



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**La φιλοσοφία como forma de vida. La imagen del filósofo
en la *Apología* y el *Gorgias* de Platón**

Tesis que, para obtener el grado de Maestro en Filosofía, presenta

RODRIGO FIGUEROA CORONA

Asesor: Dr. Enrique Hülsz Piccone

México, octubre de 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Con especial agradecimiento
para los lectores de esta tesis. Gracias María Teresa Padilla, José
Molina, Rebeca Maldonado y Pedro Enrique García Ruíz. Sus
comentarios aportaron luz y dirección en este sinuoso camino.

A mi maestro Enrique Hülsz Piccone, con quien de la mano
hacemos camino al andar.

Para Adriana Corona, otra vez.

Índice

Introducción	6
I. Aspectos generales sobre el estudio de la filosofía de Platón	
1. Lo que sabemos de Platón	20
2. La cronología del <i>corpus platonicum</i>	24
3. La forma de la escritura de Platón. El <i>διάλογος</i> como ejercicio filosófico	28
4. ¿Quién es el Sócrates de los diálogos de Platón?	32
II. La φιλοσοφία como forma de vida en la <i>Apología de Sócrates</i>	
1. Aspectos generales de la <i>Apología</i>	35
2. La φιλοσοφία como forma de vida	39

III. La φιλοσοφία como forma de vida en el *Gorgias* de Platón

1. Aspectos generales del <i>Gorgias</i>	55
2. La utilización filosófica de la retórica: el <i>Gorgias</i> de Platón	56
Conclusiones	72
Bibliografía	77

Introducción

En esta tesis se busca explorar el pensamiento de Platón en dos escritos tempranos: la *Apología* y el *Gorgias*. Se trata de saber cuál es ahí el concepto de φιλοσοφία y de qué manera se caracteriza al filósofo. Se parte del hecho de que la actividad que hoy denominamos filosofía nació antes de Platón, en los albores del siglo VI a.C. en las costas jónicas de Mileto; y al mismo tiempo se considera que es a partir de Platón cuando la φιλοσοφία se delinea como una nueva manera de ser y hablar, como una actividad en la que se establece un compromiso con la búsqueda incansable de la verdad.

Los filósofos que antecedieron a Platón, los llamados presocráticos,¹ se preguntaron por la realidad (φύσις) múltiple que frente a sus ojos aparecía, postulando que existía un principio (ἀρχή dirá Aristóteles en el libro I de la *Metafísica*)² del que se habría generado la totalidad de lo existente y a partir del cual se explica la conformación del κόσμος. Por ello, se puede decir que construyeron un λόγος sobre la φύσις, que trataba de explicar el mundo y sus

¹ El término “presocráticos” pretende englobar a los filósofos anteriores a Sócrates, aunque esto sea de hecho relativo, puesto que Diógenes de Apolonia o Demócrito son probablemente contemporáneos del ateniense. Incluso, parece posible inferir que el responsable de tal caracterización podría haber sido Platón. “La categoría de «presocrático» tiene su origen último seguramente en el propio Platón (en aquel pasaje del *Fedón* [96A ss.] en que se narra el abandono de las investigaciones físicas por parte de Sócrates) y, a pesar de las injusticias históricas que comporta, ha venido a asentarse firmemente en nuestro siglo gracias a E. Zeller y, sobre todo, a la influencia de la obra monumental de H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*”. Tomás Calvo Martínez, “Sócrates”, en Carlos García Gual (Editor), *Historia de la filosofía antigua*, Madrid, Trotta-Consejo superior de investigaciones científicas, 2004, pp. 128-129. Véase también André Laks, *Introduction à la «philosophie présocratique»*, Paris, PUF, 2006, p. 5.

² Aristóteles hace comenzar la filosofía con los milesios (*Metafísica*, libro I, 983b), calificándolos como “físicos” por haber sostenido un principio único o *causa material* de las cuatro que él mismo postula. Sin embargo, las características de Aristóteles como fuente son uno de los puntos que los intérpretes de los presocráticos consideran más polémicos, pues aunque se reconoce casi de manera unánime que hay muchos puntos en los que su testimonio resulta imprescindible, su valoración está fuertemente marcada por su propio proyecto, lo que obliga a los intérpretes a intentar distinguir entre los puntos que claramente aporta y las tergiversaciones en las que parece de manera intencionada incurrir. Véase Harold Cherniss, *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*, México, UNAM, Traducción castellana de Loretta Brass de Eggers, Nicole Ooms, Luis Ignacio Helguera y Maite Curcó, 2001 y Ángel Cappelletti, “Aristóteles, historiador de la filosofía”, *Nova Tellus* 6 (1988), UNAM, pp. 9-53.

relaciones internas, lo que implicó asumir la unidad que la naturaleza posee, o dicho en otros términos, su racionalidad intrínseca. Esta nueva forma de abordar la realidad supuso que más allá de las expresiones tradicionales de la poesía y la narración de los mitos,³ se pusiera en marcha otra forma de hablar o una “segunda mirada”, como dice Eduardo Nicol. Esos hombres experimentaron un asombro que les sobrevino tras darse cuenta de que, frente a sus ojos, la naturaleza aparecía con una nueva significación, una “invención” producto de la mirada que aparece con la filosofía:

Lo perturbador para el griego fue la *invención* de la *naturaleza* llevada a cabo por la filosofía. Esa invención quebrantó su mundo: por primera vez, mundo y naturaleza quedaban disociados [...] ¿Qué se entiende por, y cómo puede ser ésta una ‘invención’ humana? La palabra naturaleza tiene dos acepciones. Cuando se refiere a un ente singular, designa su índole propia, es decir, las propiedades distintivas de su ser. Todo ente tiene, pues, *su* naturaleza, aunque no todos son entes naturales; pero la palabra se emplea también para designar la totalidad de los entes no humanos que constituyen el universo. Esta segunda acepción es la que introduce la filosofía.⁴

Sin embargo, no tenemos noticias de que los vocablos φιλοσοφία, ο φιλόσοφος hayan sido utilizados por autores presocráticos, aunque hay ciertos usos pioneros en varios textos literarios y científicos.⁵ Ejemplos de esos usos

³ El μῦθος es en principio un relato, algo que se expresa desde la oralidad y que saben los viejos. El λόγος es la palabra, el discurso que se dice o el enunciado, y desde los filósofos presocráticos -en particular Heráclito-, es también un razonamiento o, mejor dicho, un principio de *racionalidad*. Lo que cambia, el centro de gravedad, es el paso de las opiniones y creencias (que son necesariamente el terreno de los mitos y la poesía) a la ciencia (ἐπιστήμη), un conocimiento que busca construir certezas, como la postulación de la racionalidad inherente de la naturaleza. Este paso tuvo un registro epistémico, puesto que a los mitos y a la poesía no les interesa la verdad, mientras que la filosofía establece un compromiso irrenunciable con ella.

⁴ Eduardo Nicol, *La idea del hombre* (segunda versión), México, FCE, 2003, p. 295.

⁵ “Contra lo que de antemano pudiera pensarse, los nombres φιλοσοφία y φιλόσοφος y las distintas formas del verbo φιλοσοφεῖν están ausentes, no sólo del texto *indiscutible* de los fragmentos conservados de Heráclito, sino también del léxico de todos los que hoy llamamos filósofos “presocráticos”. Aunque pueden citarse algunos usos pioneros en el jónico del siglo V las palabras griegas equivalentes a “filósofo”, “filosofar”, “filosofía”, y otras de esa familia no ocurren nunca en los fragmentos de Heráclito, o los demás presocráticos.” Enrique Hülsz, *Heráclito y los orígenes de la filosofía*, Tesis doctoral inédita, México, UNAM, 2001, p. 38. “En efecto, las palabras de la familia de *philosophia* no aparecen antes de del siglo V a.C. y no fue definida filosóficamente más que en el siglo IV, por Platón; sin embargo, Aristóteles y con él, toda la tradición de la historia de la filosofía consideran filósofos a los primeros pensadores griegos que aparecieron a principios del siglo VI, en la periferia de la zona de influencia griega, en las colonias de Asia Menor, exactamente en la ciudad de Mileto.” Pierre Hadot, *¿Qué es la*

son en primer lugar Heródoto (I, 30, 2), que reporta el uso de φιλοσοφῆω por Creso de Solón;⁶ en segundo lugar Xenofonte (*Symp.* 8.39), que usa φιλοσοφήσας; en tercero el pseudohipocrático *De la medicina antigua* (20); en cuarto Tucídides (2.40.1) y en quinto Gorgias (B11, 13), que usa φιλοσόφων. Puede añadirse con toda reserva una anécdota que reporta Diógenes Laercio (I, 12),⁷ basado en el testimonio de Heráclides Póntico.⁸ Ahí se dice que el primero en autonombrarse filósofo habría sido Pitágoras, durante una visita a León, tirano de Fliunte.⁹ Esta anécdota resulta sin embargo poco confiable, pues Heráclides Póntico fue un autor de diálogos (un platónico de la Academia) y nada garantiza que hubiera en él una pretensión de fidelidad histórica. Incluso debería suponerse que su reporte fue alimentado con la idea socrático-platónica de filosofía, aunque se haya filtrado ahí el nombre de Pitágoras, que, por otro lado, ha pasado a la historia de la filosofía como una leyenda, sin que haya quedado nada -si es que escribió- de sus obras.

Es, pues, pertinente preguntar: cómo fue esto posible y qué características tenía esa actividad que ya se practicaba y aún no se llamaba filosofía. Para responder a estas preguntas, resulta útil primero recorrer algunas de las grandes líneas de esa nueva forma de ver la realidad y el mundo, puesto que fueron aquellos hombres los que iniciaron un tipo de práctica que buscaba responder a preguntas y construir explicaciones de tipo

filosofía antigua?, México, FCE, Traducción castellana de Eliane Cazenave Tapie Isoard, 2000, p. 21.

⁶ “Heródoto relata el legendario encuentro de Solón, el legislador de Atenas (siglos VII-VI), uno de aquellos a los que se llamó los Siete Sabios, con Creso, el rey de Lidia. Éste, orgulloso de su poder y de sus riquezas, se dirige a Solón en estos términos: “Mi huésped ateniense, el rumor de tu sabiduría (*sophiês*), de tus viajes, ha llegado hasta nosotros. Se nos ha dicho que teniendo el gusto de la sabiduría (*philosophêôn*), visitaste muchos países, movido por tu deseo de ver”. P. Hadot, *¿Qué es...?*, pp. 27-28.

⁷ Diógenes Laercio (SS. II-III d. C.) es una figura importante en la tradición doxográfica. Sin embargo, sus testimonios suelen ser un tanto desiguales, pues recurre a fuentes de diferente confiabilidad. Los comentaristas modernos son verdaderamente críticos al trabajar con estos materiales, aunque se debe reconocer, al mismo tiempo, que la información que aportan es en muchos casos la única fuente con la que contamos para el conocimiento de algunos filósofos griegos.

⁸ S. IV a. C.

⁹ Supuestamente aquel gobernante habría preguntado a Pitágoras sobre su actividad, a lo que éste habría respondido que se dedicaba a la filosofía, que era un filósofo.

racional que serían los principios sobre los que Sócrates y Platón desarrollarían su quehacer e ideas filosóficas.¹⁰

De Tales de Mileto no tenemos registro de algún escrito que pudiera avalar su actividad como filósofo, pero toda una tradición doxográfica que incluye a Platón y Aristóteles da cuenta de sus ideas y de lo que pudo ser su filosofía. Ciertamente es que las noticias aludidas avalan sobre todo un interés astronómico y matemático,¹¹ pero la manera en que suponemos que Tales llegó a dichas conclusiones hace pensar que su modo de proceder es la base histórica del desarrollo de una investigación racional que intentaba dar cuenta del origen de todo lo existente.

Tales pasó a la historia del pensamiento occidental como uno de los “Siete sabios”,¹² al mismo tiempo que la tradición asegura que fue el primer geómetra, cosmólogo y el primero en realizar una “investigación de la naturaleza” (περὶ φύσεως ἱστορία), como dice Platón en el *Fedón* (96a). Aristóteles sostiene que Tales fue el primer griego que pregonó un cierto tipo de filosofía que postulaba un principio para explicar lo múltiple como “Aquello a partir de lo cual existen todas las cosas, lo primero a partir de lo cual se generan y el término en que se corrompen, permaneciendo la sustancia

¹⁰ Es importante señalar que para el estudio de los filósofos griegos existe el enorme problema de la precaria situación de las fuentes. La inmensa mayoría de los textos originales se han perdido por completo, lo que obliga a buscar la comprensión de lo que pudieron ser sus palabras en lo que otros dicen y recuerdan. Para una revisión sobre el estado de las fuentes véase W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, Madrid, Gredos, Traducción castellana de Alberto Medina González, 1999, pp. 12-13.

¹¹ Véase, por ejemplo, DK11 A2, A5 y A14. Las citas de las noticias doxográficas y de los fragmentos de los milesios han sido tomadas en su totalidad de la edición y traducción a cargo de Conrado Eggers Lan en *Los filósofos presocráticos I*, Madrid, Gredos, Introducción, traducciones y notas por Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, 2000. En adelante se citarán con la numeración clásica de Diels-Kranz (DK).

¹² Además de Tales de Mileto los nombres que completaban la lista (con abundantes variaciones en la tradición) son los siguientes: Cleóbulo de Lindos, Solón de Atenas, Quilón de Esparta, Bías de Priene, Pitaco de Mitilene y Periandro de Corinto. Algunas de las fuentes antiguas de las que se puede obtener esta información son: Píndaro (*Ol.* VII, 71), Cicerón (*De Rep.* I, 7, 12 y *De orat.*, III, 34, 37), Plutarco (*Vida de Solón*, 3) y Diógenes Laercio (I, 13). Véase Carlos García Gual, *Los siete sabios (y tres más)*, Madrid, Alianza, 1989, p.51 y P. Hadot, *¿Qué es la...?*, pp. 32-34.

mientras cambian los accidentes”,¹³ de lo que parece seguirse que, para el estagirita, Tales fue el primero en postular un principio material como origen de todas las cosas. Dicho principio o ἀρχή del que habla Aristóteles y con él la tradición,¹⁴ es ὕδωρ, el agua, y su función es la de garantizar la permanencia en el cambio. El mismo filósofo del Liceo dice en *Del Alma* otras dos cosas. Primero que el milesio sostuvo que el alma era principio motor “[...] si concibió al alma como algo que mueve, si realmente dijo que el imán tiene alma porque mueve al hierro”; y segundo, que quizá “Tales haya pensado que todo está lleno de dioses.”¹⁵ En la primera declaración, Aristóteles establece una conexión del movimiento con el alma (ψυχή) de manera condicional, pues si el imán mueve al hierro, éste debe tener alma;¹⁶ mientras que en la segunda, πάντα πλήρη θεῶν,¹⁷ más allá del posible establecimiento de una conexión teológica, parece mostrar que en todas las cosas hay fuerzas que cohesionan y *hacen ser*, lo que tendría que conectarse con la postulación de una φύσις¹⁸ como ὕδωρ.

El segundo de los filósofos milesios fue Anaximandro, que, ya sea por haber dirigido una colonia en Apolonia;¹⁹ por escribir un περὶ φύσεως que presuntamente sería el primero en la historia;²⁰ por haber dibujado un mapa

¹³ DK11 A12.

¹⁴ Es de notar que muchos de los vocablos con los que Aristóteles describe la actividad de los milesios (ἀρχή, por ejemplo), así como el calificativo general que les asigna, φυσικοί, responde al proyecto de Aristóteles en que su filosofía es presentada como la coronación (y superación) de todos los filósofos que lo precedieron.

¹⁵ DK11 A22 y A2 respectivamente.

¹⁶ Véase Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, FCE, Traducción castellana de José Gaos, 2000, pp. 27-28.

¹⁷ No debemos olvidar que existe un antecedente del aserto aristotélico en Platón, quien en *Las Leyes* (899b) y sin mencionar a Tales por su nombre, sostiene que “alguien” dijo que las cosas están “llenas de dioses”.

¹⁸ Más tarde en este mismo apartado se abordará el concepto y se revisarán algunas de sus utilidades filosóficas.

¹⁹ DK 12 A3.

²⁰ DK12 A2. El título de περὶ φύσεως no aparecía en las obras de los filósofos presocráticos (es muy probable que éstas ni siquiera tuvieran nombre), sino que se convirtió en una designación genérica desde que Aristóteles escribiera el libro I de la *Metafísica*. Véase Livio Rossetti, “Caratteristiche dei trattati περὶ φύσεως, nei secoli VI-V a. C.”, *Nova Tellus* 24-2 (2006), UNAM, pp. 111-146.

(¿acaso el primero?) de la “tierra habitada”;²¹ por haber introducido el gnomon en Grecia;²² o por haber planteado como origen de todo lo existente a τὸ ἄπειρον, ha pasado a la historia como el segundo filósofo griego. Aunque resulta posible que el texto de Anaximandro se hubiera perdido ya en los tiempos de Aristóteles, en los rastros de las frases que han sobrevivido parece haber una preocupación genuinamente filosófica. El texto transmitido por Simplicio que contiene los restos del fragmento es el siguiente:

Anaximandro... dijo que el «principio» y elemento de todas las cosas es «lo infinito»... Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, «pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento del tiempo».²³

Son verdaderamente breves pero sustanciosas las palabras de Anaximandro que transmite Simplicio y que pasan por ser parte del primer escrito en prosa en la historia de la filosofía.²⁴ De hecho, las frases sueltas citadas tienen un origen mucho más remoto, pues éste doxógrafo cita a su vez a Teofrasto de Éreso, quien fue discípulo de Aristóteles y director del Liceo del 322 al 284 a. C. Los rastros que han sobrevivido parecen avalar una preocupación de carácter cosmológico que se mezcla con una dimensión ontológica, e incluso, al desconocer los detalles, no sabemos si había otros temas de carácter ético o antropológico. En su comentario al texto de Anaximandro, Simplicio lo califica como “un tanto poético”, lo que tal vez remita a una comparación entre el ámbito humano y el cósmico, donde lo “poético”

²¹ DK12 A 6. Se ha pensado que el texto de Anaximandro estaba acompañado de un mapa de la “tierra habitada”.

²² El gnomon era un instrumento de medición que consistía en una escuadra colocada al sol sobre un plano donde la sombra indicaba la dirección y altura del astro.

²³ DK12 A9, B1. Para todos los detalles de la reconstrucción del texto y la interpretación de los mismos, Véase Charles Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Nueva York, Hackett, 1984.

²⁴ La mayoría de los intérpretes (Burnet, Kahn, Guthrie, Eggers Lan, por ejemplo) convienen en que efectivamente el primer texto en prosa fue el de Anaximandro. No obstante, hay quien ha sostenido que no fue el milesio, sino Ferécides, el primer autor de prosa. Véase Hermann Fränkel, *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, Madrid, Antonio Machado Libros, Traducción Castellana de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, 2004, p. 235.

funcionaría como la transferencia de las categorías humanas hacia el ámbito del cosmos, o dicho en otros términos, significaría la universalización de la estructura racional, desde el ámbito de la polis al κόσμος.

No sabemos, en definitiva, los detalles del proceso que Anaximandro describió, aunque por el material doxográfico sobreviviente parece que tan sólo es posible inferir que, según su idea, en el principio fue τὸ ἄπειρον, una mezcla primigenia de carácter indefinido en el que convivían los “opuestos” en potencia. En términos lingüísticos, la palabra ἄπειρον implica la negación de πέρας (“límite”); mientras que con la sustantivación (τὸ ἄπειρον), el término adquiere una significación filosófica. El vocablo ἄπειρον se encontraba ya en uso desde épocas arcaicas, como puede verse en los cantos de Homero o el himno a Zeus de Hesíodo.²⁵ Con ellos, ἄπειρον remitía a la vastedad, a los confines o a las tinieblas profundas. Con Anaximandro, en cambio -y dando por bueno lo que la tradición universalmente le ha atribuido, a saber la postulación de τὸ ἄπειρον- estamos frente a la utilización de un concepto que se refiere a otra cosa y que expresa un pensamiento que es ya plenamente filosófico.²⁶ τὸ ἄπειρον puede entenderse como “lo ilimitado” en sentido espacial (lo carente de límites) y temporal (lo inengendrado), y, a la vez, como un estado de cosas que guarda en su ilimitación un carácter indeterminado. Se trataría, pues, de un fundamento que explica el origen de todo lo existente, una φύσις que supone una racionalidad ordenada, un κόσμος.²⁷ Otras noticias doxográficas sugieren que de τὸ ἄπειρον se produciría la separación (gracias al “movimiento eterno”) de una especie de “huevo”.²⁸ Este “núcleo” rodeado de fuego, contendría en su interior (al centro) una masa fría y húmeda, que debido al encuentro o disputa

²⁵ Véase Homero, *Ilíada* VIII 478-479, XIV 200-201, XXIV 545; *Odisea* XV 79 y Hesíodo, *Teogonía* 187.

²⁶ Véase C. Kahn, *Anaximander and...*, p. 231.

²⁷ Aunque el término κόσμος no aparece en el fragmento sobreviviente, se puede asumir que, de algún modo, estaba implicado; e inferir que con Anaximandro se da un paso importante en la construcción de esta importante noción filosófica. Véase Werner Jaeger, *Paideia*, México, FCE, Traducción castellana de Joaquín Xirau y Wenceslao Roses, 1971, p. 159.

²⁸ DK12 A6, 12 A9 y 12 A16.

entre los elementos (frío en el centro y caliente en la periferia), habría producido una neblina que iría presionando la esfera hasta romperla, originándose así la tierra y el mar.²⁹ Si bien Anaximandro no explica por qué un “elemento” contrario tiene una tendencia natural, es posible decir, sin demasiados riesgos, que entre los contrarios está presente una “lucha” en la que cada uno parece prevalecer por turnos frente al otro. Tal combate no implica una victoria total de ninguno de los opuestos en disputa, sino que cada victoria resulta parcial, concediendo siempre una posible revancha o futura victoria para el contrario que, vencido de momento, se ha retirado. La segunda parte del testimonio que consignan los restos del fragmento (“A partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento del tiempo”), muestra que, para Anaximandro, el tiempo funciona como un juez activo y aporta una explicación sobre *la racionalidad del cambio* y la manera en que la pluralidad se presenta como unidad.

En tercer lugar hay que mencionar a Anaxímenes de Mileto, quien pasó a la historia como alumno de Anaximandro. La doxografía pertinente (Aristóteles, Simplicio, Hipólito, Cicerón, Hermias y Aecio) reporta que Anaxímenes sostuvo que ἀήρ, el aire, es la ἀρχή de todas las cosas. Es de notar que si se coloca este principio en la línea de los anteriores (ὕδωρ y τὸ ἄπειρον), parece que Anaxímenes optó por un retorno a ciertas características que había planteado Tales (con todo el desconocimiento que tenemos al respecto), aunque al mismo tiempo hay ecos de lo que pudo ser el pensamiento de Anaximandro. Esta combinación de elementos precedentes va acompañada de un planteamiento innovador que representa un desarrollo en el pensamiento filosófico, pues sostiene que la materia (tomando prestada la denominación de Aristóteles), formada en su origen del ἀήρ, presenta cambios

²⁹ Véase W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega I...*, pp. 97-100.

en su estructura según la composición que tenga, es decir, que a partir de la condensación y rarefacción se producen cambios de densidad del mismo principio. Según Anaxímenes el aire, al rarificarse, se calienta hasta convertirse en fuego; mientras que al condensarse se enfría, siendo primero viento, luego nubes, lluvia, tierra y al final piedras, que son la forma más compacta (o densa) del ἀήρ.³⁰ Esta idea parece mostrar que la unidad no implica necesariamente la uniformidad, pues lo raro y denso son estados del mismo ἀήρ, de lo que parece seguirse que hay una supeditación de lo cualitativo a lo cuantitativo.³¹

A partir de esta breve revisión de los tres milesios se puede decir que aquellos hombres pensaron la φύσις como un κόσμος, aunque de hecho no tengamos usos registrados de los vocablos. El término castellano que traduce la primera palabra (φύσις) es naturaleza, aunque esto sólo vierta una parte de la significación que tenía entre los griegos y que fue cobrado con los desarrollos de la filosofía.³² En Homero, por ejemplo, la palabra aparece una sola vez (*Odisea* X 301-305) y se refiere a lo constitutivo de una persona o cosa en el marco de su desarrollo o dicho de otra manera, la serie de cualidades que constituyen cualquier cosa, tanto animada como inanimada. Luego, con el surgimiento de la filosofía (aunque esto sea una suposición dada la ausencia de fragmentos que la consignan) el término fue adquiriendo una nueva significación que no se agota en la acepción de “crecimiento”, pues: “No doubt the verb φύομαι (i.e. φύίομαι) with a long vowel means “I grow”, but the simple root φυ is the equivalent of the Latin *fu* and the English *be*, and need not

³⁰ DK13 B1, 13 A5 y 13 A7.

³¹ Una interesante interpretación sobre este autor es la que propone Daniel Graham, para quien Anaxímenes no debe ser considerado monista. Véase *Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2006. También la entrada correspondiente de la Internet Encyclopedia of Philosophy escrita por el mismo Graham, que aunque muy breve, plantea la línea general de interpretación que sostiene que Anaxímenes no es un monista (<http://www.iep.utm.edu/a/anaximen.htm>).

³² Ésta es la acepción más importante que recoge un diccionario especializado, aunque ahí mismo se da cuenta de otros sentidos que fue cobrando a lo largo del tiempo. Véase Henry George Liddell, Robert Scott, Henry Stuart Jones, *A Greek - English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996, *sv.* φύσις.

necessarily have this derivative meaning.”³³ En el mismo tenor de la polisemia del término φύσις se pueden tomar en cuenta las siguientes distinciones:

(1) that the fundamental and etymological meaning of the word is that of “growth” and (2) that as an action noun ending in –sis, it includes three things: the origin, the process, and the result, that is, the whole process of the growth of a thing from its birth to its maturity. In other words, when it is question of inquiring into the φύσις (nature) of a thing, one must consider the whole process from beginning to end.³⁴

Los dos comentaristas citados muestran que el sentido de “crecimiento” resulta insuficiente para entender lo que significa la palabra φύσις, que contiene también la acepción de fundamento o realidad subyacente. Esto es justo lo que comienza a cambiar con los primeros filósofos griegos, pues con ellos, por primera vez, se supuso cierta concepción de la naturaleza como la totalidad de lo existente al mismo tiempo que su fundamento, pues:

φύσις es una de esas palabras abstractas formadas con el sufijo –σις que se hicieron sumamente frecuentes después del periodo de la última épica. Designa con toda claridad el acto de φύναι, el proceso de surgir y desarrollarse: ésta es la razón de que los griegos la usaran a menudo con un genitivo, como en φύσις τῶν ὄντων, el origen y desarrollo de las cosas que encontramos en torno nuestro. Pero la palabra abarca también la fuente originaria de las cosas, aquello a partir de lo cual se desarrollan y merced a lo cual se renueva constantemente su desarrollo; en otras palabras, la realidad subyacente a las cosas de nuestra experiencia. Encontramos esta misma doble significación en la palabra γένεσις, sinónima de φύσις, que es tan vieja como ésta y quizá más vieja aún.³⁵

Regresando ahora al segundo término, κόσμος, se hace necesario revisar brevemente los primeros usos filosóficos documentados, los de Heráclito de Éfeso. Sucesor de los milesios, tal vez planteó algunos elementos de interés físico (en los términos de Aristóteles), pero su foco de atención no estuvo dirigido hacia la física, sino al desarrollo de planteamientos de

³³ John Burnet, *Early Greek Philosophy*, Cleveland, The World Publishing Company, 1962, apéndice, p. 363.

³⁴ Gerard Naddaf, “On the origin of Anaximander’s Cosmological Model”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 59, No. 1, January 1998, p. 2.

³⁵ W. Jaeger, *La teología de...*, p. 26.

metafísica y ontología.³⁶ En los fragmentos que conservamos puede verse las pinceladas de lo que seguramente fue su pensamiento y filosofía, aunque hay que reconocer que, dados su estilo y forma de expresión filosófica, ha sido en múltiples ocasiones incomprendido o malinterpretado. Con Heráclito estamos ante el primer uso documentado del término κόσμος con el sentido de “universo” o “mundo”, pues en su fragmento 30 dice:³⁷ “Este cosmos, el mismo de todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que ha sido siempre y es y será fuego siemprevivo, que se enciende y se apaga según medidas.” Como se percibe en el fragmento, la vieja significación del término en la literatura clásica ha sido modificada por el filósofo.³⁸ “Se enciende y apaga según medidas”, lo que implica la postulación de que en la realidad hay siempre una racionalidad inherente y constitutiva.³⁹

Ahora bien, el término que aquí se rastrea, el de φιλοσοφία, no aparece en los fragmentos sobrevivientes, aunque existe alguno donde se puede observar un término muy cercano y una caracterización de dicha actividad, aunque ésta sea un tanto extraña y compleja. El fragmento en cuestión es el DK B35: χρῆ γὰρ εὔ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι. (“Es menester que los hombres amantes de sabiduría sean mucho muy indagadores de muchas cosas”).⁴⁰ Con estas palabras, nítidas representantes del

³⁶ Véase E. Hülsz, *Heráclito y los...*, pp. 87 y ss.

³⁷ Todos los fragmentos de Heráclito se citan a partir de la edición DK y las traducciones son tomadas de E. Hülsz, *Heráclito y los...*, pp. 295-389.

³⁸ Hay, sin embargo, algunas posturas que niegan que con Heráclito κόσμος signifique “universo”. Véase G. S. Kirk, *Heraclitus the Cosmic Fragments*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962; Aryeh Finkelberg, “On the History of the Greek ΚΟΣΜΟΣ”, *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 98., 1998, pp. 103-136.

³⁹ Para una discusión extensa del fragmento Véase E. Hülsz, *Heráclito y los...*, pp. 31 y ss.

⁴⁰ “Nuestro problema propio comienza, pues, reconociendo la posible, quizás probable, ausencia de la palabra φιλοσοφία en la rica e intensa tradición presocrática, y especialmente en el libro de Heráclito. Pero la ausencia de una denominación no implica necesariamente la inexistencia de la cosa nombrada. Heráclito no llama a su propio quehacer filosofía. Quizás no tenía siquiera una única denominación para su modo de pensar y de hablar. Sin duda, poseyó y empleó algunos términos claves. Entre los más familiares se incluyen νόος (frs. 40, 114, 104), φρονεῖν (frs. 112, 113), φρήν (fr. 104) φρόνησις (fr.2), σοφίη (frs. 129, 112), (τὸ) σοφόν (frs. 41, 50, 108, 32) y, sobre todo, λόγος. Si la actitud de búsqueda racional, la apertura al ser propio y, en general, la atención al ser de todas las cosas encarna lo que llamamos filosofía, el punto más obvio es que para Heráclito, es precisamente esa actitud la que se echa de menos en

pensamiento de Heráclito por su forma y contenido, se tiene un claro ejemplo de la forma en que comprende la filosofía. Los “hombre amantes de la sabiduría”⁴¹ deben ser “indagadores de muchas cosas”, es decir, buscadores incansables de la verdad, ya que “La palabra ἵστορίη nombra genéricamente la actividad de indagar por cuenta propia (en oposición a basarse en la opinión ajena o la convención social establecida), una actitud empírica y científica a la vez, muy característica de los primeros autores de tratados en prosa en la Jonia del siglo VI.”⁴²

Otro tema presente en los fragmentos de Heráclito es su caracterización de lo que es y significa la φύσις que, como ya se decía, constituía para los milesios un punto central de sus explicaciones aun cuando el término no aparece en los fragmentos sobrevivientes. Dice Heráclito en su fragmento 123: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, que puede ser traducido como “la naturaleza suele estar oculta”, donde φύσις debiera ser entendida como “estructura ontológica de las cosas.”⁴³ Esto implica en primer lugar un manejo innovador del término; y en segundo la idea de que la realidad es algo común, aunque muchos de los hombres se comporten como si esto no ocurriera⁴⁴. Es así que si se pudiera hablar de una línea de continuidad de los milesios con Heráclito, estaría sustentada en la idea (anunciada con los milesios y desarrollada por Heráclito) de un κόσμος organizado y racional, una φύσις que aunque “suele estar oculta”, puede ser comprendida por los hombres que se dispongan a dicha tarea, a través de una actividad que todavía no se denomina filosofía, pero que ya existe como práctica.

esos contemporáneos y antecesores que enumera expresamente.” E. Hülsz, *Heráclito y...*, p. 47.

⁴¹ Es muy probable que esta expresión (φιλοσόφους ἄνδρας) sea una interpolación del doxógrafo, que es Clemente de Alejandría. Con esto, se refuerza la ausencia entre los presocráticos del término filosofía, aunque hay que reconocer que aquí se describe una actividad que está adquiriendo poco a poco las características que tendrá con el desarrollo de la filosofía socrático-platónica.

⁴² *Ibid.*, p. 40.

⁴³ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁴ Véase DK B1, B114 y B2, que probablemente en ese orden constituían el proemio del libro de Heráclito.

Estos primeros desarrollos de la filosofía abrieron el camino que luego transitaría Platón, retomando algunas de las grandes líneas de la filosofía presocrática para desarrollar su propia concepción de la realidad, su ontología, metafísica, ética, y teoría del conocimiento. Es por ello que con esta breve revisión de algunas de las grandes líneas de la filosofía presocrática se pretende ver, por identificación y contraste, la idea platónica de la filosofía y la manera como entiende el quehacer del filósofo. ¿Cómo describe, pues Platón al filósofo? ¿qué características le atribuye? ¿cómo vive un filósofo? ¿cuál es su tarea en el mundo? Son éstas algunas de las preguntas que en las páginas siguientes se pretenden responder.

La hipótesis que se pondrá a prueba en esta tesis es que en los escritos tratados, *Apología* y *Gorgias*, la idea de filosofía y por tanto la imagen del filósofo, muestran que, para Platón, el amor de la sabiduría contempla además de una disposición a un ejercicio teórico, una dimensión vital, una práctica cotidiana donde necesariamente se refleje lo aprendido.

Para intentar respaldar la hipótesis se hace necesario plantear primero (Capítulo I) algunos aspectos generales de la filosofía platónica que permitan situar al autor y los principales problemas para su estudio. En segundo lugar, se realizará un análisis particular de dos escritos: la *Apología* (Capítulo II) y el *Gorgias* (Capítulo III) recorriendo los pasajes claves para hacer visible la concepción que ahí se sostiene de la filosofía y por tanto la imagen del filósofo. Por último, la presente tesis finaliza con un apartado breve de conclusiones donde se pretende hacer un análisis en conjunto de los textos, al tiempo de recapitular sobre los principales aspectos que constituyen la idea platónica de filosofía.

Claro está que desde la antigüedad Platón ha sido trabajado por prácticamente todas las tendencias e interpretaciones. Primero fueron sus alumnos y sucesores en la Academia, luego muchas de las escuelas que recibieron su influencia durante el helenismo y la época imperial. En la Edad

Media fue retomado por los padres de la Iglesia y por filósofos, aunque, de hecho, sus ideas fueron “encriptadas” o adaptadas a los intereses propios de la época. Con el Renacimiento llegó una revaloración de Platón y los filósofos griegos, pues muchos de sus textos fueron retomados luego de haber sido traducidos del árabe al latín; y después, con la llegada de los grandes sistemas filosóficos como el empirismo inglés o el idealismo alemán se retomarían las ideas platónicas para desplegar reflexiones propias. En el siglo XIX, se trazaron las líneas generales de una nueva interpretación que nació del entrecruzamiento de las hermenéuticas filosóficas y otras disciplinas florecientes como la filología, lo que tuvo por resultado la instauración de un nuevo estilo expositivo que habría que perpetuarse en algún sentido hasta nuestro presente, pues durante el siglo XX y en los años que van del XXI, la interpretación de Platón fue adquiriendo profundidad y rigor, además de que las investigaciones crecieron de manera exponencial en universidades e instituciones de todo el mundo.

Por ello, en esta tesis no hay una pretensión de novedad o de generar una interpretación que olvide tantos siglos de trabajo acumulado. Más bien, se trata de hacer una revisión monográfica de los dos textos planteados, ubicando los aspectos centrales que aquí interesan. Queda para un momento posterior una revisión más amplia de estos diálogos y una revisión filológica seria, pues en el curso de estas páginas se toman traducciones existentes sin proponer una propia. Asimismo, queda pendiente una revisión de algunos otros diálogos del mismo periodo, que serían de gran utilidad para hacer más claro lo aquí pretende esbozarse.

I. Aspectos generales sobre el estudio de la φιλοσοφία de Platón

1. Lo que sabemos de Platón

El tiempo que nos separa de Platón y la razonable suspicacia acerca de los reportes biográficos posteriores vuelven muy difícil establecer datos ciertos y confiables acerca de su vida. De sus propias páginas pueden extraerse unos cuantos datos, pues el único texto explícitamente autobiográfico, la *Carta VII*, podría no ser auténtico.⁴⁵ En la tradición, muchos han sido los que han visto en las páginas de esta célebre epístola un amplio conjunto de datos históricos, situación que se explica probablemente a partir del hecho de que la *Carta VII* contenga un sin fin de precisiones que hacen pensar que difícilmente no fuera auténtica. De cualquier manera, aunque la tendencia entre los comentaristas modernos es poner en duda dicho documento, uno siempre podría preguntarse si aún siendo una falsificación (todo indica que de ser así sería cercana en el tiempo al propio Platón) podría contener alguna verdad histórica, pues:

Si no la escribió él mismo, su valor histórico se ve difícilmente disminuido, ya que los escépticos están de acuerdo en que debe ser la obra de uno de sus discípulos más inmediatos, escrita antes o poco después de su muerte. Una fuente de esta naturaleza tiene el más alto valor, aunque haya que conceder la posibilidad de que su intención primordial sea una justificación de los actos y los motivos de Platón.⁴⁶

Es así que de la propia pluma de Platón la información que puede extraerse es verdaderamente escasa. Sólo tenemos la mención de la *Apología* (34a) en la que se da cuenta que Platón estuvo presente en el juicio contra

⁴⁵ Se conservan alrededor de trece cartas supuestamente atribuidas a Platón. Sin embargo, a pesar de que desde la antigüedad hayan sido incluidas en el *corpus* (como ocurre en la edición de Trasilo del siglo I d. C.), los comentaristas han ido mostrando que la inmensa mayoría es espuria. De todas ellas, la *Carta VII* es la única en que razonablemente se puede mantener una sana duda.

⁴⁶ W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV*, Madrid, Gredos, Traducción castellana de Álvaro Vallejo y Alberto Medina González, 1991, p. 19.

Sócrates del 399 a.C., y la del *Fedón* (59b), donde se reporta que debido a una enfermedad no estuvo en el último día de la vida de su maestro Sócrates. Al mismo tiempo, sus contemporáneos lo mencionan muy poco o sólo de pasada, como es el caso de Aristóteles, que sobre los datos biográficos sólo aporta que en su juventud Platón tuvo cierta relación con la filosofía heraclítica a través de Cratilo (*Metafísica*, 987a). Por otro lado, las biografías antiguas que han sobrevivido se deben al retórico y literato africano Apuleyo de Maudaura (S. II d.C.), a Diógenes Laercio (*Vida de los filósofos más ilustres*, libro III), al neoplatónico Olimpiodoro, además de los artículos contenidos en el léxico bizantino Suda.⁴⁷ Esto indica que de la muerte de Platón hasta la elaboración de su primera biografía pasaron por lo menos cuatrocientos años, lo que hace pensar que tal distancia implica ciertas deformaciones e incluso la mistificación de muchos de los sucesos.⁴⁸

Los datos cronológicos que da Diógenes Laercio (III, 2) indican que Platón nació en el 427 y murió en el 347 a.C. Fue hijo de Aristón y Perictione, teniendo por parte de la madre una relación directa con Critias y Cármides, importantes miembros de la oligarquía o gobierno de los “treinta tiranos” impuesto por los espartanos luego de la derrota de Atenas en el 406 a.C. Del lado paterno también su ascendencia se remonta a personajes destacados de la vida de Atenas, pues Aristón tenía por familiar a Codro, el último rey de Atenas.⁴⁹ Los primeros veinte años en la vida de Platón nos son casi completamente desconocidos, excepto por algunos testimonios que indican que en su juventud comenzó por escribir poesía.⁵⁰ Según el mismo Diógenes

⁴⁷ Véase *Ibid.*, p. 20.

⁴⁸ Algunos autores que contribuyeron a la mistificación son Espeusipo, Jenócrates, Filipo de Opunte, Hermodoro y Erasto. Para una revisión más amplia de las fuentes para el conocimiento de la vida de Platón, Véase *Ibid.*, pp. 19 y ss.

⁴⁹ Sobre las fuentes para establecer la cronología de Platón, Véase John Burnet, *Greek Philosophy. Thales to Plato*, Londres, Macmillan, 1953, p.351.

⁵⁰ El hecho que un escritor con el talento de Platón estuviera interesado por la poesía y aun la practicara no resulta complicado de aceptar. A pesar de su crítica a la poesía (*República*, libro X y *Íón*), no se pueden olvidar los innumerables pasajes dentro de su obra en la que se hace mención de viejos poetas (especialmente Homero) muchas veces citados de memoria *in extenso*, además de los también muy abundantes pasajes en los que desde una cautivadora

Laercio (III, 4) Platón abandonó la poesía cuando conoció a Sócrates, con el que habría convivido a lo largo de ocho años. Podemos imaginarnos esta época como muy activa, pero no a la manera de quien toma clases o se encuentra estudiando en el confinamiento, sino de una intensa actividad en la polis, en las calles, en los templos y sobre todo en el Ágora. Seguía a Sócrates, quien, como dice el personaje de la *Apología* (23c-d), no se asumía como maestro ni cobraba, sino que recorría Atenas buscando algún interlocutor que quisiera establecer con él un diálogo abierto y sincero sobre muy diversos temas filosóficos.

Aparentemente tras la muerte de Sócrates en el 399 a.C., Platón habría dejado Atenas. La *Carta VII* dice que estuvo en Italia y Sicilia, aunque en otros testimonios se habla de manera un tanto fantasiosa de distintos lugares visitados por el ateniense.⁵¹ A su regreso a Atenas, alrededor del año 387 a. C., Platón decidió fundar la Academia (D.L., III, 5),⁵² con lo que llegaron años de enseñanza continua en los que también se dio a la tarea de escribir algunos de sus diálogos, conocidos como de la primera etapa o tempranos, aunque no hay muchos datos que permitan reconstruir cómo era aquello.⁵³ Dicha escuela tuvo

prosa se aproxima a la expresión poética. Es así que “No podemos tener dificultad en aceptar que el autor de los diálogos mostró un temprano talento poético” W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV...*, p. 23.

⁵¹ Sobre los presuntos viajes de Platón a distintas latitudes es verdaderamente arriesgado lanzar alguna conjetura. Tanto la *Carta VII* como otras fuentes resultan contradictorias o muy vagas, y sin duda hay en ellas un importante componente ficcional. Para una revisión del tema Véase *Ibid.*, pp. 25-28.

⁵² “Platón fundó la Academia a continuación de su vuelta a Atenas, después de su primera visita a Occidente en el 387, según afirman los biógrafos posteriores o se deduce de ellos (por ej., D. L., III, 7). No dicen cuánto tiempo transcurrió, pero la mayor parte de los especialistas suponen, como es razonable, que no fue mucho tiempo. La institución tomó el nombre del lugar de su emplazamiento, situado casi a una milla de las murallas de Atenas, que se supone que estaba consagrado al héroe Academos o Hecademo, e incluía un huerto con árboles, jardines, un gimnasio y otros edificios. La santidad del lugar era grande, y se celebraban otros cultos allí, incluidos los de la misma Atenea.” *Ibid.*, p. 30.

⁵³ “Las materias que se estudiaban en la Academia bien pudieron haber variado durante un período que duró probablemente cuarenta años entre su fundación y la muerte de Platón. Si es así, no tenemos medio alguno de establecer la fecha de los cambios, a excepción de lo que podemos inferir del contenido de los diálogos mismos, junto con lo que pueda saberse o adivinarse de las fechas de aquéllos. Las matemáticas (incluyendo la teoría de la armonía y la astronomía) y la teoría política deben haber sido temas constantes. Éstas eran inseparables para Platón, porque sabemos por sus propios escritos que consideraba las ciencias exactas como fase preliminar necesaria al proceso dialéctico, que era el único que podía conducir a la

una presencia notable en Atenas y otras ciudades, y de lo que podemos estar seguros es que en ella se estudiaron durante mucho tiempo los diálogos platónicos.

Un tercer momento igualmente difícil de reconstruir en la vida de Platón son las supuestas visitas a Siracusa donde estableció relación con Dion (408-354 a.C.) y Dionisio II (397-343 a.C.). El conocimiento que tenemos de esta etapa proviene sobre todo de la *Carta VII* en la que se cuenta la amarga experiencia de haberse visto involucrado en medio de la disputa por el poder de los mencionados tiranos y de los fallidos intentos del filósofo por llevar su saber a los gobernantes. De ser estas anécdotas verdaderas, tendríamos buenas razones para creer que esto habría contribuido de manera notable (junto con el enjuiciamiento y muerte de Sócrates) a la lejanía de Platón respecto de la política y la elaboración de su mordaz crítica contra los políticos. Sin tener certezas al respecto, estos acontecimientos habrían conducido a Platón de vuelta a la Academia, donde se habría dedicado a enseñar y a escribir el resto de sus días hasta que la muerte lo alcanzara en el año 347 a. C.

Claramente resulta imposible hacer una reconstrucción con pretensiones de verdad de lo que fue la vida de Platón, por lo que no parece prudente especular demasiado sobre este aspecto, sino fijar más bien la atención en lo que sí tenemos y constituye lo verdaderamente relevante de su filosofía: el *corpus platonicum*.

visión final del Bien; y que idealmente esta intelección filosófica debía ser alcanzada para que un hombre fuese apto para el gobierno del Estado." *Ibid.*, p. 32.

2. La cronología del *corpus platonicum*

Uno de los puntos que constituyen el trabajo de acercamiento a los diálogos de Platón es tratar de establecer cuál es el orden en que fueron escritos y sus conexiones internas. El *corpus* que nos ha llegado está constituido por treinta y cuatro diálogos, trece cartas y una apología,⁵⁴ aunque muchos han sido considerados apócrifos.⁵⁵ En términos de la datación de los escritos, es importante señalar que la investigación comenzó a desarrollarse de manera más sólida a partir del siglo XIX, usando para ello diferentes criterios. En primer lugar se puede mencionar la llamada crítica literaria que, en líneas generales, buscó datar los diálogos en función de su calidad.⁵⁶ Un problema que presenta este criterio es que nada asegura que un escritor tan magistral como Platón (esto nadie lo dudaría) no pudiera haber escrito algunos de los diálogos mejor logrados en una época temprana, o que otros, menos logrados, correspondan a su madurez como escritor.

En segundo lugar se utilizó un criterio que partió del análisis de los contenidos filosóficos de los diálogos, suponiendo que en la primera etapa de la vida de Platón el influjo del maestro era tan fuerte que los contenidos

⁵⁴ “Tenemos razones para creer que las obras de Platón nos han llegado absolutamente intactas y completas. Esto puede ser explicado seguramente por el hecho de que los manuscritos originales fueron conservados celosamente en la Academia platónica; y, tal como Grote ha sostenido, con seguridad serían enviadas desde allí copias de todos ellos a la gran biblioteca de Alejandría. Pero de aquí no se sigue sin embargo que todos los escritos de Platón existentes en la biblioteca tuvieran que ser platónicos. En el curso del tiempo, debió ser bastante fácil que algunas obras incorrectamente adscritas a Platón, o deliberadamente falsificadas con su nombre, fueran enviadas como auténticas a los bibliotecarios alejandrinos, y colocadas por tanto en pie de igualdad con las genuinas copias de los manuscritos originales enviadas desde la Academia de Atenas.” A. E., Taylor, *Platón*, Madrid, Tecnos, Traducción castellana de Carmen García Trevijano, 2005, p. 26.

⁵⁵ “Como sólo algún tiempo después de su muerte se procedió a la reunión sistemática de los escritos de Platón en una edición completa, se favoreció considerablemente la inclusión, en sí inevitable dada la celebridad de su nombre, de obras espurias.” Albin Lesky, *Historia de la literatura griega*, Madrid, Gredos, Traducción castellana de José Ma. Díaz Regañón y Beatriz Romero, 1989, p. 541.

⁵⁶ “Muchos especialistas han intentado situar los diálogos en un orden que refleje la evolución del talento literario de Platón, pretendiendo juzgar la «madurez de estilo», «el dominio de la técnica dramática» o «el poder artístico» que manifiestan.” W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV...*, p. 50.

'dogmáticos' o 'doctrinales' de los diálogos eran "socráticos", mientras que al ir desarrollando su pensamiento los escritos se habrían tornado más "platónicos". Aunque no haya ninguna duda de la importancia del magisterio socrático para la formación filosófica de Platón, debe reconocerse que el tema de la agrafia socrática impide establecer diferencias claras y seguras. Además, si se observa el *corpus* en su conjunto, no parece que haya razones para rechazar que las ideas filosóficas de Platón (la mayoría de las veces, pero no siempre, expresadas por el personaje Sócrates) aparecen difuminadas en sus obras en contextos literarios muy diversos, que incluyen situaciones históricas (o pseudo-históricas) y que se encuentran siempre en el marco de intercambios dialécticos entre personajes cuidadosamente dibujados.

Un tercer tipo de criterio provino del método estilométrico, que, tomando como base *Las Leyes* (generalmente reconocido como el último escrito de Platón), buscó patrones y afinidades lingüísticas para establecer los diálogos del último periodo. Fue gracias a este método que se pudieron distinguir dos grandes grupos de diálogos: los tardíos y el resto.⁵⁷ Finalmente, un cuarto criterio lo constituyen las referencias internas a hechos históricos como batallas, fundación de ciudades y fiestas, además de unas cuantas conexiones de unos diálogos con otros, puesto que:

Si puede fecharse un diálogo con carácter absoluto, o se le puede atribuir al menos un *terminus post quem*, por hacer referencia a un acontecimiento histórico determinado, o se puede determinar la relación entre dos diálogos por referencias de uno al otro, estaremos naturalmente ante la evidencia más

⁵⁷ "Hay una característica estilística cronológicamente importante que parece ser consciente. En algún momento de su trayectoria, Platón parece haber tomado la decisión definitiva de evitar el hiato (ciertas secuencias de palabras terminadas en vocal y seguidas por palabras que comienzan con vocal). Salta a la vista que el hiato se elude en las *Leyes*, el *Filebo*, el *Timeo*, el *Critias*, el *Sofista* y el *Político*, y en grado menor en el *Fedro*, pero no en los otros diálogos. Este análisis parece identificar a un grupo de diálogos tardíos (ya que las *Leyes* figura entre los que lo evitan). [...] Los resultados a los que llega con base en la supresión del hiato parecen confirmarse cuando se atiende a otros aspectos estilísticos que podrían ser menos conscientes, como los recurrentes ritmos al final de las frases. El estudio de los ritmos en la prosa indican que la secuencia formada por *Timeo*, *Critias*, *Sofista*, *Político*, *Filebo* y *Leyes* constituye el último grupo de diálogos" Terence Irwin, *La ética de Platón*, México, UNAM, Traducción castellana de Ana Isabel Stellino, 2000, p. 29. Véase también W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV...*, p. 56.

indudable de todas. Desgraciadamente, casos tan afortunados como estos son escasos, y las alusiones históricas no siempre son unánimemente identificadas por los especialistas.⁵⁸

A continuación se consigna la ordenación de los diálogos según algunos comentaristas:

Colección G. Budé	Ritter	Wilamowitz	Raeder	Cornford- Guthrie	A. Lesky
Hippias Menor	Hippias Menor	Ion	Apología	Apología	Laques
Alcibíades	Laques	Hippias Menor	Ion	Critón	Cármides
Apología	Protágoras	Protágoras	Hippias Menor	Laques	Eutifrón
Eutifrón	Cármides	Apología	Laques	Lisis	Lysis
Critón	Eutifrón	Critón	Cármides	Cármides	Protágoras
Hippias Mayor	Apología	Laques	Critón	Eutifrón	Hippias Menor
Laques	Critón	Lysis	Hippias Mayor	Hippias Menor	Ion
Lysis	Gorgias	Cármides	Protágoras	Hippias Mayor	Hippias Mayor
Cármides	Hippias Mayor	Eutifrón	Gorgias	Protágoras	Apología
Protágoras	Eutidemo	Gorgias	Menéxeno	Gorgias	Critón
Gorgias	Cratilo	Menéxeno	Eutifrón	Ion	Gorgias
Menón	Menón	Menón	Menón	Menón	Menón
Fedón	Menéxeno	Cratilo	Eutidemo	Fedón	Cratilo
Ion	Lysis	Eutidemo	Cratilo	República	Eutidemo
Menéxeno	Symposio	Fedón	Lysis	Banquete	Menéxeno
Eutidemo	Fedón	Symposio	Symposio	Fedro	Symposio
Cratilo	República	República	Fedón	Eutidemo	Fedón
República	Fedro	Fedro	República	Menéxeno	República
Teeteto	Teeteto	Parménides	Fedro	Cratilo	Fedro

⁵⁸ *Ibid.*, p. 59.

Sofista	Parménides	Teeteto	Teeteto	Parménides	Parménides
Político	Sofista	Sofista	Parménides	Teeteto	Teeteto
Filebo	Político	Político	Sofista	Sofista	Sofista
Timeo	Timeo	Timeo	Político	Político	Político
Critias	Critias	Critias	Filebo	Timeo	Filebo
Leyes	Filebo	Filebo	Timeo	Critias	Timeo
	Leyes	Leyes	Critias	Filebo	Critias
			Leyes	Leyes	Leyes
			Epínomis		

Como puede verse en esta recopilación de algunas dataciones de comentaristas modernos,⁵⁹ lejos de existir un acuerdo firme, priva una diferencia que tiene que ver con los criterios que se aplican y con los argumentos que se aceptan o rechazan.

Por otro lado, con el establecimiento de las cronologías, los intérpretes modernos se ubicaron fundamentalmente en dos grupos: los denominados “unitaristas”, que aseguran que los diálogos deben entenderse como un sistema unitario donde cada diálogo funciona como una pieza; y los “desarrollistas”, que prefieren hacer una agrupación por etapas viendo en cada diálogo unidades autosuficientes. Si bien es necesario reconocer que en la vida creativa de Platón hay momentos y cambios en la forma y contenido de lo que dice, al mismo tiempo se puede aceptar que cada diálogo, en tanto obra filosófica y literaria, posee una cierta unidad con su dinámica y desarrollo propio. El *corpus* es un entramado de unidades que pueden verse de manera independiente, aunque siempre será posible recurrir a otros textos para conocer mejor el significado de un diálogo (o grupo de diálogos) o algún aspecto de su filosofía.⁶⁰ De cualquier manera, la datación del *corpus* parece que seguirá siendo materia para la especulación; aun y con los avances de los

⁵⁹ Las diferentes cronologías fueron tomadas en su mayoría del resumen que hace sobre la datación de los distintos comentaristas W.K.C Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV...*, pp. 49-63.

⁶⁰ Sobre los criterios para la datación de los diálogos, Véase *Ibid.*, pp. 49-60.

distintos métodos, siempre quedarán interrogantes abiertas. Y de cualquier forma uno siempre podría preguntar: ¿Qué cosa cambiaría de manera definitiva si se conociera el orden perfecto? ¿Qué problemas nos resolvería? Los verdaderamente importantes seguro que no, pues incluso sabiendo en qué orden fueron escritos, se mantendrían las interrogantes sobre su estructura literaria y contenido filosófico.

3. La forma de la escritura filosófica de Platón. El *διάλογος* como ejercicio filosófico

La forma de la escritura platónica es uno de los aspectos imprescindibles para el estudio de su filosofía. En ella se juega el contenido y no hay manera de entender el mensaje filosófico sin atender a la forma en que están contruidos los diálogos. No es sólo que se reconozca la grandeza literaria de Platón, hecho que nadie debería dudar, sino que se debe aceptar que, para el filósofo, la literatura constituye el canal de expresión que le permite comunicar sus ideas, construir escenarios, hablar con distintas voces a través de sus personajes, y servirse de muchos recursos literarios, como símiles, metáforas, parábolas y una gran variedad de imágenes que dan claridad y vivacidad al texto. Sin embargo, Platón es, ante todo, un filósofo y su intención está puesta en hacer filosofía, por lo que se puede decir que su escritura literaria tiene siempre una intención filosófica, o dicho con una expresión clásica: en su quehacer como escritor no hay duda de que “forma es fondo”.

Pero, ¿por qué escribió diálogos Platón? Para encontrar una respuesta a lo anterior, se debe tener primero presente la importancia de la oralidad en la cultura griega, que comenzó su *παιδεία* a través de los cantos de la *Ilíada* y la *Odisea*, los cuales sólo fueron puestos por escrito mucho tiempo después.⁶¹ En

⁶¹ “La escritura se consideraba más como una ayuda de la palabra hablada que como un sustituto de ésta. Tanto Homero, como la poesía, la tragedia y la oratoria se escribían sólo para ser memorizados y cantados o recitados. En tiempo de Platón, la situación estaba cambiando,

la polis la palabra tenía un papel central, tanto en los asuntos públicos, en las representaciones artísticas, así como en todo tipo de actividades comerciales. De hecho, se puede decir que la oralidad representó una de las características más importantes de la vida en común, así como uno de los medios que permiten explicar el nacimiento de la democracia y el desarrollo paulatino de una intensa actividad a través del arte de la palabra, tanto en la literatura como en el manejo de las asambleas y en la toma de decisiones.

Por otro lado, no se puede olvidar que la influencia filosófica más importante de Platón fue Sócrates, filósofo que no dejó palabra escrita y que según todos los testimonios que tenemos practicó el diálogo vivo en las calles y plazas de Atenas como canal para la expresión de su pensamiento filosófico, pues:

La forma propia de la enseñanza socrática es el diálogo en donde el maestro pregunta más que contesta, excita la reflexión activa del discípulo y provoca su respuesta obligándolo a buscar para descubrir; o sea: es un despertador de conciencias e inteligencias, no un proveedor de conocimientos. Por este carácter peculiar, el magisterio socrático exigía el diálogo viviente y libre y no podía ejercerse mediante obras escritas; y por eso su transmisión a la posteridad sólo pudo efectuarse a través de testimonios ajenos, de discípulos y adversarios.⁶²

Este rasgo socrático fue retomado por Platón, aun cuando decidió escribir, a través de la creación de un estilo que resultaría prácticamente único en la tradición de la historia de la filosofía.⁶³ Así pues, cuando Platón decidió poner por escrito su pensamiento seguramente consideró como prioritario que éste

y en esta etapa de transición, la relación entre el logos hablado y el escrito se convirtió en tema de vivas discusiones.” W.K.C., Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV...*, p. 64.

⁶² Rodolfo Mondolfo, *Sócrates*, Buenos Aires, Eudeba, 1988, pp. 44-45.

⁶³ Aunque podrían encontrarse algunos antecedentes del diálogo en la poesía épica, lírica y sobre todo trágica, resulta innegable que fue Platón quien llevó el género literario a su consagración y lo delineó como un canal de expresión para la filosofía. “El diálogo tal como se nos muestra en el periodo inicial e intermedio de la creación literaria de Platón, con la genialidad de su estructura escénica, la naturalidad y encanto de conversación, la compenetración del ingrediente mímico-psíquico y del Eros filosófico, es una obra de arte de un estilo tan peculiar e irreplicable que se comprende que investigadores como Wilamowitz y Jaeger crean que es una creación enteramente personal de Platón. Suscribimos esta opinión en cuanto que los méritos sobresalientes que han hecho pervivir estas obras a través de las edades son de exclusiva pertenencia a Platón. Sin embargo, ninguna de las formas artísticas griegas salieron de la nada, y también en esta del diálogo hay que indagar los elementos recibidos de la tradición y superados.” A. Lesky, *Historia de la literatura...*, p. 543.

mantuviera un contacto directo y vivo con los otros, con cualquiera que quisiera formar parte de la interlocución filosófica.⁶⁴ Porque lo que ocurre con el diálogo, es que hay un intercambio vivo entre interlocutores que se disponen a un encuentro, a una situación. ¿Qué clase de situación? Indudablemente la que genere y propicie el desarrollo de una investigación sobre los temas propios de la filosofía y que nazca de un encuentro directo entre iguales que comparten en principio la necesidad de la indagación. “La forma necesaria de la indagación es, por lo tanto, el diálogo: el diálogo consigo mismo y diálogo con los demás en que cada interlocutor debe intervenir activamente; y la libertad del pensamiento y la de su expresión son elemento y condición imprescindibles para la realización del fin que se impone en común a todos.”⁶⁵ Hay entonces un interés por lo que es κοινόν, común a los hombres, pues es sólo en común como se puede practicar una vida buena en la polis. El διάλογος es pues para Platón φιλοσοφία, aunque el primero requiera ciertas características para serlo. Se trata en principio de un diálogo directo, donde los interlocutores estén bien dispuestos y renuncien a prácticas que sólo fomentan batallas verbales como las que practican los sofistas. También se requiere establecer un camino, un μέθοδος que implica la formulación de preguntas y el ofrecimiento de respuestas que deben dar cuenta de aquello por lo que se pregunta. Finalmente, el διάλογος de la filosofía se construye como una búsqueda desinteresada por el saber, donde la búsqueda es en sí misma filosofía y al

⁶⁴ En la Grecia de Platón, no era todavía una práctica común la escritura y lectura de textos. Tal vez por ello el ateniense decidió usar un estilo que pudiera acercarse a las expresiones populares cotidianas, como reproduciendo la charla en el Ágora o en el templo, pues: “Platón aproximó lo que suele denominarse pensamiento a la forma misma en la que el pensamiento surge: el diálogo”. Emilio Lledó Iñigo, “Introducción general a los diálogos de Platón”, en Platón, *Diálogos I*, Madrid, Gredos, 1981, p. 13. “El diálogo socrático de Platón es una obra literaria basada indudablemente en un suceso histórico: en el hecho de que Sócrates administraba sus enseñanzas en forma de preguntas y respuestas. Consideraba el diálogo como la forma primitiva del pensamiento filosófico y como el único camino por el que podemos llegar a entendernos con otros.” W. Jaeger, *Paideia...*, p. 395.

⁶⁵ R. Mondolfo, *Sócrates...*, pp. 143-144.

final del camino lo que se obtiene son respuestas parciales y nuevas preguntas, no verdades acabadas y definitivas.⁶⁶

Otro punto relevante en este apartado es el hecho de que cuando Platón se expresa y dice su filosofía, lo hace a través de diversos personajes, de distintas voces.⁶⁷ Esto no debe ser soslayado ni pasado a segundo término, pues a pesar de que el personaje central de la mayoría de los diálogos es Sócrates,⁶⁸ se puede cuestionar si realmente es el portavoz de las ideas platónicas más importantes, o si, en cambio, se debe suponer que la voz de Platón se encuentra difuminada en Sócrates y los otros personajes de modo que en la suma de voces se encuentra su filosofía. Esta segunda opción resulta, sin duda, más plausible, pues si se hace una revisión aunque sea general de distintos diálogos del *corpus*, se puede reconocer que las posiciones que defienden los personajes que ahí aparecen son tan diversas (y muchas veces contradictorias), que parecería imposible decir con claridad cuáles son las ideas que legítimamente podemos achacar a Platón y cuáles tenemos que desechar como contrarias a su pensamiento.

Resulta por todo lo anterior que nos encontramos frente a un filósofo que es al mismo tiempo un maestro en la escritura literaria; lo que implica que para entender la filosofía ahí contenida se le dé verdadera importancia a la

⁶⁶ “La filosofía de Platón es la suma del discurso de todos los interlocutores de sus diálogos, la suma de todas sus contradicciones. De ahí su inacabada riqueza, de ahí su modernidad. Precisamente por ello, nos sigue interesando: no por las posibles soluciones que pudiera ofrecer a tantos problemas como aparecen en su obra, sino porque en ellos señaló la mayoría de las cuestiones que han seguido preocupando a la filosofía”. E. Lledó Iñigo, “Introducción general a los diálogos de Platón”, en Platón, *Diálogos I...*, p. 11.

⁶⁷ “Platón en cambio, jamás se presenta a sí mismo (con la sola y dudosa excepción de sus *Epístolas*) como autor del relato que hace. Éste se inicia directamente con los protagonistas del diálogo (a la manera de los libretos teatrales), como en *Laques*, *Critón*, *Sofista*, *Político*, etc.; o comienza con Sócrates que relata una conversación, como en *Lisis*, *Cármides*, *República*; o con un relator distinto, como es Fedón en el diálogo homónimo; o, en forma más indirecta aún, con alguien que cuenta lo que le han contado, como Apolodoro en el *Banquete* o Céfalo en *Parménides*; o incluso con mayores complicaciones y expresiones de precariedad, como el relato de Euclides, sobre la base de recuerdos puestos por escrito en otra ocasión, hace en el *Teeteto*.” Conrado Eggers Lan, “La filosofía de Platón”, en C. García Gual (Editor), *Historia de la...*, pp. 135-136.

⁶⁸ “Respecto a los diálogos, no hay necesidad de hacer hincapié en el hecho de que la principal inspiración de Platón durante la mayor parte de su vida fue Sócrates. En la inmensa mayoría de ellos le corresponde el papel preponderante desde el principio hasta el final, incluso en el *Teeteto* y el *Filebo*, que deben haber sido escritos al final de la época madura de Platón.” W.K.C Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV...*, p. 42.

dimensión literaria, es decir, a la manera como están contruidos y armados cada uno de los escritos platónicos.

4. ¿Quién es el Sócrates de los diálogos de Platón?

La pregunta supone que no sabemos a ciencia cierta quién es el Sócrates que aparece en los diálogos de Platón. Se puede pensar (como lo hizo la ‘escuela escocesa’ de Burnet y Taylor)⁶⁹ que el Sócrates de los diálogos representa nítidamente la figura histórica, aunque no hay manera de comprobarlo por el hecho de que Sócrates no escribió y de que sabemos muy poco acerca de su vida.⁷⁰ Precisamente su agrafía reclama la atención como un rasgo que debe ser comprendido, puesto que seguramente lo hizo de manera totalmente deliberada.⁷¹ No escribió porque no creía en la palabra escrita como forma efectiva de la comunicación filosófica. Requería interlocutores para practicar un diálogo directo del que naciera la reflexión crítica y la filosofía, pues: “La personalidad humana de Sócrates se manifiesta fundamentalmente a través de su influjo sobre otros. Su órgano era la palabra hablada. Nunca plasmó por sí mismo esta palabra mediante la escritura, lo cual indica cuán importante,

⁶⁹ “La escuela escocesa, fundada por J. Burnet y que representó A. E. Taylor con especial eficacia, fue lejisimos en la utilización de Platón para formarse la imagen de Sócrates. Según ella, el Sócrates que aparece en los diálogos platónicos sería el histórico, el fundador de las ideas en todas sus partes, también de la teoría de la inmortalidad del alma, y el creador del Estado ideal.” A. Lesky, *Historia de la...*, p. 526.

⁷⁰ “Sócrates nació cerca del 470 y fue hijo del escultor Sofronisco, del demo de Alópece. Debió practicar durante largo tiempo el oficio de su padre -como tal se consideró la actividad de aquél-. Como obra suya se mostraban en época tardía tres Gracias vestidas de la entrada a la Acrópolis, pero esta noticia merece poco crédito. El joven Sócrates fue testigo de la penetración en Atenas de la ciencia de la naturaleza jonia, y, por supuesto, sería increíble que este movimiento no hubiera influido en él.” *Ibid.*, p. 527. Para una revisión general del tema y consulta de bibliografía especializada, Véase W. D. Ross, “The Problem of Socrates”; A.H. Chroust, “Socrates: A Source Problem” y C.J. de Vogel “Who was Socrates?” en: William J. Prior (Editor), *Socrates. Critical Assessments Volume I The Socratic Problem and Socratic Ignorance*, Londres, Routledge, 1996.

⁷¹ “Nadie tendría más derecho a ser comprendido a base de su propia ‘situación’ que el propio Sócrates, un hombre que no quiso dejar a la posteridad ni una sola palabra escrita de su mano porque vivió entregado por entero a la misión que su presente le planteaba.” W. Jaeger, *Paideia...*, p. 392.

fundamental, era para él la relación de lo hablado con el ser viviente a quien en aquel momento dado se dirigía.”⁷²

Las fuentes para nuestro conocimiento de Sócrates son diversas y de muy distinto valor, siendo las principales: 1) la obra de Platón, que en muy distintos diálogos coloca a Sócrates como el paradigma del filósofo que dialoga sobre diversos temas con interlocutores que en algunas ocasiones son filósofos y en otras sofistas, políticos, poetas o historiadores; 2) Aristófanes, que en el año 427 a. C. estrenó una comedia llamada las *Nubes* en que aparece la figura de Sócrates como un extravagante sofista; 3) Xenofonte, quien presenta a Sócrates como paradigma del hombre virtuoso y gran filósofo y 4) Aristóteles, quien aunque por razones cronológicas no pudo conocer a Sócrates, da cuenta de sus ideas en diversos pasajes de sus libros. Sin embargo, la información que puede extraerse de las fuentes mencionadas no permite trazar un panorama más amplio sino tan sólo dibujar una imagen de quién fue en realidad Sócrates. Más probable es ver en aquel personaje de los diálogos (y de obras como los *Memorabilia* de Xenofonte o las *Nubes* de Aristófanes) una construcción literaria que contiene, al mismo tiempo, rasgos de la personalidad real, pero imposibles de distinguir de la ficción y efectos que le imprime el autor:

El «Sócrates» de Platón no es, como algunos de sus más antiguos y acrílicos expositores solían suponer, ni el Sócrates histórico, ni, como habitualmente se da hoy por sentado, el Platón histórico, sino el héroe de los dramas platónicos. El carácter del héroe está ampliamente basado en el del Sócrates real, y sus opiniones son a menudo las del Platón histórico, pero el héroe sigue siendo distinto de uno y otro. En particular, es un grave error de interpretación asumir que una proposición puesta en boca de «Sócrates» tiene que representar necesariamente las opiniones del creador del personaje, o que, cuando «Sócrates» se declara desconcertado por un problema, Platón debe estarlo también.⁷³

⁷² Eduardo Nicol, *La idea del hombre* (primera versión), México, Herder, 2004, p. 394.

⁷³ A. E. Taylor, *Platón...*, p. 33.

Tal vez todo ello deba hacernos renunciar a la pretensión de poseer un conocimiento certero del Sócrates histórico y desplazar mejor la atención hacia el personaje de los diálogos, reconociendo que resulta complicado separar los elementos que corresponden a Sócrates mismo. Así, para responder de manera muy sucinta a la pregunta de quién es el Sócrates de los diálogos platónicos, se puede decir que es un símbolo en que se deposita la imagen del filósofo. Personaje literario sí, pero al mismo tiempo fiel depositario de la voz del filósofo Platón.

II. La φιλοσοφία como forma de vida en la *Apología de Sócrates*

Sin duda alguna la *Apología de Sócrates* es uno de los textos de Platón que más profundo impacto ha tenido en la historia de la filosofía. Su impresionante construcción literaria, su apasionada defensa de la filosofía como forma de vida y el suceso histórico que narra, la defensa de Sócrates en el juicio del 399 a.C., hacen del texto un manantial de temas centrales para la filosofía. La narración es usada por Platón para escenificar un juicio que, en el fondo, se realiza contra la filosofía. Sócrates, el acusado, es el filósofo; su imagen es trazada por Platón para mostrar lo que es y significa la filosofía. Por ello, el texto debe considerarse como un material de suma importancia que puede aportar piezas claves para la comprensión general de lo que entiende Platón por filosofía.

1. Aspectos generales de la *Apología*

El difícil reto de tratar de establecer una cronología aproximada para los diálogos que conforman el *corpus platonicum* incluye a la *Apología de Sócrates*, pues no es posible determinar con seguridad su lugar dentro de los escritos del filósofo. Podría pensarse que su composición fue temprana, como generalmente se acepta,⁷⁴ aunque llama poderosamente la atención su gran belleza literaria, lo que podría delatar la madurez y dominio del oficio que el autor ya poseía.⁷⁵ El hecho es que no se puede afirmar con toda certeza el

⁷⁴ Por ejemplo W. Jaeger, quien sostiene que la *Apología* fue escrita “aún bajo la impresión fresca de la enorme injusticia cometida con la ejecución del maestro” (*Paideia...*, p.414).

⁷⁵ Para un resumen de la discusión entre las diferentes posturas respecto a la datación de los diálogos, Véase W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV...*, pp. 77-78.

lugar que la *Apología* ocupa, y en cualquier caso la ubicación temporal resulta secundaria frente al contenido que posee la obra: una amplia gama de temas, preguntas, discursos y aporías, pensados cada uno desde la filosofía.

Por otro lado está el tema de la fidelidad del texto respecto de la realidad histórica que ahí se cuenta. La *Apología* es al mismo tiempo una recreación del juicio en el 399 a.C., (probablemente ocurrido en el tribunal Heliaia)⁷⁶ y una construcción ficcional que usa variados recursos literarios para producir un efecto tanto literario como filosófico. ¿Pero hace esto que el testimonio de Platón sea poco fidedigno?⁷⁷ Si se parte de la búsqueda de la imagen (del filósofo y la filosofía), el hecho es que Platón hace que detengamos en ella nuestra mirada. Sabemos por su propia pluma (*Apología*, 34a) que estuvo presente en el tribunal el día que juzgaron a Sócrates, y algunos otros datos se podrían confirmar a partir de testimonios como el de Xenofonte, aunque como en el caso de Platón contengan inevitablemente construcciones imaginarias que resaltan u opacan ciertos detalles según la voluntad e intención de la fuente:

La *Apología* de Platón no es, desde luego, un reportaje estrictamente «histórico» que pretenda recoger literalmente las palabras que Sócrates pronunció frente al tribunal que lo juzgó. Se trata de una «recreación» literaria. Pero hay bien fundadas razones para suponer que Platón respetaría básicamente la verdad de los hechos, si es que pretendía rehabilitar la memoria de su maestro. Añádase a esto: *a)* el interés de Platón en dejar expresamente sentado que él mismo estaba presente en el juicio, *b)* la circunstancia de que no hay evidencia alguna «externa» que contradiga a la *Apología* o que se aleje de ésta sin que pueda ser explicada razonablemente contado con ella y *c)* la circunstancia, en fin, de que Platón escribió la *Apología*

⁷⁶ Además del texto en cuestión, los dos lugares del *corpus* en los que se toca el tema de la acusación y muerte de Sócrates son el *Critón*, donde se narran los últimos momentos de la estancia de Sócrates en la cárcel luego de la condena y la negativa del filósofo para emprender la huida, y el *Fedón*, donde se narran sus últimas horas de vida.

⁷⁷ “Para la defensa de Sócrates ante el tribunal no pueden ser considerados testimonios fehacientes ni la *Apología* de Platón ni la atribuida a Jenofonte. Ellas encabezan toda una literatura de apologías socráticas que, pasando por las perdidas de Lisias, Teodectes de Faselis, Demetrio Falero, Teón de Antioquía y Plutarco, llegan hasta la declamación de Libanio (5, I F.). Poco afortunado fue el encumbrar a la categoría de noticia auténtica la cómica versión de autores de la época imperial según la cual Sócrates mantuvo absoluto silencio ante el tribunal.” A. Lesky, *Historia de la...*, p. 530.

muy probablemente antes (o en los inicios) del auge de la literatura socrática. Todo ello inclina, en principio, a conceder credibilidad a la *Apología* de Platón.⁷⁸

Hay en particular, ciertos pasajes que algunos comentaristas suelen poner en duda, como el interrogatorio a Méleto, o el mensaje final de Sócrates a los dicastas,⁷⁹ aunque de cualquier manera siempre se podría preguntar ¿por qué resulta imposible que Sócrates hubiera interrogado a Méleto o pronunciado un discurso final de tanto impacto? Y aun si estas cosas no ocurrieron, la narración que hace Platón es verdaderamente rica y aporta descripciones sugerentes que pintan una imagen polifacética en que seguramente hay características “originales” y, al mismo tiempo, elementos insalvablemente perdidos.

Un tercer tema es la forma del escrito, su estructura y modo de comunicación filosófica. Dentro del *corpus*, la *Apología* es el único escrito que en sentido estricto no es un diálogo. Se trata más bien de un tipo específico de discurso retórico que, sin embargo, se aleja de las formas tradicionales. Una pieza ejemplar en la que el *logos* posee al mismo tiempo un formato retórico y una exposición de temas plenamente filosóficos, donde se entrelazan diálogo y dialéctica como expresión de la filosofía desde la forma ‘literaria’ de la retórica.⁸⁰

⁷⁸ Tomás Calvo Martínez, “Sócrates”, en C. García Gual (Editor), *Historia de la...*, p. 116.

⁷⁹ “Algunos han pensado que ciertos episodios de la *Apología* son imaginarios, aunque admitan en lo fundamental la historicidad del resto. Uno de estos episodios es la interrogación de Méleto (24c-28a), en que Sócrates ciertamente cumple su promesa (17c) de hablar como solía hacerlo en la plaza del mercado. Los que dudan tienen que admitir, sin embargo, que esta interrogación del acusador en plena defensa era una práctica legalmente reconocida y se ven obligados a recurrir a juicios subjetivos, como cuando dicen que el tono erístico de las preguntas era indigno de Sócrates.” W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV...*, p. 83.

⁸⁰ “El discurso está repleto de conversaciones reportadas, ficticias y reales, diálogos consigo mismo, exhortaciones a sus conciudadanos, e incluso una suerte de confesión íntima dirigida a quienes mostraron una disposición amigable, en la alocución final (que contiene, entre otras cosas, la imagen mítica del Hades, donde Sócrates espera que podrá seguir practicando la dialéctica con los muertos más ilustres por su sabiduría). Todos estos casos de dialéctica (y más) están contenidos en el *logos* socrático. Está, además, el interrogatorio refutativo de Méleto. Y también hay dialéctica en el meollo de la historia del oráculo, en su forma y en su contenido.” Enrique Hülsz, “Sócrates y el oráculo de Delfos (una nota sobre Platón, *Apología de Sócrates*, 20c4-23c1)”, *Theoría*, UNAM, pp. 74-75, nota 12.

Platón hace que Sócrates rompa desde las primeras líneas las convenciones establecidas, declarando de manera expresa que no usará el lenguaje acostumbrado en los tribunales, sino que hablará con sus propias palabras apegándose siempre a la verdad (17b-c).⁸¹ Dice que si alguno piensa que hará una brillante defensa por los caminos de la retórica como presuponen sus acusadores, falta a la verdad, pues de ninguna manera se reivindicaría como un hombre que posea habilidad para hablar, no es δεινὸς λέγειν.⁸² Inicia su discurso con plena seguridad, pero no lo funda en su habilidad retórica sino en el compromiso de decir la verdad. El logos habitual de Sócrates es el diálogo en su forma más directa,⁸³ y la construcción que hace para su defensa en el juicio supone una utilización filosófica de la retórica que parece apuntar hacia el desarrollo de la διαλεκτική, su método filosófico.⁸⁴ Hay además otros elementos que apoyan el carácter dialógico de la *Apología*, como la caracterización de la filosofía como una forma de vida, como ejercicio de la auténtica vocación, y específicamente como ἔλεγχος, la refutación de quien no posee argumentos y el consiguiente examen con miras a construir argumentos y dar buenas razones para sostener aquellas cosas en las que se cree y que generalmente no se encuentran racionalmente justificadas.

⁸¹ En la Atenas del Siglo V a. C. el hábil manejo de la palabra para controlar una asamblea o manipular un determinado público resultaba central para la obtención de poder político: λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν (Gorgias, B11, 8).

⁸² Claramente esto no indica que Sócrates desconociera la práctica retórica: "Puede ser que no hubiera hablado hasta ese momento en un tribunal, pero sabía todo lo referente a la técnica de la oratoria por sus discusiones con Gorgias, Protágoras y otros expertos, y era capaz de retar a Gorgias en su propio terreno. No es imposible suponer que los pormenores de la teoría y la práctica retórica contemporáneas le eran tan familiares como nos da a entender el retrato que hace Platón de él en el *Fedro*, donde improvisa un discurso rivalizando con uno de Lisias que le han leído." W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV...*, p. 81.

⁸³ "En su forma, las obras filosóficas de Platón son dramáticas; todas ellas son διάλογοι, conversaciones. Esto es cierto incluso de la *Apología*, que realmente no es un discurso, sino una serie de coloquios de Sócrates con su acusador y sus jueces. Es cierto que el elemento dramático se torna menos importante a medida que vamos pasando desde las obras iniciales hasta las últimas." A. E. Taylor, *Platón...*, p.31.

⁸⁴ "A todas luces, el Sócrates de la *Apología* hace un uso dialéctico de la retórica (y podría decir irónicamente, como en el *Gorgias* (521d) dice acerca de la política, que es uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que practica en verdad el arte de la retórica". E. Hülsz, "Sócrates y el...", p. 74, nota 11.

1. La φιλοσοφία como forma de vida

Al principio de la *Apología* (17a),⁸⁵ se debe suponer un diálogo en curso entre el acusado y los jueces, pues para este momento ya ha sido leída la acusación⁸⁶ y según las leyes y procedimientos establecidos Sócrates debía iniciar su defensa.⁸⁷ Establece la verdad y la justicia como criterios por los que habrá de regir su discurso. Sostiene que quienes hablan (acusado y acusadores) tienen obligaciones precisas: el deber del juez es ver si los acusados dicen o no cosas justas, mientras que el orador -el verdadero orador- debe “decir la verdad” (18a). Este primer acercamiento permite suponer que la retórica que practica Sócrates no es la que se usa tradicionalmente en los tribunales, sino una retórica filosófica, una alocución al servicio de la filosofía. La defensa se presenta con arreglo a un orden: primero responderá a los “primeros acusadores” y luego a los “actuales” (18a).⁸⁸ El orden no es casual:

⁸⁵ Todas las citas de la obra provienen de Platón, “Apología”, *Diálogos I*, Madrid, Gredos, Traducción castellana de J. Calonge, 2003.

⁸⁶ Una de las dimensiones más significativas de la acusación contra Sócrates en la *Apología*, es sin lugar a dudas, de orden político. Sócrates aparece en varios de los diálogos de Platón como adversario de los sofistas. Aquellos hombres que se hacían llamar “maestros de virtud”, eran cercanos a los círculos del poder en Atenas y otras ciudades, por lo que la censura de su actividad por parte de Sócrates seguramente fue vista como un desafío político que debía ser castigado. Esta dimensión se presenta bajo la máscara (jurídica y retórica) de cuestiones morales, pues, “Sócrates ha sido acusado de cometer un crimen o injusticia (*adikeîn*), cargo legal que implica un reproche moral. Uno de los cargos específicos, corromper a los jóvenes, lo deja bastante claro. Lo mismo puede decirse de la acusación de que Sócrates no honra a los dioses que la ciudad honra; parece que era una obligación tanto legal como moral el cumplir tales deberes religiosos, probablemente porque constituía parte importante de las obligaciones morales de todo ciudadano ateniense.” Alfonso Gómez Lobo, *La Ética de Sócrates*, Barcelona, Andres Bello, 1998, p. 73.

⁸⁷ En los juicios primero hablaba el acusador, para dar la palabra posteriormente al acusado. Luego de estas dos intervenciones, el jurado debía emitir a través de una votación su veredicto. Si el jurado se pronunciaba por la culpabilidad, la parte acusadora volvía a tomar la palabra para proponer una pena y argumentar a favor de ella, para que finalmente el acusado hiciera una contrapropuesta de pena y el jurado decidiera. Cabe mencionar que el escrito de acusación debía firmarse bajo juramento y que quienes lo signaban se comprometían a respetar las prácticas jurídicas establecidas.

⁸⁸ La acusación formal fue presentada por Méleto, pero detrás de él estaban Ánito y Licón. El primero era un personaje de poca monta. El segundo, en cambio, era un influyente político que había sido acusado por un fracaso militar en Pílos el año 409 a.C. del que al final salió absuelto. Participó en el movimiento que derrocó al gobierno de los “treinta tiranos”. Quince años después de la muerte de Sócrates se convirtió en Arconte. El tercer acusador era Licón,

Sócrates deja claro que Méleto y sus secuaces fueron alimentados por la mala fama que le construyeron los más antiguos, que ausentes, lo obligan a una defensa peculiar (18d), “como si combatiera sombras” (ὥσπερ σκιαμαχεῖν ἀπολογούμενόν). El “como si” (ὥσπερ) revela que pisamos ya, el terreno de un tipo específico de retórica. Las “sombras” que combate son en realidad un símbolo de las viejas calumnias en su contra, que han hecho mella en su imagen de tal manera, que Sócrates debe combatir aquellas voces como si estuvieran presentes. Con el recurso de hacer “como si”, en el discurso se regresa al pasado impactando en el presente, en el curso de la defensa que Sócrates ofrece.

Ya propiamente en la defensa frente a los “primeros acusadores” (19a), Sócrates da un paso estratégico, al ir de la remembranza de la mala fama promovida por Aristófanes y muchos otros a la formulación de una especie de resumen con formato jurídico que enumera las acusaciones que sobre él pesan. Dice Sócrates:

Veamos, ¿con qué palabras me calumniaban los tergiversadores? Como si, en efecto se tratara de acusadores legales, hay que dar lectura a su acusación jurada. *«Sócrates comete delito y se mete en lo que no debe al investigar las cosas subterráneas y celestes, al hacer más fuerte el argumento más débil y al enseñar estas mismas cosas a otros»* (19b-c).

De nueva cuenta el ὥσπερ aparece como un puente que conecta lo que decía la mala fama con la acusación actual (que ya ha sido presentada) y que permite que Sócrates desarrolle una defensa bien estructurada. La conexión en este punto con Aristófanes es inmediata, lo que hace pensar que Sócrates y Platón reaccionan de manera crítica contra la caricatura que aquél pinta del filósofo y la filosofía. En efecto, en *Las Nubes*, la caracterización de Sócrates lo

un orador poco conocido. Véase en el propio texto el pasaje 23e-24a donde Sócrates describe la procedencia y grupo al que pertenecen sus acusadores.

identifica con un sofista, que siguiendo la costumbre, cambia sus conocimientos por dinero y se precia de poseer las artes necesarias para ingresar al mundo de la práctica política. Es importante recordar que por estas épocas el movimiento sofista se encontraba extendido por diferentes ciudades de la Hélade, principalmente Atenas. Pregonaban la posesión de los conocimientos requeridos para la práctica política como la oratoria y la retórica, cobraban por sus enseñanzas y en muchas ocasiones se encontraban cercanos de los círculos de poder.⁸⁹ A través de Sócrates, Platón intenta, desde el principio, dejar claro en qué consiste la diferencia entre los sofistas y los filósofos, apuntando que de las “muchas necedades” que en *Las Nubes* dice un “cierto Sócrates”, él no entiende “ni mucho ni poco” (19c).⁹⁰ Sócrates no cobra ni enseña. Y, al mismo tiempo, ¿qué es lo que enseñan los sofistas? Platón critica de manera frontal la transmisión de opiniones y supuestas técnicas que los sofistas venden como si fueran realmente conocimiento, y en este contexto es en que recuerda a Calias, rico ateniense que hacía las veces de mecenas con los sofistas. A través de la recreación de un diálogo, ya histórico, ya ficticio, Sócrates interroga al mecenas con la intención de saber si sabe o no quién debe ser en la polis el hombre adecuado para transmitir conocimientos (20a-c). La respuesta negativa de Calias deja ver que las

⁸⁹ “En la política, y muy especialmente en el sistema democrático, la retórica constituye un arma fundamental para el dominio de las masas. Con el dominio de las masas viene el poder y con el poder viene la posibilidad de satisfacer los deseos y caprichos.” Tomás Calvo Martínez, *De los sofistas a Platón: Política y pensamiento*, Madrid, Cincel, 1991, p. 144.

⁹⁰ Está claro, tanto en la *Apología* como en otros diálogos, que Sócrates y Platón sostuvieron una franca oposición al movimiento sofista, pues “Los sofistas son maestros peregrinantes venidos de fuera [...] Administran sus enseñanzas por dinero. Éstas recaen sobre disciplinas o artes específicas y se dirigen a un público selecto de hijos de ciudadanos acomodados deseosos de instruirse. [...] Sócrates, en cambio, es un ciudadano sencillo al que todo el mundo conoce. Su acción pasa casi inadvertida; la conversación con él se anuda casi espontáneamente, y como sin querer, a cualquier tema del momento. No se dedica a la enseñanza ni tiene discípulos; por lo menos así lo asegura. Sólo tiene amigos, camaradas. La juventud se siente fascinada por el filo tajante de aquel espíritu, al que no hay nada que se resista. Es para ella un auténtico espectáculo ateniense constantemente renovado, al que se asiste con entusiasmo, cuyo triunfo se celebra y que se procura imitar, intentando examinar a la gente del mismo modo en su propia casa que en el círculo de sus amigos y conocidos. Lo más escogido espiritualmente de la juventud ática se agrupa en torno a Sócrates. Nadie que se haya acercado a él puede sustraerse ya a la fuerza de atracción de su espíritu.” W. Jaeger, *Paideia...*, pp. 412-413.

enseñanzas que los sofistas ofrecen, ni poseen conocimiento verdadero ni pueden dar cuenta de sí mismas, como se ve en este caso donde el tema que subyace es el de la παιδεία en la polis. Al mismo tiempo se presentan aquí atisbos del famoso interrogatorio y examen, el ἔλεγχος,⁹¹ que se expresará con mayor claridad más adelante con la intervención de Méleto.

Lo anterior da pie para que Sócrates comience la narración de una anécdota que resulta particularmente rica para la reconstrucción de la imagen del filósofo y la filosofía. Se trata del pasaje del Oráculo de Delfos (20c-23c), introducido por Sócrates con una conversación hipotética:

Quizá alguno de vosotros objetaría: «Pero Sócrates, ¿cuál es tu situación, de dónde han nacido esas tergiversaciones? Pues, sin duda, no ocupándote tú en cosa más notable que los demás, no hubiera surgido seguidamente tal fama y renombre, a no ser que hicieras algo distinto de lo que hace la mayoría. Dinos, pues, qué es ello, a fin de que nosotros no juzguemos a la ligera» (20c).

Esta otra forma del carácter dialógico de la *Apología*, la conversación ficticia, se inserta en el marco del examen y refutación socrática, puesto que se adelanta a posibles objeciones al mismo tiempo que “obliga” a los interlocutores mal dispuestos (en este caso sus acusadores) a que hagan claro su punto. Sócrates hace ver que existe un tipo de fama o renombre que acompaña de antiguo las acusaciones y que consiste en que posee una particular sabiduría: “En efecto, atenienses, yo no he adquirido este renombre por otra razón que por cierta sabiduría. ¿Qué sabiduría es esa? La que, tal vez,

⁹¹ “El definir el método socrático (esto es, el ἔλεγχος) como no más que un método refutatorio implica reducir su alcance, atomizar los elementos que él entraña y malentender su naturaleza. Ésta es la aproximación típica, y constituye -a nuestro juicio- un punto de partida equivocado. El método socrático-platónico como un todo implica un proceso eléctico. El ἔλεγχος tiene que ser entendido como un proceso que entraña un sometimiento a prueba, a examen, a diálogo y a reto entre los interlocutores, y como aquel que busque cambiar su actual condición a otra mejor, esto es, educarlos o conducirlos hacia delante”. María Teresa Padilla, “La naturaleza del método socrático-platónico”, *Tópicos* 25 (2003), Universidad Panamericana, pp. 37-38.

es sabiduría propia del hombre; pues en realidad es probable que yo sea sabio respecto a ésta” (20d).⁹²

Presentando como testigo “al dios que está en Delfos”, Apolo, Sócrates recuerda una historia memorable.⁹³ Mucho tiempo antes del juicio, Querefonte preguntó al oráculo si había un hombre más sabio que Sócrates, obteniendo como respuesta una negativa. Esta información generó en Sócrates un profundo desconcierto que lo arrojó a la búsqueda, a una investigación crítica y autocrítica que arrojara luz sobre el enigma: “Así pues, tras oír yo estas palabras reflexionaba así: «¿Qué dice realmente el dios y qué indica en enigma? Yo tengo conciencia de que no soy sabio, ni poco ni mucho. ¿Qué es lo que realmente dice al afirmar que yo soy muy sabio? Sin duda, no miente; no le es lícito»” (21b). La disposición que presenta Sócrates, la incomodidad que nace de la aporía, muestra otra dimensión central de la concepción platónica de la filosofía, a saber, la incansable búsqueda que experimenta el filósofo, que lejos de resolver sus dudas, genera nuevas preguntas y aporías. La imagen que se ofrece en este pasaje, como en muchos otros del *corpus*, pinta a Sócrates como un hombre que destinaba el mayor tiempo y atención al cuestionamiento crítico tanto propio como ajeno,⁹⁴ una imagen que nos

⁹² “Si bien niega tener conocimiento, Sócrates afirma, no obstante, la “sabiduría humana”, única aproximación a la sabiduría de que disponen efectivamente los seres humanos (20d5-9, 23a5-b7); de hecho, esta sabiduría no consiste sino en la admisión, racionalmente justificada, de que sus convicciones éticas no equivalen al conocimiento (aunque Sócrates no sostiene que los seres humanos no sean capaces de ir más allá).” T. Irwin, *La ética de...*, p. 57.

⁹³ “El testigo de descargo, cuya calidad es indisputable (en vista de su condición divina) es, desde luego, Apolo. Pero el oráculo (con minúscula: la declaración oracular concreta) es transmitido indirectamente, a través de Querefonte, descrito como amigo de la democracia, amigo de infancia de Sócrates, y poseedor de un temperamento impetuoso (como ya ha muerto, Sócrates señala a su hermano presente Querócrates como garante de la verdad de la anécdota, aunque este último no presta en realidad testimonio formal). Es Querefonte quien se atreve a preguntar ‘si hay alguien más sabio’ que Sócrates (21a6), y quien recibe la respuesta: ‘la Pitia respondió que nadie había más sabio’ (21a7).” E. Hülsz, “Sócrates y el oráculo de...”, p. 82.

⁹⁴ La actitud que Sócrates sostiene frente al saber hace ver que no presume de poseer conocimientos que pudiera enseñar a otros, pues, “el Sócrates platónico no promete proporcionar un determinado saber o poder; más bien provoca una revulsión del espíritu, guiando la atención del discípulo hacia la aporía de la ignorancia.” A. Lesky, *Historia de la...*, p. 544.

muestra que en la actividad del filósofo el énfasis está en la búsqueda, en el camino, no en el punto de llegada. El filósofo no encuentra, busca.

En la anécdota que narra Sócrates, éste se dispone a practicar una investigación que consiste en el interrogatorio y ἔλεγχος de distintos hombres que poseen fama de sabios (políticos, poetas y artesanos) y que, sin embargo, no pueden dar cuenta de aquello que presumen poseer: la σοφία.⁹⁵ Los políticos fingen ser sabios y pasan por serlo frente a la mayoría (21c); los poetas “dicen muchas cosas hermosas” pero están “inspirados” y no saben lo que dicen (22c);⁹⁶ los artesanos (que sí son sabios respecto a lo que producen) creen que son sabios en todo, incluso en “las cosas más importantes” (22d).⁹⁷ Este modo de ser (descrito luego por el propio filósofo como la actividad de un “tábano”), con toda probabilidad constituía un medio para incordiar a los interrogados y refutados, generando el desarrollo de un encono permanente y creciente que podía constituirse en un peligro.⁹⁸

⁹⁵ Aunque los términos σοφία y σοφός están en uso desde tiempos inmemoriales (en la época de Homero designaban sobre todo la habilidad para realizar una actividad determinada, como ser un buen artesano, escultor o marinero), con Platón aparecen la mayoría de las veces relacionados o equiparados con la filosofía. Esto no implica que el viejo significado quedara en desuso sino que el filósofo carga el término de sentido.

⁹⁶ Sobre el tema de la crítica de Platón a los poetas se han hecho innumerables comentarios de muy variado talante. Hay quienes juzgan que la intención de Platón es hostil contra la poesía en general y hay quienes sostiene que su crítica se enfoca contra cierto tipo de poesía. Sin entrar en este debate que requeriría la revisión de otros textos (*Ion* y *República* por lo menos) se puede decir que aquí en la *Apología*, la crítica se encuentra focalizada en su pretensión de saber el significado de lo que recitan, sin que deje de reconocer que poseen algún tipo de saber. “Él habla mucho de los poetas, y su actitud ambivalente en relación a ellos puede explicarse en gran medida por el conflicto interior entre la devoción adquirida por la demanda socrática de «dar razón» de lo que se dice y el resurgir de un sentimiento natural en él, que concedía a la poesía un valor en sí misma, independientemente de los contenidos racionales o morales que ésta pudiera tener.” W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV...*, p. 93.

⁹⁷ “Sócrates comprueba y *pone en evidencia* la ignorancia de todos ellos en cuento a las cosas que verdaderamente merecen saberse. Finalmente concluye que lo que le separa de todos ellos es que ellos no solamente son ignorantes, sino que además ignoran su propia ignorancia, mientras que él reconoce su ignorancia y por eso aquéllos no son más sabios que él.” T. Calvo Martínez, “Sócrates”, en C. García Gual (Editor), *Historia de la...*, p. 119.

⁹⁸ Sobre la percepción que los hombres del poder tenían de Sócrates en el estado ateniense y las consecuencias que esto habría tenido para el desenlace del juicio, Véase Gregory Vlastos, “The Historical Socrates and Athenian Democracy”, *Political Theory*, Vol 11, No. 4 (Nov., 1983), pp. 495-516.

Tras develar la ignorancia de políticos, poetas y artesanos, Sócrates encuentra la propia que, sin embargo, resulta radicalmente distinta a la de los otros, pues posee una característica que, en principio, parece albergar la paradoja: Sócrates ignora, de eso no hay duda, sólo que el tipo de ignorancia que posee es docta. La forma de su saber, su carácter docto, radica en el rechazo a la suficiencia del creer que se sabe, en el reconocimiento de que aquello que sabe es que ignora.⁹⁹ Por ello Sócrates encuentra que la voz oracular resulta verdadera en un doble sentido, pues aunque él no es sabio en cuestiones divinas (insiste en que sólo practica una ἀνθρώπινη σοφία), a diferencia de los demás hombres sabe que ignora.¹⁰⁰ Esta dimensión de carácter epistemológico se entrelaza con un fundamento ético, pues el conocimiento requiere una disposición inicial, un examen propio que soporte la tarea del autoconocimiento.¹⁰¹ Sócrates dice que presta su servicio al dios, e incluso hace como si por su propia voz hablara Apolo:

Y parece que éste habla de Sócrates –se sirve de mi nombre poniéndome como ejemplo, como si dijera: «Es el más sabio, el que, de entre vosotros, hombres, conoce, como Sócrates, que en verdad es digno de nada respecto a la sabiduría.» Así pues, incluso ahora, voy de un lado a otro investigando y averiguando en el sentido del dios, si creo que alguno de los ciudadanos o de los forasteros es sabio. Y cuando me parece que no lo es, prestando mi auxilio al dios, le demuestro que no es sabio. Por esta ocupación no he tenido tiempo de realizar ningún asunto de la ciudad digno de citar ni tampoco mío particular, sino que me encuentro en gran pobreza a causa del servicio del dios (23b-c).

⁹⁹ “Su ventaja sobre los otros no es que sepa más, sino que carece de la falsa presunción de conocimiento que ellos tienen (*Ap.* 22e1-5).” T. Irwin, *La ética de...*, p. 40.

¹⁰⁰ “En la reconstrucción por Platón de la defensa de Sócrates en su juicio, una vez que éste ha rechazado la caricatura de Aristófanes por confundirlo con profesores de muy distinto cuño, le hace continuar después con el relato de una historia acerca de sí mismo. El oráculo de Delfos (una fuente altamente respetada y autorizada de doctrina religiosa y orientación política) había dicho de él que era el hombre más sabio de Grecia. En sus esfuerzos por descubrir lo que ello significaba, había mantenido muchas conversaciones con gente que era considerada conocedora de toda clase de cosas, pero que había revelado, mediante su incapacidad en dar una respuesta satisfactoria de lo que pretendían saber, no saber nada en absoluto. Podríamos tomar algunos de los primeros diálogos platónicos como versiones de encuentros de este tipo. Sócrates llegó a la conclusión de que la razón por la que el oráculo le llamaba el hombre más sabio era que sólo él sabía que no sabía; los demás pesaban que sabían sin saber.” R. M. Hare, *Platón*, Madrid, Alianza, Traducción castellana de Andrés Martínez Lorca, 2009, p.35.

¹⁰¹ Véase Mary Margaret Mackenzie, “The Virtues of Socratic Ignorance”, *The Classical Quarterly*, Vol. 38, No. 2 (1988), pp. 331-350.

Se llega con este pasaje a la defensa frente a la acusación formal que presentó Méleto. Sócrates ya se refirió a los “viejos acusadores” y se dirigió a los que han divulgado la mala fama que tiene; ahora, para responder a la acusación concreta ejerce su derecho de interrogar al acusador. Los dos puntos de la acusación (corromper a los jóvenes y no creer en los mismos dioses que la ciudad) son engarzados de manera que la refutación del primero conduce al segundo. Sócrates muestra que Méleto lo hace responsable a él y sólo a él de infringir mal a sus escuchas y de hacerlo de manera deliberada. Más allá de lo absurdo que resulta que sea Sócrates el único corruptor en la polis, no hay manera de que, de ser esto cierto, respondiera a una decisión voluntaria (Sócrates sostiene que es su deber hacer bien a las almas de los otros, no dañarlas),¹⁰² con lo que no se le debería llevar a juicio, sino “tomarle privadamente y enseñarle y reprenderle” (26a). El segundo punto (ser impío al promover la creencia en dioses diferentes de los tradicionales de la polis) es atajado por Sócrates de una manera un tanto complicada, pues primero se encarga de llevar a Méleto a reformular la acusación para decir que Sócrates no cree en los dioses “en absoluto” (26c). Este paso estratégico (que en otro sentido habría que reconocer como una trampa retórica) le permite mostrarse como un hombre que pese a la acusación de ἀσεβεία es pío, pues ¿cómo se podría creer en cosas divinas (o dioses como dice la propia acusación) y al mismo tiempo no aceptar que existen los dioses? Eso simplemente sería una contradicción, con lo que de nueva cuenta se ve la falta de solidez de la acusación y del proceso.

¹⁰² “*Nadie obra mal voluntariamente*, tal es la posición socrática. Por tanto, el que obra mal lo hace siempre involuntariamente. El intelectualismo socrático lleva, de este modo, a situar el origen del mal moral en la ignorancia. En la doctrina socrática no hay lugar para la *akrasía*, para la incontinencia, para el predominio de las pasiones y deseos como fuente y explicación de conductas moralmente deficientes.” T. Calvo Martínez, “Sócrates”, en C. García Gual (Editor), *Historia de la...*, p. 125.

Cuando Sócrates ha demostrado que las acusaciones de Méleto no se sostienen y que éste se encuentra reducido prácticamente al silencio, suple su voz para allanar aún más la débil posición que defiende. Lo hace decir: “«¿Se dará cuenta ese sabio de Sócrates de que estoy bromeando y contradiciéndome, o le engañaré a él y a los demás oyentes?» Y unas líneas adelante: “«Sócrates delinque no creyendo en los dioses, pero creyendo en los dioses»” (27a). Al concluir el interrogatorio de Méleto, además de que se evidencia lo absurdo del proceso, se genera un ambiente donde el ἔλεγχος, aunque brota de un diálogo ficticio funciona de manera adecuada.

Ahora, tras una especie de reiteración de la refutación (28a), Sócrates se dispone a caracterizar su modo de vida como un bien para la ciudad. Parece ya no interesarle el curso del juicio, pues sabe que el resultado es previsible y tiene que ver con su decisión de practicar a toda costa su modo de vida filosófico:

Quizá alguien diga: «¿No te da vergüenza, Sócrates, haberte dedicado a una ocupación tal por la que ahora corres peligro de morir?» A ése yo a mi vez le diría unas palabras justas: «No tienes razón, amigo, si crees que un hombre que sea de algún provecho ha de tener en cuenta el riesgo de vivir o morir, sino el examinar solamente, al obrar, si hace cosas justas o injustas y actos propios de un hombre bueno o de un hombre malo. De poco valor serían, según tu idea, cuantos semidioses murieron en Troya y, especialmente, el hijo de Tetis, el cual, ante la idea de aceptar algo deshonesto, despreció el peligro hasta el punto que, cuando, ansioso de matar a Héctor, su madre, que era diosa, le dijo, según creo, algo así como: «Hijo, si vengas la muerte de tu compañero Patroclo y matas a Héctor, tú mismo morirás, pues el destino está dispuesto para ti inmediatamente después de Héctor»; él, tras oírlo, desdeñó la muerte y el peligro, temiendo mucho más vivir siendo cobarde sin vengar a los amigos, y dijo: «Que muera yo enseguida después de haber hecho justicia al culpable, a fin de que no quede yo aquí junto a las cóncavas naves, siendo objeto de risa, inútil peso de la tierra» (28b-d).

La apasionada defensa de la forma de vida socrática que se ofrece en este pasaje, muestra que, para Platón, la filosofía se expresa justamente en la vida, en el actuar cotidiano y en el irrenunciable compromiso con la verdad a cualquier costo, aun yendo de por medio la vida. Se ilustra con un emblemático pasaje de la *Ilíada* (XVIII 96-104) donde el héroe Aquiles debe decidir entre

conservar la vida sin luchar contra Héctor o vengar a Patroclo y darle muerte al primero para después él mismo ser alcanzado por el destino. Como Aquiles, Sócrates no duda. Están en juego la defensa de sus principios y él ya ha decidido el camino por el que transita: el de la filosofía.

En el curso de la defensa de Sócrates, de nueva cuenta un diálogo hipotético es utilizado para generar un ambiente dialógico en que misión de vida, tarea divina, compromiso social y político son dimensiones entrelazadas en la práctica filosófica. Sócrates recuerda el comportamiento que mantuvo cuando tomó las armas como hoplita:

En efecto, atenienses, obraría yo indignamente, si, al asignarme un puesto los jefes que vosotros elegisteis para mandarme a Potidea, en Anfípolis y Delion,¹⁰³ decidí permanecer como otro cualquiera allí donde ellos me colocaron y corrí, entonces, el riesgo de morir, y en cambio ahora, al ordenarme el dios, según he creído y aceptado, que debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás, abandonara mi puesto por temor a la muerte o a cualquier otra cosa (28d-e).

Esta imagen de Sócrates con fuertes elementos biográficos es equiparada aquí con la tarea del filósofo, que por ningún motivo puede dejar de lado su compromiso con la verdad ni su incansable diálogo y examen con los ciudadanos de la polis. No hay motivo ni razones que hagan a Sócrates moverse de su argumentación inicial, aun a sabiendas de que el juicio no se encuentra fundado en causas justas sino en una maliciosa venganza. Esto queda claro cuando el propio Sócrates supe a los acusadores para decir que si se diera el caso de que le perdonasen la vida a cambio de que dejase la filosofía, él contestaría: “«Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros y, mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando, diciéndole lo que acostumbro»” (29d); imagen que puede verse acompañada de aquella otra de Sócrates como el tábano que no

¹⁰³ Las batallas sucedieron en el 432 (Potidea), 424 (Delion) y 422 a.C. (Anfípolis).

permite a los ciudadanos dejar de preocuparse por ser virtuosos (30e).¹⁰⁴ Su actividad se presenta como “servicio del dios” (Apolo), en la que Sócrates es instrumento de la divinidad para despertar a los ciudadanos, aunque éstos no lo quieran reconocer o ni siquiera se den cuenta de su letargo, pues:

Toda su filosofía no es sino un servicio prestado por este ciudadano de Atenas a su comunidad natal, servicio en el que encuentra quien lo presta su propio merecimiento individual, como en el servicio militar en tiempos de guerra; y, como el militar, implica un cierto riesgo de la vida, que conviene a la virtud cívica aceptar con el ánimo sereno con el que aceptó Sócrates, de un modo igual y por iguales razones, en Potidea y en la celda donde murió.¹⁰⁵

Como prueba de este “servicio” Sócrates afirma que no ha dedicado tiempo al cuidado de sus “bienes personales” ni a producir riquezas (nunca cobró ni pidió remuneración por su actividad), sino a cuidar como “un padre o hermano mayor” a los otros a través del diálogo con ellos en las cuestiones más importantes para la vida virtuosa en la polis (31b). A Sócrates no parece haberle importado la participación política o su inclusión en la tribuna del pueblo, lo que abre una discusión en verdad interesante sobre la concepción socrático-platónica acerca de la política, en sus dimensiones práctica y teórica. Del ámbito práctico o público se hace una caracterización muy poco positiva, al asociarla con el ejercicio injusto del poder en manos de quien gobierne. E incluso se presenta una especie de autoprohibición a través de la imagen de una presencia demoníaca (*δαίμόνιον*) que habla a Sócrates y que lo disuade cuando éste decide hacer cosas injustas, pues “Es necesario que el que, en realidad, lucha por la justicia, si pretende vivir un poco de tiempo, actúe privada y no públicamente” (32a).¹⁰⁶ De la segunda, la política teórica, no se ofrecen

¹⁰⁴ “Como vemos, Sócrates entiende su vocación filosófica, su llamado a aguijonear a sus conciudadanos con sus preguntas, como la asignación de un puesto en las filas que un superior le hace. Aquí el comandante es Apolo, y la asignación de un puesto constituye una misión divina.” A. Gómez Lobo, *La Ética de...*, p. 78.

¹⁰⁵ E. Nicol, *La idea del...*, p. 306.

¹⁰⁶ Para ilustrar esta realidad de la práctica política, Sócrates cuenta dos anécdotas. La primera narra que cuando era parte del Consejo (integrado por quinientos hombres representantes de las diez tribus de Atenas), éste declaró culpables a los generales que habían ganado en la batalla de Arginusas (406 a.C.) y que debido al mal tiempo no habían podido recoger a unos

aquí características que permitieran saber de una forma más precisa cuál era su posición al respecto, pero se puede, al menos, ver que ambas (la dimensión práctica y teórica) son diferentes, aunque sin una fundamentación de la segunda (que aquí no se ofrece)¹⁰⁷ sea inútil intentar una práctica de la primera.¹⁰⁸

Con estos pasajes concluye prácticamente la defensa de Sócrates frente a las acusaciones “actuales” y se abre paso a la votación que habría de decidir su suerte. Sin embargo, antes de que esto ocurra, Sócrates se da el tiempo necesario para descartar proceder en su defensa con las prácticas habituales de humillarse y someterse a las vejaciones de los acusadores, presentando, por ejemplo, a los hijos o familiares que suplicaban en nombre del acusado. Para Sócrates este tipo de prácticas representaban una actitud desleal para con la justicia, mientras que su deber era seguir firme a partir de la confianza en su actuar y proceder justo. Dicha actitud constituye parte esencial del modo

náufragos (Véase *Gorgias* 473b-474a). La segunda se llevó a cabo unos cuantos años después, cuando el gobierno de los “treinta tiranos” ordenó a Sócrates y a otros hombres apresar y asesinar a León de Salamina. En esta ocasión el ateniense tras escuchar las órdenes del gobierno que él consideraba injustas, decidió desobedecer el mandato y se marchó a su casa sin importarle las consecuencias, que, de no haber cambiado rápidamente el gobierno, lo hubieran llevado directamente a la muerte. Las dos imágenes, más allá de poner a las claras la rebeldía de Sócrates contra las decisiones injustas que se tomaban en la polis, muestran el compromiso irrestricto del ateniense con el actuar justo en cualquier situación que se presentara, pues “Sócrates, que afrontó la muerte en los campos de batalla por obedecer a su país, no puede ahora desobedecer al oráculo, huyendo de ella como si fuera un mal. Probar a los hombres es su misión, y no podría renunciar a ella. La recibió para beneficio de Atenas, y cuando se le haya hecho desaparecer, pueda Dios enviar algún otro, si no se quiere que Atenas se adormezca y se eternice en su mal. Algún otro que, como él, se abstenga de toda política activa, pues no se podría desear realizar una buena política sin correr el riesgo de una muerte segura. Sócrates resistió a la injusticia, tanto bajo los Treinta como bajo la democracia.” Auguste Dies, *Platón. Su vida, su pensamiento, sus doctrinas*, México, Editorial América, Traducción castellana de José Ferrel, 1941, p.75. Véase también W. Jaeger, *Paideia...*, pp. 405-406.

¹⁰⁷ La caracterización de la política en su dimensión teórica se puede ubicar en la *República*, el *Político* y las *Leyes* principalmente.

¹⁰⁸ “En realidad, esta posición de Sócrates con respecto al orden político y social se nos escapa en su detalle; no cocemos más que su solidaridad general con las leyes de la ciudad. Sabemos sin embargo que Sócrates es el autor de un principio, derivado de su posición racionalista, que se oponía a las concepciones del ateniense medio. Es lo que podríamos llamar el principio de la técnica. Cada arte (*techné*) exige conocimientos especiales y es absurdo lanzarse alegremente y sin preparación a la política” Francisco Rodríguez Adrados, *Palabras e ideas. Estudios de filosofía griega*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1992, p. 244.

de ser socrático y por tanto del filósofo, que no puede recurrir a otra cosa que la verdad para saber su camino.

La votación da cuenta de las consecuencias asumidas: Sócrates es declarado culpable. Sin embargo, el filósofo no se asombra del resultado, pues sabe que su camino irremediabilmente va en esta dirección y que la suerte estaba echada desde un principio. El procedimiento indicaba que, una vez que se declaraba a un ciudadano culpable, la parte acusadora debía pedir una pena y el acusado podía hacer una contrapropuesta.¹⁰⁹ Como en el caso anterior, la pena alternativa que propone es muy diferente de la que seguramente se esperaba, pues aun estando de por medio salvar la vida, decide que si han de ser justos los atenienses con el servicio que les ha prestado, deberían mantenerlo de por vida en el Pritaneo (36d). Antes de la segunda votación, Sócrates reitera la defensa de su forma de vida filosófica, implicando los puntos anteriormente tratados (la “misión divina socrática”, mantener su posición inflexible del lado de la justicia así como su negativa a la humillación o la retractación de la filosofía) y construyendo otra situación dialógica, supliendo de nueva cuenta a los jueces y asistentes al juicio:

Quizá diga alguno: «¿Pero no serás capaz de vivir alejado de nosotros en silencio y llevando una vida tranquila?» Persuadir de esto a algunos de vosotros es lo más difícil. En efecto, si digo que eso es desobedecer al dios y que, por ello, es imposible llevar una vida tranquila, no me creeréis pensando que hablo irónicamente. Si por otra parte, digo que el mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre, me creeréis aún menos. Sin embargo la verdad es así, como yo digo, atenienses, pero no es fácil convenceros (37e-38a).¹¹⁰

¹⁰⁹ Cuando en los juicios el resultado podía ser la pena de muerte, estaba permitido y era costumbre que los acusados llamaran a hijos u otros familiares para pedir en su nombre clemencia ante el tribunal.

¹¹⁰ “Sócrates define una “vida sometida a examen”, que incluya la discusión diaria de la virtud; este género de vida constituye el mayor bien de los seres humanos (38a 1-6).” T. Irwin, *La ética de...*, p. 43.

En una nueva votación, a Sócrates le es dictada la pena de muerte.¹¹¹ Platón recoge en esta parte final del texto dos discursos pronunciados por Sócrates. El primero está dirigido a los jueces que votaron a favor de la pena de muerte, el segundo, a quienes votaron en contra. A los primeros profetiza que su decisión no quedará impune y que serán juzgados por el tribunal de la verdad. Con los segundos, Sócrates dialoga sobre el significado de la muerte:

La muerte es una estas dos cosas: o bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se dice, la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí a otro lugar. Si es una ausencia de sensación y de sueño, como cuando se duerme sin soñar, la muerte sería una ganancia maravillosa [...] Si, por otra parte, la muerte es como emigrar de aquí a otro lugar y es verdad, como se dice, que allí están todos lo que han muerto, ¿qué bien habría mayor que éste jueces? [...] Dialogar allí con ellos, estar en su compañía y examinarlos sería el colmo de la felicidad (40c-41c).

Este pasaje de enorme impacto filosófico y estético, corona la valoración socrático-platónica acerca del ser y hacer del filósofo, así como la función que tienen la palabra y el diálogo en su quehacer. Al mismo tiempo, se apuntala el método dialéctico y se muestra que hay una cierta equiparación entre el deber moral de todo ciudadano y el quehacer de la filosofía, pues:

El método socrático-platónico tiene consecuencias éticas: la virtud es conocimiento para Sócrates en el sentido de que nosotros tenemos que vivir pensando: pensar es una forma de vida, porque el pensar es vital (pensar es vivir). El método socrático-platónico sintetiza teoría y práctica en la persona de Sócrates: el procedimiento de Sócrates es un método de vida.¹¹²

La actividad que practica Sócrates es, pues, un ejercicio particular y distintivo que implica colocarse al lado de otros y estar en situación de aporía, motor para el hombre curioso que anda en pos del conocimiento. Al final de su

¹¹¹ Los resultados en el juicio contra Sócrates fueron los siguientes: de un tribunal de 501 jueces, 281 votaron por la culpabilidad y 220 por la absolución. En la segunda votación sobre la pena que debería ser impuesta (luego de la intervención de Sócrates), el resultado fue de 360 a favor de la pena de muerte.

¹¹² E. Nicol, *La idea del...*, p. 45.

discurso, Sócrates pide a los atenienses que traten a sus hijos de la misma manera en que él se ha relacionado con los habitantes de la polis:

Cuando mis hijos sean mayores, atenienses, castigadlos causándoles las mismas molestias que yo a vosotros, si os parece que se preocupan del dinero o de otra cosa cualquiera antes que de la virtud, y si creen que son algo sin serlo, reprochadles, como yo a vosotros, que no se preocupan de lo que es necesario y que creen ser algo sin ser dignos de nada (41e).

La caracterización hecha aquí del tema que nos ocupa, completa la descripción que ofrece Platón en esta obra. El filósofo es el hombre de palabra y acción comprometidas, que se muestra inflexible ante la tentación de conformarse con un saber aparente y servil del poder y de la política. Es un disidente que se niega a permanecer en el silencio cómplice y que entiende en la búsqueda del conocimiento, una necesidad y obligación.¹¹³ Por ello la llamada “misión socrática” (que podría ser definida -siguiendo a Eduardo Nicol- como “conciencia vocacional”),¹¹⁴ es una caracterización con la que se fija el carácter legítimo de la forma de vida que comenzó a nacer con los presocráticos y que se consolidó con la filosofía socrático-platónica: φιλοσοφοῦντά με δεῖν ξῆν καὶ ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους (28e5-6).¹¹⁵

¹¹³ “Intuición e ilustración son los primeros requisitos para una moralidad sólida en no menor grado que para la ciencia. En la acción y también en la especulación, lo que distingue al «filósofo» de otros hombres es el hecho de que donde estos tienen meras «opiniones», él tiene «conocimiento», esto es, convicciones que han sido conquistadas mediante una indagación intelectual libre y que pueden ser justificadas ante el tribunal de la razón.” A. E. Taylor, *Platón...*, p. 36.

¹¹⁴ Véase E. Nicol, *La Idea del Hombre* (primera versión)..., p. 313 y ss; *La Idea del Hombre* (segunda versión), México, FCE, 1977, cap. VII; *La vocación humana*, México, FCE, 1998.

¹¹⁵ “[...] debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás”.

III. La φιλοσοφία como forma de vida en el *Gorgias* de Platón

La imagen que traza Platón del φιλόσοφος y la φιλοσοφία en la *Apología de Sócrates* muestra que la filosofía es, además de una búsqueda permanente del saber, una forma de vida, una manera de hablar y estar en el mundo. La filosofía tiene una dimensión teórica donde el objeto del deseo, la búsqueda, están enfocados hacia la verdad; y tiene una dimensión vital donde el acento está en el actuar cotidiano en la polis. Un diálogo en el que reaparecen algunos de estos elementos es el *Gorgias*, en que Platón contrapone la imagen del filósofo depositada en Sócrates, a gobernantes, sofistas y oradores que practican activamente la φιλονικία, el amor por la victoria. Así, si asumimos que Platón entiende la filosofía como una forma de vida, ambos escritos comparten este tema central, que luego será desarrollado más ampliamente en otros diálogos.¹¹⁶

El tema principal del *Gorgias* es la retórica¹¹⁷ o, mejor dicho, una crítica al modo en que el poder político la utiliza, para imponerse y mantener el estado de cosas de manera que les favorezca.¹¹⁸ No se descalifica a la retórica en sí misma, sino que se distingue entre una que se encuentra construida y utilizada

¹¹⁶ "Aquí, lo mismo que en el *Protágoras*, Platón aspira a demostrar que los sofistas y los retóricos, aunque hayan perfeccionado hasta el refinamiento los medios técnicos de cultura y de influencia sobre los hombres, siguen abrigando las ideas más primitivas en cuanto a la finalidad que esos medios persiguen. [...] Los grandes retóricos parten prácticamente de una concepción de la naturaleza humana basada en los simples instintos. Su gran ilusión es poder hacer con sus semejantes lo que se les antoje. Aunque la mayoría de ellos actúan políticamente en estados democráticos, su ideal coincide con el de los tiranos, y es el de disponer de un poder omnímodo sobre la vida y la muerte dentro del estado. Hasta el más modesto ciudadano lleva dentro algo de esta necesidad de poder y siente en su fuero interno una gran admiración por quien logra alcanzarlo en este grado supremo." W. Jaeger, *Paideia...*, p. 519.

¹¹⁷ Hay una serie de aspectos que el *Gorgias* toca y que aparecen en otros diálogos, como la distinción entre el saber y la creencia (*Menón*), los principios que soportan la democracia ateniense (*Protágoras*) o la unidad de las virtudes (*Laques*), entre otros.

¹¹⁸ "Al leer diálogos como el *Gorgias* teniendo presente la historia del Imperio Ateniense, podemos ver que Platón estaba reaccionando con repugnancia moral a una actitud mental corriente en Grecia tanto a nivel nacional como personal". R. M. Hare, *Platón...*, p.13. Véase también W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV...*, p. 287.

desde el poder político; y otra (la que practican Sócrates y Platón) que está siempre al servicio de la verdad y el conocimiento, es decir de la filosofía.

1. Aspectos generales del *Gorgias*

Si se acepta que el *Gorgias* pertenece al período más temprano de composición de las obras de Platón, se puede decir sin riesgo que es uno de los diálogos más importantes y profundos de ese primer grupo.¹¹⁹ Fue probablemente escrito alrededor del 387 a.C. al retorno de Platón de su viaje por Sicilia, si le creemos a la *Carta VII* y a otras antiguas fuentes. En cambio, la fecha dramática del escrito se encuentra envuelta en una vaguedad que parece ser deliberada, pues en otros diálogos como el *Laques*, *Cármides*, *Menón*, *Protágoras*, *Apología*, *Critón*, *Eutifrón* y *Fedón* Platón indica una fecha dramática de manera precisa.

El texto presenta una división interna que desarrolla el argumento gradualmente en tres diálogos que sostiene Sócrates sucesivamente con tres interlocutores: Gorgias, Polo y Calicles.¹²⁰ El primer personaje retrata al famoso sofista de Leontini (485-380 a.C.), quien pasó a la historia como el gran orador que junto con Protágoras (485-411 a.C.), representan los inicios del movimiento sofista; el segundo es Polo, un orador poco conocido del que tenemos noticia fundamentalmente a través de Platón; el tercero es Calicles, un personaje enigmático que no aparece en ningún otro autor, por lo que se ha llegado a

¹¹⁹ “El *Gorgias* representa la conclusión y al mismo tiempo la continuación de los primeros escritos. Tres discusiones, cuyo contraste es cada vez más intenso, conducen a resultados que en este diálogo se perfilan con mucha mayor claridad que en los diálogos aporéticos.” A. Lesky, *Historia de la...*, p. 550.

¹²⁰ Aunque existen algunas apariciones esporádicas en el diálogo como la de Querefonte, son tres las intervenciones que marcan la pauta del diálogo, tanto a nivel dramático como en el entramado de la argumentación filosófica.

creer que se trata de una invención de Platón. Estos tres discursos componen un entramado narrativo que tiene sentido acumulativo. Pero ¿qué defienden sucesivamente los tres interlocutores frente a Sócrates?, es decir, ¿cuál es el tema central que trata el *Gorgias*? El tema aparente con que inicia el diálogo (la búsqueda de lo que es y significa la retórica) es un hilo conductor permanente, pero detrás de esto subyace una fuerte contraposición entre modos de vida (el del sofista y el filósofo) que son irreductibles y que están respaldados por concepciones morales absolutamente diferentes y opuestas. De hecho, la pregunta: ¿Cómo hay que vivir? es en el fondo una caracterización moral de la tarea del filósofo y la filosofía.

2. La utilización filosófica de la retórica: el *Gorgias* de Platón

Cuando inicia el diálogo y Sócrates se encuentra con Calicles, Gorgias ya ha “disertado magistralmente sobre muchas y bellas cuestiones” (447a).¹²¹ En la trama se nos indica que el sofista Gorgias llegó a la ciudad de Atenas para dar una demostración pública de su arte retórica. A esa demostración acude Sócrates acompañado de Querefonte, pero no como un espectador más, sino porque quiere preguntarle “cuál es el poder de su arte y qué es lo que proclama y enseña” (447c). Este pasaje inicial anticipa que se trata de un encuentro entre antagonistas: la pregunta por la clase de δύναμις que dice poseer el sofista apunta a saber si es o no la retórica una τέχνη.¹²²

¹²¹ Todas las traducciones de los pasajes son tomadas de Platón, “Gorgias”, *Diálogos II*, Madrid, Gredos, Traducción castellana de Julio Calonge Ruiz, 1999. En el caso de algunas frases sueltas o términos se opta por traducciones propias.

¹²² “La palabra *techné* tiene, en griego, un radio de acción mucho más extenso que nuestra palabra *arte*. Hace referencia a toda profesión práctica basada en determinados conocimientos especiales y, por tanto, no sólo a la pintura y a la escultura, a la arquitectura y a la música, sino también, y acaso con mayor razón aún, a la medicina, a la estrategia de guerra o al arte de la navegación. Dicha palabra trata de expresar que estas labores prácticas o estas actividades

Querefonte comienza el diálogo con Polo, que ha suplido a Gorgias argumentando que éste se encontraba cansado (448a); pero el intento no llega demasiado lejos al no declarar “cuál es el poder de su arte” e intentar evadir la pregunta diciendo simplemente que practica la “más bella de todas las artes” (καλλίστης τῶν τεχνῶν). Frente a la negativa de Polo por responder y poner en práctica un verdadero diálogo, Sócrates irrumpe y pide a Gorgias que regrese a la escena y acepte dialogar de manera seria. Cuando el viejo sofista acepta intervenir y se dice hábil poseedor del arte de la retórica (449a), Sócrates formula un par de preguntas (449d): ἡ ῥητορικὴ περὶ τί τῶν ὄντων τυγχάνει οὔσα; (¿Sobre qué cosas versa la retórica?) y περὶ τί τῶν ὄντων ἐστὶν ἐπιστήμη; (¿De qué cosa es conocimiento?). Gorgias responde que el objeto de conocimiento son los λόγοι, lo que invita de inmediato a la objeción de que todas las artes se ocupan de los ‘discursos’ y las ‘explicaciones’ que se refieren a sus objetos propios. Gorgias reformula entonces la caracterización inicial y presenta a la retórica como el arte que provee del “mayor bien” a los hombres, lo que abre la puerta para que se ofrezca propiamente la primera definición de la retórica. Dice Gorgias: “Ser capaz de persuadir, por medio de la palabra, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el Consejo, al pueblo en la Asamblea y en toda otra reunión en que se trate de asuntos públicos” (452d). En esta definición Gorgias pone el énfasis en la función de la retórica y su producto: persuadir a los escuchas. La persuasión (πειθώ) es vista aquí como la llave de entrada para triunfar en la política, en las asambleas y en los tribunales.¹²³ La declaración de Gorgias resulta para Sócrates sincera (dice

profesionales no responden a una simple rutina, sino a reglas generales y a conocimientos seguros; en este sentido, el griego *techné* corresponde frecuentemente a la terminología filosófica de Platón y Aristóteles a la palabra *teoría* en su sentido moderno, sobre todo allí donde se la contraponen a la mera experiencia. A su vez, la *techné* como teoría se distingue de la “teoría” en el sentido platónico de la “ciencia pura”, ya que aquella teoría (la *techné*) se concibe siempre en función a una práctica” W. Jaeger, *Paideia...*, p. 515.

¹²³ “En una ciudad como Atenas, el conocimiento y dominio de la retórica no era simplemente el adiestramiento en un bello ejercicio, sino una aspiración muy viva y generalizada, y una necesidad para todos los que tuvieran el proyecto de ejercer la política. El pueblo decidía, pero decidía lo que el orador más persuasivo había propuesto. Un orador hábil era, en consecuencia, un político poderoso; o, dicho de otro modo, el único medio de llegar a ser un

realmente lo que piensa) y da pie a una nueva pregunta: puesto que la retórica no es la única arte que produce persuasión, ¿qué la distingue de las otras? ¿qué clase de persuasión produce? Gorgias regresa sobre su anterior respuesta y dice que es “la que se produce en los tribunales y en otras asambleas sobre lo que es justo e injusto”, lo que implica su identificación inmediata con la utilidad en la política.¹²⁴ Es un medio para el combate que se debe usar sólo contra los enemigos y del cual no son responsables los maestros por el uso que le den los estudiantes, ya que:

La retórica, como los demás medios de lucha, se debe emplear también con justicia. Según creo yo, si alguien adquiere habilidad en la oratoria y, aprovechando la potencia de esta arte, obra injustamente, no por ello se debe odiar ni desterrar al que le instruyó; éste transmitió su arte para un empleo justo, y el discípulo lo utiliza con el fin contrario. Así pues, es de justicia odiar, desterrar o condenar a muerte al que hace mal uso, pero no al maestro (457b-c).

Estas palabras hacen ver que Gorgias está defendiendo la neutralidad moral de la retórica, a la vez que se anticipan sus límites epistémicos, ya que no puede ser ciencia o arte de lo justo cuando se da el caso de que un discípulo bien entrenado puede hacer un uso injusto. Tal vez por ello la respuesta de Sócrates se da en forma de una descripción sobre sí mismo, imagen que se contrapone de manera inmediata a lo que ha intentado sostener el sofista:

¿Qué clase de hombre soy yo? Soy de aquellos que aceptan gustosamente que se les refute, si no dicen la verdad, y de los que refutan con gusto a su interlocutor, si yerra; pero que prefieren ser refutados a refutar a otro, pues pienso que lo primero es un bien mayor, por cuanto vale más librarse del peor de los males que librar a otro; porque creo que no existe mal tan grave como una opinión errónea sobre el tema que ahora discutimos (458a-b).

ciudadano influyente lo proporcionaba, casi con exclusividad, la retórica. No era difícil confundir oratoria y política. En efecto, el término griego *rhetor* sirve lo mismo para indicar orador que político.” J. Calonge, “Introducción” a la traducción del *Gorgias*, en Platón, *Diálogos II...*, p. 12.

¹²⁴ En este punto Gorgias alude a la influencia en la polis de dos muy conocidos personajes atenienses: Temístocles y Pericles.

La imagen que pinta Platón de Sócrates en este pasaje, hace ver por oposición y contraste, la idea que tiene el filósofo del valor de la palabra y de la refutación tanto propia como ajena. Observa que si alguien lo refuta esto es a todas luces un bien, pues siendo un filósofo, lo que importa siempre es dar lugar a la palabra verdadera, no a las opiniones personales generalmente erróneas e infundadas. Sócrates es un verdadero amante del saber, y por ello acepta que lo refuten cuando se otorgan razones para ello; al mismo tiempo que es un hombre dispuesto a examinar y refutar a quien pasa por ser sabio sin serlo. Del otro lado se encuentra Gorgias, que sólo reconoce en la retórica un instrumento para la práctica del combate verbal en las asambleas y en los asuntos públicos. Esto sin duda implica simulación, pues el modelo de orador que pretende formar el sofista, es el de quien busca ganar a la mayoría de los escuchas para sus fines, sin importar si para ello miente, exagera o manipula a través de la palabra. Ya en un momento previo, Gorgias se había reivindicado como un “buen orador” y como alguien capaz de enseñar esto a otros (449a-b), de lo que resultaría que sabría lo que es ésta. Sin embargo, no sólo lo ignora, sino que simula saberlo. Según lo que expone Sócrates, si realmente supiera, no podría comportarse de manera injusta, pues quien conoce, no puede sino actuar en conformidad con la justicia.¹²⁵ Con estos pasajes se llega hacia la parte final de la intervención de Gorgias (458b-461a), en la que el sofista reitera algunos puntos solamente para que Sócrates vuelva sobre la refutación que acaba de realizar.

¹²⁵ “Gorgias podría responder a la objeción de Sócrates si demostrara que el consejo que nos ofrece el orador se apoya en convicciones confiables acerca de lo que es bueno para nosotros. Indica que, cuando la retórica se utiliza de manera justa, da origen a un producto digno al igual que las demás artes (456a8-457c3). El hecho de que algunas personas la empleen incorrectamente no es motivo para sentir por ella una desconfianza general. Sócrates argumenta que la postura de Gorgias es inconsistente. Este último supone a la vez (1) que los oradores pueden servirse incorrectamente de la retórica para propósitos injustos y (2) que si sus alumnos no conocen lo que es la justicia y la injusticia, Gorgias mismo les enseñará. Pero al mismo tiempo acepta que (3) si una persona ha aprendido lo que es la justicia, será justa y no querrá cometer injusticias (460a-c); sin embargo, los supuestos (2) y (3) tomados en conjunto entran en conflicto con (1).” T. Irwin, *La ética de...*, p.169.

Irrumpe entonces el segundo orador, el sofista Polo, que manifiesta de inmediato una posición beligerante hacia Sócrates, descalificando que éste pueda decir lo que es la retórica:

¿Crees que puedes sustentarla porque Gorgias haya sentido vergüenza en concederte que el orador no conoce lo justo, lo bello, lo bueno, y haya añadido a continuación que enseñaría esto al discípulo que se le presentara sin conocer esto? Y quizá a consecuencia de esta concesión, se ha producido cierta contradicción; esto es lo que te deleita, y tú mismo conduces la discusión a semejantes argucias (461b-c).

Sócrates no responde de inmediato el ataque, sino que acepta que sea Polo quien muestre los errores cometidos, solicitando, tan sólo, una pequeña condición: que se eviten los discursos largos (μακρολογία).¹²⁶ Sócrates sostiene que la retórica no es un arte (τέχνη), sino una “especie de práctica” (ἐμπειρία τις) que sirve para “producir cierto agrado y placer” (462b-c).¹²⁷ De aquí que compare la retórica con el arte culinaria (ὄψοποιία), pues ambas generan “agrado y placer”, y aunque no sean lo mismo pertenecen a una misma actividad, la κολακεία, que podría traducirse como adulación o lisonja. Es decir, se entienden como un medio para producir placer o agrado en el oyente o de complacerlo:

Me parece, Gorgias, que existe cierta ocupación que no tiene nada de arte, pero que exige un espíritu sagaz, decidido y apto por naturaleza para las relaciones humanas; llamo adulación a lo fundamental de ella. Hay, según yo creo, otras muchas partes de ésta; una, la cocina, que parece arte, pero no lo es, en mi opinión, sino una práctica y una rutina. También llamo parte de la

¹²⁶ En sentido estricto esto puede verse como una imposición de Sócrates en el curso de su estrategia para utilizar su tradicional método de refutación (ἐλεγχος) y romper así con el estatismo que genera la mala disposición para dialogar de Polo.

¹²⁷ “Sócrates niega que la retórica política constituya un arte rigurosa de ninguna clase y la define como una simple rutina y una simple capacidad basadas en la experiencia y encaminadas a obtener el aplauso de las masas y a suscitar en ellas emociones de placer. Pero ¿en qué se distingue entonces del “arte” culinaria, que tiende también a obtener el aplauso de la gente mediante la incitación al placer? Sócrates declara al asombrado Polo que en realidad ambas son ramas de la misma actividad. Tampoco el “arte” culinaria es en rigor tal arte, sino simplemente una capacidad basada en la rutina.” W. Jaeger, *Paideia...*, pp. 515-516.

adulación a la retórica, la cosmética y la sofística, cuatro partes que se aplican a cuatro objetos (463a-b).

La relación que presenta Sócrates entre retórica, adulación y sofística implica una valoración explícita del carácter nocivo que tienen estas prácticas, que lejos de las ciencias o las artes, son tan sólo herramientas que utilizan quienes ansían el poder y el dominio afirmando el derecho al placer y despreciando la búsqueda desinteresada del saber basada sólo en el bien y en la verdad. A diferencia del objetivo de adular para dominar, la filosofía se propone interrogar para saber, busca la verdad y el bien sin pretender imponer o establecer una visión monolítica de la realidad. En cambio, la adulación -dice Sócrates- “pone su punto de mira en el placer sin el bien” y no es un arte sino una práctica, “porque no tiene ningún fundamento por el que ofrecer las cosas que ella ofrece ni sabe cuál es la naturaleza de ellas, de modo que no puede decir la causa de cada una” (465a). El poder real se encuentra así en el saber, que es dar cuenta de lo que se dice y actuar en pos de la verdad y el bien.

Esto da pie a que Sócrates formule la famosa tesis del llamado “intelectualismo ético” en abierta oposición a la justicia del más fuerte y la “ley del talión”. Dice que aunque la injusticia es siempre indeseable, resulta preferible recibirla que cometerla (469b-c). Lo que se arruina cuando se comete maldad es el alma, y no hay en ello nada de provecho, pues además de que como dice Sócrates, “el que es bueno y honrado, sea hombre o mujer, es feliz, y que el malvado e injusto es desgraciado” (470e). Hacer el bien, ser un hombre justo y actuar como es debido tanto en el ámbito público como en el privado, es el mejor medio para llevar una vida feliz.

Un pasaje posterior de evidente tono irónico¹²⁸ expone la diferencia entre el ἔλεγχος socrático (la refutación y demostración de la verdad) y los recursos sofísticos:

Oh feliz Polo, intentas convencerme con procedimientos retóricos como los que creen que refutan ante los tribunales. En efecto, allí estiman que los unos refutan a los otros cuando presentan, en apoyo de sus afirmaciones, numerosos testigos dignos de crédito, mientras el que mantiene lo contrario no presenta más que uno solo o ninguno. Pero esta clase de comprobación no tiene valor alguno para averiguar la verdad, pues, en ocasiones, puede alguien ser condenado por los testimonios falsos de muchos y, al parecer, prestigiosos testigos (471e-472a).

Este pasaje deja claro el compromiso del verbo filosófico es con la verdad en los ámbitos privados y públicos. Los “procedimientos retóricos” que se usan en los tribunales (como bien se comprueba en el curso del juicio de la *Apología*) no son verdaderas refutaciones, sino que se apoyan en falsos testimonios y en la compra de testigos que pueden declarar cualquier cosa que les resulte conveniente. En cambio, el ἔλεγχος no necesita del apoyo externo para lograr su cometido, pues argumenta siempre de cara a la verdad.

Más adelante se retoma la pregunta sobre si es preferible cometer injusticia o padecerla en dos pasajes distintos.¹²⁹ Polo dice que aunque resulta peor recibirla, es más feo cometerla (474c), lo que implica la negación de un parentesco directo entre lo malo y lo feo (y una franca contradicción con lo que el sofista decía), posición que Sócrates continuará rechazando pasajes más adelante, incluso durante la intervención de Calicles. En el segundo pasaje Sócrates radicaliza su postura y establece que ser injusto es “el mayor mal” (᾿Αρ' οὖν συμβαίνει μέγιστον κακὸν ἢ ἀδικία καὶ τὸ ἀδικεῖν), o mejor aún “el

¹²⁸ Para todo el tema de la llamada “ironía socrática”, Véase Gregory Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Nueva York, Cornell University Press, 1991, y del mismo autor el artículo “Socratic Irony”, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 37, No. 1 (1987), pp. 79-96.

¹²⁹ Esta pregunta ya había sido planteada sin encontrar respuesta (469b-c), por lo que ahora se parte “de cero” y se plantea de nuevo con toda claridad.

segundo de los males en magnitud es cometer injusticia; pues cometerla y no pagar la pena es, por naturaleza, el mayor y el primero de todos los males” (479d).

Con esto se llega a la parte final de la intervención de Polo. Ahora se trata de saber si la retórica tiene o no alguna utilidad, no en el terreno de la práctica habitual del derecho y la política, sino en la búsqueda de la verdad y la justicia. Sin mucha confianza, Sócrates declara que si ha de tener alguna utilidad la retórica, es sólo como medio para forzar al otro o a uno mismo a recibir castigo cuando se haya cometido injusticia.

De la misma manera que pasó con el tránsito de interlocutores entre Gorgias y Polo, en este momento del diálogo Calicles irrumpe de manera abrupta (481b). Califica la posición de Sócrates de ridícula y declara que si Gorgias y Polo no pudieron demostrar lo que querían, fue por la vergüenza que sentían y que les impidió decir su opinión verdadera sobre lo que es e implica la retórica: “Dime, Sócrates, ¿debemos pensar que estás hablando en serio o que bromeas? Pues si hablas en serio y es realmente verdadero lo que dices, ¿no es cierto que nuestra vida, la de los humanos, estaría trastocada y que, según parece, hacemos todo lo contrario de lo que debemos?” (481c). La respuesta de Sócrates parece olvidar el acuerdo establecido con los otros interlocutores de contestar y hacer directamente preguntas, pues en una larga intervención argumenta que mientras la posición de Calicles es cambiante, la que él representa, la de la filosofía, “dice siempre lo mismo” (482a).¹³⁰ ¿Qué es, pues, “eso mismo”? (τῶν αὐτῶν). La constante se encuentra en el compromiso con la verdad, que se expresa en el rechazo a la retórica como instrumento

¹³⁰ “Pueden distinguirse dos tipos diferentes de vida (*bio*). Uno de ellos descansa sobre las artes de la lisonja, que no son en realidad tales artes, sino simples imágenes engañosas de ellas. Fijándonos en la modalidad principal de este género, lo llamaremos el ideal retórico de vida. Su meta es el logro de placer y de aplauso. Frente a éste aparece el tipo de vida filosófico, basado en el conocimiento de la naturaleza del hombre y de lo que constituye lo mejor para ella; se trata, por tanto, de una verdadera *techné*, encaminada a la terapéutica del hombre en el pleno sentido de la palabra, tanto la del cuerpo como la del alma.” W. Jaeger, *Paideia*, p. 532.

para cometer injusticias. Si esto hace que Sócrates desentone o sea rechazado por la mayoría, “es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y que me contradigan, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga” (482b). Lo que para Sócrates está en juego en esta declaración es la fidelidad a sus principios, el respeto por su creencia más profunda. ¿Cuál? Indudablemente la de vivir una vida dedicada a la búsqueda del conocimiento, una vida dedicada a la filosofía.

Calicles decide no darle continuidad a la argumentación de sus antecesores Gorgias y Polo, sino que desestima que el segundo haya concedido que era mejor sufrir la injusticia que cometerla; además de que responsabiliza a Sócrates de utilizar el discurso de manera tramposa para que Polo cayera en contradicción. Parte de la diferencia entre naturaleza (φύσις) y convención o ley (νόμος), para apuntar que “por naturaleza” (κατὰ φύσιν, φύσει) es más feo lo que es desventajoso como sufrir injusticia, mientras que por convención resulta lo contrario, pues “los que establecen las leyes son los débiles y la multitud” con el fin de protegerse de los más fuertes y poderosos (483b).¹³¹ Según él:

La naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es. Y lo demuestra que es así en todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas humanas, el hecho de que de este modo se juzga lo justo: que el fuerte domine al débil y posea más [...] Sin duda, no con arreglo a esta ley que nosotros establecemos, por la que modelamos a los mejores y más fuertes de nosotros,

¹³¹ “Calicles parte de la distinción sofística de lo que es justo en un sentido convencional o con arreglo a la ley y lo que es justo con arreglo a la naturaleza. Le reprocha a Sócrates el confundir y barajar a su antojo estas dos acepciones del concepto de lo justo, induciendo con ello a sus interlocutores a contradecirse consigo mismos. Según Calicles, es pernicioso por naturaleza todo lo que constituye un gran mal, y lo es, por tanto, el sufrir un desafuero, mientras que el cometerlo es pernicioso con arreglo a la ley. Rechaza la resignación ante el desafuero sufrido como poco viril y servil, ya que el esclavo no puede defenderse a sí mismo. En la concepción de Calicles, el poder defenderse a sí mismo constituye el criterio del verdadero hombre y una especie de justificación ética de la tendencia al poder, como si el estado primitivo se prolongase hasta los tiempos presentes.” W. Jaeger, *Paideia...*, pp. 525-526.

tomándolos desde pequeños, como a leones, y por medio de encantos y hechizos los esclavizamos, diciéndoles que es preciso poseer lo mismo que los demás y que esto es lo bello y lo justo. Pero yo creo que si llegara a haber un hombre con índole apropiada, sacudiría, quebraría y esquivaría todo esto, y pisoteando nuestros escritos, engaños, encantamientos y todas las leyes contrarias a la naturaleza, se sublevaría y se mostraría dueño este nuestro esclavo, y entonces resplandecería la justicia de la naturaleza (483d-484b).

Ésta es ya, sin lugar a dudas, la idea de justicia que supone Calicles y es éste el punto que intentará Sócrates refutar. Para el sofista el valor de una actividad se encuentra en función de la utilidad que obtenga de ella. Considera que la actividad humana por excelencia es la política, donde el hombre que sabe se impone sobre los ignorantes. De hecho, plantea que las leyes son elaboradas en beneficio de la mayoría y no en atención a lo que es natural, que es que el más fuerte se imponga sobre los débiles. En resumen,

Calicles conviene que es justo dar a las personas lo que éstas merecen, lo que se les debe y lo que es apropiado para ellas, pero argumenta que las opiniones emanadas del sentido común acerca de la justicia se forman a partir de un consenso erróneo sobre lo que es adecuado para las diferentes clases de personas. Este consenso refleja las concepciones de la gente inferior, que desea poner freno e inhibir los objetivos de las personas superiores (483e1-484 a 2).¹³²

Calicles había declarado que la filosofía es una actividad propia de los jóvenes y que todo hombre mayor debía dejarla o, en el caso de negarse, “ser azotado” (484c, 485a y 485d). El sofista muestra así su desprecio por la filosofía, considerándola una actividad que debería ser exclusivamente para los jóvenes (actividad educativa o incluso divertimento), mientras que los hombres maduros deberían involucrarse en las actividades que les son propias, concretamente el comercio y la política. Estos pasajes en los que Calicles no deja en ningún momento la palabra, funcionan como una especie de reiteración

¹³² T. Irwin, *La ética de...*, p. 177.

del tipo de vida que considera buena, que casi sobra decir, es la vida del hombre poderoso que se impone sobre el pueblo.

La conversación sigue su marcha sin que realmente Sócrates se ocupe de lo que Calicles ha dicho, sino que responde con una pregunta que conecta de nueva cuenta con el hilo en la argumentación que al filósofo le importa (488 b-c): “¿Llamas tú a la misma persona indistintamente ‘mejor’ y ‘más poderoso’?” (Πότερον δὲ τὸν αὐτὸν βελτίω καλεῖ σὺ καὶ κρείττω;). La respuesta afirmativa de Calicles abre la puerta para su refutación. Reconoce que la multitud es poderosa porque hace leyes, lo que tiene como consecuencia que la multitud sea fuerte, es decir, mejor. Así lo deja claro Sócrates:

Luego no sólo por ley es más vergonzoso cometer injusticia que recibirla y se estima justo conservar la igualdad, sino también por naturaleza. Por consiguiente, es muy posible que no dijeras la verdad en tus anteriores palabras, ni que me acusaras con razón, al decir que son cosas contrarias la ley y la naturaleza y que, al conocer yo esta oposición, obro de mala fe en las conversaciones y si alguien habla con arreglo a la naturaleza lo refiero a la ley, y si habla con arreglo a la ley lo refiero a la naturaleza (489a-b).

Calicles contesta con evasivas y simplemente reafirma el punto tratando de ocultar que acaba de contradecirse. Luego argumenta que el mejor (βελτίων) es el más apto para gobernar en la polis y que éste debe tener más que aquellos que son gobernados. Pero ¿implica ser el mejor dominarse a sí mismo y “dominar las pasiones y deseos que le surjan?” (491d). Para Calicles evidentemente no, pues incluso llama a los moderados “idiotas” y plantea justamente lo contrario: “el que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos, sino, que, siendo los mayores que sea posible, debe ser capaz de satisfacerlos con

decisión e inteligencia y saciarlos con lo que en cada ocasión sea objeto de deseo” (491e-492a).¹³³

La contraposición entre el filósofo y el sofista se refiere a un contraste entre dos modos de vida:¹³⁴ uno ve en la medida virtud, que es necesaria para el desarrollo de la vida buena; mientras que el otro se afana por el poder con miras a la satisfacción de los placeres y a la imposición por medio de la fuerza. Dicho en otros términos: mientras que Calicles define la felicidad como la satisfacción total de los deseos, es decir la *πλεονεξία*,¹³⁵ Sócrates cree que todo actuar debe realizarse con miras al bien y que en ello se encuentra el placer mismo. De esta discusión sobre los placeres, Sócrates regresa al tema de la retórica como adulación (*κολακεία*). Calicles acepta que la retórica en algunos casos se practica con el fin de hacer mejores a los ciudadanos y en otros busca el mero convencimiento a través de la adulación. Por ello la condena de Sócrates no se dirige a la retórica en cuanto tal, sino a un uso faccioso, pues “si hay estas dos clases de retórica, una de ellas será adulación y vergonzosa oratoria popular; y hermosa, en cambio, la otra, la que procura que las almas de los ciudadanos se hagan mejores y se esfuercen en decir lo más conveniente, sea agradable o desagradable para los que lo oyen” (503a). Se trata de establecer un vínculo entre la oratoria y el cuidado del alma, pues aquella sólo tiene sentido si produce un bien en ésta.¹³⁶ Ésta es la tarea que

¹³³ “Calicles intenta estructurar una concepción de la felicidad que sustente su rechazo de la justicia. Debe afirmar que todos los deseos de una persona, especialmente los más ambiciosos, deben expandirse y satisfacerse. [...] No quiere limitarse a decir que es posible ser felices sin ser justos; argumenta que es imposible ser felices si somos justos.” T. Irwin, *La ética de...*, p. 180.

¹³⁴ Véase 492d y 500c donde Sócrates resume la tarea que han emprendido como el intento por dar respuesta a la pregunta ¿cómo hay que vivir?

¹³⁵ “Lo que tiene fuerza entre los dioses y los hombres no es la *pleonexia*, la ambición de más; es la proporción geométrica. Pero a Calicles le tiene sin cuidado la geometría. Así, lo que parecía ser una paradoja: que es menos malo ser engañado que engañar, es perfectamente cierto. El verdadero orador y estadista debe ser justo y poseer el conocimiento de la justicia.” W. Jaeger, *Paideia...*, p. 535.

¹³⁶ “En contra de la opinión general, el que obra injustamente, especialmente si queda sin castigo, es infeliz y digno de lástima (469b) por el daño hecho a su *psyché* (477a, etc.), y no se le puede considerar feliz ni bienaventurado (471d, 472d); ésta es la suerte del hombre moralmente bueno (507b-d, 508b). El hombre que huye del castigo es como el que necesita el

Sócrates asigna a la retórica: la búsqueda del bien, no la persecución de todos los placeres. En la última etapa de la conversación entre Sócrates y Calicles, éste desiste y pide a Sócrates que termine contestándose y respondiéndose él mismo (505d).

Haciendo uso solitario de la palabra (con respuestas cortas de Calicles), Sócrates resume el estado del argumento. Recuerda que ya convinieron que lo agradable y bueno no son lo mismo; que lo agradable se debe hacer a causa de lo bueno y que el alma ordenada es mejor que el alma desordenada, pues actúa siempre a partir de lo que es justo, haciendo a los hombres felices y dichosos (506d-507e). Más adelante, agrega que el deber del político es hacer a los ciudadanos lo mejor posibles (515c), punto que queda ejemplificado a través de una referencia a Pericles, que a su juicio no hizo buenos a los ciudadanos. Se da aquí una amplificación de la crítica, dirigida en general contra sofistas y oradores, a los que Sócrates en esencia no distingue:

Sofista y orador, amigo, son dos cosas iguales o muy cercanas y semejantes, como yo decía anteriormente a Polo; pero tú, por ignorancia, crees que una de ellas, la retórica, es algo totalmente hermoso, y desprecias en cambio la otra. Pero, en verdad, es más bella la sofística que la retórica, en la misma medida que el arte de legislar es más bello que el de administrar justicia, y la gimnasia más que la medicina (520a-b).

En este pasaje de profundo tono irónico, Sócrates remata la caracterización de la sofística equiparándola claramente con la oratoria. Ambas comparten el objeto y el fin: buscan el convencimiento del otro sin dar razones (utilizando para ello cualquier medio) y persiguen a toda costa obtener el poder político a través del dominio de las asambleas y el control de los juicios en la polis. Son por ello actividades del hombre que se pueden ver como desmedido afán de poder y nulo interés por el conocimiento y el bien.

bisturí del cirujano pero tiene miedo de someterse a él: ve el dolor en éste y está ciego al beneficio que le traerá, sin darse cuenta hasta qué punto es peor que una enfermedad del cuerpo el destino de estar atado a un alma enferma, corrupta e injusta (479b).” W.K.C. Guthrie *Historia de la filosofía griega IV...*, p. 294.

¿Pero realmente hay lugar para otra retórica que no sea instrumento del poder político? Si bien la caracterización que ofrece Sócrates y las refutaciones que hace de sus tres interlocutores dejan poco espacio para una consideración positiva, si se atiende con cuidado a la forma de la palabra de Sócrates (y al pasaje antes citado, 503a), es posible afirmar que hay una diferencia sustancial en su ejercicio retórico en tanto que siempre está enfocado a lograr la comprensión del tema que lo ocupa. Funciona incluso como un medio para romper la necedad o la mala disposición de quienes participan con él dialogando. Esa “otra” retórica es la que practica el verdadero político, que no es el tradicional hombre de estado que toma la palabra en las asambleas y tribunales para imponer su postura frente a quienes no saben, sino quien como Sócrates intenta mostrar a los ciudadanos que se trata de ejercer el poder, pero de la sabiduría: “Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica verdaderamente al arte de la política y el único que la practica en estos tiempos”¹³⁷ (Οἶμαι μετ' ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἶπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν).

Esta memorable declaración de Sócrates hace pensar que la postura que sostiene Platón respecto a la práctica política, por más dura y crítica que sea, deja abierta la puerta para que se reflexione sobre otro tipo de actividad que, saliendo del curso tradicional, se instaure como una verdadera τέχνη que tenga como fin el hacer buenos ciudadanos y no sacar el beneficio propio.¹³⁸ Desgraciadamente el texto no aporta más elementos que permitan una

¹³⁷ 521d. En este pasaje se altera ligeramente la traducción usada por considerar que es necesario acercarse más al texto griego.

¹³⁸ “La posición que Platón adopta ante el poder no es tampoco, pura y simplemente, la de condenarlo sin más como algo reprobable. En este terreno, como en los demás, la dialéctica platónica enfoca el concepto analizado críticamente por ella en su aspecto interior y lo transforma. Polo entiende por poder la capacidad del retórico o del gobernante de hacer en el estado lo que mejor le parezca. Sócrates, en cambio, parte del criterio de que el poder, para que el hombre deba aspirar a él, tiene que construir un bien real, y el obrar como a uno mejor le parezca, lo mismo si se trata de un retórico que si se trata de un tirano, no constituye ningún bien, puesto que no se basa en la razón. Sócrates distingue, por tanto, entre los antojos arbitrarios y la voluntad.” W. Jaeger, *Paideia...*, p. 521.

comprensión amplia del tema, por lo que aquí sólo puede aventurarse que probablemente una revisión más cuidadosa de los textos y de pasajes de otros diálogos permitiría una revaloración que arrojará nueva luz sobre el asunto.

La última parte del diálogo es una narración que tiene formato de mito, aunque a decir de Sócrates tiene carácter verdadero (524b-526d).¹³⁹ Sócrates narra que una vez muertos los hombres se realiza el juicio de sus almas, que, si han sido justas, tienen como destino las Islas de los Bienaventurados, mientras que las injustas irán a parar al Tártaro. Platón quiere distinguir entre quienes hacen y buscan la justicia y quienes no, sosteniendo que mientras que los filósofos ocuparían un lugar entre los Bienaventurados, para los oradores, políticos y sofistas, seguramente el destino sería el Tártaro:

Despreciando, pues, los honores de la multitud y cultivando la verdad, intentaré ser lo mejor que pueda, mientras viva, y al morir cuando llegue la muerte. E invito a todos los demás hombres, en la medida en que puedo, y por cierto también a ti, Calicles, correspondiendo a tu invitación, a esta vida y a este debate que vale por todos los de la tierra, según yo afirmo (526d-e).

Con estas líneas se acerca el final del diálogo que ha sostenido Sócrates con Gorgias, Polo y Calicles. Sólo queda hacer algunas reiteraciones que funcionan como resumen o conclusión de lo que se ha discutido: 1) el modo de vida filosófico es sin duda mejor que el de la práctica política o la sofística, 2) es necesario “precaerse más de cometer injusticia que de sufrirla”, 3) se trata de hacer el bien “en privado y en público”, 4) si se hace el mal se debe recibir un castigo, 5) se debe rechazar toda adulación, “la de uno mismo y la de los

¹³⁹ “Calicles, dice Sócrates (523a), considerará que el mito es un puro cuento (*mythos*), pero él lo representa como algo verdadero. Reafirma su creencia en él en 524a, y al final (527a) advierte que podría parecer un cuento de viejas indigno de atención, si pudieran encontrar algo mejor y más verdadero; «pero no han podido demostrar que cualquier otra vida sea mejor que ésta, que resultará también beneficiosa en el otro mundo». La verdad no radica en una interpretación literal de los detalles del relato, sino en la lección que transmite al mostrar que la ética socrática no es sólo moralmente superior a la de Calicles, sino que conduce finalmente a una mayor felicidad para el individuo.” W.K.C. Guthrie *Historia de la filosofía griega IV...*, p. 298.

demás, y 6) “que se debe usar siempre de la retórica y de toda otra acción a favor de la justicia” (527b-c). Al enunciar estas conclusiones del diálogo Sócrates reafirma que no habrá de dejar su modo de vida, el de un hombre consecuente que vive conforme a lo que piensa y piensa conforme a cómo vive. Ésta es pues la tarea del filósofo, hacer siempre el bien y hablar con verdad en todo lugar en el que se encuentre.

Conclusiones

Con los primeros desarrollos presocráticos de la φιλοσοφία (aun cuando ya se vio que el uso del término está propiamente acreditado hasta Platón) nació la idea de que la realidad, la φύσις, se presenta siempre con arreglo a un orden, pues es vista como la “estructura ontológica de las cosas.”¹⁴⁰ Por ello fue que a partir de Heráclito (B30) se comenzó a pensar en un κόσμος organizado y racional que era posible comprender y explicar sin tener que recurrir a las viejas expresiones de la religión, los mitos y la poesía.¹⁴¹ Estos fueron los primeros pasos de la larga marcha de la filosofía, que comenzaría a adquirir sus características y líneas más definidas con Sócrates y Platón.

En la Atenas de aquellos años convivían importantes expresiones de la cultura como el movimiento sofista, cuyos integrantes se presentaban como maestros de retórica o virtud, para ofrecer sus enseñanzas al servicio de la práctica política. Aquellos hombres no estaban interesados en la búsqueda de la verdad, pues descalificaban que dicha verdad existiera *en sí y por sí misma*. Al contrario, no creían en *una verdad*, sino en la pluralidad de “verdades”, tantas como hombres y las opiniones que éstos tuvieran. Con ellos y contra ellos, el filósofo ágrafo que fue Sócrates ejercía desde la oralidad una práctica para *saber y hacer saber* a los otros. Su camino, partía del reconocimiento de la ignorancia propia y ajena, para emprender una investigación y búsqueda incansable del conocimiento.¹⁴² Y este fue también el camino que siguió Platón

¹⁴⁰ Véase E. Hülsz, *Heráclito y los...*, p. 45.

¹⁴¹ “La filosofía puede caracterizarse certeramente de varias maneras. Por ejemplo, en cuanto creación cultural específicamente griega, es una forma específica de pensamiento y aun de conocimiento, o más simplemente, es una nueva manera de hablar. Alternativamente, puede ser vista como parte de la historia de la literatura. En otro registro, la filosofía puede ser percibida como vocación y modo de vida, cuyo *telos* último es la verdad. Suele marcarse el origen de la tradición filosófica con el descubrimiento del *kosmos* y la *physis*, que constituye, sin duda, un eje fundamental del desarrollo de todo el pensamiento presocrático.” *Ibid.*, p. 13.

¹⁴² “Los sofistas conservan una posición doctoral y distante y no tienen más que un círculo reducido de discípulos; cuando salen de estas limitaciones es para hacer una exhibición con fines de propaganda. Por el contrario, Sócrates conversa con todo el mundo y en todos los sitios. Rehúsa hablar de discípulos, sólo tiene amigos, aparte de los curiosos que le siguen a

al escribir su filosofía, que es búsqueda permanente y planteamiento de preguntas.

Sin pensar que Platón propone un “sistema” al modo aristotélico, o que su *corpus* es una suma de dogmas inamovibles, se puede plantear en líneas generales que existe una interrelación entre aquellos que fueron sus grandes temas. La ética encuentra una expresión directa en la política, la metafísica se conecta de manera insalvable con la epistemología, por decir sólo un par de ejemplos. También en muchas ocasiones y en buena medida derivado del hecho de que Platón no sea un autor de doctrinas o dogmas, la presentación de su filosofía se hace a través de imágenes, donde diferentes interlocutores - históricos y ficticios- constituyen las voces con las que habla el filósofo. Por ello es que en esta tesis se ha buscado describir la imagen que produce Platón del filósofo y la filosofía en la *Apología* y el *Gorgias*, intentando con ello hacer explícitas las características centrales que constituyen su valoración al respecto.

Tanto en la *Apología* como en el *Gorgias* se realiza una caracterización nítida de los supuestos del movimiento sofista, contrapuesta con la descripción que se ofrece del modo de vida filosófico. En la *Apología*, los hombres que controlan el poder en la polis llevan a juicio a Sócrates y lo condenan a muerte, bajo la falsa acusación de que pervierte a los menores y es impío. En el fondo, el juicio que se realiza ahí es contra la filosofía. Sócrates defiende su irrevocable decisión de llevar una vida filosófica en cuando menos dos sentidos: uno teórico, constituido por el conjunto de ideas que rigen su pensamiento (durante toda la defensa manifiesta que continuará fiel a sus ideas y principios) y otro práctico o vital, que tiene que ver con la manera en que se vive y se participa en la polis. Estas dos dimensiones constitutivas de la vida filosófica, se entrelazan en la *Apología* de manera precisa, como sucede

veces. Su tono jamás es doctoral; y su famosa modestia se refiere sin duda al mismo estado de espíritu.” F. Rodríguez Adrados, *Palabras e ideas. Estudios de...*, pp. 238 y 239.

en la práctica totalidad de los diálogos platónicos.¹⁴³ El amante de la sabiduría, es pues el φιλόσοφος, que es quien siempre pone en práctica la inacabable tarea de búsqueda, quien valora en el más alto nivel el autoconocimiento y siempre está dispuesto al examen propio, el que considera que “una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre” (*Apología*, 38a). Su examen - tanto propio como ajeno- es el μέθοδος, el camino que se acerca a la verdad tanto cuanto es posible, rechazando las tentativas de otros que, disimulando su ignorancia, pretenden relativizar o descalificar las posibilidades del conocimiento.

Otra imagen que traza Platón sobre la figura del filósofo y la filosofía, es la que se encuentra en el *Gorgias*, donde el filósofo Sócrates se enfrenta a los sofistas y hombres de poder en la polis representados por Gorgias, Polo y Calicles. Partiendo de la discusión sobre lo que es y significa la retórica, Sócrates argumenta contra sus tres interlocutores que ven en la retórica un instrumento o herramienta que usan los hombres del poder. Para Sócrates, la manera como ejercen la retórica los sofistas, implica un ejercicio de adulación (κολακεία) que simula siempre con miras a la obtención de victorias en las batallas verbales de asambleas y juicios. Contra esta visión, Sócrates sostiene que si ha de tener alguna utilidad, es “que se debe usar siempre de la retórica y de toda otra acción a favor de la justicia” (*Gorgias* 527b-c), con lo que queda claro que el uso de la retórica sólo puede practicarse con miras a la justicia, es decir buscando siempre el mejoramiento de los ciudadanos en la polis. Esta valoración radicalmente distinta de la retórica, marca su diferencia clara con el uso que le dan los sofistas, al mismo tiempo que permite suponer una utilización filosófica, que claramente, es aquí ocupada por el Sócrates platónico

¹⁴³ Se puede decir sin demasiados riesgos que en todo el *corpus*, Platón está interesado por mostrar cómo es y quién es el filósofo. No hay, como es claro, un diálogo con ese nombre, lo que sin dejar de ser sorprendente es al mismo tiempo explicable. Si es que Platón creyó (como siempre se ha supuesto) que la vida filosófica era la única vía para la vida justa y buena en la polis, resulta razonable suponer que no dedicó un diálogo particular a este tema porque considera que en toda su obra se encontraba trazada la imagen del filósofo y de la filosofía.

con el fin de perseguir la verdad y desenmascarar la mentira, como ocurre en otros diálogos posteriores.

Ahora bien, si las imágenes que aparecen en las obras tratadas se entrelazan, se alcanzan a ver algunas constantes o planteamientos comunes que permiten terminar de delinear la imagen que se busca. En ambos casos puede observarse un compromiso claro del filósofo con el objeto de su búsqueda: la verdad. Si las consecuencias de esa actitud son fatales, como en la *Apología*, o si hay que enfrentar a los representantes más ubicuos del poder político y de la sofística como en el *Gorgias*, el Sócrates platónico siempre se encuentra dispuesto, lo que construye la imagen de un hombre inflexible en su quehacer, o como el mismo dice un bien para la polis (*Apología* 31b). Además, en ambos textos aparece el tema de la obligación de todo ciudadano para con la justicia en la polis. De hecho, este punto es presentado en el *Gorgias* de manera negativa, es decir, a partir de la caracterización de lo que ocurre al hombre cuando actúa de manera injusta. Ahí se sostiene que aunque la injusticia resulta indeseable siempre, es mucho peor cometerla que padecerla, pues lo que ocurre cuando se es injusto (y cuando no se opta por recibir castigo luego de cometer injusticia), es que se arruina el alma, lo que acarrea para los hombres una infelicidad absoluta.

Así pues, como conclusión general de este trabajo es posible decir que aunque la concepción que tiene Platón de la filosofía es por supuesto compleja y se encuentra difuminada en la totalidad de los escritos del *corpus*, los dos escritos revisados sugieren de manera general que para el ateniense la filosofía es una búsqueda incansable de la verdad, un sustento para el conocimiento (para que de hecho sea posible); y al mismo tiempo, una forma de vida con un actuar consecuente, tanto en los asuntos privados como en los públicos. En ambos escritos, la presentación de su idea de filosofía y por tanto la imagen del filósofo, contemplan además de una disposición a un ejercicio teórico, la búsqueda de la verdad; y una dimensión vital, una práctica cotidiana

donde necesariamente se refleje lo aprendido. Es, pues una idea de filosofía que no separa la teoría de la praxis, las ideas de los actos.

Bibliografía

Ediciones de las fuentes consultadas

Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, Introducción, traducción castellana y notas de Tomas Calvo Martínez, 1994.

Eggers Lan, Conrado, *Los filósofos presocráticos I*, Madrid, Gredos, Introducción, traducciones castellanas y notas de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, 2000.

Plato, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, Londres, Harvard University Press (LCL 36), Greek text and English translation by Harold North Fowler, 2003.

Plato, *Lysis, Symposium, Gorgias*, Londres, Harvard University Press (LCL 166), Greek text and English translation by W.R.M. Lamb, Harvard University Press, 2003.

Platón, “Apología”, en *Diálogos I*, Madrid, Gredos, Traducción castellana de Julio Calonge Ruiz, 2003.

Platón, “Gorgias”, en *Diálogos II*, Madrid, Gredos, Traducción castellana de Julio Calonge Ruiz, 1999.

Diccionarios

Liddell, H.G. - Scott, R, *Greek-English Lexicon*, Oxford, 1968.

Textos generales

Ackrill, J.L., *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford, Calderon Press, 1997.

Benson, Hugh H. (Editor), *A Companion to Plato*, Singapur, Blackwell Publishing, 2006.

Brun, Jean, *Platón y la Academia*, Barcelona, Paidós, Traducción castellana de Alfredo Llanos, 1992.

Burnet, John, *Greek Philosophy. Thales to Plato*, Londres, Macmillan, 1953.

-----, *Early Greek Philosophy*, Cleveland, The World Publishing Company, 1962.

Calvo Martínez, Tomás, *De los sofistas a Platón: Política y pensamiento*, Madrid, Cincel, 1992.

Chatelet, Francois, *El pensamiento de Platón*, Barcelona, Labor, Traducción castellana de J. M. García de la Mora, 1967.

Cherniss, Harold, *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*, México, UNAM, Traducción castellana de Loretta Brass de Eggers, Nicole Ooms, Luis Ignacio Helguera y Maite Curcó, 2001.

Colaiaco, James A., *Socrates Against Athens. Philosophy on Trial*, Nueva York, Routledge, 2001.

Dies, Auguste, *Platón. Su vida, su pensamiento, sus doctrinas*, México, Editorial América, Traducción castellana de José Farrel, 1941.

Eggers Lan, Conrado, *Introducción histórica al estudio de Platón*, Buenos Aires, Colihue, 2000.

Fränkel, Hermann, *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, Madrid, Antonio Machado Libros, Traducción castellana de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, 2004.

García Gual, Carlos, *Los siete sabios (y tres más)*, Madrid, Alianza, 1989.

García Gual, Carlos (Editor), *Historia de la filosofía antigua*, Madrid, Trotta-Consejo superior de investigaciones científicas, 2004.

Gómez Robledo, Antonio, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, México, FCE-UNAM, 1974.

Gómez Lobo, Alfonso, *La Ética de Sócrates*, Barcelona, Andres Bello, 1998.

Gosling, J.C.B., *Platón*, México, IIF-UNAM, Traducción castellana de Ana Isabel Stellino, 1993.

- Graham, Daniel, *Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2006.
- Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, Madrid, Gredos, Traducción castellana de Alberto Medina González, 1999.
- , *Historia de la filosofía griega IV. Platón, el hombre y sus diálogos: primera época*, Madrid, Gredos, Traducción castellana de Álvaro Vallejo y Alberto Medina González, 1991.
- Hadot, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, FCE, Traducción castellana de Eliane Cazenave Tapie Isoard, México, 2000.
- Hare, R.M., *Platón*, Madrid, Alianza, Traducción castellana de Andrés Martínez Lorca, 1991.
- Hülsz, Enrique, *Heráclito y los orígenes de la filosofía*, Tesis doctoral inédita, México, UNAM, 2001.
- Irwin, Terence, *La ética de Platón*, México, IIF-UNAM, Traducción castellana de Ana Isabel Stellino, 2000.
- Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, FCE, Traducción castellana de Joaquín Xirau y Wenceslao Roses, 1971.
- , *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, FCE, Traducción castellana de José Gaos, 2000.
- Kahn, Charles, *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

-----, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Nueva York, Hackett, 1984.

Kirk, G.S., *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962.

Laks, André, *Introduction à la «philosophie présocratique»*, Paris, PUF, 2006.

Lesky, Albin, *Historia de la literatura griega*, Madrid, Gredos, Traducción castellana de José Ma. Díaz Regañón y Beatriz Romero, 1989.

Lledó, Emilio, *La memoria del Logos. Estudios sobre el diálogo platónico*, Madrid, Taurus, 1996.

Melling, David J., *Introducción a Platón*, Madrid, Alianza, Traducción castellana de Antonio Guzmán Guerra, 1987.

Mondolfo, Rodolfo, *Moralistas griegos*, Buenos Aires, Iman, traducción castellana de Oberdan Caletti, 1941.

Nicol, Eduardo, *La idea del hombre* (primera versión), México, Herder, 2004.

-----, *La idea del hombre* (segunda versión), México, FCE, 2003.

-----, *Ideas de vario linaje*, México, UNAM, 1990.

Prior, William (Editor), *Socrates. Critical Assessments*, Volume I “The Socratic Problem and Socratic Ignorance”, Londres, Routledge, 1996.

Raven, J.E., *Plato's Thought in the Making*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.

Rodríguez Adrados, Francisco, *Palabras e ideas. Estudios de filosofía griega*, Madrid, Ediciones clásicas, 1992.

Smith, Nicholas D. (Editor), *Plato. Critical Assessments* (four volumes), Nueva York, Routledge, 1998.

Szlezák, Thomas A., *Leer a Platón*, Madrid, Alianza, Traducción castellana de José Luís García Rúa, 1991.

Taylor, Alfred Edward, *Platonism and its Influence*, Massachusetts, The Plimpton Press, 1985.

-----, *Plato: The Man and his Work*, Londres, Methuen, 1960.

-----, *Platón*, Madrid, Tecnos, Traducción castellana de Carmen García Trevijano, 2005.

Vlastos Gregory, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Nueva York, Cornell University Press, 1991.

Artículos en revistas

Cappelletti, Ángel G., "Aristóteles, historiador de la filosofía", *Nova Tellus* 6 (1998), UNAM, pp. 9-53.

Finkelberg, Aryeh, "On the History of the Greek ΚΟΣΜΟΣ", *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 98 (1998), pp. 103-136.

Hülsz Piccone, Enrique, "Sócrates y el oráculo de Delfos (una nota sobre Platón, *Apología de Sócrates*, 20c4-23c1)", *Theoría* (2003), UNAM, pp. 71-89.

Mackenzie, Mary Margaret, "The Virtues of Socratic Ignorance", *The Classical Quarterly*, Vol. 38, No. 2 (1988), pp. 331-350.

Naddaf, Gerard, "On the origin of Anaximander's Cosmological Model", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 59, No. 1 (January 1998), pp. 1-28.

Padilla Longoria, María Teresa, "La naturaleza del método socrático-platónico", *Tópicos* 25 (2003), Universidad Panamericana, pp. 35-46.

Rossetti, Livio, "Caratteristiche dei trattati περὶ φύσεως, nei secoli VI-V a. C.", *Nova Tellus* 24-2 (2006), UNAM, pp. 111-146.

Vlastos, Gregory, "Socratic irony", *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 37, No. 1 (1987), pp. 79-96.

-----, "The Historical Socrates and Athenian Democracy", *Political Theory*, Vol. 11, No. 4 (Nov., 1983), pp. 495-516.

Wiser, James L., "Philosophy as Political Action: A Reading of the *Gorgias*", *American Journal of Political Science*, Vol. 19, No. 2 (May, 1975), pp. 313-322.