luego, a pesar del buen juicio emitido por Sócrates y admitido por Critias no es en modo alguno seguro que Platón lo considere *sóphron* sin más. La afirmación de que Cármides padece una terrible cefalea por las mañanas debe entenderse precisamente a la luz de este punto. Lo que Platón piensa, por tanto, de la posible sabiduría del muchacho sólo puede establecerse de manera definitiva en función de la recepción del *phármakos* socrático. Cabe, sin embargo, alcanzar una conclusión provisional sobre la base de la relación que Sócrates establecerá inmediatamente entre el cuerpo y el alma: si Cármides fuera *sóphron*, no tendría necesidad de ningún encantamiento discursivo para curarse de su dolor de cabeza. Asumiremos, por tanto, que la *sophrosýne* es el encantamiento necesario para la cura del joven Cármides, precisamente porque es la falta de *sophrosýne* lo que conduce al pupilo de Critias a su cefalea matutina. Quedaría por ver, en todo caso, si esta falta de *sophrosýne* es purgable con el examen socrático o si, por el contrario, es ya la manifestación sintomática e incurable de su dependencia político-*paidética*. Podríamos preguntarnos si es ya a raíz de la enseñanza oligárquico-autoritaria de Critias, como guardián-maestro de Cármides, que el joven vive su propia *sophrosýne* de manera desajustada. ¿Podría comprenderse su déficit como el resultado anticipado de su afección a la autoridad de Critias¹⁰⁴?

¹⁰² La belleza del joven Cármides representa la apertura del alma a diversas determinaciones posibles. TUCKEY (1951) ha descrito el carácter de este personaje como "*unexceptionable; he is, in fact, the perfect raw material for a true statesman; he has the inborn ἀρετή praised by Pindar without which education is of no avail, and appears to lack no gift which would qualify him for high position*"

¹⁰³ La capacidad de Critias para reconocer la *sophrosýne* de su pupilo (157c7-157d7) es señalada irónicamente como un don: la expresión actúa de contrapunto a una realidad consolidada exclusivamente en la nobleza del vínculo, el mundo de la aristocracia ateniense que representan Critias y Cármides. La relación familiar otorga un grado de excelencia que Critias-*sóphron* reconoce transmitido a su pariente. Pero esta virtud se presupone obviamente desde el autorreconocimiento de Critias como capaz de transmitir su *sophrosýne*

¹⁰⁴ Este punto se hace especialmente evidente en los términos finales del diálogo, que subrayan la sumisión de Cármides a la decisión tomada por su tío: "*Sería indigno que no me dejase persuadir por mi tutor y no hiciera lo que mandas*" (176b9-10).

Las consecuencias de este déficit son además decisivas por cuanto ilustran una relación disimétrica, que se proyecta en el doble papel que Sócrates representa en el diálogo¹⁰⁵:

- a) respecto a Cármides, Sócrates es un médico que puede curar sus dolores de cabeza (156d1-157c6);
- b) respecto a Critias, es un “investigador” con el que pretende entrar en una relación de *synousía* (como en otros tiempos, según recuerda el propio Cármides) (156a8)

Critias hace pasar a Sócrates por un médico (155b1-3) que asegura conocer un remedio contra su dolor de cabeza¹⁰⁶, una planta que sólo es eficaz si está acompañada de un encantamiento (156d3-157c6)¹⁰⁷. Pero no se puede curar la cabeza por separado. Los buenos médicos curan el todo y es curando el todo como se aplican a curar y a cuidar la parte enferma (156e1-157a3). Pretendiendo inspirarse en un médico tracio, Sócrates muestra que el todo del cuerpo no puede ser curado más que en la fuente de todos sus bienes y males. *“Y decía él que el alma se cura con ciertos ensalmos [epodáis]; y que estos ensalmos son los discursos bellos; y de semejantes discursos se cría [eggígnesthai] en el alma la sophrosýne, pues una vez criada y allí presente [paróuses], es fácil proporcionar la salud tanto a la cabeza como al resto del cuerpo”* (157a3-157b1)¹⁰⁸.

¹⁰⁵ BOSCH-VECIANA (2002) 77

¹⁰⁶ En realidad, Critias sugiere a Sócrates que aproveche la ocasión para conocer al joven Cármides presentándose ante él como alguien que sabe cómo curar su dolor de cabeza. Critias sugiere, pues, que su presentación ante el joven esté presidida por esta mentira, ante la cual Sócrates no se muestra excesivamente entusiasmado. Pero lo cierto es que así como Sócrates y Critias conspiran conjuntamente al principio del diálogo, hacia el final, Critias y Cármides conspirarán igualmente contra Sócrates. Hay, por tanto, un paralelismo inequívoco en el juego de conspiraciones tramado en la escena platónica inicial y final. A la pregunta de por qué Sócrates accede a esta mentira sólo es posible apelar a la única motivación que presenta el diálogo respecto a Sócrates. En efecto, Sócrates es extremadamente sensible a la promesa de felicidad o desdicha formulada por las almas de los jóvenes. Por eso no puede evitar desear, con independencia de sus propias necesidades y de su propio provecho, que aquellos jóvenes cuyas almas sean aptas por naturaleza para la sabiduría adquieran un buen orden para sus almas. Sócrates, por tanto, siente un vivo y sincero deseo de educar al joven Cármides simplemente porque no puede evitar desear que un alma bien dispuesta se convierta finalmente en un alma bien ordenada.

¹⁰⁷ BOURGEY (1953) 109 n1 afirma que esta apelación a los remedios y a los encantamientos conduce irresistiblemente a la antigua medicina egipcia. Sus prescripciones más características ilustrarían el principio general contenido al inicio del *papyrus d'Ebers*: *“Si llega la medicina, la conjuración de las cosas también ha de llegar de mi corazón y de mi cuerpo. Potentes son las fórmulas mágicas (actuando al mismo tiempo que) los remedios, e inversamente potentes son los remedios cuando actúan al mismo tiempo que las fórmulas mágicas”*.

¹⁰⁸ Normalmente se ha entendido que Sócrates se está refiriendo aquí al “régimen” que debían seguir los enfermos en el tratamiento de cada enfermedad particular, como si se adujera algo así como el *Peri diates* de Hipocrático. Ahora bien, sin negar este aspecto, convendría no dejarse cegar por el mismo, pues es

El pasaje en cuestión es relevante porque constituye la primera mención de la palabra *sophrosýne* en el *Cármides* y justifica la importancia del dolor de cabeza para la comprensión del diálogo, en la medida en que determina la introducción de la cuestión sobre la *sophrosýne* con arreglo a: a) la enseñanza tracia de que el cuerpo no puede ser curado sin el alma; b) la sugerencia de que la parte no puede ser curada sin el todo; c) el carácter cuestionable de la separación entre el cuerpo y el alma; y d) la exigencia socrática de atribuir a un encantamiento discursivo la curación del dolor de cabeza del joven Cármides (156e4-157b1). La presencia del buen remedio debería turbar la plenitud intestinal del afectado Cármides. Pero la pureza del cuerpo no puede restaurarse más que descubriendo el alma (157c2)¹⁰⁹. De ahí que el joven deba tomar a dictado – incluido el propio relato órfico, el mito de un *lógos* holístico-terapéutico de origen tracio- aquello que genera el buen remedio (157c1-5).

A primera vista, por tanto, el *phármakos* socrático en su conjunto transmite claramente la idea de que el alma es la interioridad que debe descubrir el joven

evidente que aquí se da una relación entre la parte y el todo que va más allá de lo estrictamente medicinal. Es más, parece que difícilmente podrá accederse al texto si antes no se conoce el carácter iniciático del culto a Zalmoxis, que, a pesar de tener un sentido ciertamente semejante al del pitagorismo, no es seguro que permita establecer relaciones de filiación entre Zalmoxis y Pitágoras. Según Porfirio (*Vida de Pitágoras*, 14), Zalmoxis habría sido un esclavo de Pitágoras (cf. Heródoto, IV, 95-96 y Jámblico, *Vida de Pitágoras*, así como ELIADE (1970) 52-54, que asegura éste le habría instruido en el estudio de los fenómenos celestes, en el culto y en los rituales divinos. Tal como se aclara en el *Cármides*, Zalmoxis habría sido quien enseñó a los tracios a creer en la inmortalidad del alma y, por tanto, en el cuidado de la misma. Fuesen cuales fuesen los diferentes pasos de su cuidado, LURI (1995) 174 ha destacado la presencia de un punto de partida relacionado con la incubación: “Por lo que sabemos de él parece que Zalmoxis se retiró del mundo para vivir un tiempo en una cueva de manera que al salir de la misma se consideraba nacido a una nueva vida. La incubación tiene el sentido de una inmersión en la tierra, vista como matriz o vientre materno de la que aunque no se saldrá completamente purificado (puesto que la purificación total sólo se da al final de la ascensión vertical), sí que habrá conseguido el impulso necesario para el ascenso, que requerirá siempre del esfuerzo personal”

¹⁰⁹ Derrida ha reflexionado sobre la relación analógica *lógos*/interioridad (alma) - *phármakon*/exterioridad (cuerpo) y su designación como *lógos*. Que el nombre de la relación sea el mismo que el de uno de sus términos explica su comprensión del *phármakon* socrático desde la naturaleza holístico-terapéutica del *lógos* vivo. Lo que habría en común entre el habla socrática y el sortilegio farmacéutico es la posesión del alma. Pero, para el pensador francés, el sentido de una prescripción cuya eficacia debe suplementarse mediante el discurso filosófico y el recitado tiene solamente un efecto ontológico. Al darse el discurso filosófico en Platón como un remedio, al estabilizarse el *fármaco-lógos* en la verdad de su ser, se produce la dominación de la ambigüedad (*différance*) inherente al *phármakon*, que puede significar tanto remedio como veneno. De ahí que el *lógos* filosófico cumpla una función ontológica y la receta, que es la *mimesis* del buen *lógos*, no deje de tener una presencia puramente accidental (1997, 191). Para una crítica severa a este planteamiento, véase el excepcional comentario de ROSEN (1992) 69-115, que antepone a la preferencia ontológica del *lógos* la necesidad de responder a la pregunta de por qué Platón juega a ser un autor. Esta cuestión afecta al planteamiento hermenéutico de todo Platón, y, según mi perspectiva, expone el problema soteriológico de la escritura platónica. Rosen señala precisamente la debilidad del argumento de Derrida en la precondition política o psicagógica de cualquier diálogo platónico.

Cármides bajo la práctica dialéctico-purgativa del encantamiento prescrito por Sócrates. Pero no sabemos lo que significa este encantamiento, pues únicamente sabemos que se dirige a jóvenes con dolor de cabeza por las mañanas. Si suponemos que la obra se dirige a futuros tiranos, su intención será exhortarlos a tomar buena cuenta del *phármakos* socrático¹¹⁰. Sin embargo, sólo una parte muy pequeña de sus lectores puede suponerse que sean futuros tiranos de verdad. Puede, por tanto, que la obra en su conjunto haya de entenderse sin más como una recomendación dirigida a hombres jóvenes y bien dotados que estén sopesando qué tipo de vida deberían elegir; como una recomendación de aspirar al poder tiránico mediante la *sophrosýne*, no, desde luego, sino para ganarse los beneficios derivados de un alma bien ordenada¹¹¹.

De hecho, el sentido de lo que podríamos denominar mito o relato del aprendizaje socrático (156d4: *émathon*; 157b1: *didáskon*) del arte médico-tracio de la *psykhé* es esta aparición de la interioridad como *tópos* para la determinación de la *sophrosýne*, como se nos dice claramente a propósito de su crianza (157a6: *eggígnesthai*). Es, pues, la localización tracia de la *psykhé* y su cuidado (156e5: *epiméleian*), el *fármaco-lógos* responsable de su aparición, y el saber tracio generador de *sophrosýne* orientado al todo, lo que nos permite centrar provisionalmente la noción de *sophrosýne* sobre el solo elemento de la pura crianza. Dado que la *psykhé* en el sentido propio de Platón cultiva *sophrosýne*, difícilmente puede ser equivalente para él a

¹¹⁰ En el *Corpus Platonicum*, el *phármakos* está asociado al veneno que precipita el abandono de toda apariencia cognoscitiva, que corrompe disposiciones tiránicas ocultas y genera, transmutado en remedio, la posibilidad de concebir globalmente el saber. Sobre este triple esquema se dibuja el funcionamiento de la ignorancia socrática, como confrontación discursiva del pseudosaber respecto a su *dóxa* o apariencia, pero también como apertura posible a una concepción del saber basada en la *máthesis* o comprensión. La *Apología* y el *Gorgias* parten de esta caracterización del *fármaco-lógos* socrático como una especie de narcosis destructora de imágenes inconsistentes de saber (*Gorgias* 482c), capaz de purgar la autoilustración febril de Atenas (en el *Menón*, cuando al extranjero que pregunta cómo puede saber qué es la excelencia y a quién debe preguntárselo, Anito responde lo siguiente: *¡a cualquier ateniense que sea un hombre de verdad!* (92e), pero también de conducirla a la *sophrosýne*, una determinada disposición respecto al saber, o de competencia respecto al no saber (en el caso de la *Apología*, como saber de investigación o examen acerca de lo qué es el bien: 21a-23b)

¹¹¹ De Sócrates, el maestro de Platón, se sospechó que enseñaba a sus compañeros a ser “tiránicos” (Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* I. 2.56). Pero lo cierto es que la sola presencia de Querefonte en el *Cármides*, reconocido defensor de la democracia ateniense, podría interpretarse como el intento platónico de despejar esta duda. Partiendo precisamente de la figura genérica del discípulo socrático podría establecerse en el *Cármides* una doble topología: por un lado, seguidores como Querefonte, Aristodemo y Apolodoro, de intelecto más bien limitado y perversamente devotos a su maestro; por otro lado, seguidores con mayor talento y menor fanatismo, como Cármides, Critias y Alcibiades, cuyas futuras carreras no fueron precisamente distinguidas por su virtud o amor a la filosofía. Habría, obviamente, el tercer tipo de discípulo presente silenciosamente en cada diálogo platónico: el mismo Platón.

la pederastia¹¹², o sea, a lanzar simientes en vano. Al contrario, la semilla estéril es la de Critias, que cree conocer la *sophrosýne* y es, obviamente, un pederasta¹¹³.

La habilidad platónica consiste, pues, en reubicar la relación de la figura de Sócrates con la educación de los jóvenes, y, por tanto, respecto a la *sophrosýne* en un marco dramático que remite a una experiencia ya ausente en plena Guerra del Peloponeso, pero presente en el diálogo. Si la ponemos en comunicación con la serie *manikós-ephlegómen-emaútu* de la escena inicial podemos reconstruir una cadena que deja pasar la *sophrosýne* por ciertos puntos de presencia detectables en el texto, como la tranquilidad y el autocontrol consistente de Sócrates. Se puede decir en todo caso que la contraposición aquí señalada, producida por el juego efectivo de la escena, tiene como función hacer presente la realidad dramática de la *sophrosýne*: deficitaria pero aún posible en el caso del joven Cármides, presente en Sócrates bajo el signo platónico de la *hesychiotes* y de la *kartería*, y excesiva en la pretensión de saber que exhibe Critias o, más exactamente, el autorreconocimiento de esta virtud en su transmisión *paidética* a su pupilo.

Tenemos, por tanto, una escena, unas figuras dispuestas en un doble plano, con posiciones desiguales respecto de una posible *synousía* con Sócrates, y una cuestión, movilizadora desde un componente diferenciador (el alma *eú pethykós*, bien dispuesta, del muchacho) que genera unas expectativas, en la medida en que forman parte del tejido histórico y lingüístico que pretende representar el diálogo, el de la oligarquía

¹¹² Sócrates, que asegura haber aprendido (157b1: *didáskon*) el arte tracio de la medicina psíquica, no es un *technikós* que reciba de sus *lógoi* la decisión sobre lo que significa estar curado. Lo que se ha de vigilar, en consecuencia, no es la máscara de Sócrates, sino la conducta de quien, confiando su alma, está indispuerto para la comprensión. ¿Quedará Cármides atrapado bajo la seducción de Sócrates? No olvidemos que en el *Banquete* (222a) Alcibíades menciona Cármides como uno de aquéllos que tomaron erróneamente a Sócrates por un amante en sentido vulgar: Sócrates engaña haciendo creer que “*es el amante, cuando en realidad se comporta como el enamorado*” (222b), según la versión despechada de Alcibíades.

¹¹³ En el *Cármides*, la pederastia sofística no tiene ninguna conexión con *eggignesthai*, y así no tiene ninguna conexión con la *sophrosýne*. Sócrates acompaña el *phármakos* (una cierta hierba) con un discurso purgativo, de la misma manera que fertiliza las plantas bellas como Cármides. En ellas se supone un alma *eú pethykós* (154e1). Pero el cultivo de *sophrosýne* no es meramente la prescripción socrática sino la cura que ésta genera para sus pacientes. Para Cármides, el *phármakos* es un antídoto muy necesario a su *psykhé*, deficitaria en cuanto a *sophrosýne*. Es verdad que el antídoto se ofrece realmente a Cármides, pero se puede entender igualmente referido para uso de todos los jóvenes atenienses: la cura platónica, entendida como purificación y encantamiento, abre una propuesta *paidética* y una forma de entender el diálogo que busca comprender la *sophrosýne*, eliminar cualquier *doxo-sophía* e indicar en su propia actividad el camino hacia el saber del todo.

ateniense¹¹⁴. La escena planteada es además tanto más intencionada cuanto que conduce a un término, el *phármakos*, que sobredetermina la función terapéutica del discurso filosófico¹¹⁵. La enfermedad y el alma son las dos significaciones principales de la ausencia/presencia de la *sophrosýne*. En la *epithymía* de la juventud ateniense también interviene la enfermedad propia de la ciudad: desconstituida en su unidad, ajena al encantamiento que la vincula con la *sophrosýne*, Atenas también se expone a la virtud catártica del discurso filosófico. El *phármakon* socrático opone, pues, al joven Cármides un componente corrosivo y desestabilizador, que se propone eliminar el principal exceso que impide la operatividad filosófica de la *sophrosýne*. El diálogo sobre la definición de la *sophrosýne*, como el *phármakos* más idóneo, se ha de entender como un intento de clarificar aquello a lo que debe tender el remedio.

¹¹⁴ WITTE (1970) 39 sugiere que el énfasis de la parte introductoria en la nobleza de los interlocutores socráticos particulariza sus diversas aproximaciones a la *sophrosýne*, más cercanas a los ideales en uso del *status* social que representan (el círculo aristocrático de la propia familia de Platón), que a una consideración exclusivamente *demótica* o popular de esta virtud. Sin embargo, hay razones para pensar que en esta escena inicial Platón esté menos interesado en reconstruir una imagen de la *sophrosýne* a través del ideal social de sus personajes que en mostrar críticamente la desvalorización de esta virtud cuando es medida según el patrón de la nobleza natural o el linaje. Para TUCKEY (1951) 16, es obvio que una noción así, en una existencia tan socializada y verbalizada como la del aristocratismo oligárquico representado por Critias, suponía platónicamente un peligro más que evidente: “*Critias is the perfect embodiment of the problem which confronted Plato. He was an aristocrat, one of the natural ruling-class of Athens and a man who might be expected to distinguish himself as statesman. But he had largely abandoned traditional beliefs and this was almost certainly the result of his association with Socrates (...) He illustrated perfectly for Plato the dangers of breaking up old but comparatively harmless prejudices without replacing them with something new and positive, for Critias had not only destroyed old belief but had retained the worst of the old prejudices*”

¹¹⁵ El *phármakos* socrático no hace más que prolongar la función tradicionalmente reconstitutiva que ha ido desempeñando esta figura en el imaginario griego (y ello, al menos, en la medida en que tocamos el fondo textual de la cultura, la lengua, la tragedia o la filosofía de la Grecia clásica). El notable ensayo de VERNANT (1972/2002) 103-137 sobre las ambigüedades y tensiones en la tragedia griega confirma la aproximación tan necesaria entre Edipo y el *phármakos*, la función unificadora del ostracismo institucionalizado, y su papel cohesionador de la comunidad afectada e infectada por el representante de la amenaza o de la agresión exterior. En *El chivo expiatorio*, René Girard da un paso más allá y reconoce en el *phármakos* una estructura arquetípica y permanente, que Northrop Frye aplica a la literatura y al cine (desde Aristófanes a Charles Chaplin, pasando por Shakespeare o Moliere)

2. La *sophrosýne* en la dramática del diálogo (I): El doble esfuerzo y la renuncia del joven Cármenes (158e6-162b11)

Desde la escena que hemos descrito se plantean los términos en los que deben interpretarse y comprenderse los argumentos específicos del diálogo, pero también y muy especialmente la cuestión acerca de qué es la *sophrosýne* (158e6-159a10). La manera en que Sócrates formula esta cuestión es tan decisiva a los efectos de la enseñanza platónica de la *dóxa* que merece una breve atención. Sócrates dice lo siguiente: “*Me parece, dije, que lo mejor sería desarrollar la investigación del siguiente modo. Es obvio que si la sophrosýne está presente en ti [párestin] deberás tener un parecer [doxádsein] sobre ella. Si de hecho está en ti, te garantizará la percepción [aisthesin] necesaria por la que serás capaz de ofrecer un parecer de lo que es la sophrosýne y de su cualidad. ¿O no crees esto? Mientras tú sepas cómo hablar griego, le dije, tú serás capaz de expresar tu parecer. Para que podamos entrever [topásomen] si está o no en ti, dime, le dije, qué es en tu parecer la sophrosýne?*” (158e6-159a10). Antes de que Sócrates pueda enseñarle al joven Cármenes la *sophrosýne* que ha de curarle su dolor de cabeza, ha de ser capaz de saber qué es literalmente la *sophrosýne*. Esta posición se funda en la premisa socrática de que la presencia de esta virtud en el joven constituye una prueba irrefutable de su capacidad para ofrecer su propio parecer sobre qué es la *sophrosýne*. Pero aunque este parecer explicase satisfactoriamente la inteligibilidad de la *sophrosýne* en el propio Cármenes, surge inevitablemente la cuestión sobre el sentido específico de esta relación.

Creemos que el que esta pregunta pueda plantearse depende en buena medida del empleo socrático de un término, *aisthesis* (159a2), que en el presente contexto supone, cuanto menos, una elección llamativa. Si la *sophrosýne* se encuentra en el joven, es razonable esperar que ésta resulte visible y que él mismo, en virtud de su visibilidad, sea capaz de afirmar lo que es. Podríamos conjeturar, por tanto, que es por esta razón por lo que Sócrates pone el acento en el *aisthesis*, es decir, en un medio perceptivo por el que el joven puede formular su parecer sobre la *sophrosýne*. Con todo, si la intención de

Sócrates es que el joven Cármenes articule su parecer en un *lógos*, es razonable suponer que lo que espera Sócrates es que el muchacho confronte su *dóxa* con los límites mismos de su formulación¹¹⁶. Al destacar la *aisthesis*, podría parecer que Sócrates está interesado principalmente en ella. Pero la reformulación final de esta cuestión desmiente esta posibilidad: “*Para que podamos entrever [topásomen] si está o no en ti, dime, le dije, ¿qué es en tu parecer la sophrosýne?*” (159a9-10). El matiz añadido, implícito aquí pero explicitado a lo largo del diálogo, es, por supuesto, que no es suficiente que Cármenes tenga simplemente un parecer. Cármenes puede estar perfectamente satisfecho con su parecer, pero si la *sophrosýne* se encuentra en él ha de poder ser perfectamente inteligible a la luz del *phármakos* socrático¹¹⁷.

La primera respuesta de Cármenes es inmediata y descansa sobre un comportamiento externo: “*hacer con orden [tò kosmíos] cualquier cosa y sosegadamente [hesykhē]*” (159b3), como si esa acción no admitiese otra formalidad que la de hacer todo con cierto tiento y calma¹¹⁸. Recordemos que el joven Cármenes, a diferencia del resto de la juventud ateniense, ha nacido para hacerse sabio y goza de una inteligencia acreditada por Critias y sus admiradores. Sin embargo, se limita a

¹¹⁶ En efecto, de lo que se ofrece un *lógos* no es propiamente de la totalidad de la *sophrosýne*, sino sólo de su manifestación. El problema de la *dóxa* (el pensamiento dado de inmediato) es que articula la *sophrosýne* desde una perspectiva que confunde el todo con la manera que tiene de mostrarse. Sócrates da a entender que la articulación discursiva de la *dóxa* no pasa de ser un icono o una manifestación de la idea en cuestión. A ella sólo se puede acceder mediante una visión por la que se comprende que el icono es un icono de la idea en cuestión. Ante la necesidad de situarse en esa posición surge precisamente el diálogo filosófico. La clave radica en comprender que la perspectiva de la *noésis* no es un conocimiento prelingüístico o una visión primordial de la idea en sí: se trata únicamente de una posición en la que se reconoce inicialmente (*arkhē*) la posible inteligibilidad de todo pensamiento y la necesidad de hacerlo final y realmente inteligible (*télos*) a través del *diálogo*. La posibilidad de enlazar circularmente ambas instancias (*arkhē-télos*) constituiría la base sobre la que Platón apoya reflexivamente el diálogo filosófico.

¹¹⁷ Cuando se atribuye a Sócrates la identificación de la virtud con el conocimiento, ello se debe a la comprensión de la *sophrosýne* como una virtud cuya acción está acompañada por el reconocimiento de su posible inteligibilidad y el consiguiente esfuerzo por articularla cognoscitivamente. Según HYLAND (1981) 56, la aceptación por parte de Cármenes de esta doctrina explicaría, entonces, la disparidad entre el presente del joven y su comportamiento futuro, y por tanto explicaría en buena medida por qué al despreocuparse por tratar de articularla cognoscitivamente “*the presence of sophrosýne in him is rendered all the more precarious, and we are not surprised that he subsequently loses it*”. Si la filosofía es, en parte, el esfuerzo por sobreponerse en alguna medida a la precariedad de la virtud mediante su reconocimiento, la doctrina socrática, por sí misma, necesariamente impedirá a su valedor el ser incondicionalmente *sóphron*, digamos, pues le impedirá creer que sus opiniones sobre la *sophrosýne* son, simplemente, conocimiento. En otras palabras, le impedirá ser completamente *sóphron* más allá del *phármakos*. Esta instancia autocuestionadora es, pues, el encantamiento que debe curar al joven Cármenes y que es invocado indirectamente por Sócrates al preguntarle al muchacho por su opinión sobre qué es la *sophrosýne*.

¹¹⁸ Los ejemplos de andar por las calles y conversar con mesura proceden de la “educación antigua” según Aristófanes (*Las Nubes* 961-4). Esta primera respuesta se formula, por tanto, a partir de una cierta contención de la conducta externa, que Dumont ha caracterizado como tranquilismo.

mencionar la opinión según la cual según la cual la *sophrosýne* es actuar tranquilamente y la falta de *sophrosýne* actuar enérgicamente (*sphódra*). Cuando menciona el tipo de comportamiento que posee cualquier *sóphron*, asigna un lugar central a la tranquilidad con la que se desenvuelve. Dicho de otra manera, tomándose a sí mismo como ejemplo de tranquilismo o *hesykhía* pretende establecer su propio parecer sobre la *sophrosýne*. No la sabiduría como tal, sino la exteriorización de su propio comportamiento, es lo que se describe entonces como el parecer del muchacho sobre la *sophrosýne*. La refutación de Sócrates sin duda ha de servir para atraer nuestra atención a la conexión, particularmente estrecha, entre tranquilismo y *sophrosýne*. Pero una comparación de esta refutación con lo que Sócrates nos repite innecesariamente sobre la “nobleza” y la “belleza” de la *sophrosýne* deja bien claro que su intención es menos la corrección lógica de la definición del joven que proporcionarnos información sobre él mismo¹¹⁹.

A Sócrates le parece evidente que el hombre inteligente es más ágil que lento, por lo tanto, más “rápido” (*takhéos*) en su aprendizaje que tranquilo y calmado (160a6-10: *hesykhê kai bradéos*). Pero aunque este contraste resulte plausible¹²⁰, la refutación socrática está planteada de tal manera que el lector puede preguntarse perfectamente sobre el lugar específico que tiene la tranquilidad en el diálogo. En otras palabras, lo que a Platón le interesa mostrar en la refutación es la relación implícitamente trazada entre el tranquilismo del joven Cármides y su falta de *sophrosýne*. Sólo cuando la refutación se lee a esta luz cobra todo su sentido la siguiente pregunta de Sócrates: “Y la agudeza [agkhínoia], ¿no es algo así como agilidad de espíritu y no pesadez” (160a1-2). No es en absoluto accidental que después de haber mostrado Sócrates que a los hombres se les puede negar la inteligencia por su lentitud y calma, Platón emplee ahora una palabra completamente inusual en la lengua griega, *agkhínoia* (160a1). La idea de Platón no es exponer directamente la falta de agudeza intelectual del joven Cármides,

¹¹⁹ Esto mismo es lo que intenta explicar LACHTERMANN (1965) a propósito de las deficiencias que muestra lógicamente la refutación socrática. Primero, el argumento contiene una generalización inválida; segundo, como generalización inductiva resulta completamente implausible, en parte porque el contraste entre la rapidez y la tranquilidad es específica. Tercero, aún aceptando de algún modo este contraste, Sócrates cambia injustamente los términos de la definición de Cármides. Mientras el joven había definido la *sophrosýne* como “un tipo de tranquilidad”, Sócrates refuta la *dóxa* que equipara la *sophrosýne* con la tranquilidad –la generalización sobrepasa en este caso la clase específica. De haber tenido tiempo y mayores aptitudes, el joven seguramente habría determinado el tipo peculiar de tranquilidad que compone la *sophrosýne* –una identificación que se había iniciado específicamente con los ejemplos cotidianos de la conversación y del hecho de caminar por las calles. Pero Sócrates no le da ninguna oportunidad para ello.

¹²⁰ Ver nuestro comentario a la caracterización del joven Teeteto por su maestro Teodoro en el capítulo V.

sino capacitar al lector, e incluso obligarle, a detectarla en esta aceptación acrítrica y paradójicamente rápida de la argumentación de Sócrates. Además, el hecho de que Sócrates ejemplifique su refutación con una cualidad descaradamente ausente en el joven profundiza automáticamente nuestras sospechas no sólo sobre la falta de inteligencia de Cármides, sino también sobre la falta de medida de sus admiradores.

Cármides se ha limitado a expresar la *sophrosýne* tomándose a sí mismo como medida. Pero esta medida se ha visto negada en cierta manera por la refutación de Sócrates, que cuestiona hasta qué punto el joven puede ser considerado realmente *sophronéstatos* (157d6). Por lo menos, se ha de reconocer que esta primera respuesta se ha revelado del todo sorprendente en la boca de un joven con fama de *sóphron*: aparentemente, un *sóphron* debería ser capaz de juzgar la excelencia de su virtud al experimentar en sí mismo la *sophrosýne*. En efecto, la pregunta sobre qué es la *sophrosýne* no debería representar ningún problema para un joven que ha adquirido en principio su medida precisa. Así que Sócrates ha de provocar una disposición que le permita a este último reconocerse a sí mismo. Al mismo tiempo, o mediante la misma acción, tiene que convencer a Cármides de su competencia para definir la *sophrosýne*. El *phármakos* mediante el cual Sócrates provocará ese resultado consiste en dar a Cármides la oportunidad de reivindicar su *sophrosýne* al tiempo que demuestra su ausencia. Sócrates dice: “*Pero, otra vez, por cierto, Cármides, dije yo, fijándote mejor todavía [prosékhon tôn nôun], mirándote a ti mismo [emblépsas] y dándote cuenta [ennoésas] de qué cualidades te hace poseer la sophrosýne cuando está en ti y qué es lo que de ella las provoca, y concretando todo esto, dime, llana y decididamente [andreíos] qué es lo que te parece que es. Y él, concentrándose y reflexionando muy intensamente, dijo: Me parece, en verdad, que la sophrosýne hace tímido y vergonzoso al hombre, de modo que es algo así como la vergüenza [aidós]*” (160d5-e5).

Para que el *phármakos* pueda surtir efecto, Sócrates ha de hacer que el joven Cármides cobre conciencia de las dificultades que presenta la determinación de la *sophrosýne* y que no puede superar, o sea, de las deficiencias de su propia condición e incluso de su vida. Tanto es así que el propio Sócrates se permite el lujo de exagerar el alcance que han de cubrir los esfuerzos del joven para definir la *sophrosýne*. Ahora, Cármides debe “prestar atención” la *sophrosýne* (literalmente, *prosékheon tôn nôun* o “girar su mente”, *emblépsas* o “mirar dentro de sí”, *ennoésas* o “pensar dentro” esta

virtud). Ciertamente, lo que Cármides piense sobre la *sophrosýne* sólo podrá establecerse de manera definitiva mediante una interiorización de su mirada. Pero el énfasis con el que Sócrates exagera su invitación al joven nos permite anticipar una doble conclusión provisional; la primera, que la capacidad de autoexaminarse es lo que caracteriza al *sóphron* frente al que no lo es; y la segunda, consecuencia de la anterior, que el joven Cármides ha de cobrar conciencia de sus deficiencias como paso previo a la *sophrosýne*.

El *phármakos* debería hacerle reconocerse a sí mismo, o, para describir la intención terapéutica de Sócrates, habría de dotarle del coraje o *andreia* necesario para poder reflexionar el defecto fundamental de su vida¹²¹. Pero el joven reivindica su *sophrosýne* con una segunda respuesta que, por lo que respecta a las expectativas de Sócrates, es inversamente proporcional a sus intereses: al definir la *sophrosýne* como *aidós*, define únicamente el sentimiento que experimenta en sí como *sóphron*¹²² (160e4). El muchacho es *sóphron* porque su interior está autogobernado por su propio sentido del honor y de la vergüenza. Pero al apelar a este comportamiento interno, autorrevelado en forma de *aidós*, se limita a objetivar lo que, siendo antaño un ideal social propio de la nobleza tradicional, se ha convertido bajo la oligarquía aristocrática en una cualidad meramente psicológica: “lo que hace al hombre mirado y vergonzoso” (160e2). Aquello que en la sociedad homérica parecía el único desprendimiento de fuerza moral, el respeto por el parecer público o *aidós*, se presenta en el joven Cármides bajo el signo de la aceptación y la acomodación acrítica de un determinado patrón de comportamiento.

En efecto, el sumo bien del hombre homérico no era disfrutar de una conciencia tranquila, sino disfrutar de *timé*, de estimación pública. “¿Por qué había yo de luchar”, pregunta Aquiles, “si el buen luchador no recibe más honor que el malo”. En la definición del joven Cármides, lo que parece un valor aristocrático, el papel autorreector

¹²¹ De ser cierta la apreciación sobre la notable ausencia de *sophrosýne* en el muchacho, y a la luz de esta característica distintiva que le permitiría consecuentemente participar en la Tiranía de los Treinta, la propia capacidad reflexiva del joven seguramente exigiría unas buenas dosis de arrojo y valentía. Sin duda, resultaría más fácil y mucho más cómodo para él abandonar semejante auto-examen, tal y como él comenzará a hacer en su tercera respuesta sobre la *sophrosýne*, atribuyéndosela a otra persona y, así, entregando el testigo de la conversación a Critias. Sobre el carácter nuclear de la *andreia* en Platón y su interconexión con el autoconocimiento y la vida filosófica, véase nuestro ensayo sobre el *Menón* y su relación con la reminiscencia.

¹²² SCHMID (1998) 25-29

de la vergüenza, es de hecho una devaluación de su sentido original como forma interna de autoconciencia¹²³. Como señal de esta degradación, hay que prestar atención a la constelación de términos empleados en la refutación (160e6-161b2). Si la sanción homérica de *aidós* es *némesis*, desaprobación pública (cf. Il 6.351, 13.121; Od. 2136s), la significativa aplicación de *agathón* y *kalón* a la conducta del joven Cármides denota, no que la acción sea beneficiosa o dañina para él mismo, sino que debe aparecer como *bueno y hermosa* a los ojos del parecer público¹²⁴ (161a8-9). Si en la primera respuesta la hermosura (*tò kalón*) constituía la característica externa de la *sophrosýne*, la adición del bien parece responder al intento del joven por constituir la *sophrosýne* sobre la confianza natural en un patrón de conducta¹²⁵.

El resultado, a la vista del lector competente, sería a la vez la acreditación de la *aiskhýne* como patrón regulador del comportamiento del muchacho y la necesidad de redimensionarla desde una perspectiva no *doxástica*, sino *noética*, es decir, de ser capaz de mirarse socráticamente a sí mismo y, en consecuencia, sentir vergüenza¹²⁶. Éste sería el desplazamiento oculto de la segunda respuesta, muy acorde con la exigencia inicial socrática del autoexamen (158e6-159a4, 160d5-161e), y que exigiría la acomodación del comportamiento del muchacho a las contradicciones explicitadas por el examen socrático. No hay que olvidar que en la *Apología*, Sócrates se compara precisamente con el tábano, el animal con aguijón que despierta (*egeíro*) al que está dormido en su propia confianza (*peithó*) para llevarlo contra las cuerdas de su propia plenitud, en la dirección de la vergüenza (*oineidiō*). La búsqueda compartida, como el intento

¹²³ Sobre el tema de la identidad pública como bien sobre el que se apoya el ser del héroe homérico, léanse DETIENNE (1986) cap. 1 y DODDS (1994) 15-37.

¹²⁴ Según la definición del joven, la *sophrosýne* es, pues, pudor o vergüenza, porque hace presumiblemente que los hombres no sean solamente *kaloi* (bellos, loables), sino también *agathoi* (buenos). Pero la sentencia homérica citada por Sócrates (161a4) -“con vergüenza y no buena cuenta el hombre necesitado” (Od., XVII, 347, citado también en *Laques* 210b)- niega cualquier posibilidad de generalizar este criterio.

¹²⁵ Sólo ahora está dispuesto Sócrates a dirigirle la primera pregunta en la que aparece la palabra *agathón*: “Así pues, ¿sería bueno aquello que no hace buenos hombres” (160a12). Cármides descarta enfáticamente esta opción: está claro que un bien jamás puede llegar al extremo de causar un mal. Así que la respuesta de Cármides debería disuadirle firmemente de que la *sophrosýne*, cuya presencia hace a los hombres solamente buenos, es siempre buena. Además, la pregunta de Sócrates sobre si algo bueno podría ser fuente de males podría haber estado motivada por su deseo de saber si el joven sería capaz de identificarlo con su patrón interior de comportamiento. Pero Cármides no sólo es incapaz de ver esto, sino que cede demasiado fácilmente a un argumento *ad hominem* en el que Sócrates refuta su definición mediante una cita de la *Odisea* de Homero: “No es buena la compañía del pudor para el hombre indigente” (161a4)

¹²⁶ La vergüenza puede ser orientativa en dos manifestaciones especialmente preocupantes: la incoherencia del propio *lógos* (*Gorgias* 458d), no comprometerse en la búsqueda de la verdad (*Gorgias* 472c), y la injusticia (*Gorgias* 477c, *Apología* 29d-e)

farmacéutico de la *zétesis*, es generadora de disonancias entre los que creen saber, es decir, sirve para descubrir la excentricidad de su *dóxa* respecto a la sabiduría, pero también para hablar primero por ellos y enseñar a jóvenes como Cármides a saber hablar, dialogar correctamente, desplazando paulatinamente su vergüenza por el deseo de aprender.

Quizás por este motivo, y probablemente consciente de su pobre aportación, el joven decida tomar las riendas de la conversación después de la segunda refutación ofreciendo directamente una tercera definición, que asegura haber escuchado de algún sabio y que sólo más tarde es atribuida a su tío Critias (161b4-164d3): la *sophrosýne* es ocuparse de los propios asuntos (161b6: *tò tà eautoû práttein*). La definición reproduce la fórmula platónica de la justicia en la República: la *dikaíosýne* en la ciudad es el principio que hace conveniente que cada cual se atenga a una sola cosa de la ciudad, aquella para la que ha sido preparado mejor según su *phýsis* (433d4-5). Si prescindimos del análisis de la propia definición dada en *La república*, lo cierto es que el uso de *práttein* nos sitúa aquí la referencia orientativa de la *sophrosýne* en una dimensión socio-política. De ahí que sea especialmente revelador el significado del silencio de Critias. La fórmula parece defender que cada cual se preocupe efectivamente de lo suyo, pero no es del todo evidente cómo podría ser aplicada a gobernantes como Critias, que conciben sus asuntos como preocuparse de los asuntos de los demás. De este modo, el silencio de Critias saca a plena luz este contraste entre el aspecto privado e interno de la fórmula y su aspecto público y externo, indicado irónicamente como la posición política de Critias. La lección que transmite Platón mediante este elemento de la puesta en escena parece ser entonces ésta: Critias, como tirano, desea realmente que los demás se preocupen de sus propios asuntos para poder ocuparse del suyo, que es obviamente gobernar sobre los demás. Es posible, sin embargo, que Critias no comprenda suficientemente bien las implicaciones de esta relación y que, en atención a esta posibilidad, Sócrates proceda en primer lugar a la refutación de esta definición, que alude con bastante claridad a Hipias, el sofista que sirve de modelo a la ciudad imaginaria del muchacho, la ciudad que es la proyección socio-política de su fórmula enigmática: “¿Te parece a ti que estaría bien gobernada [*oikeísthai*] una ciudad por una ley como ésa, que ordenase que cada uno tejiese y lavase su propio manto, que cortase y cosiera el cuero de sus sandalias y, así, con sus vasijas y cepillos y, por la misma cuenta, con todas las otras cosas, de modo que no tocase las ajenas y fabricase

[ergádsesthaí] *cada cual lo tiene que ver con él y se ocupase [práthein] sólo de ello*" (161e10-a2)

La refutación de la fórmula viene a decir que la *sophrosýne*, referida al proceso de producir u ocuparse de alguna cosa (161e6-e8), no puede dar lugar, en el sentido propio del término, a ninguna actividad de no haber una mediación socio-política del *práthein*. Al abstenerse de identificar "ocuparse de los propios asuntos" con "hacer cualquier cosa para uno mismo", Sócrates sugiere que la *sophrosýne* sería imposible fuera de la vida socio-política. Si el *práthein* no puede darse al margen de una ciudad originada en la relación mutua¹²⁷, es razonable pensar que el *práthein* de la fórmula sea virtualmente defectuoso en la ciudad imaginaria de Cármides por dos razones evidentes¹²⁸: a) la falta de eficacia de una ciudad que produce siguiendo el ejemplo del sofista Hippias; y b) la ausencia de un bien que tense la vida de esta ciudad más allá de su nuda productividad corpórea:

- a) Sócrates sugiere un modo de ocuparse de las cosas que es radicalmente político y que sólo puede poner en práctica una ciudad organizada socialmente. Cármides, por el contrario, limita tácitamente la comprensión de la fórmula a la situación ejemplificada por Hippias y propone un principio de autoactividad que articula la ciudad desde una autosuficiencia meramente individual. Hippias, cuya ocupación específica consiste en obrar por sí mismo de una manera absolutamente independiente de los demás, difícilmente podría ser considerado ciudadano, aunque sería capaz de moverse libre y felizmente entre ellos. De ser así, la posesión de la *sophrosýne* parecería estar subordinada a la felicidad individual de Cármides, pese a estar el muchacho separado de la ciudad y de la necesidad de la contribución específica a su bienestar: el *sóphron* podría, a lo sumo, alcanzar una posición felizmente

¹²⁷ Así se define el origen de la *pólis*, tal como es tratado en el libro segundo de *La república*: una asociación de gente fundamentada en la *khreía* (369c10). El *práthein* que satisface diferentes necesidades (el alimento, la habitación, la vestimenta, el comercio, la navegación, el salario) es introducido por un principio primordial de actuación y especialización funcional que origina elementos distintos de la vida social desde su empleo en las relaciones mutuas.

¹²⁸ TUOZZO (2001) 330-31

autárquica, pero jamás llegaría a ser un ciudadano en el sentido socio-político del término¹²⁹.

- b) La ciudad ideal del joven Cármides no explica cuáles son las cosas mejores. Aun así, en la descripción socrática se echa de ver que los bienes no sujetos a la nuda productividad corpórea no se cuentan entre las cosas mejores de la ciudad. La función específica del gobernante parece estar estrictamente subordinada a la satisfacción de la *epithymía*. En el caso imaginable, el gobernante sería el que imponiendo leyes, por no mencionar castigos, pondría en práctica un modo de ocuparse de las cosas que apenas resultaría gratificante. De modo parecido, no se espera del gobernante que anime al descubrimiento o la búsqueda de “algo bueno”; ni se espera que se dedique por sí mismo a esta actividad, ya que en la ciudad ideal no hay diferencia entre saber y obrar. La acción, como el conocimiento, es intrínsecamente buena, de manera que hacer en mayor medida es necesariamente “hacer” mejor. Se puede decir, por tanto, que la fórmula del muchacho vuelve a ser terriblemente enigmática, pues, si se aplica debidamente a la diferencia entre saber y obrar, es obvio que *kakós poieîn* es tan *poieîn* como *eû poieîn*, mientras que *kakós eidênai* es prácticamente idéntico a no saber en absoluto.

Lo que Critias tiene en mente, por tanto, es una concepción política de la *sophrosýne* que, a diferencia de la de su sobrino, es capaz de trascender el *práttēin* autárquico de la ciudad imaginaria de Cármides, un *práttēin*: a) atrapado en el cumplimiento de necesidades no compartibles, b) que se reproduce ligado a una erótica exclusivamente corpórea, y que c) niega la posibilidad de cualquier bien que vaya más

¹²⁹ La aplicación exclusivamente individual de la fórmula es, por tanto, enigmática, porque impide generar lo que Sócrates caracteriza en *La república* (370c3-6) como una ciudad eficaz naturalmente, es decir, una ciudad apoyada en un principio de autoactividad en el que cada cual hace lo mejor y contribuye individualmente a la totalidad. La fórmula tendría que ser, en consecuencia, sumamente extraña al prescindir *práttēin* del sentido mutuo implicado en toda relación social, o al aplicarse a cada oficio como resultado de un *arjé* autárquico, no fundamentado en la *khreía* o la necesidad que unos hombres tienen de otros (369c2). Por otro lado, el alcance de esta interpretación también debería resultarle extraño al mismísimo Critias, el padre político de esta fórmula. No podría ser de otro modo, dado que el tutor de Cármides otorga implícitamente la máxima ocupación al poder ocuparse de los demás. Podemos suponer, por tanto, que al presentar Sócrates una concepción de la *sophrosýne* que difícilmente podría contribuir a la ciudad justa, Critias se haya podido quedar sorprendido de las implicaciones de su propia definición. En efecto, la aplicación de esta fórmula en términos absolutamente individuales y en manos de un sofista como Hipias podría hacer que los ciudadanos dejaran de ser políticamente dóciles e incluso llegaran a independizarse de Critias. En la medida en que Critias representa la tiranía, la *sophrosýne*, tal como es interpretada por el joven Cármides, sólo podría significar una amenaza a su deseo de reconocimiento.

allá de su simple reproducción subsistente por la ciudad. La ciudad ideal del joven Cármenes indica a la perfección qué pasa cuando la *sophrosýne* se desarrolla como virtud social desde el egoísmo autárquico del *prátein*: la formulación de la *sophrosýne* se convierte ciertamente en un enigma. También nos permite intuir su posible superación desde una significación que tenga en cuenta la dimensión socio-política de la *sophrosýne*, un modelo de actuación con-junto, desplegado junto y de acuerdo con otros. Es hasta probable que Critias y Sócrates se muestren completamente de acuerdo en este punto. El problema –veremos- se encuentra obviamente en la manera radicalmente contrapuesta que tienen Sócrates y Critias de abordar la comprensión política de esta virtud.

En resumen: las respuestas del joven Cármenes son radicalmente incompletas en sí mismas y no pueden producir *sophrosýne* por tres razones. Primera, las definiciones son incapaces de enlazarse en una consideración global de la *sophrosýne* como un todo, porque el *lógos* no logra articularla de una manera inteligible; las respuestas del muchacho caen en este sentido fuera del lado de la interioridad cognoscitiva, que es el sentido socrático del relato tracio. Segundo, las definiciones, tanto en su aspecto *behavioral* como emocional y político, representan diferentes aspectos de la *sophrosýne*, pero no la constituyen en sí, excepto en el triple sentido, aunque deficitario, de reconocer un determinado tipo de comportamiento (el tranquilismo), un código autorrector de la conducta (el *aidós* o la vergüenza), y un principio individual de autarquía práctica (la ciudad corpórea del joven Cármenes). Tercera, al tomarse como medida en lugar de examinarse realmente a sí mismo, el muchacho se niega finalmente a considerar la posibilidad de considerar la dimensión política de esta virtud. De este modo se revela como un hombre tranquilo y vergonzoso incapaz de preocuparse por los demás. Y es a esta falta de ciudadanía –el hecho de que la *sophrosýne* signifique evitar el apego a la ciudad- a la que apela tácitamente la ciudad imaginaria del joven Cármenes al enseñarle al futuro tirano cómo ser gobernante de una ciudad que se gobierna a sí misma. En cualquier caso, Cármenes ha quedado provisionalmente incapacitado para la *sophrosýne*. Ha quedado reducido a una condición en la que ha dejado de ocuparse de sí mismo al tratar –irónicamente- de ofrecer una definición sobre esto mismo y en la que se ha visto obligado a utilizar la fórmula de un hombre que se ha quedado sin ciudad alguna que gobernar. Como es lógico, la reacción inmediata de Critias no se hará esperar.

| | |
|--|--|
| Definición de <i>Sophrosýne</i> | CÁRMIDES |
| <i>Behaviorista</i> (159b3) | TRANQUILISMO (hesykhía) |
| <i>Emotiva</i> (160e5) | VERGÜENZA (aidós) |
| <i>Socio-política</i> (161b6) | EGOÍSMO AUTÁRQUICO (<i>tò tà eautoû práttein</i>) |

3. La *sophrosýne* en la dramática del diálogo (II): La resolución del enigma de la autoactividad de Critias (162c1-164d2)

Cármides podría haber tratado de seguir la sugerencia de Sócrates pero en lugar de mirarse a sí mismo ha preferido cambiar el status de la discusión desplazándola del autoexamen individual a una situación en la que ha escogido una definición de otra persona para ver qué hace Sócrates con ella. Más exactamente, la respuesta inmediata del joven a la exigencia socrática de ver los efectos que produce la posesión de la *sophrosýne* consiste en tramar una atmósfera agonística que pronto se manifestará en la confrontación entre Critias y Sócrates. Al mostrar que un posible *sóphron* tiene el poder de ir tan lejos como quiera tramando algo, Platón da a entender que Cármides podría hacer uso de ese poder. El que Cármides se abstenga de actuar como un *sóphron* que desea verdaderamente conocerse a sí mismo es la razón decisiva para su cambio de actitud. De ahí que la acción mediante la cual Cármides convierte el autoexamen socrático en una disputa profesional sea una de las peripecias fundamentales del diálogo. Ahora es necesario que Critias entre en la conversación para resolver la difícil posición en la que se encuentra su fórmula por el empleo indebido del joven Cármides.

Critias había estado a la defensiva porque no sabía lo que podía estar tramando Cármides. El joven ha insinuado que el autor de la fórmula seguramente no sabía lo que decía. Esta insinuación pone el toque final a los preparativos para la intervención inmediata de su tutor. En la descripción de la entrada de Critias, vale la pena destacar los dos aspectos subrayados por Sócrates: la incontinencia (162c3: *katékhon*; 162d1: *enéskheto*) y el ansia de honor (162c2: *philotimos*). De la misma manera que las dos primeras respuestas del joven unificaban los dos tipos de comportamiento encarnados por Cármides, ahora la propia acción del diálogo ilustra de forma sumamente concreta el nerviosismo y el deseo de victoria en Critias. La *philotimía* (ambición, competencia, emulación), junto a la pérdida de calma, son dos atributos seguramente escogidos por Platón para indicar el exceso que representa la *sophrosýne* de Critias en comparación con la de Cármides. Me atrevería a afirmar que el comportamiento de Critias no es simplemente una especie de degradación de la *sophrosýne* concebida tradicionalmente,

sino que Platón presenta aquí su propio reverso excesivo, escenificando como tal el paradigma tiránico de la *sophrosýne*, que se revela desigualmente a través de Critias y Cármides como posibilidades dramáticas.

Critias es consciente de que su definición requiere básicamente una reformulación que evite la extrañeza mostrada a través de la ciudad imaginaria del joven Cármides. Esta extrañeza es subrayada, además, hasta el paroxismo con la referencia de Sócrates a los artesanos y a la alternancia en esta fórmula de las palabras griegas *poiên* (crear) y *prátein* (hacer) (163a1-c8). De ahí que Critias no sólo deba reinterpretar la premisa autista de la fórmula, admitiendo algún tipo de mediación social, sino que deba aclarar en qué sentido su ocupación es la propia de un *sóphron*. Si la *sophrosýne* no puede ser lo que el joven Cármides ve en sí mismo, la definición debería fundamentar, al menos, lo que sabe y hace Critias:

“[Habla Critias] ¿Crees pues que, si entendiera [Hesíodo] lo mismo por “trabajar” [ergádesthai] y por “ocuparse de” [prátein] tareas [érga] tales como las que ahora enumerabas, habría dicho que no había afrenta para ningún hombre que estuviera cortando suelas o haciendo salazones o subido en un andamio? Seguro que no es de creer tal cosa, Sócrates, sino que él también –pienso yo- consideraba la creación [poiesin] cosa distinta de la actividad [práxeos] y de elaboración [ergasías], y que lo creado [poíema] sí que resulta afrenta algunas veces, cuando no sale con los rasgos de la hermosura [toû kaloû], mientras que el trabajo no es ninguna deshonra nunca: pues las cosas que se producen [poiésis] bien [kalôs] y provechosamente [ophelimos] se los llamaba obras o trabajos [érga], así como elaboraciones y también actividades u ocupaciones [ergasías te kai práxeis] tales formas de producción. Habría, pues, que decir que él sólo consideraba tales haceres como propios [oikeîa], y todos los malos y dañosos [blabêrà], en cambio, ajenos [allótria]. De manera que hay que creer que tanto a Hesíodo como a otro cualquiera que se tenga por juicioso [phrónimos] y se ocupe de lo propio de él le llamarán sóphrona” (163b2-c8)

La dificultad de interpretar la fórmula con arreglo a las nociones de *prátein* (hacer, obrar) y *ergádesthai* (fabricar) es hábilmente desviada por Critias hacia la fundamentación de su propio hacer. Para hacer posible este desplazamiento, Critias

tiene la intención de (a) descubrir el error específico de Sócrates reflexionando sobre la relación entre *poiesin-práttein* y *ergádsesthai*, es decir, entre la creación (*poiesis*) de la belleza (*tò kalón*) y la procuración (*tòn tà autoû práttonta*, 163c7) del bien propio, (b) resolver el sofisma que ha enredado al inocente Cármides al determinar el bien como *tò oikeíon*, y, finalmente, (c) abrirse al carácter de juego que tiene la ambigüedad del *lógos*:

- a) Sócrates no ignora de entrada la diferencia terminológica entre obrar y ocuparse. Como ilustra el ejemplo de los oficios, el hecho de que se hagan (*poieîn*) cosas para los demás no necesariamente significa el no ocuparse de los propios asuntos, mientras que ocuparse (*práttein*) de los asuntos de los demás podría implicar perfectamente el preocuparse de uno mismo (163a1-12). Es muy posible que esta diferencia entre *práttein* y *poieîn* sólo sea relevante a los efectos de provocar una cierta confusión que ya se encontraba implícita en la propia fórmula de Critias. Pero dejando aparte que la identificación de *práttein* y *poieîn* haría imposible la distinción, evidentemente necesaria, entre el *sóphron* que se ocupa (*práttein*) de lo suyo y el *sóphron* que se ocupa (*poieîn*) de los demás, lo cierto es que hay elementos de la fórmula que requieren un análisis lingüístico. Otra cosa es que, en lugar de apelar a un ejemplo sumamente sobrio para ilustrar esta distinción, Critias prefiera complicar el análisis con una referencia innecesaria a Hesíodo: “Trabajar [ergádsesthai] no es ninguna afrenta”¹³⁰. En principio, el modo de acción que designa *ergádsesthai* está relacionado con el dominio del *práttein* y se opone a *poieîn*¹³¹. A partir de esta asociación semántica, Critias sugiere una distinción entre *érgon* (la obra o el resultado de una *práxis*) y *poiema* (producto de la *poiesis*). Según ésta, los *érge* designan actos que no tienen por qué entenderse en el sentido de una actividad fundada en el trabajo o la elaboración poética (*poiesis*). No todo hacer es vergonzoso. Si hay diferentes tipos de actos, los *érge* bien pueden ser nobles. El error de Sócrates consiste sencillamente en no

¹³⁰ *Trabajos y Días*, 311 (Cf. Jenofonte, *Memorables* I 2, 56ss)

¹³¹ El verbo *ergádsesthai* parece reducir su empleo a dos sectores de la vida económica: en un extremo la actividad agrícola, los trabajos del campo (*tà érge*), y en el otro la actividad financiera (*ergasía khremáton*). Pero también se aplica a la actividad concebida en su forma más general: el *érgon* es para cada cosa el producto de su propia excelencia (*areté*). *Poieîn*, por el contrario, nos conduce en otra dirección: se trata de una producción como la del artesano, cuyo fin es desarrollar una actividad por sí misma, sin otra finalidad que su ejercicio y su cumplimiento.

haber sabido reconocer la ambigüedad de *érge*, que en griego significa a la vez actos (como complemento de *práttein*) y trabajos o elaboraciones (como complemento de *poieîn*). Así que la diferencia propuesta por Critias entre *poíesis* y *ergasías* se limita únicamente a subrayar esto. Ni siquiera es todo lo relevante que podría parecer a simple vista, pues el mismo Critias sugiere al final que toda *ergasía* y *práxis* es, en última instancia, un hacer: una visión que, debidamente generalizada, sugiere que toda actividad está fundada en la *poíesis*. Independientemente de la ontología presupuesta en esta reformulación, el modo como Critias entiende el problema de la *poíesis*, su comprensión de que hay diferentes tipos de *poíesis* (algunas nobles, algunas vergonzosas) y el que haya planteado y contestado la pregunta socrática sobre la diferencia entre *práttein* y *poieîn*, le pone en condiciones y hasta le obliga a buscar un criterio que le permita establecer una distinción entre cosas hechas noblemente y cosas meramente hechas. El que Critias dé más peso a un principio de utilidad que a un criterio estético de nobleza (*tò kalón*) es algo más que una consecuencia accidental de su decisión de presentar su doctrina sobre la *sophrosýne* bajo el disfraz de una distinción terminológica. En este principio fundamental se encuentra la medida de todas las cosas: “*Habría, pues, que decir que él sólo consideraba tales haceres como propios [oikeîa], y todos los malos y dañosos [blaberà], en cambio, ajenos [allótria]. De manera que hay que creer que tanto a Hesíodo como a otro cualquiera que se tenga por juicioso [phrónimos] y se ocupe de lo propio de él le llamarán sóphrona*” (163c1-8).

El criterio sobre el que se determina el valor de las cosas es, por tanto, si una acción particular es perjudicial o su opuesta, útil o beneficiosa (163c1-4). Un hombre que actúa haciendo lo que es útil para sí mismo es *sóphron* en la medida en que tiene un criterio para distinguir su interés propio. Critias establece que se conceda la prudencia al hombre que determina algo útil para sí (163c5-8). De este modo, se insinúa una conexión entre esta sugerencia, que comporta la naturaleza del gobierno tiránico en tanto que gobierno no limitado por los intereses de los demás, y la definición de la justicia presentada por el sofista Trasímaco en *La república*: la justicia es lo determinado por el interés

útil del más fuerte. Pero así como allí se refuta esta pre-noción con una comprensión de la justicia como “ocuparse de los propios asuntos”, aquí se presenta, no obstante, como una interpretación de esta misma tesis. Dejando a un lado los intereses que son realmente malos y perjudiciales, Critias pretende presentarse ante Sócrates como un *sóphron*, es decir, como un ejemplo traslúcido de lo que significa gobernarse bien a uno mismo.

b) Con todo, Critias va mucho más allá de elogiarse a sí mismo: elogia con los términos más fuertes el autogobierno benefactor de un tirano. Implícitamente, admite que la naturaleza elogiada del tirano se basa en la prudencia que le permite discriminar lo útil para sí de lo perjudicial para otro. Este principio de valor nos sitúa automáticamente en un nuevo todo (*tò tà eautoû práttein*), que sustituye la secuencia anterior *práttein-ergádsesthai* por la doble oposición dual *poieîn- práttein (oikeîon) / ergádsesthai (allótria)*.

La ambigüedad de la fórmula, por boca de Hesíodo, se acaba reinterpretando por Critias en un juego de oposiciones simples y tajantes: bien / mal, propio / ajeno, cosas hermosas / cosas mal hechas, ocuparse / no ocuparse. Pero si se lee con atención, la clave de la fórmula está en el desplazamiento de *tò kalón* (el carácter social de los *érge* en Hesíodo) a *tò agathón* y *tò ophélimon* como determinaciones de *tò oikeîon*¹³². Obsérvese que Critias apenas subraya la palabra *tò kalón* en el momento en que describe los diferentes tipos de *érge*. No dice que lo noble o lo hermoso sea el soporte de la valoración de los *érge*. Simplemente, y a condición de que su ambigüedad sea reconocida, identifica *tò agathón* con todas las significaciones construidas a partir de la oposición entre el bien propio y lo ajeno. Si el parentesco entre esta

¹³² Creemos que este desplazamiento explica por sí solo el tránsito del valor tradicional de la *sophrosýne* al mundo contemporáneo de la oligarquía sofística. WITTE (1970) señala que el uso de la definición en Critias sirve de base a su ascendencia aristocrática: ocupándose Critias de sí mismo se ocupa también de lo bueno y lo útil, siendo este bien y esta utilidad algo propio, algo que le pertenece por un cierto parentesco. Recordemos que el adjetivo *oikeios* significa en griego lo que pertenece naturalmente a uno, también lo que es próximo, familiar [de casa: *oikia*], pariente; *oikos*, de hecho, está asociado a muchas palabras de las lenguas indoeuropeas, en particular al latín *vicus*, y en su origen designaba la “gran familia”: los de *casa*, los de la misma *oikia* son los *proprios* y entre los *proprios* se presupone una cierto parentesco (Quizás por esta misma razón su extensión semántica hubo de reducirse en la Grecia clásica al mismo tiempo que lo iba haciendo la importancia social y política de la familia: *oikos* representaría en la época de Critias un grupo más estrecho, por oposición a *génos* –una unidad social que se reconoce fácticamente en el *domus* de la padre, la madre y los hijos)



UNIVERSITAT DE BARCELONA



Centre de Recursos per a l'Aprenentatge
i la Investigació

Biblioteca de Filosofia, Geografia i Història

determinación (el bien como *tò oikeîon*) y la *sophrosýne* es el fundamento de toda ocupación propia, la *sophrosýne* de Critias debe ser el fundamento de su acción: “*Digo que el que no hace lo bueno sino lo malo no es moderado, y que lo es el que hace lo bueno y no lo malo; así pues te defino claramente la sophrosýne como el ocuparse en buenas actividades [tôn agathôn prâxin]*” (163e10-13).

Esta tesis se encuentra además reforzada con la máxima de Hesíodo citada por el propio Critias: “*ningún trabajo deshonra*” (*Trabajos y Días*, v. 311)¹³³. El juego platónico se advierte fácilmente si contextualizamos debidamente la máxima que motiva la ejemplaridad del *érgon* de Critias:

*“Por trabajos se vuelven ricos los hombres en dinero y rebaños;
y trabajando serás mucho más querido a los inmortales
[y a los mortales, pues les es odioso el que no trabaja].
Ningún trabajo deshonra; pero no trabajar es deshonroso.
Y si trabajas, pronto te envidiará el no trabajador
al verte rico: la valía y la honra siguen al dinero.
Por tu suerte, cualquiera que fuera, serás mejor trabajando,
si extraviada en haciendas ajenas tu alma
diriges al trabajo, a cuidar de tu pan, según te recomiendo.
Vergüenza, mas no buena, acompaña al hombre necesitado,
[vergüenza devasta a los hombres o les es muy útil;
vergüenza para la desgracia; pero ánimo para la fortuna]”*

(Versos 308-319)

Antes de describir el juego que presenta la cita de Hesíodo habría que considerar estos tres puntos: Primero, Hesíodo intenta enseñar a su hermano a valorar el trabajo de la tierra (*érga*) como un bien social, más allá de ser una práctica religiosa debidamente reconocida (al fin y al cabo, los trabajos son aquellos que los dioses han reservado a los hombres); segundo, la enseñanza de Hesíodo no sirve al propósito de solventar el problema de la competencia

¹³³ El verso en cuestión tiene una ambigüedad gramatical, por la que puede leerse que “*el trabajo no es ninguna afrenta*” o que “*ningún trabajo es afrenta*”.

entre los hombres, sino para sacar a la luz el problema de la envidia. Tanto es así que el propio Hesíodo llega a considerar lo primero como un bien y lo segundo (312: *zelósei*) como un mal; tercero, la tesis favorable a la competencia benefactora es indispensable para dejar clara la única virtud especial de la que Hesíodo habla con algún énfasis: el trabajo excelencia en su sentido más general (313: *areté*). Para Hesíodo, sólo la virtud derivada del esfuerzo conduce efectivamente a la excelencia. Pero incluso si esto lo que Hesíodo quiere decir, su alabanza de la excelencia implicaría que es intrínsecamente buena, no la virtud, sino la recompensa ganada con su esfuerzo. Es más, el acento en la excelencia que caracteriza este pasaje de Hesíodo conduciría a una cierta apreciación de la justicia que, así entendida, a diferencia de sus motivos y resultados, no es intrínseca sino socialmente buena: mientras la competencia (la buena *Eris* -Disputa) optimizaría la función social de cada cual en el dominio de sus *érga*, la envidia (la mala *Eris*) producida entre desemejantes, contraejemplo de una élite social que continúa salvaguardando la excelencia natural¹³⁴, es injustamente manifiesta¹³⁵.

La afirmación de Hesíodo de que la beneficiencia del trabajo le procura al hombre la posesión más noble y más dichosa no significa, entonces, que la virtud deba ser buena únicamente por sus consecuencias externas¹³⁶. En un intento de que el hermano de Hesíodo aprenda a valorar la excelencia del trabajo, la palabra del poeta pretende establecer un lazo de reciprocidad entre

¹³⁴ *Los Trabajos y los Días* son una reafirmación de los valores esenciales del poeta contra los poetas desmitologizadores de su tiempo que, secularizando el valor de la palabra mágico-religiosa, exaltan a los nobles y alaban a los ricos propietarios que desarrollan una economía de lujo con gastos suntuarios. Para Hesíodo, el encubrimiento de Verdad poseída como propia por el campesino de Ascra surge de la simple negligencia de la poesía, que acoge y concede en su memoria a una nobleza tanto más avida de alabanzas cuanto más cuestionadas son sus prerrogativas políticas.

¹³⁵ Según DETIENNE (1986) 15-87, *diké* y *adikós* constituyen los dos polos entre los cuales se juega la vida del campesino. Corresponde al discurso poético, asociado explícitamente al valor eficaz (*krainós*) de su palabra, revelar la función genético-ordenadora de los *érga*; en el caso del poeta, la palabra mágico-religiosa es reveladora (*krainós* = autoprodutora) de orden cósmico, privilegio de una función social; en el arador que la escucha, la palabra de la *Alétheia-Diké* es eficaz en la vivencia del esfuerzo de la *práxis* y de la memoria. Sobre el parentesco entre *Mnemosyne-Alétheia* en el marco religioso de la función poética en la sociedad de Homero y de Hesíodo.

¹³⁶ HYLAND (1981):

"A morality based on a fear is just the morality that a tyrannical personality would perforce want to dictate. Critias wants to do as he wishes, but he certainly does not want that freedom for others. They should rather "mind their own business", out of fear of punishment. Critias claims that he learned the subtle distinction between doing, making, and working from Hesiod. He did not; it is nowhere found in the hesiodic corpus" (82).

los semejantes, los mortales que reconocen como propio su parentesco con el trabajo. La idea fundamental de Hesíodo es entonces reemplazar la alabanza de la virtud naturalmente adquirida por una alabanza de la excelencia socialmente obtenida. Y es el acento en el esfuerzo que caracteriza la cita de Hesíodo lo que conduce a una cierta revalorización de la virtud. Al actualizar y adaptar esta cita, podría parecer que Critias está interesado en resaltar el fundamento social de su actividad. El problema es que Critias ni pretende atribuir a la *sophrosýne* la supuesta defensa de un beneficio social ni está dispuesto a vincular la beneficiencia o virtud del buen *sóphron* al esfuerzo.

- c) Como se puede deducir fácilmente del contexto, éste es el juego platónico de la cita: mientras Hesíodo caracteriza el trabajo como un bien social al utilizar *ergádsesthai* y *timé* como sinónimos, Critias distingue las dos virtudes al identificar *práttein* y *tò agathón oïkos* y distinguir entre *práttein* y *ergádsesthai*. Parece que Critias reinterpreta el bien de Hesíodo en el sentido de beneficiarse exclusivamente a sí mismo. Pero lo que también se pone de relieve es la transformación de la nobleza de Hesíodo en una virtud que ya no escoge el camino del *pónos* (esfuerzo) sino que se reinterpreta continuamente en dirección de su propio provecho y con arreglo a la manera en que las acciones se realizan. Para ser reconocido como *sóphron* bastará con operar exactamente como lo hace Critias, es decir, dominando el lenguaje con la finalidad de poder realizar del bien propio una exégesis permanente.

Así que tan pronto como se capta este juego, la conexión entre Critias y Hesíodo se aclara. El término medio es Pródico, maestro de Critias y Sócrates. Al reinterpretar la máxima de Hesíodo, Platón nos indica que es Critias quien desea ser imitado en su excelencia: el fundamento de su posición es el bien de su propia actividad lingüística (163e13), lo que degrada inmediatamente el valor social de la fórmula en Hesíodo¹³⁷. La interpretación por parte de Critias

¹³⁷ Para comprender el juego de la cita y la entrada del *lógos* sofístico de Pródico, Platón nos sugiere observar la relación entre Hesíodo-Pródico y Pródico-Critias desde la inevitable declinación de las imágenes: el precepto según Hesíodo organiza las ocupaciones en una perspectiva claramente dicotómica y polar corresponsabilizable míticamente con la pareja *Diké-Hýbris*, pero con una fisura en la ambigüedad de la *Eris*, la competencia o buena lucha que ayuda a los mortales a reconocer su semejanza o condición propia en el trabajo. El sentido de la opción religiosa en Hesíodo es claro: la vía de la salvación es la del esfuerzo, la otra es la del placer y el vicio. Al rudo y escarpado camino de la virtud responde el camino

del beneficio propio, que es la de su dominio social, y de la palabra socializadora es la nueva versión de la concepción sofística del *lógos* de Pródico. Es por esta vía que, según Witte, el bien social de Hesíodo se transforma finalmente en una especie de autogoce individual abierto a los que quieren ser semejantes a Critias-*sóphron*: “*Ein gutes Werk ist nach ihm das, was dem eigenen sozialen Milieu, oder, noch enger, dem persönlichen Vorteil zustatten kommt*”¹³⁸. La comprensión de la *sophrosýne* arranca de la premisa sobre la instrumentalización del lenguaje como un factor decisivo en la caracterización de los actos propios del *sóphron*, observación con la cual Critias comenzó a matizar lingüísticamente la fórmula del joven Cármides. No se puede negar que Critias haya dejado de explicar “con palabras” lo que ha revelado continuamente con sus actos. Pero quizás por esto mismo su posesión de la *sophrosýne* difícilmente pueda dejarse de identificar con su propio bien¹³⁹.

La fórmula, sustraída finalmente al modelo reconocido del *ergádsesthai*, materializa entonces el valor social definido por Critias desde la superioridad de su

plano y fácil de la miseria. Como ha señalado PICARD (1953), desde Hesíodo hasta Pródico puede rastrearse sin dificultad este viejo tema de la virtud que escoge la ocupación dura y continuada y que hace depender su valor y su prestigio del lazo que une el trabajo humano con el orden divino. Desde esta perspectiva, Pródico continúa creyendo que el *pónos* del campesino, contrapartida de la sabiduría como justicia divina, sigue fundamentando la posibilidad de *areté*, con la diferencia relevante de que la excelencia se juega ahora en un medio secularizado: es la propia significación del *lógos* la que abre la posibilidad de la tensión polar y de las relaciones antitéticas. Critias es la declinación final de este proceso; la virtud es ya tan sólo la dominación erística de la ambigüedad a partir de la oposición misma, la que acredita los *érga* como matriz de toda oposición posible (*poieîn - práttein / ergádsesthai; oikeïon / allótria; agathá / blabará*). Mientras Pródico enseña todavía una concepción de la política como justicia humana, Critias ya no es un maestro de la justicia, sino un *sóphron* que identifica el bien con el beneficio propio.

¹³⁸ WITTE (1970) 83-84 explica así la intencionalidad con la que Platón traza implícitamente la conexión entre Critias y Pródico: la idea de bien, sometida al arte de la diferenciación semántica, permanece indeterminada en cuanto a su contenido; dispersada en una concepción verbalizada, objeto de muchas palabras (frente al privilegio de la palabra poética), y socializada, degradada en lo que de muy diversas maneras hacen los hombres (frente al sentido mágico-religioso de la *Alétheia-Diké*): “*Diese Verfälschung erscheint symptomatisch für die Gefährdung, der die Analyse ethischer Begriffe ausgesetzt ist, solange sie nicht in ein konkretes Bezugssystem eingegliedert wird, sondern jeder subjektiven Interpretation offensteht. Sokrates kann sich daher mit der Definition des Kritias nicht zufrieden geben; er unterzieht sie einer neuerlichen Prüfung (163e6), indem er die Frage nach dem Wissen in die Diskussion einführt*”

¹³⁹ En *Lisis* 221d también se rechaza la equiparación relativista *oikeïon = agathón*. El vínculo entre *éros* y *oikeïon*, lo que es deseable con vistas a sí mismo, explora la identidad del bien con arreglo a una determinación no subjetiva, y el paralelismo entre *oikeïoi* y *philoï* (*Lisis* 222c4, 5d) fundamenta una proximidad natural (*phýsei*), que incorpora la reciprocidad necesaria para que el bien llegue a formar parte entre los *philoï*. Si Critias socializa la mutua proximidad de los *sóphroneï* en su reinterpretación de la fórmula délfica (164d2-165d7), el parentesco natural de los amigos en el *Lisis* traza una estrategia de aprendizaje del bien que corrobora la búsqueda compartida de lo que es propio y revoca cualquier intento de reconstruir sofisticadamente *tò oikeïon* desde la *subjetividad* de la posición que debe ser imitada.

propio *prátein*. Critias-*sóphron* actúa para sí, no produce nada exterior a su propia actividad porque el dominio de su *práxis* es coextensivo con su propio bien¹⁴⁰. La instrumentalización lógica de la ambigüedad, y la doctrina social de la virtud como expresión de una “sabiduría práctica”, son inseparables del carácter individual de su definición. La *sophrosýne* garantiza en el fondo la posesión estable de aquello que Critias sabe y hace. Como la *sophrosýne* consiste finalmente en “hacer buenas obras” (163e10-11), es obvio que a partir de ahora la interrogación socrática pueda volcarse sobre la cualidad de la acción que Critias fundamenta. Kahn cree razonablemente que la nueva definición de Critias abre la puerta a una consideración socrática del bien: “we can suppose that his next move might be to add knowledge to action: temperence would be knowing and doing what is good, knowing and avoiding what is bad”¹⁴¹. Pero antes de que la argumentación problematice directamente lo que Critias cree acerca de su propia cualidad, Sócrates prefiere reexaminar el saber sobre el que Critias fundamenta toda su actividad: “Hay algo, por cierto, que sí me extraña. Me refiero a si tú crees que los hombres que son *sophronoúntas* ignoran que lo son. ¿No eras tú el que antes afirmaba, le pregunté, que no ves ningún inconveniente en sean que *sophronoúntas* los artesanos que hacen las cosas de los otros? [...] Dime, un médico que cura a alguien hace algo provechoso para sí mismo y para aquel que cure. ¿Obra, pues, convenientemente el que así obra [*tà déonta práttei*]? ¿Y el que obra convenientemente no es *sophroneîn*? ¿Y es necesario que el médico sepa cuándo cura con provecho [*onésesthai*] y cuándo no, y que cada uno de los artesanos sepa cuándo va a sacar beneficio de la obra que tiene entre manos y cuándo no?” (164a2-c3).

Si la *sophrosýne* consiste en hacer buenas obras, cualquier especialista que se ocupe de sus propias cosas debe conocer el provecho (164b9: *onésesthai*) de su actividad. La clave del argumento de Sócrates es *tà déonta práttei* (164b3, 5): el médico que actúa conociendo el bien de su acción, actúa *como es debido*, independientemente

¹⁴⁰ Es cierto que la formulación de Critias no llega a identificar *stricto sensu* el dominio de su *praxis* con las cosas bien hechas, sino con las cosas hechas con nobleza y conforme a su utilidad. Aun así, la formulación presenta algunos de los puntos débiles del argumento general de Critias. Primero, señala la vacuidad de algo considerado como bueno, o *sóphron*, por el mero hecho de que una persona alcance con éxito su propio bien. Segundo, muestra hasta qué punto son problemáticos los distintos ejemplos que presentará Critias para justificar su fórmula. Y tercero, aunque Sócrates apele a la necesidad de un criterio que permita determinar racionalmente qué se entienda por nobleza y utilidad en cada caso, Critias rechaza insistentemente en hablar del bien (*tò agathón*). La reiteración socrática de este interrogante nos recuerda, por el contrario, la laguna decisiva de la posición de Critias.

¹⁴¹ KAHN (1996) 190

de que el beneficio sea para sí o para otro¹⁴². Por lo tanto, el médico que *actúa bien* debe ser *sophron*, actúa convenientemente porque sabe que está haciendo bien¹⁴³ (169a9-b6). El problema es que, aun pudiendo producir un bien a sí mismo y a los otros, el médico no siempre lo sabe (169b11-c2). La analogía con los saberes especializados (164a4-c4) cumplirá aquí una primera determinación estratégica: plantear hasta qué punto el saber que se deriva de la *sophrosýne* puede estar privado igualmente de toda ignorancia acerca del Bien. Por un lado, hay que decir a favor del argumento de Sócrates que se evita hablar de un saber del bien, como si este saber pudiera plantearse en términos técnico-epistémicos. Por otro lado, a diferencia de Critias, Sócrates pone el acento en lo bueno considerablemente más que en lo noble o lo justo. Además, muestra que ser *sóphron* es difícilmente compatible con el desconocimiento del sentido global en que el propio saber es bueno. Muestra asimismo que si la *sophrosýne* es hacer buenas acciones, cualquier especialista que se precie de ser *sóphron* ha de tener necesariamente algún conocimiento del Bien. Y lo que es más importante, en vista de que la *sophrosýne* se ha definido como hacer buenas acciones (163e10-11), pregunta a Critias (pero implícitamente) bajo qué saber puede reconocer él mismo el bien de sus propias acciones. El argumento muestra precisamente esto: cualquier saber que sepa cómo beneficiarse a sí mismo y a los demás, como parece ejemplificar la posición diferenciada de Critias, debe conocer necesariamente su *érgon*.

¹⁴² Platón no argumenta aquí como en la *República* 341b-342e, donde el experto está esencialmente orientado al bien del otro como experto, y sólo accidentalmente a su propio bien.

¹⁴³ La estructura del argumento se aplicable íntegramente al *Laques*, donde se opone el valor neutro de las *téchnai-epistémai* al valor rector del conocimiento que Nicias ha determinado como coraje: "Porque se cree que los médicos saben algo más acerca de los enfermos que distinguir entre lo sano y lo enfermo. Tan sólo saben eso. ¿Pero si para alguien el estar sano es más grave que el estar enfermo, crees tú, Laques, que los médicos lo saben?" (195c). El problema es que aquí, como en el *Cármides*, no se especifica de qué tipo de conocimiento estamos hablando. ¿Se trata del conocimiento de una *tekhné*, de cómo un especialista lleva a cabo ciertas acciones? ¿O acaso se refiere Sócrates al conocimiento del que es *sóphron* al llevar a cabo ciertas acciones? ¿Y no será más bien que este conocimiento, en la medida en que pasa por ser el conocimiento más relevante de la virtud en cuestión, es fundamentalmente conocimiento de uno mismo? ¿La *sophrosýne* sería entonces la relación entre el auto-conocimiento y el conocimiento de las acciones propias del *sóphron*?