

01058

7
24

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO

**EROS
Y
HERMENEUTICA
PLATONICA**

TESIS PARA OPTAR POR EL GRADO
DE MAESTRO EN FILOSOFIA
PRESENTADA POR:

ANTONIO LUIS MARINO LOPEZ

TESIS CON
FALLA LE CRIGEN

1991



Universidad Nacional
Autónoma de México



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 está 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.

INDICE

Introducción General

¿Por qué estudiar a Platón?	1
Fundamentos de hermenéutica platónica	11

Capítulo I: El *Simposio*

Prólogo	28
El camino hacia la casa de Agatón	34
Diálogo entre Sócrates y Agatón	36
La Palabra substituye al vino	38

Los Discursos

Fedro	40
Pausanias	42
Intermedio: diálogo entre Aristófanes y Eryximaco	44
Eryximaco	46
Aristófanes	49
Interludio: diálogo de Agatón con Sócrates	55
Agatón	57
Reacción de Sócrates a los discursos	61
Diálogo entre Sócrates y Agatón	62
Sócrates	63
La irrupción de Alcibiades y la escena final	77

Capítulo II: *Fedro*

Primera Escena	84
Los Discursos antieróticos	
Discurso de Lysias	91
Análisis del discurso de Lysias	92
Discurso antierótico de Sócrates	93
Vergüenza y arrepentimiento de Sócrates	95
La Palinodia	97
Eros y Logos	106

Capítulo III: *La República*

Introducción: La forma del diálogo	113
Eros en la <i>República</i> : consideraciones preliminares	120

El círculo mítico: primer semicírculo	
La escena inicial	122
Diálogo de Sócrates y Cefalo	127
Diálogo de Sócrates y Polemarco	130
Sócrates y Trasímaco	133
Libro II: El nuevo inicio: el hombre perfectamente injusto	
Diálogo de Sócrates y Glaucón	141
Discurso de Adimanto	148
El Círculo del Logos: primer semicírculo	
Generación de la polis justa	151
Eros en la educación de los guardianes	157
El Círculo <i>kata ergan</i> : Centro del diálogo	
Eros restaurado: surgimiento del filósofo	170
La apología de Sócrates	175
Eros y filosofía: Sócrates saca del Hades a su Teseo	183
Segundo semicírculo: reingreso al círculo <i>kata logon</i>	
Degeneración de la polis justa	192
De la aristocracia a la timocracia	195
De la timocracia a la oligarquía	199
De la oligarquía a la democracia	201
Democracia	202
De la democracia a la tiranía	205
El Tirano	206
Segundo semicírculo: reingreso al mito	
Anáclisis hacia el círculo mítico	211
Conclusiones	
<i>República y Fedro</i> : tesis y antítesis	218
Justicia y <i>poiesis</i>	222
Justicia y <i>mousiké</i>	225
Justicia y <i>euaimonia</i>	226
<i>Simposio</i>	229
Notas	236
Bibliografía	247

Por qué estudiar a Platón

1

Todo estudio sobre Platón está inscrito en el contexto de la polémica entre Antiguos y Modernos porque la filosofía moderna se gesta en oposición explícita a la clásica. En consecuencia, estudiar los diálogos platónicos requiere poner en tela de juicio los axiomas modernos: la *epoche* es la condición insoslayable para su interpretación. De lo que se debe hacer *epoche* es de la ciencia y de la historia modernas, es decir, de la comprensión moderna de la naturaleza y del hombre.

La necesidad de suspender la confianza en la filosofía moderna sólo se hizo evidente conforme sus principios entraron en crisis, esto es, conforme la polémica entre Antiguos y Modernos perdió su vigencia. Esto ocurre en el momento en el cual se reconoce que a pesar de las importantes diferencias entre ambos, sus comprensiones de la naturaleza y del hombre tienen bases comunes.¹

La crisis de la filosofía moderna nos obliga a repensar los fundamentos, es decir, a repensar la filosofía griega. En esto coinciden todos los pensadores que con sus obras pusieron en crisis a la modernidad: Nietzsche, Husserl y Heidegger. Sin embargo, la intención con la cual se examinan los fundamentos, es decir, con la que se estudia la filosofía griega, no es la misma en los tres. Nietzsche² y Heidegger³ coinciden en su antiplatonismo, pues ambos consideran a la filosofía platónica como la causa principal de la crisis de occidente. En esencia, coinciden en que la tarea propia para los pensadores posmodernos es operar la

cancelación radical del pensamiento metafísico. Leo Strauss describe el acuerdo de Nietzsche y Heidegger en estos términos:

Both thinkers regard as decisive the nihilism which according to them began in Plato (or before) -- Christianity being only Platonism for the people -- and whose ultimate consequence is the present decay. Hitherto every great age of humanity grew out of *Boodenstandigkeit* (rootedness in the soil). Yet the great age of classical Greece gave birth to a way of thinking which in principle endangered *Boodenstandigkeit* from the beginning and in its ultimate contemporary consequences is about to destroy the last relics of that condition of human greatness. Heidegger's philosophy belongs to the infinitely dangerous moment when man is in a greater danger than ever before of losing his humanity...⁴

Husserl, por el contrario, abriga la esperanza de que la crisis de occidente se ubique en los supuestos de la filosofía moderna, y por ende que la recuperación de la filosofía griega constituya la vía para sobrepasar la crisis. Esta esperanza la expresó así:

Las luchas espirituales genuinas de la humanidad europea como tal toman la forma de luchas entre filosofías, es decir, entre filosofías escépticas -- o nofilosofías, las cuales conservan el nombre mas no la tarea -- y las filosofías actuales y aún vitales. Pero la vitalidad de estas consiste en que luchan por su propio sentido genuino y así por el sentido de una humanidad genuina. Llevar la razón latente a una comprensión de sus propias posibilidades y así traer a la intuición la posibilidad de la metafísica como una posibilidad verdadera -- esta es la única manera de encaminar la metafísica o la filosofía universal por el arduo camino de su realización. Es la única manera de decidir si el *telos* que nació en la humanidad europea con el nacimiento de la filosofía griega -- el de una humanidad que busca existir y sólo es posible mediante la razón filosófica, moviéndose infinitamente de la razón latente a la manifiesta y

siempre buscando sus propias normas mediante ello, su verdad y su naturaleza humana genuina -- si es el caso que este telos es un puro engaño fáctico, histórico, la adquisición accidental de una entre muchas civilizaciones e historias, o si más bien la humanidad griega constituye el primer descubrimiento de lo que es esencial para la humanidad en cuanto tal, su *entelequia*.²

Es evidente que los caminos anunciados por Husserl y Heidegger difieren radicalmente. Cual sigamos depende de cómo interpretemos la filosofía de Platón, pues la filosofía como ciencia rigurosa es concebida como una recuperación y depuración de los fundamentos griegos, mientras que la nueva era, pensada por Heidegger, requiere la erradicación completa de la metafísica.

La *gigantomachia* de filosofías se desarrolla en dos frentes: el conocimiento de la naturaleza y el del hombre. Si bien la batalla fundamental es en torno a la comprensión de la *physis*, preguntar sobre qué es el hombre también tiene la más alta prioridad. La crisis de la modernidad nos ha dejado llenos de perplejidades en ambos ámbitos y estas se difunden a todas las esferas de la actividad humana. Aunque en el medio siglo transcurrido desde que Husserl escribió lo arriba citado su influencia ha declinado y la de Heidegger aumentado, la oposición sigue vigente. Para ambos es crucial pensar de nuevo la filosofía griega, sobre todo la platónica. Quien aún desee filosofar también debe dirigir su atención a Platón.

La necesidad de repensar el pasado es producto de la crisis de la modernidad, pues ésta sólo se podía hacer manifiesta mediante la superación de la conciencia histórica, en particular, la superación de la idea de progreso. Mientras se crea en el progreso, el pasado sólo tiene interés como curiosidad. Esto se puede apreciar con toda claridad en la actitud hacia la historia de las ciencias modernas: ningún físico cree que su desempeño como científico dependa de sus conocimientos de la historia de la física. Pero el fin de la creencia en el progreso no se originó en una revaloración del pasado sino en la relativización de todas las épocas. De una historia con un *telos*, pasamos al *tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing*. En la noche posthistórica tampoco es importante el pasado, pues qué caso tiene conocer los sinsentidos de la existencia de otros. El nihilismo producido por la crisis de la idea de progreso es comprensible: progreso significaba, principalmente, progreso de la razón. Aunque la razón es el producto griego y occidental por excelencia, desde la perspectiva nihilista es tan sólo uno más entre los muchos que ha producido el hombre.

El nihilismo ciertamente es una consecuencia necesaria de la crisis de la modernidad. También es evidente que Nietzsche y Heidegger consideraron que con sus filosofías del futuro abrían la posibilidad de superar dicho nihilismo, el cual ellos consideran consecuencia última de la metafísica platónica y no de las insuficiencias peculiares de la filosofía moderna. Si bien es

difícil expresar brevemente en qué consisten los futuros anunciados por ambos pensadores, mínimamente queda claro que no son futuros "construibles" o "planeables", puesto que ambas actividades pertenecen al ámbito de la razón occidental, sobre todo en su manifestación moderna. El hombre tiene que abrirse a las fuerzas desconocidas que quizás lo salven de la malignidad de su propia razón. La famosa *Gelassenheit* con la cual Heidegger nos invita a dar la cara al futuro es más próxima a la apraxia budista que al propio estoicismo. En todo caso, es evidente que más allá del bien y del mal no hay ni *chronesis* ni filosofía.

Así, el interés heideggeriano en la filosofía griega resulta a la vez apasionado y profundamente antitético, ya que, en efecto, la posibilidad de sobrepasar el nihilismo depende de que se supere a Platón. Esto, empero, sólo sería realizable si podemos comprender su obra adecuadamente. Por eso la hermenéutica ocupa un lugar central en la destrucción heideggeriana: sería trágicómico que la gran batalla fuese no con Platón sino con algún platonismo de tercera. En vez de *gigantomachia*, tendríamos episodios Quijotescos.

III

Es imposible decidir si la destrucción heideggeriana en efecto cumple su cometido, si su diagnóstico del fin de occidente es aceptable y si en efecto supera el nihilismo, sin contar con una comprensión adecuada de la obra platónica. No podemos decir si el futuro postoccidental es un sueño de nibelungos o la última esperanza de la humanidad, sin primero acudir a los orígenes, a la

arce griega. El estudio del Eros platónico que aquí se ofrece está pensado como un esfuerzo en esta dirección. Su misión, empero, consiste en producir algunos de los materiales que esperamos sean útiles para llevar adelante la tarea hermenéutica y filosófica que hemos reseñado. Se trata de un esfuerzo por comprender un aspecto del pensamiento platónico con el cuidado y el esmero requeridos por la situación misma de la filosofía y del hombre.

La selección de Eros como punto focal obedece al interés por estudiar cómo piensa Platón al hombre y mediante ello quizás obtener algunas luces que iluminen mejor la gigantomachia. La noche nihilista del fin de occidente nos induce a servirnos de cuanto ayude a saber nuevamente qué es el hombre. Y Eros es, en la versión platónica, lo que distingue al hombre de todos los otros entes. Naturalmente, la necesidad de realizar esta investigación resulta de la convicción de que la doctrina erótica de Platón no ha sido comprendida a fondo. Las razones por las cuales me atrevo a hacer esta aseveración están íntimamente relacionadas con la peculiar situación de la cultura occidental y de la filosofía recién descritas. La mayoría de los estudios sobre Platón están basados en supuestos pertenecientes a alguna de las modalidades de la conciencia histórica moderna; ello determina tanto el método de estudio como el propósito y los resultados. El problema básico es que se estudia a los diálogos platónicos como una doctrina más entre las que constituyen la historia de las ideas, es decir, sin tomar profundamente en serio la posibilidad de que en ellos se

encuentre la verdad. Otra manera de explicar la insuficiencia es que para tomar a Platón en serio como pensador, es menester primero superar la conciencia histórica moderna.

La crítica detallada de los supuestos hermenéuticos de la mayoría de los estudios platónicos contemporáneos será desarrollada más adelante, conforme exponga los principios que a mi juicio son mejores. Por ahora deseo llamar la atención a la otra razón por la cual he seleccionado el tema de Eros: su vínculo con el problema de la hermenéutica platónica y por tanto con la cuestión del nihilismo. Debido al peculiar arte retórico empleado por Platón en la composición de sus diálogos, sus intérpretes han tendido a verlo o bien como "literato" o bien como "filósofo", con lo cual se quiere decir que la relación entre forma y contenido de los diálogos siempre ha sido objeto de discusión. Tenemos, por tanto, al Platón compositor de bellas plátitudes y al Platón que enreda los argumentos lógicos más elementales en circunloquios insufribles. Estos dos extremos, aunque algo caricaturescos, corresponden a lo que puede llamarse la lectura "erótica" y la "anerótica" de los diálogos. Uno de los propósitos de este trabajo es mostrar que la unidad de forma y contenido de los diálogos platónicos se patentiza con especial claridad dirigiendo la atención a la función de Eros.

Eros, por tanto, será estudiado desde dos perspectivas complementarias: como la fuerza distintiva de lo humano y como clave para la interpretación del pensamiento platónico. Mediante este procedimiento se intentará mostrar la unidad de palabra y acto que constituye la esencia de todo diálogo platónico. Los

nuevos recursos hermenéuticos brindarán la posibilidad de comprender más a fondo la obra platónica; si esto en efecto ocurre, contaremos con mejores elementos para pensar la *gigantomachia* sobre el futuro de occidente.

Para estudiar la función de Eros en la hermenéutica platónica, he seleccionado el *Simposio*, el *Fedro* y la *República*. La justificación completa de esta selección sólo se puede ofrecer después de exponer los elementos de hermenéutica a los que recurriré. Sin embargo, de manera preliminar, se puede mencionar que el *Simposio* ofrece los *erotikoi logoi* más extensos y explícitos del *corpus* platónico. Sin embargo, el examen de Eros de este diálogo no es exhaustivo y por tanto es menester recurrir a la otra obra platónica que explícitamente aborda el tema: el *Fedro*. La pertinencia de ambos diálogos es suficientemente clara. Esto, empero, no es el caso con la inclusión de la *República*. La justificación se encontrará en la interpretación, donde se patentizará que también en este diálogo Eros juega un papel central y que sin atender a ello no se comprende adecuadamente la comprensión platónica de la relación entre individuo y comunidad.

Fundamentos de hermenéutica platónica

¿Qué es un diálogo platónico? La respuesta que demos a esta interrogante determina la interpretación. Hace casi dos siglos que se debate esta pregunta. Este dato por sí mismo es suficiente para establecer que estamos ante un enigma. Asimismo, la existencia del enigma tiene la consecuencia insoslayable de que todo intento de interpretar los diálogos debe comenzar por la explicitación de la comprensión que el intérprete tiene del problema hermenéutico: qué piensa que es un diálogo platónico.

La exposición de los principios de hermenéutica platónica que a continuación se ofrece, se basa por completo en el trabajo de dos filósofos: Jacob Klein y Leo Strauss. Los fundamentos que ellos sugieren para interpretar el pensamiento de Platón son los únicos (que yo sepa) elaborados con plena conciencia tanto del enigma que son los diálogos como de la situación crítica de occidente y de la importancia del pensamiento platónico en este contexto. En suma, son los únicos que proponen una hermenéutica que a la vez es un intento de superar la crisis de occidente. Esta doble naturaleza de su trabajo tiene por consecuencia que la discusión y explicitación completa de sus principios sólo sería posible atendiendo a ambas. Esto, empero, requeriría una obra dedicada exclusivamente a esa tarea. Por consiguiente, en esta exposición la atención se limitará al aspecto hermenéutico; la contribución de ambos pensadores a la *gigantomachia* no se abordará.

Entre el lector contemporáneo y los diálogos platónicos existen tres barreras formidables, las cuales, en orden ascendente de importancia son:

1) La sedimentación del lenguaje filosófico producida por los dos mil quinientos años de tradición que nos separan (y unen) de la Grecia clásica. Klein se refiere a este problema en los siguientes términos:

In the past, for long stretches of time, writing commentaries was a way of expounding the truth. It still may be that. But how about commentaries on Platonic dialogues? Must they not be based on a variety of preconceptions and predecisions, on a vast area of questionable assumptions and anticipations, perhaps more so than any other venture of our understanding? And is not, therefore, such an undertaking almost self-defeating? Whatever else it might require, it certainly demands, above all, awareness of the gravity of this problem."

La "gravidad del problema" al cual alude Klein aquí no es otra que la de cómo podemos acceder al pensamiento del pasado. Esto depende de la naturaleza del entendimiento y del hombre. Se puede esbozar la dificultad en cuestión en los siguientes términos: si la naturaleza humana es radicalmente histórica, la posibilidad de comprender el pasado "objetivamente", es decir, sin distorsionarlo con los conceptos vigentes para el intérprete, se torna sumamente problemática. Si la historicidad es radical, (i.e., heideggeriana,) entonces toda interpretación es en realidad autointerpretación. Un historicismo menos radical, como el hegeliano, también implica graves dificultades, pues la comprensión objetiva del pasado sólo es posible desde el momento absoluto del fin de la historia, y, por tanto, tampoco nos da

acceso al pasado "tal como fue". Vemos por tanto, que la "gravedad del problema" al cual alude Klein es la de conciencia histórica moderna: si aceptamos sus premisas, tendríamos que admitir que ya no es posible comprender a Platón como él se comprendió a sí mismo: es decir, tendríamos que admitir que los fundamentos nos son inasequibles o innecesarios.

Sin embargo, esta conclusión no es inevitable. Una posible solución es la de Gadamer, quien muestra que el "prejuicio" que inexorablemente constituye el punto de partida de cualquier interpretación no es el obstáculo insuperable postulado por la conciencia histórica moderna. Mediante el análisis de los conceptos de autoridad y tradición, Gadamer muestra que el tiempo que nos separa de un texto también es "llenado" por la tradición, es decir, por algo que es común al pasado y al presente. El "círculo hermenéutico" que hace posible la interpretación, por tanto:

no es de naturaleza formal, no es ni objetivo ni subjetivo, sino que describe el entendimiento como el juego del movimiento de la tradición y el movimiento del intérprete. La anticipación del significado que gobierna nuestra comprensión de un texto no es un acto de subjetividad sino que procede de la comunidad que nos vincula con la tradición.º

Aunque el análisis realizado por Gadamer de la historicidad del entendimiento logra establecer que la supuesta inaccesibilidad del pasado se debía a la comprensión ahistórica de la naturaleza del entendimiento que caracteriza al pensamiento moderno, no es claro que su solución en efecto resuelva el "grave problema", puesto que si bien él establece que la interpretación no es un acto

de pura subjetividad, es decir, completamente arbitrario, no demuestra que, en última instancia, la interpretación no sea autointerpretación." El "grave problema" que se interpone entre nosotros y los textos platónicos sólo puede elucidarse comentando la obra de Gadamer, lo cual no es mi intención aquí. Me he referido al célebre hermeneuta sólo para delinear mejor la magnitud de la gravedad.

2) El segundo obstáculo que nos separa del texto platónico es su hermetismo. Leo Strauss es el intérprete de Platón que más extensamente ha tratado este aspecto. El punto de partida de su argumento es que, a diferencia de lo supuesto por los intérpretes modernos de Platón, la relación entre filosofía y sociedad siempre es problemática porque la actividad filosófica conduce inevitablemente a poner en tela de juicio los dogmas fundamentales de la comunidad. Las ideas heterodoxas con frecuencia han sido motivo de persecución a lo largo de la historia, por tanto, su divulgación siempre ha sido peligrosa. En consecuencia, quien desea divulgar ideas heterodoxas sin incurrir en graves peligros necesita escribir de una manera especial:

Persecution, then, gives rise to a peculiar technique of writing, and therewith to a peculiar type of literature, in which the truth about all crucial things is presented exclusively between the lines. The literature is addressed, not to all readers, but to trustworthy and intelligent readers only... But how can a man perform the miracle of speaking in a publication to a minority, while being silent to a majority of his readers? The fact which makes this literature possible can be expressed in the axiom that thoughtless men are careless readers, and only thoughtful men are careful readers.¹⁴

La distinción entre doctrina exotérica y enseñanza esotérica fue un lugar común para los intérpretes antiguos, mientras que

para los modernos es un punto ciego. Strauss advierte que el último filósofo moderno plenamente consciente del esoterismo fue Lessing:

After Lessing, who died in the year in which Kant published his *Critique of Pure Reason*, the question of exotericism seems to have been lost sight of almost completely, at least among scholars and philosophers as distinguished from novelists.¹¹

La razón fundamental por la cual se olvida la distinción entre esoterismo y exoterismo es que en la interpretación moderna de la relación entre filosofía y sociedad se postula que no hay un antagonismo radical entre ambas, que conforme los beneficios de la ciencia moderna se vuelven apreciables para la mayoría, y centrales para el gobierno, la antigua hostilidad deja de tener vigencia. Asimismo, es peculiar de la conciencia moderna suponer que mediante la educación pública se puede transformar a todo ciudadano en amigo de la ciencia y de la filosofía.¹² Como vemos, es la idea de progreso, tanto en su versión tecnológica como en la educativa, la que obscurece la oposición entre filosofía y sociedad y por ende la que produce el olvido de la necesidad de las técnicas herméticas.

Sin embargo, los diálogos platónicos fueron compuestos con plena conciencia de la necesidad del hermetismo¹³, por consiguiente, su interpretación hace imprescindible estar alertas a su presencia. La reglas de hermenéutica propuestas por Strauss a la luz de la dificultad especial creada por la hermética son las siguientes¹⁴:

- 1) Reading between the lines is strictly prohibited in all cases where it would be less exact than not doing so.

- ii) Only such reading between the lines as starts from an exact consideration of the explicit statements of the author is legitimate.
- iii) The context in which a statement occurs, and the literary character of the whole work as well as its plan, must be perfectly understood before an interpretation of the statement can reasonably claim to be adequate or even correct.
- iv) One is not entitled to delete a passage, nor to emend its text, before one has fully considered all reasonable possibilities of understanding the passage as it stands -- one of these possibilities being that the passage may be ironic.
- v) If a master of the art of writing commits such blunders as would shame an intelligent high school boy, it is reasonable to assume that they are intentional, especially if the author discusses, however incidentally, the possibility of intentional blunders in writing.
- vi) The views of the author of a drama or dialogue must not, without previous proof, be identified with the views expressed by one or more of his characters, or with those agreed upon by all his characters or by his attractive characters.
- vii) The real opinion of an author is not necessarily identical with that which he expresses in the largest number of passages.

Estas reglas evidencian que el estudio de un texto del cual sea razonable sospechar que contiene una enseñanza esotérica debe comenzar por la forma, es decir, por su aspecto literario. Esto implica a su vez que el estudio de las cuestiones fundamentales, las filosóficas, tiene que posponerse hasta que se haya comprendido perfectamente el aspecto formal o literario de la obra. Sin embargo, esta jerarquización es, por una parte, inevitable y por otra, un paso necesario en el nivel filosófico mismo. Strauss lo explica así:

...there is a connection between the literary question and the philosophic question. The literary question, the question of presentation, is concerned with a kind of

communication. Communication may be a means for living together; in its highest form, communication is living together. The study of the literary question is therefore an important part of the study of society. Furthermore, the quest for truth is necessarily, if not in every respect, a common quest, a quest taking place through communication. The study of the literary question is therefore an important part of the study of what philosophy is. The literary question properly understood is the question of the relation between society and philosophy.¹⁰

Al comprender así la naturaleza y necesidad del estudio de la forma, se hace patente que la distinción entre literatura y filosofía también es clave en el proceso hermenéutico, pues cómo la comprendemos depende de supuestos que rara vez se someten a examen cuidadoso. Además, la diferencia entre literatura y filosofía toma un giro especial en la Modernidad, conforme la filosofía acepta como paradigma del saber riguroso a la geometría. Esta orientación culmina con la distinción actual entre "humanidades" y "ciencias". Estas observaciones revelan otra dimensión del problema hermenéutico, pues nos permiten ver cómo hasta la clasificación contemporánea del conocimiento se vuelve "prejuicio".

3) La naturaleza misma del diálogo platónico constituye el tercer y más importante problema de hermenéutica. Se puede decir que los dos obstáculos anteriores son generales en cuanto que no son atinentes exclusivamente de los diálogos platónicos. Todo intento de comprender algún texto, especialmente los premodernos, requiere plenitud de conciencia del problema de la conciencia histórica y de la hermética. La interpretación de los diálogos platónicos suscita, empero, dificultades que ningún otro texto ofrece. Ahora dirigimos la atención a ellas.

En la exposición sobre la naturaleza del diálogo platónico sólo me referiré al argumento de Klein¹⁰ porque él y Strauss coinciden por completo. Si bien se pueden advertir diferencias en los énfasis que cada uno usa en sus explicaciones, éstas se deben al contexto en que aparecen. Strauss publicó sus principios de hermenéutica platónica en la introducción a su comentario de la *Republica*, que es el segundo capítulo de *The City and Man*, obra de filosofía política. Klein expuso sus principios en la introducción a su comentario al *Menon*. Podría decirse, por tanto, que el primero recalca el nexo entre política y hermenéutica, mientras el segundo enfatiza el de filosofía y hermenéutica; de ahí que la versión de Strauss examine con más detenimiento la técnica platónica para ocultar de la mayoría lo fundamental, mientras que Klein se ocupa más en mostrar el diálogo como instrumento filosófico.

Los principios hermenéuticos de Klein son el resultado de una meditación sobre la naturaleza de saber, conversar, escribir y enseñar. Lo que él muestra es que los diálogos platónicos son obras producidas a la luz de un profundo conocimiento de la relación de estas cuatro actividades: son la obra de un gran maestro. Al anticipar así la esencia de sus principios hermenéuticos, quizá resulte más fácil colegir su unidad.

Klein comienza sus consideraciones sobre la naturaleza del diálogo platónico indicando su carácter dramático o mimético. Como él mismo nota, esta peculiaridad de los diálogos siempre ha sido reconocida, tanto por comentaristas antiguos como por los modernos. Klein cita como evidencia de esto las afirmaciones de

Aristóteles (*Poética*, 1447b9-11); las de Diógenes Laercio (*Vidas*, III, 18); y las de Ateneo (XI, 504b; XIV, 620d-622d). En cuanto a los modernos, nos refiere a Schleiermacher como indicador de la hermenéutica platónica que prevalece hasta la actualidad, así como una relación de intérpretes que coinciden en destacar la importancia del drama o la mímica en los diálogos¹⁷. Sin embargo, observa Klein: "This theme of the 'dramatic quality' of the dialogues has never been quite abandoned. But it is curious to observe how little light the various attempts to cope with it throw on the actual drama aimed at in any given dialogue."¹⁸

La razón por la cual el reconocimiento del carácter dramático de los diálogos ha sido insuficiente e infructífera, argumenta Klein, es que el vínculo entre drama e ironía no es comprendido correctamente. Si bien muchos comentaristas han notado que en la mayoría de los diálogos hay espectadores anónimos, no se han preocupado por desarrollar completamente las consecuencias de ello. En particular, no se explora el sentido en el cual el lector queda incorporado a ese círculo de oyentes anónimos y las consecuencias que esto tiene para la comprensión del diálogo. Algunos comentaristas han advertido esta cuestión pero, influidos por las nociones de "objetividad" modernas, llegan a la conclusión de que el lector debe permanecer como espectador. Klein argumenta que, por el contrario, un diálogo platónico sólo se actualiza y, dejando de ser letra muerta, se convierte en verdadero diálogo si el lector participa activamente. Klein afirma:

It seems that it is not enough to talk about the dramatic character of Platonic dialogues "from the outside." We have to play our role in them, too. We have to be serious about the contention that a Platonic dialogue, being indeed an "imitation of Socrates", actually continues Socrates' work...And yet its consequences are hardly ever accepted. These are that we, the readers, are being implicitly questioned and examined, that we have to weigh Socrates' irony, that we are compelled to admit to ourselves our ignorance, that it is up to us to get out of the impasse and to reach a conclusion, if it is reachable at all. We are one of the elements of the dialogue and perhaps the most important one.'"

Las consecuencias de estas observaciones para la interpretación de los diálogos son claras: "Interpretar" consiste en actualizar la obra escrita mediante la participación activa del lector en el drama de preguntas y respuestas. Esto es lo principal porque la misión fundamental del diálogo es educar. Cabe advertir, además, el corolario implícito de este axioma de la participación: quien permanece "neutral" no puede comprender el diálogo platónico pues permanecer neutral es rehusarse a ser educado, a dialogar con Sócrates.

Pero ahora pregunta Klein: ¿puede un texto educar en el sentido socrático? A primera vista parecería que la respuesta es negativa porque una obra escrita es imperfecta en cuanto que la palabra escrita es una especie de imitación (*eidolon an ti légoito dikaios*) de la hablada, de la que está viva (*zon kai empsychos*) [*Fedro*, 276a1 y 278a6, citado por Klein]. La palabra escrita no puede defenderse de interpretaciones erróneas y otros abusos, ni discriminar entre lectores. Por consiguiente, parece inadecuada para "imitar" a Sócrates y su ironía: incapaz de educar.

Klein recurre al *Fedro* para mostrar que la inferioridad de la palabra escrita a la hablada puede ser remediada por un escrito

que posea el arte logográfico y la técnica psicagógica descritos en este diálogo. Un texto bien escrito puede educar en la medida en que imite los movimientos de una conversación socrática, es decir tanto el movimiento argumentativo como el dramático, ya que sólo la interacción de ambos niveles puede infundirle vida a la palabra escrita. Klein describe la interacción de argumento y acción así:

More often than not the dramatic answer anticipates the corresponding verbal argument; sometimes the dramatic answer accompanies the argument; sometimes the argument is underscored and put in relief, as it were, by what happens in the dialogue after the argument has been completed. All this reflects the character of Socrates himself, whose life and death speak still louder than his words. The power of words, however great, is limited. Words can be repeated or imitated; the thoughts conveyed by the words cannot; an "imitated" thought is not a thought. But only actions of men, irrevocable as they are, lend themselves to genuine "imitation", in life, on the stage -- or in words.²⁴

El sentido en el cual un diálogo "imita" a Sócrates ha sido precisado. La naturaleza de Sócrates es lo que determina la mimesis y el drama del diálogo; su misión es conservar viva, o al menos actualizable, la ironía socrática.

La mimesis de los diálogos, empero, es diversa y varía de uno a otro. Klein discierne tres tipos:

- i) La mimesis etológica. En ella los personajes del diálogo se muestran tanto en carácter como en pensamiento: desnudan su alma.

Este tipo de drama requiere que al leer un diálogo pongamos atención tanto a lo que dice el personaje como a las emociones que experimenta. Esta mimesis dirige la atención a la unidad de

palabra y acción en un tipo de personaje. Quizás uno de los ejemplos más claros de ello sea el *Menon*.

- ii) La mimesis doxológica, en la cual lo falso o correcto de una opinión no sólo se argumenta en palabras sino que también se manifiesta en el carácter, comportamiento y la acción de los personajes mismos.

Esta se distingue de la anterior por el objeto de imitación: ahora es una opinión, y no una acción, la que es imitada. Un ejemplo de ello se puede encontrar en el *Cármides*, donde Cármides se sonroja cuando le pregunta Sócrates sobre su templanza (158e), y con ello da respuesta.

- iii) La mimesis mitológica, en la cual el drama del diálogo presenta, interpreta o substituye algún mito, muy aparte de los mitos que cuentan Sócrates y otros personajes en los diálogos.

En la interpretación de la *República* que ofrecemos aquí se recurrirá extensamente a este principio hermenéutico. Quizás el diálogo más notable en cuanto a este tipo de mimesis sea el *Fedón*, en el cual Platón substituye el mito del Minotauro con su propia obra.²¹

El carácter mimético de los diálogos, con el juego entre argumento y drama, entre lo que también es llamado por Klein la relación entre lo lúdico y lo serio (*Play and Seriousness*), es lo que hace posible que el lector participe en el diálogo. Sólo el lector cuidadoso, el que verdaderamente desea dialogar con Sócrates, se esforzará por pensar y no solamente leer.

Tras demostrar que los diálogos fueron compuestos como medios para actualizar la educación socrática, Klein aborda otro problema central de la hermenéutica. Según el arte logográfico y psicagógico del *Fedro*, sólo el que sabe puede escribir bien. Pero este postulado se opone a la famosa ignorancia socrática. Esto produce una aporía: ¿cómo puede un diálogo imitar a Sócrates, quien siempre insistía en su ignorancia? Klein explora la relación entre sapiencia e ignorancia socrática para elucidar y disolver la dificultad. Lo que muestra es cómo la estructura misma del diálogo platónico, con su nivel serio, argumentativo y dianoético, y, por otra parte, el lúdico, mimético y dramático, en efecto constituye una imitación de la relación entre sabiduría e ignorancia en el propio Sócrates. Conocer nuestra ignorancia implica percatarnos de la insuficiencia de las bases de los conocimientos que poseemos, pero tomar conciencia de ello también apunta hacia la presencia de una totalidad frente a la cual lo que sabemos es insuficiente. Klein concluye su reflexión sobre la relación entre sabiduría e ignorancia así:

And is not Socrates, in pretending not to know, as much "playful" as he is "serious" in his *knowledge* of the immense distance which separates him from the goal he wishes to attain? Is not Socrates' "human wisdom", his assertion of his ignorance, the very germ from which both elements of a Platonic dialogue, its mimetic playfulness and its dianoetic seriousness, spring forth? Inasmuch as a dialogue engulfs us, its readers -- provided we are willing to "follow the same track" -- it seems to demand that we share in Socrates' immoderate moderation. ²²

La hermenéutica platónica propuesta por Klein se basa, cual es evidente, en la explicitación del carácter mimético de los diálogos, en hacernos ver qué significa y cómo es posible "imitar a

Sócrates" por escrito.

Como tema final de esta exposición de los fundamentos de hermenéutica platónica de Klein y Strauss, dirigimos ahora la atención al famoso problema de la relación entre los diálogos. De todo lo anterior se sigue que cada diálogo debe ser, ante todo, comprendido como totalidad autosuficiente. Sólo tras realizar esto satisfactoriamente se puede proceder a preguntar, sobre bases firmes, respecto a la relación de los diálogos entre sí. Esta pregunta es necesaria para establecer, o al menos intentarlo, si hay una enseñanza platónica.

Como es sabido, en el ámbito de los intérpretes de Platón es usual realizar la clasificación de los diálogos asignándolos a diferentes etapas de la vida de Platón. La validez de este procedimiento depende de un supuesto: que el intérprete ya entiende suficiente y adecuadamente cada uno de los diálogos. No pretendo pasar revista aquí de los estudios platónicos basados en las premisas distintivas de la Modernidad. Creo que es suficiente notar que la mayoría de los exégetas de Platón no han mostrado que entienden cada diálogo por sí mismo, por no hablar de que estén conscientes de los supuestos de sus hermenéuticas, es decir, que se hayan librado de los axiomas del historicismo moderno.²³ Como evidencia de ello tan sólo citaré una parte del argumento de Friedländer. En el epílogo a su monumental obra sobre Platón, donde examina el problema del orden de los diálogos, explica que es legítimo asignar el *Gorgias* a una nueva etapa porque éste asimila la lucha contra la retórica del *Protagoras* y el *Trasímaco*²⁴ y la lleva a un nuevo nivel. Nos dice que

Both contests are more radical in the Gorgias because this dialogue fuses the themes of sophistic and injustice, on the one hand, and the symbol of Socrates and justice, on the other. Now the constructive forces are so powerful that they cannot be exhausted in the process of struggle and critique.²⁵

Friedländer recurre a los principios de la hermenéutica romántica sin sospechar que esto sea cuestionable.²⁶

La cuestión de la relación entre los diálogos es vista por Strauss en los siguientes términos:

Plato's work consists of many dialogues because it imitates the manyness, the variety, the heterogeneity of being. The many dialogues form a kosmos which mysteriously imitates the mysterious kosmos. The Platonic kosmos imitates or reproduces its model in order to awaken us to the mystery of the model and to assist us in articulating that mystery.²⁷

La consecuencia más evidente de aplicar el concepto de kosmos al corpus platónico es que no podemos suponer que uno sólo de los diálogos contenga la enseñanza platónica, ni siquiera varios de ellos. Dadas las peculiaridades del arte psicagógico platónico, es evidente que cada diálogo es una unidad autosuficiente que no requiere de los otros para ser interpretado. Pero esta misma peculiaridad logográfica nos hace conscientes de que cada diálogo presenta una versión particular de los temas que aborda y en cuanto tal no puede ser generalizada. Hablar de la "teoría" platónica de las ideas o del amor o de cualquier otra cuestión revela que no se ha comprendido la naturaleza del diálogo platónico. Sócrates no hace teorías, especialmente en el sentido moderno del término, porque todo lo que dice está regido por la misión educativa y psicagógica de su logos. Todos sus diálogos son ad hominem, lo cual hace imposible que se considere lo que en

ellos se dice como "teoría", es decir, como enunciado válido en cualquier contexto y ante cualquier individuo.

La peculiar suficiencia e insuficiencia de cada diálogo imita la relación entre sapiencia e ignorancia que caracteriza a la sabiduría socrática. Por consiguiente, comparar dos o más diálogos puede ser la manera más adecuada de comenzar a percatarse de las suficiencias e insuficiencias de cada uno de ellos.

II

Una vez expuestos los fundamentos de hermenéutica platónica, la justificación para estudiar los diálogos es autoevidente: sólo confrontando sus enigmas y laberintos se puede aprender a pensar.

En cuanto a la selección de Eros como elemento de hermenéutica platónica, ahora podemos añadir las siguientes consideraciones. Los dramas platónicos son obras que exhiben la unidad de palabra y acción. Comprenderlos, o al menos comenzar a comprenderlos, requiere que pongamos especial atención a esta relación. Atendiendo al aspecto erótico de los diálogos, nos concentramos en aquello que más inmediatamente ilumina las diversas modalidades de mimesis. La relación erótica de los personajes revela su *ethos*.

La selección del *Símposio*, el *Fedro* y la *República* para explorar la función hermenéutica de Eros también puede explayarse más ahora. En el *Símposio* encontramos a Eros como tema del argumento, de los *erotikoi logoi*, y como objeto de mimesis. Lo que dice cada personaje sobre Eros está cualificado por su propia eroticidad. Por consiguiente, lo que logremos aprender

participando en ese banquete está delimitado por las peculiaridades escenográficas y dramáticas en las cuales ocurren los *erotikoi logoi*.

El *Fedro*, como es sabido, también aborda el tema de Eros pero con una escenificación del todo diferente a la del *Símposio*. Aquí Eros aparece de inmediato como *aitia* del diálogo, puesto que Sócrates conversa con Fedro porque lo atrae su belleza. Nuevamente, Eros es tema de los discursos y del drama. Sin embargo, en el *Fedro* el contexto es íntimo, apolítico y abiertamente dionisiaco. Esto nos permite comprender a Eros de una manera que no fue explorada en el *Símposio*.

Indudablemente, el estudio de la *Republica* parecerá fuera de lugar para el tema que nos ocupa. Que esto no es el caso espero quede demostrado ampliamente por la interpretación que ofrezco. De manera preliminar sólo cabe advertir que Eros es tema central del diálogo, pues la educación musical no es otra cosa que la educación de Eros.

Tras realizar la hermenéutica de cada uno de los tres diálogos, se ensayará una comparación que permita apreciar los excesos y deficiencias en relación con la comprensión de Eros. Este "tejido" o *sympleke* de los tres diálogos constituye la conclusión de esta investigación.

CAPITULO I

EL PROLOGO (172a1-173e6)

Todas las escenas iniciales de los diálogos platónicos están construidas con sumo cuidado pues en ellas se encuentran algunas de las orientaciones más importantes para su hermenéutica. El análisis de la del Simposio nos permitirá justificar esta afirmación.

Este diálogo es presentado como una conversación entre Apolodoro y un compañero anónimo; a lo largo de ésta, él relata los discursos sobre Eros que tuvieron lugar en la casa del poeta Agatón, según se los relató a él mismo otro de los seguidores de Sócrates llamado Aristodemo. Tenemos ante nosotros un escrito que se nos presenta como el relato de un relato de un relato: Aristodemo es el relator que estuvo presente en la reunión durante la cual se pronunciaron los discursos; es, por tanto, el primer intérprete o mediador entre lo dicho y lo recordado sobre lo dicho. El segundo mediador es Apolodoro, quien funge como vínculo entre Aristodemo y su compañero. Dado que Platón decidió estructurar así sus pensamientos sobre Eros, nosotros, sus lectores, somos ubicados en el nivel del amigo de Apolodoro, ya que escucharemos su relato en exactamente los mismos términos que éste. Pero, al mismo tiempo, estamos conscientes de que esa participación en el diálogo es obra de la forma retórica que le dio Platón: Apolodoro es un personaje platónico para nosotros, mientras que es un interlocutor viviente para su compañero. Por eso el lector oscilará entre dos niveles: uno, en el cual se confunde con los personajes del diálogo como consecuencia del

artificio retórico de presentarlo como un relato efectuado en primera persona por Apolodoro; otro, consecuencia de estar consciente de tal artificio.¹

Al recaer en esta primera peculiaridad formal de la obra, se suscita necesariamente la pregunta ¿Por qué escogería Platón interponer tantos intermediarios entre el simposio y nosotros? Aunque por lo pronto no tengamos una respuesta, es claro que la estructura del diálogo apunta hacia el problema de la relación entre presente y pasado. El artificio, por tanto, no es un mero recurso de embellecimiento literario, sino que "imita", reproduciendo mediante la forma, la problemática relación entre palabra y tiempo, hombre e historia. Sólo tenemos acceso al pasado mediante la palabra: ella es su único medio de reproducción, o, en términos platónicos, de recolección o *anamnesis*. En el caso del *Simposio*, el pasado a recuperar está constituido por los discursos efectuados por Sócrates y sus amigos, en la casa del poeta Agatón, durante la reunión en la cual se celebraba el triunfo de una de sus tragedias. La forma como Platón presenta estos discursos propicia que el lector se imagine como un comensal más en el convite: la retórica platónica cancela la distancia temporal a la vez que la realiza. El problema hermenéutico planteado por la forma del diálogo es insoslayable puesto que patentiza, de entrada, la posibilidad de acceder al pasado. Debemos estar alertas respecto al "hechizo" que induce en nosotros la forma, pues la vividez del Sócrates platónico nos hace olvidar que es una "imitación" del Sócrates histórico. El arte retórico platónico, por tanto, tiene la doble función de actualizar y cancelar el pasado: los diálogos

son "poemas". Pero "actualizar" el pasado mediante un poema supone una actitud hacia él radicalmente diferente a la del historiador: el poeta habla de lo que siempre está potencialmente presente, el historiador, de lo que aconteció.² Examinemos ahora con mayor detalle los elementos retóricos de la escena introductoria. Un paso obligado es preguntar quiénes son los personajes escogidos por Platón para exponer los discursos sobre Eros. Esta tarea debe abordarse con plena conciencia del carácter dramático de la obra.³

Sabemos, por el Fedón (117d1-e2), que Apolodoro es uno de los discípulos que presenciaron la muerte de Sócrates. Su participación sólo es resaltada en ese diálogo cuando Sócrates acaba de apurar la cicuta. Fedón describe así el momento:

Apolodoro no había cesado de llorar en todo el tiempo y entonces irrumpió en un alarido y ya nadie de los presentes pudo contener el llanto, excepto Sócrates. Él dijo, cómo se comportan, O maravillados. Yo envié fuera a las mujeres para evitar estos desentonos (plemmeloién), pues he escuchado que es necesario llegar al final con buenos auspicios. Cálmense y contrólense.

Nosotros, al escucharlo, nos sentimos avergonzados y dejamos de llorar.

Esta caracterización de Apolodoro muestra que se trata de un individuo excesivamente emotivo y apasionado. Dado que mientras los otros discípulos conversaban con Sócrates sobre la inmortalidad del alma, él gémia, resulta evidente que Platón no lo considera propiamente filósofo. De hecho, la caracterización dramática sugiere que su emotividad le impide filosofar. Esta interpretación se confirma al examinar la caracterización en el prólogo del Simposio, donde desde el inicio Platón lo trata con

ironía. Apolodoro reporta que se dirigía desde su casa en Falera hacia Atenas cuando Glaucón, viéndolo por detrás y jugando con la voz, lo llamó, diciéndole "Falereo, Apolodoro en persona, ¿no me aguardas?" Si recordamos que Falera era el puerto antiguo de Atenas, centro de comercio y de gente vulgar, nos percatamos de que el saludo implica cierta superioridad social de Glaucón. Si además recordamos que "Apolodoro" significa en griego "obsequio de Apolo", vemos un sentido adicional de la ironía: la inadecuación de nombre y personaje.

A lo largo del prólogo también podemos constatar que Apolodoro no es lo que él mismo cree ser, es decir, filósofo. Un primer indicio de ello es que se ha memorizado los discursos que le relató Aristodemo, pero para confirmar que "se los sabe bien", apela a la autoridad de Sócrates, pues dice que éste los corroboró. Por otra parte, cual se colige de su intercambio con el compañero anónimo, Apolodoro se vanagloria de ser filósofo y desprecia a los negociantes y ricos. Su insistencia en esto es tomada como una excentricidad conocida por todo el mundo, pues el compañero le dice "siempre eres el mismo." (173d3) También contribuye a esta caracterización la primera palabra del diálogo, *Dekeō*, "opino", con la cual Platón sugiere el nivel en el cual deambula Apolodoro.

La caracterización de Apolodoro tiene importantes consecuencias para la interpretación del *Símposio*, puesto que ahora nos percatamos que se trata de los recuerdos de un discípulo de Sócrates cuya capacidad filosófica es nula. Es evidente que no le podremos atribuir a Sócrates, y menos a Platón, las

remembranzas incompletas (173e7-174a1) de Apolodoro.

En cuanto a Glaucón, segundo personaje mencionado en el diálogo, parece que se trata del hermano de Platón que participa en *La República*. Si esto es correcto, su presencia al inicio del diálogo ciertamente tiene el efecto, indicado por Rosen, de sugerir la comparación del prólogo del *Símposio* con el de *La República*. Esta comparación sugiere un descenso en el nivel filosófico de los dialogantes: mientras que en *La República* el narrador es Sócrates, aquí es un alumno de Sócrates; mientras que Sócrates narra lo que le aconteció a él, Apolodoro narra lo que le contaron que le aconteció a Sócrates; mientras que Sócrates va acompañado por Glaucón, Apolodoro va solo, es decir, sin discípulos; mientras que Sócrates es obligado a quedarse en el Pireo, Apolodoro voluntaria y gustosamente recita los discursos. Es claro que Apolodoro es un discípulo no filosófico de Sócrates. Sin embargo, esto es sólo una de las maneras de ser discípulo. Otra es la de Aristodemo, que examinamos a continuación.

Jenofonte describe a Aristodemo en sus *Recuerdos de Sócrates* (1,4), como "ton mikron kaloumenon", (el llamado "enano") y uno de los habituales de Sócrates. Del diálogo ahí descrito podemos colegir que Aristodemo (en griego "el mejor del pueblo") se asemeja a Apolodoro en la discrepancia entre nombre y personaje. La ironía de Jenofonte al utilizarlo como prototipo del ateo discípulo de sofistas, es evidente. Aristodemo es todavía más feo que el propio Sócrates pero carece de la belleza interior del maestro. Jenofonte nos "reporta" la conversación entre Sócrates y Aristodemo para demostrar que Sócrates era diferente de los

sofistas porque no era impio como ellos y sus discipulos. También quiere ilustrar que Sócrates no sólo exhortaba a sus discipulos a la excelencia (*areté*) sino también que los conducía (*proagagein*) hacia ella. A lo largo de la conversación no deja de ser irónico que el "enano" no crea en los dioses. Aunque Sócrates lo obliga a reconocer la superficialidad de su ateísmo, Jenofonte termina el diálogo sin decir si Aristodemo en efecto cambió como consecuencia de esa conversación.

Para nuestros propósitos, es suficiente notar que Aristodemo es deficiente en lo que Apolodoro es excesivo. Su presencia en el banquete es como la de un mero mortal" entre los dioses, pero gracias a él y a su eros deficiente, se "conservan" los diálogos divinos. En el banquete, Agatón le ordena sentarse al lado de Eryximaco, lo cual implica que también debería haber hablado en el encomio a Eros. Su silencio puede entenderse como corroboración de su ateísmo. En suma, Aristodemo es el discípulo que puede recordar mas no puede producir discursos sobre Eros. Cabe señalar que tampoco los recuerda completos, pues se quedó dormido mientras Sócrates, Agatón y Aristófanes conversaban al final del banquete.

Una vez explicadas las implicaciones de los caracteres seleccionados por Platón, resulta evidente que la interpretación del *Simpósio* debe tener presente constantemente el hecho dramático de que se trata del relato, tal como lo recuerda un fanático de Sócrates, conforme se lo relató otro discípulo: los discursos sobre Eros son presentados como resultado de un exceso y una deficiencia. Por consiguiente, no podemos comprender el pensamiento platónico si hacemos una lectura literal del *Simpósio*.

Debemos entender los discursos a la luz de los excesos de Apolodoro y las deficiencias de Aristodemo.

La fecha dramática del diálogo es c. 415 AC, según se colige del tiempo transcurrido entre el momento del relato y la celebración del triunfo de la tragedia de Agatón.⁷ Esto significa que Alcibiades se encontraba en la cúspide de su fama y que Atenas todavía esperaba triunfar en las guerras del Peloponeso. Pero Apolodoro relata dicho evento muchos años después, posiblemente en el 407 AC. Por consiguiente, debemos leer el *Símposio* manteniendo presente la diferencia entre los dos momentos en el pasado de Atenas y sus posibles implicaciones para la interpretación. El banquete descrito en el *Símposio* tuvo lugar en una polis segura de sí, confiada de su poderío; el recuerdo del banquete es presentado en un momento en el cual Alcibiades y Agatón ya se encuentran en el exilio y Atenas ya perdió su imperio. Por otra parte, el banquete es presentado como un evento privado. Debemos pensar, por tanto, sobre el nexo entre los discursos sobre Eros pronunciados en privado y la derrota de Atenas, pues todos los oradores fueron prominentes en la vida pública, ya sea por sus propias acciones o por ser acólitos de ellos (cual es el caso de Fedro, Eryximaco y Pausanias, quienes eran amigos de Alcibiades.)

EL CAMINO HACIA LA CASA DE AGATÓN (174a3-175c)

Aplododoro inicia su remembranza del banquete describiendo el encuentro entre Aristodemo y Sócrates. La función de esta escena es compleja, puesto que su tema de fondo es la relación entre Sócrates y los poetas. La presentación se inicia con un Sócrates

desusual, pues se encuentra acicalado y calzado. Con esta imagen de Sócrates, Platón revela de inmediato un nexo entre Eros y comunidad. Sócrates se ha acicalado porque se dirige "a la casa del bueno (*Agathon*)", con lo cual deja entrever su relación irónica con la urbanidad y dirige la atención hacia su propia naturaleza erótica. A continuación, invita a Aristodemo a que lo acompañe al banquete, si bien su invitación es un tanto ofensiva, puesto que implica que Aristodemo no es *agathos* al compararlo con Menelaos, quien siendo inferior en virtud a Agamemnon, acude sin invitación al banquete ofrecido por éste. Sócrates considera, empero, que su "corrupción" del proverbio homérico está justificada porque el propio Homero fue el primero en corromperlo. En todo caso, el juego con la referencia a la *Ilíada* patentiza la necesidad de preguntar por qué Sócrates acepta la invitación y si su atuendo es una especie de disfraz. Como interpretemos esto tiene consecuencias obvias en la comprensión del discurso de Sócrates, o, en general, de la relación entre filosofía y poesía: ¿por qué acepta el filósofo celebrar el triunfo de un poeta? *

Lo desusual de la presencia de Sócrates entre los poetas es recalcado aún más por el trance en el cual cae mientras se dirigen él y Aristodemos a la casa de Agatón. En la *Apología* (31d1-4), Sócrates refiere que cuando está a punto de hacer algo contrario a su naturaleza (*apotrepein*), escucha una voz que se lo impide. Aquí, Aristodemo interpreta la autoabsorción de Sócrates como una instancia más de su *ethos* (175B1-2). Dado que Sócrates no dice ni

en efecto su abstracción se debió a su daimon o no, nosotros sólo podemos conjeturar que su presencia entre los poetas es por lo menos tan cuestionable como su presencia en la asamblea política. Asimismo, nos hace pensar en la relación entre el Sócrates que obedece al Apolo delfico y el que a continuación veremos triunfar en casa de Agatón, bajo la égida de Dionisios.

DIALOGO ENTRE SOCRATES Y AGATON (175c-176a)

Cuando Sócrates finalmente llega a la casa de Agatón, el anfitrión lo invita a sentarse a su lado, añadiendo, a modo de lisonja coqueta, que así la sabiduría recién obtenida en la meditación se le comunicará a él. Se trata, claramente, de un elogio a Sócrates, pero él responde de manera tan transparentemente inmodesta que Agatón lo acusa de *hybris*: Sócrates caracteriza su propia sabiduría como "algo común y feo, contradictorio, cosa de sueños." (175e3-4), mientras que considera la sabiduría de Agatón como bella, abundante y esplendorosa, capaz de arrancar la admiración a miles de griegos. La propia es, por el contrario, escurridiza y accesible sólo a unos pocos.

La acusación de *hybris* proferida por Agatón tiene múltiples implicaciones que debemos detenernos a sopesar. En el nivel más superficial, Agatón se refiere a que Sócrates, mediante la irónica minusvaloración de su propia sapiencia, establece una distancia insalvable entre filosofía y poesía. Parte de su ironía es pretender que la sapiencia se juzga por la multitud de quienes la aplauden. Esto implica, en efecto, que a Sócrates no le impresiona el triunfo de Agatón, lo cual a su vez permite entrever que la

poesía siempre es del agrado de la polis, mientras que la filosofía, como Sócrates mismo, huye de las plebes (174a4-5) y por ende su relación con la comunidad siempre se presta a la suspicacia. La *hybris* de Sócrates consiste, por tanto, en mostrar su heterodoxia.

En un segundo nivel, podemos entender la acusación de *hybris* como la respuesta del poeta a la acusación que el propio Sócrates acaba de hacerle a Homero de incurrir en la *hybris* por "corromper" su propio apotegma sobre los buenos al permitirle a Menelaos asistir al convite de Agamemnon (174b4-c4). Aunque se puede objetar que Agatón no escuchó la acusación, cabe advertir que nosotros sí, y por ende el nivel de interpretación en el cual se da la "contestación" es diferente al anterior. ¿Qué sentido tiene, entonces, esta acusación? Me parece que Platón sugiere por medio de estas indicaciones que también Homero es heterodoxo y que la verdadera enseñanza de sus poemas no es conocida por la plebe. De esta manera se hace más compleja y rica la confrontación entre poesía y filosofía, puesto que se alude a la necesidad de sobrepasar los niveles superficiales de ambas.

En tercer lugar, también podemos entender la acusación de *hybris* proferida por Agatón contra Sócrates como la respuesta al desafío tácito que éste le lanzó al sugerir que su triunfo sólo vale ante el vulgo. Por él pone fin a la polémica incipiente invitando a Sócrates a que cene y a que permita que Dionisios juzgue quién de los dos tiene razón.

LA PALABRA SUBSTITUYE AL VINO (176a-178a4)

La introducción explícita de Eros como objeto de encomios es antecedida por la transformación del banquete o *synousia*: en vez de que sea el acostumbrado concurso de bebedores, se beberá por placer. La posibilidad de esta innovación en la etiqueta fue abierta por la propuesta de Agatón de que en vez sea él tratado como anfitrión, se le trate como huésped (175b9-11) y además que no haya maestra sala. Pausanias propone la pausa en la contienda de beber. Esto sugiere que los discursos sobre Eros se realizarán entre dos silencios báquicos: el del día anterior y el que instigará Alcibiades hacia el final del diálogo.

Es importante advertir que Sócrates es explícitamente excluido de la participación en las borracheras, pues como dice Eryximaco, es tan resistente a la falta como al exceso de vino. Esta separación de Sócrates del resto de los comensales nos permite ver que su medida difiere de la de aquéllos. Pausanias, Aristófanes y Agatón no desean beber porque todavía se sienten mal por la borrachera del día anterior, mientras que Fedro y Eryximaco se abstienen por ser fanáticos de la salud corporal. A esto obedece que sería un don de Hermes que no bebieran mucho en esta ocasión. Así, Hermes, el mensajero de los dioses, se convierte en un patrocinador de los discursos sobre lo intermedio entre hombres y dioses: Eros.

La caracterización de Eryximaco en esta escena revela sutilmente la diferencia entre la naturaleza de la sobriedad socrática y la del médico: éste es mesurado por cuidar el cuerpo, Sócrates,

por cuidar la salud del hombre completo. Esta diferencia se examinará con mayor detenimiento al comparar los discursos de ambos. Por ahora baste notar que la abstinencia de Eryximaco muestra que él es inferior a Sócrates en fuerza erótica: él niega, mientras que Sócrates domina, a lo dionisiaco.

Aceptada la pausa en el beber, Eryximaco propone realizar un "banquete de discursos" sobre Eros y explica que su propuesta obedece a que Fedro le ha hecho ver la ausencia de elogios a este dios en las obras de poetas y sofistas. Su discurso tiene un aire de arenga ante una asamblea, lo cual queda subrayado por la respuesta de Sócrates: "Nadie votaría en contra de ti." (177d7), y añade que él mismo no votaría en contra. La ironía de esta afirmación se hace patente si la vinculamos a lo recién expuesto sobre las multitudes y da una muestra más del juicio tácito que Sócrates ya realizó sobre la naturaleza de sus amigos: no son filósofos. Además, nos ayuda a ver que Eryximaco y Fedro son "modernos", es decir, consideran que la tradición poética helénica es deficiente y que ellos pueden enmendarle la plana a los grandes poetas atendiendo a la inspiración del momento. Con su irónica observación de que él mismo votará a favor, Sócrates comparte, aparentemente, el juicio sobre la tradición, si bien lo hace por razones del todo diferentes de las de Eryximaco. Queda expuesto así otro de los temas importantes del Simposio: la crítica a la tradición de Eryximaco y Fedro se asemeja superficialmente a la del filósofo, por eso será necesario esforzarnos por distinguirlas.

Así, llegamos al final del preámbulo a los discursos sobre Eros. Apolodoro rompe el hechizo de un nivel de la retórica platónica al recalcar que él sólo recuerda lo más memorable de lo que recordó Aristodemo. Esto implica que los discursos no ofrecen en el nivel literal una versión completa de Eros, y, cual es usual en los diálogos platónicos, que el lector debe "completarlos" tomando en cuenta todos los elementos retóricos a los que recurre Platón para presentar a Eros. Estamos obligados a intentar superar el nivel de la *doxa* para obtener *episteme* sobre Eros. El *Símposio*, en cuanto recolección de una recolección, se ubica explícitamente a dos niveles de distancia de la verdad sobre Eros.

LOS DISCURSOS

En una obra de poesía todo orden es significativo, de ahí que el orden en el cual los comensales están sentados así como el orden en el cual de hecho hablan (que no es el mismo), es un elemento de la hermenéutica del *Símposio*. Por ello, será necesario preguntar cómo el orden de los discursos modifica o cualifica su sentido. Esta pregunta, empero, sólo es pertinente después de haber interpretado cada uno de los discursos por sí mismo.

EL DISCURSO DE FEDRO (176a^b-180e)

El discurso de Fedro es una apófansis de un aspecto de Eros: orador y discurso forman un todo que ilumina las partes. Fedro (en griego *Phaidros*, "brillante") es un joven refinado y hermoso que pretende llegar a tan buen escritor como las luminarias literarias

de Atenas, y admira sobre todo a Lisias.* Por consiguiente, debemos escuchar su discurso como un comentario platónico sobre este tipo de joven aspirante a la fama. Lo que Fedro dirá sobre Eros revelará lo que él, sin saberlo, es.

Fedro dice que Eros es el principal y más importante de los dioses, causa de toda excelencia y felicidad (*areté kai eudaimonia*, 180b9-11). Para desarrollar su tesis, recurre a cuatro aspectos de lo erótico: el divino, el político o comunitario, el individual y el de los muertos. Su discurso pretende ser exhaustivo. En el nivel formal también cabe advertir que comienza con un mito y termina con otro: al principio cita a Hesíodo y a Parménides y al final se refiere a la suerte de Aquiles y Alceste en la Isla de los Bienaventurados. Esto es un indicio platónico de que la comprensión de Eros que expondrá Fedro está enraizada en el mito. Debemos notar que Fedro no distingue entre las evidencias míticas y las de otra índole y, por consiguiente, que el contorno de su discurso es mítico para nosotros, mas no para él. Evidencia de ello es que no distingue entre Hesíodo y Parménides. Para Fedro, como buen artista, todo es poesía.

Debido a que Fedro es incapaz de distinguir entre literatura y vida, su comprensión de Eros es "romántica": para él toda pasión es buena (*Eros...presbytatos de on megiston agathon hemin aitios estin*, 178c2-3). De ahí que considera la relación entre Eros y polis de todo armoniosa, puesto que según él tanto la excelencia política como individual dependen del ímpetu erótico (178d3-5). Este nexo entre Eros y excelencia se mantendrá durante todo el

diálogo, mostrando que es posible llegar a conclusiones correctas por caminos falsos. En el caso de Fedro, los beneficios que Eros propicia en la comunidad son válidos pero su validez no depende de que Eros sea lo que Fedro cree. En efecto, la noción de que Eros es benéfico (y sólo benéfico) para la polis se obtiene enfatizando aquellos aspectos usualmente encomiados por las comunidades: las diversas formas de autosacrificio del individuo en aras del bien común.

La insuficiencia de esta noción de Eros es subrayada por Platón al poner en boca de Fedro un juicio "romántico" sobre Aquiles. Fedro cree que el heroísmo del Peleida es consecuencia de su erotismo y olvida que la *menis* o cólera es tan esencial en su carácter como su amor por Patroclo. La ironía es clara: Fedro pretende enmendarle la página a los poetas (como buen "moderno") y sólo logra mostrar su inferioridad a ellos, o por lo menos a Homero. El Eros de *Phaidros* es como él: bello, brillante y jovial pero incapaz de hacer distinciones refinadas.

EL DISCURSO DE PAUSANIAS (180c-185c4)

Pausanias contradice a Fedro con un discurso extremadamente cáustico, cual es adecuado para el alumno de un sofista (Pródico) que se considera sabio ¹⁴. Así, comienza por afirmar que su comprensión de lo erótico es inculta (*agrios*). Dadas las pretensiones de Fedro, esto es un insulto fuerte. Pausanias mantiene que aprobar todo lo pasional es indicio de primitivismo, pero deja entrever que, en general, la incapacidad para hacer

distinciones es típica de Fedro y no un error que sólo cometa en su encomio a Eros. En consecuencia, Pausanias comienza por hacer la distinción entre *Eros Ouranos* y *Eros Pandemos*; el primero es hijo de la Afrodita ingénita y por tanto intemporal, mientras que el segundo es hijo de la Afrodita Olímpica, hija de Zeus y Dione; es, por ende, temporal. Las comunidades humanas, en cuanto temporales, son regidas por el Eros vulgar o "pandémico".

La oposición de Eros propuesta por Pausanias genera el primer dualismo del diálogo, lo que, recurriendo a la terminología hegeliana, podría llamarse la primera "inversión" del mundo.¹¹ Tenemos, por tanto, las oposiciones bien-mal, alma-cuerpo, temporal-eterno, verdadero-falso, valioso-nulo, bello-feo. Esta determinación del fundamento se muestra en la clasificación de las praxis realizada por Pausanias. De acuerdo con esta visión "refinada", los opuestos son independientes: se ha perdido de vista la unidad de Eros. Las ventajas del dualismo de Pausanias sobre el monismo de Fedro son claras: dado que en la experiencia cotidiana somos dualistas, sus principios parecen "explicar" mejor el mundo. Además, como la experiencia erótica común se presenta en efecto como relación de opuestos, su interpretación parece más fiel a los hechos. Este es el efecto que busca Pausanias, pues desea ser considerado sabio por los concurrentes.

La parte central del discurso está dedicada a esbozar los fundamentos de la moral basándose en el dualismo. En cuanto tal, pretende superar a lo primitivo o convencional. Así, el dualismo erótico es lo que explica la naturaleza de la polis y sus leyes:

si sólo hubiese Eros bueno, no se necesitaría vivir en sociedad. Además, el olvido o la ignorancia del dualismo de Eros puede manifestarse o bien en el primitivismo en el cual se ignora la oposición entre individuo y comunidad (e.g. la polis de "cerdos" de *La República*), o bien en la exacerbación del Eros pandémico, es decir, en las tiranías. La relación entre tiranía y predominio de Eros pandémico se comprende mejor si notamos el argumento implícito: toda virtud (*arete*) proviene del Eros celestial; si predomina el Eros demótico, no hay virtud. Sin virtud (en el sentido propio de "hombria") las comunidades se vuelven pusilánimes y por tanto incapaces de oponerse y resistir a la conquista. La ausencia del Eros *Ouranos* es consecuencia tanto de la ignorancia de la verdadera naturaleza del hombre como del predominio de las enseñanzas convencionales o "pandémicas".¹²

Pausanias concluye su discurso con una alabanza de Atenas porque él la considera paradigma de la relación correcta entre virtud (*arete*), polis y Eros. Por ser Atenas civilizada, es decir, conocedora de la verdad del discurso de Pausanias, sus leyes son favorables a los amantes y a la filosofía. Este encomio, empero, debemos escucharlo con oídos "postsicilianos", ya que la Atenas de la que se ufana Pausanias, la de Alcibiades victorioso, perdió la guerra, quizá por las mismas razones que Pausanias la alaba.

INTERMEDIO: DIALOGO ENTRE ARISTOFANES Y ERYXIMACO (185c4-e5)

Después de Pausanias debería haber hablado Aristófanes pero

como tenía hipo cambia su turno con Eryximaco. Si bien el significado de esta alteración sólo se volverá clara después de que hayan hablado ambos, de manera preliminar se pueden hacer algunas consideraciones de hermenéutica. La más obvia es que se trata de un recurso efectivo para llamar la atención del lector al orden de los discursos. En segundo lugar, el hipo nos da una caracterización de Aristófanes que corrobora a la anterior, según la cual él reparte su tiempo entre Afrodita y Dionisios. Su hipo es consecuencia de los excesos del día anterior. También podemos ver en este un comentario irónico al discurso de Pausanias, pues el hipo es un ejemplo de algo corpóreo (y, según Pausanias, vulgar) que no es controlable por el simple deseo de hacerlo. En consecuencia, la relación entre pensamiento y acción postulada por Pausanias es puesta en entredicho. Por último, el hipo también nos permite ver algo de la identidad de Eryximaco: su receta para el hipo es efectiva, lo cual, como veremos, no se puede decir de su comprensión de Eros.

En cuanto a la alteración del orden, es claro que el discurso de Eryximaco lleva a un final apropiado al de Pausanias (189a2), puesto que en efecto hay una afinidad entre los discursos de Fedro, Pausanias y el suyo: el primero ofreció una versión monista, el segundo lo desdobló en dos fuerzas y ahora Eryximaco intentará una primera "síntesis" que reconcilie la oposición.

Por otra parte, la alteración del orden también recalca la soledad de Aristófanes en el banquete y ésta adquirirá su sentido pleno cuando hayamos escuchado su discurso. También cabe observar que la alteración del orden agrupa a los tres comensales que no

son poetas, pone a los dos poetas juntos y recalca el problema de la relación de Sócrates con todos ellos. ¿Debemos ver el *Símposio* como la reducción de la pluralidad de versiones de Eros a la unidad, i.e, 3,2,1?

DISCURSO DE ERYXIMACO (185e6-189a)

La intención de Eryximaco de "completar" definitivamente el discurso de Pausanias es expresada desde el principio. Platón parece establecer una comparación implícita entre Eryximaco y Apolodoro haciendo que su discurso también comience con *Dokei*, "me parece...", lo cual constituye un comentario irónico sobre la *iatrike techné* de la cual tanto se vanagloria el médico. Para él, su técnica es un saber suficiente, gracias al cual puede hablar con autoridad y confianza sobre la totalidad. Tenemos así un retrato de la actitud "positivista", pues Eryximaco confía en sus opiniones teóricas como consecuencia de sus logros prácticos. Para él, el científico es fundamentalmente *demiourgos* en los dos sentidos en que apunta la etimología, es decir, en el de un quehacer para la comunidad cuya justificación es justamente haber sido solicitado por la comunidad. En suma, no distingue entre el orden teórico y el práctico del conocimiento. En su discurso se aprecia con devastadora claridad la relación entre "espíritu positivo" y ambición de poder. Eryximaco insiste desde su primera intervención en que su conocimiento le otorga autoridad sobre el resto de los mortales, pues él considera que, gracias a su técnica curativa, él sabe qué es bueno y qué es malo para el hombre. Se presenta, pues, como *sophos*.

En un sentido dialéctico, Eryximaco en efecto "completa" el discurso de Pausanias, pues en vez de postular que los opuestos se repelen, propone que se atraen. Y esto es realmente todo lo que se puede decir sobre la relación entre opuestos. Sin embargo, él no se percata del verdadero sentido de su "corrección" porque considera que está enmendando el principio erróneo de Pausanias con el correcto.

Una vez postulado que los opuestos se atraen, Eryximaco procede a mostrar que la totalidad de la experiencia humana es comprensible en términos de las fuerzas (*dynamai*) primigenias del doble Eros. Muestra cómo lo noble y lo vergonzoso son "manifestaciones" de lo sano y lo nocivo, es decir, su horizonte real no es el de la ética sino el de la medicina. Una vez establecida esta interpretación de lo bueno, es inobjetable que el demiourgos posea el conocimiento más alto que puede tener el hombre, puesto que se basa en su *episteme ton tou somatos erotikon* (186c7-d).

La sabiduría de la técnica curativa, empero, no se limita a comprender las acciones humanas en función de los humores eróticos. En cuanto el doble Eros también se manifiesta en los ciclos agrícolas y en la regulación de los astros, quien conozca sus ritmos y armonías puede ser *demiourgos* en el sentido más exaltado, es decir, de Gran Artífice, pues podrá predecir lo que ocurrirá en la agricultura y por ende, diríamos hoy, en la totalidad de la economía. Pero como además Eryximaco se atribuye el arte adivinatoria (*mantike episteme*), se presenta como capaz de persuadir a los dioses y por tanto de beneficiar o dañar tanto a

los vivos como a los muertos.

Por si esto no es suficiente, Eryximaco también considera que su técnica curativa supone la posesión de la *mousiké techné* o "arte de control mental"¹². Esta consiste en la armonización de opuestos en el alma. Las "armonías del alma" son su *logos*, de ahí que el término de Eryximaco podría ser traducido por "psicología". Las expectativas que él tiene de esta técnica no son menospreciables, pues considera que con ella se puede producir el amor y la paz entre los hombres (197c2-4).

La ausencia de cualquier referencia a la política es una nota distintiva del "cienticismo" de Eryximaco, lo cual, por otra parte, es perfectamente coherente, puesto que si se asume que hay fuerzas sobrehumanas que controlan los destinos del hombre y de la naturaleza, en efecto, la política y la moral tienen que comprenderse necesariamente como meros epifenómenos. Para Eryximaco el doble Eros controla desde las sequías hasta los golpes de Estado.

Otro aspecto distintivo de la doctrina de Eryximaco es su hedonismo: sólo hacemos lo que creemos que nos brindará placer. A diferencia de Pausanias, él no considera que el Eros pandémico deba ser controlado sino que se goce lo agradable que en éste ofrezca. La *patriké techné* es la base del utilitarismo: Eryximaco propone como sumo bien la maximización del placer.

Eryximaco concluye con una salva de alabanzas a Eros y una perfecta seguridad de lo completo e insuperable de su encomio. Por eso cuando invita a Aristófanes a "completar" su discurso, se deja entrever la ironía del científico dirigiéndose al poeta.

DISCURSO DE ARISTÓFANES (189a-193e1)

Desde el inicio, Aristófanes recalca que no concuerda con sus predecesores, lo cual nos alerta a anticipar un cambio importante en el nivel de comprensión de Eros. De hecho, los tres discursos recién escuchados fueron pronunciados por caracteres cuyo vínculo con algún sofista o alguna de las doctrinas en boga era conocido: son discípulos que pretenden ser maestros. Al parecer, esto se debe a la naturaleza del Eros de cada cual: Fedro es apasionado en teoría pero de hecho es algo frío; Pausanias, como vimos, es una mezcla peculiar de heterodoxia teórica con ortodoxia práctica: su pasión es la erística y no es especialmente distinguido en ella. Eryximaco es el hombre práctico con gusto por la especulación: su Eros es por el poder, pero en el sentido disminuido que le impone su técnica curativa, poder sobre los cuerpos. Los discursos de los genios y verdaderos amantes comienzan con el de Aristófanes.

Su primer enunciado es contundente: los hombres no comprenden el poder de Eros y por eso no lo honran debidamente. Pero esta ignorancia se origina en que desconocen la naturaleza humana, por eso Aristófanes ofrece enseñarles el origen del hombre. A continuación relata el famoso mito de los andróginos, alegoría polisémica con profundas implicaciones. Antes de abordar la interpretación del mito, recalquemos que Aristófanes limita lo erótico a lo humano: sólo el hombre es erótico porque sólo él es incompleto.

Iniciaré la interpretación del mito de los andróginos

patentizando algunas de las diferencias más importantes entre ellos y los hombres. En primer lugar, ellos son completos; su circular autosuficiencia los libra de la necesidad de hablar y de trabajar. Siendo completos, no necesitan de los dioses. En rigor, su nombre mismo indica la diferencia substancial con los humanos: su perfección es inefable, ya que "andrógino" es la designación retrospectiva con la cual intentamos captar su unidad primigenia e inasequible a la palabra.

Zeus le ordenó a Apolo dividir en dos a los andróginos para castigarlos por su intento de derrocarlo. Así, Apolo es presentado como el originador directo de la especie humana; la sabiduría apolínea es una compensación por la viciencia de su acto primigéneo. Al describir el origen de lo humano como un acto dicotómico, Aristófanes se refiere metafóricamente al mismo proceso que en términos filosóficos Hegel describe en los primeros tres capítulos de su *Fenomenología del Espíritu*.¹⁴ La transición de la conciencia prehumana a la humana es el paso descrito aquí como el corte del andrógino. Esta conciencia es humana "por primera vez" en el momento que anhela ser deseada por el otro y por ende por "primera vez" habla. La sajadura apolínea es el acto con el cual se simboliza el reconocimiento del otro en cuanto otro.

Si bien hay una semejanza asombrosa entre el mito aristofánico y la descripción hegeliana del origen del hombre, también hay diferencias importantes. Sin embargo, la que a mi juicio es más rica en consecuencias es la diferencia en la comprensión del paso de lo prehumano a lo humano. Aristófanes

compara la arrogancia de los andróginos con la de Efialto y Otto, hermanos gigantes que intentaron derrocar a Zeus pero fueron muertos por Apolo.¹⁵ El sentido principal de la comparación es sugerir que los autosuficientes son necesariamente implos. También se deja entrever la posibilidad de comparar al andrógino con el filósofo. El deseo de escalar el Olimpo, por tanto, es análogo al de Adán y Eva por saber la ciencia del bien y del mal. El deseo empuja a la conciencia, como dice Hegel, a sobrepasar su pseudoautosuficiencia y salir de sí en busca del reconocimiento del otro. Sin embargo, el castigo apolíneo implica que la insuficiencia es la nota definitoria de lo humano, es decir, que la reconciliación de sujeto y objeto es imposible.¹⁶ En última instancia, la interpretación del paso de lo andrógino a lo humano sienta las bases para la comprensión de la naturaleza erótica del hombre, pues deja implícito que el hombre sólo dejará de ser humano si deja de ser erótico.¹⁷

Aristófanes prosigue su relato describiendo las consecuencias inmediatas de la sajadura: las mitades separadas desfallecen porque ya no pueden relacionarse. El castigo fue excesivo y Zeus se ve obligado a enmendarlo inventando la reproducción sexual. Debemos notar que las mitades desvinculadas son el mejor símbolo de la *kakodaimonia* en el cuento de Aristófanes. Es difícil imaginar peor suerte que la del desgajado e impotente que ahora a su contraparte y sin embargo es incapaz de recuperarla. En esa soledad silenciosa e impotente sólo la muerte parece ser liberadora. La superación del aislamiento es presentada como consecuencia de la compasión de Zeus. Eros es el nombre que se da

a la experiencia de reunificación. Por ello, la sexualidad tiene la doble función de perpetuar la raza humana y despertar el deseo de vivir. Eros es *philanthropotatos* porque conserva al hombre y le permite recuperar, aunque sea brevemente, la unidad primigenia mediante el éxtasis erótico. Vemos, por tanto, que para Aristófanes la *eudaimonia* es el olvido de sí en el éxtasis erótico.

El culto de Eros es recomendado por Aristófanes como la única manera de disminuir la *kakodaimonia* cotidiana. Sólo este tipo de piedad (*eusebia*) compensa la impiedad (*akolasia*) de los andróginos. Así, Aristófanes logra darle un giro político a su erotismo: vivir "entre Afrodita y Dionisios", resulta ser la mejor manera de cumplir con el culto a los dioses olímpicos, es decir, de ser ortodoxo. Queda implícito que quienes niegan la existencia de los dioses tampoco rinden culto a Eros y por ende son infelices, impíos y malos ciudadanos. Esta acusación es la que en realidad contesta a los tres discursos anteriores, los cuales, como se vió, son intentos de innovación (Pedro), de corrección (Pausanias), o de superación (Eryximaco) de los cultos ortodoxos.

En la conclusión de su encomio, Aristófanes afirma que Eros es la fuente de felicidad para todo el género humano y que quienes le rindan culto serán *makariois kai eudaimonas*: completamente felices. Esta conclusión, empero, realza el contraste entre discurso y personaje: Aristófanes es presentado como aislado, pues es el único cuyo amante no está presente en el banquete.⁴⁰

Ahora es necesario preguntar por qué puso Platón este discurs-

so en boca de Aristófanes. Una manera de responder es que se trata de la comprensión de la naturaleza humana que subyace en la poesía ortodoxa. (La que corresponde a la heterodoxa la pone en boca de Agatón, el innovador de la tragedia.¹⁷) Aristófanes fue poeta conservador que parodió a cuantos introducían novedades en Atenas, por tanto, puede simbolizar la relación armoniosa entre poesía y polis.

Lo substancial del discurso de Aristófanes es que el bien más alto es el olvido de sí, y él caracteriza a la poesía como promotora de ese olvido. Vemos pues que propone y propicia un modo de vida opuesto al filosófico, "que busca el estado de constante vigilia o *aletheia*. Estamos ante una oposición radical en la interpretación de la naturaleza de la *eudaimonia*. Pero esto aún no esclarece por qué la poesía deba promover el olvido de sí.

La dificultad central para establecer este nexo es que en la versión aristofánica la felicidad es silenciosa o *alogos*. Los andróginos no hablan porque no tienen deseos y los humanos hablamos para atraer al otro pero sólo encontramos una felicidad pasajera en el éxtasis *alogos* del goce sexual. Así, la palabra busca su autocancelación, pues el *logos* nace en el desgarramiento de la unidad prehumana y silenciosa.

Pero esta observación parecería agudizar aun más el problema, puesto que sugiere que la *poiesis* de la palabra, la poesía, tiene por finalidad el silencio. Preguntemos entonces cómo la poesía recurre al *logos* para llegar a la felicidad dionisiaca descrita por Aristófanes. La clave para la solución de esta dificultad es que se ha presentado al hombre como originalmente *alogos*, es

decir, que no es su estado desgarrado el natural sino el andrógino. Su verdadera *physis* es ocultada por la palabra cuando ésta no busca su propia cancelación. Pero al ubicar el origen en lo andrógino, Aristófanes implica que Efialte y Otto son los verdaderos paradigmas de lo que todos deseamos. Esto a su vez significa que somos sociales como consecuencia del castigo de Zeus, pero que siempre deseamos negar la condición humana que hace necesaria la vida en sociedad. En efecto, él deja implícito que la *eudaimonia* no se logra en y por la polis, sino utilizándola como instrumento para satisfacer nuestras pasiones. Pero la consecuencia de esto es que obligaría a Aristófanes a reconocer que los sofistas tienen razón en considerar las leyes de las comunidades como meros artificios para que los poderosos esquilmen a los débiles. Con ello quedaría claro que Platón considera el conservadurismo de Aristófanes y el "liberalismo" de los sofistas como originados en la misma comprensión del hombre, es decir, en la que considera que el deseo es lo definitorio, por naturaleza, de lo humano y que ve a la razón o logos como instrumento de la pasión y la necesidad de autosatisfacción. Así, Platón parece decir que la oposición aristofánica a la innovación es un recurso retórico para aparecer ortodoxo y encubrir sus propósitos egoístas: la polis es instrumento de su Eros.

Hemos llegado así a una especie de desenmascaramiento de la relación entre poesía y polis: su armonía ha sido puesta en tela de juicio. Si recordamos el contexto dramático del Simposio, es decir, su ubicación en el momento de apogeo tanto de Alcibiades como de Agatón, así como que Apolodoro lo está relatando después

de la derrota de Atenas, podemos percibir que Platón vincula la apertura de Atenas a las innovaciones de los sofistas con la oposición de los conservadores a ellas y con la derrota misma. Pero esta "acusación" está un tanto alejada de la superficie del diálogo por las razones que expusimos en la introducción. En todo caso, al mostrar el nexo entre una interpretación de la naturaleza humana que privilegia el silencio apasionado, una comprensión pseudoortodoxa de la poesía y la heterodoxia de los sofistas, Platón muestra la necesidad de someter a mayor examen la relación entre Eros, polis y lógos.

Un comentario final sobre la relación entre Aristófanes y su discurso es que el poeta sólo es fértil cuando "tiene que hablar", es decir, cuando es infeliz. Aristófanes busca la felicidad en la intoxicación sexual y alcohólica, no en la poesía; en el silencio prehumano, no en el logos.

INTERLUDIO: DIALOGO ENTRE AGATON Y SOCRATES (193e2-194e3)

Concluido el discurso de Aristófanes, sólo faltan los de Agatón y Sócrates. Mientras tanto, Eryximaco acepta, como buen caballero, no polemizar con Aristófanes. Sócrates, empero, sugiere que de hecho triunfó Aristófanes. Así queda subrayada la presencia de la lucha en el banquete de palabras y las diferentes actitudes hacia ella por parte de los integrantes. Para muchos, sólo se trata de un juego de salón, para Sócrates, de algo que lo "hace temblar".

A continuación se da un breve diálogo entre Agatón y Sócrates. En él se alude al que tuvieron cuando llegó Sócrates al

banquete y se retoma la polémica con tono juguetón. De nuevo Sócrates insiste en que el verdadero hombre y sabio es Agatón y pretende ser uno más de los treinta mil admiradores del poeta. Pero este intento de ocultar su *hybris* tampoco tiene éxito, pues Agatón patentiza que habla entendido la ironía de Sócrates afirmando ahora que no está tan engreído por el triunfo que se olvide que son más de temer pocos sabios que muchos ignorantes. Sócrates vuelve a ironizar afirmando que no está seguro de que los presentes sean sabios, aseveración que será corroborada por el acalorado aplauso que recibirá el discurso de Agatón.

El tema del diálogo es qué clase de sabiduría posee Agatón. Sócrates comienza un interrogatorio que amenaza poner fin al espíritu dionisiaco del banquete y abochornar al anfitrión con la necesidad de reconocer que le importa más el reconocimiento de la multitud que el juicio del sabio. Fedro interrumpe el diálogo porque ve en él un ardid socrático para monopolizar la atención de Agatón y evitar hacer su discurso. La ambigüedad de la relación de Sócrates con los jóvenes queda expuesta así con toda claridad: no sabemos si Sócrates desea seducir o educar a Agatón, ni si hay diferencia entre uno y otro.

Agatón acepta la sugerencia de Fedro para que la conversación con Sócrates se realice en otra ocasión. Así, con su acción responde a la pregunta de Sócrates y revela que su verdadero Eros es el deseo de ser famoso.

DISCURSO DE AGATÓN (194e3-197e7)

La comprensión del discurso de Agatón exige que tomemos dos puntos de vista: el vulgar y el de Sócrates. Desde el primero se observará el efecto de la poesía en la mayoría, desde el otro, la disciplina del filósofo ante la palabra bella. Agatón, bello de nombre, cuerpo y alma, nos es presentado como el símbolo visible del poder de la poesía. En cuanto tal, es la contraimagen de Sócrates. Con este contraste se puede comenzar a descubrir el problema que nos antepone Platón: ¿además de bella, es verdadera la poesía? La respuesta, empero, es *ad hominem*: depende del poeta. En el caso de Agatón, su nexo con el estilo de Gorgias es obvio y por ende la forma de su discurso implica ya la respuesta. Sin embargo, cabe recalcar que Platón no sugiere que toda poesía sea necesariamente sofística.

La belleza del discurso de Agatón, como cualquier otra, no es, en rigor, demostrable y menos aun traducible del griego al español. Esto obliga a que la exégesis se concentre en el argumento, y por tanto, a que la fuerza retórica que le infunde la forma permanezca sólo en el texto griego.

Agatón inicia su discurso afirmando que primero se debe explicar en qué consiste un encomio adecuado sobre Eros y después hacerlo. Este inicio "huele" a truco sofístico, ya que permite crear la impresión de que ya se hizo lo que tan sólo se anunció. Además, sirve de base para descalificar a quienes no vieron la necesidad de tal introducción.

Su encomio a Eros comienza con tres alabanzas: Eros es

eudaimonistaton, kalliston y ariston (bienaventurado superlativamente, bello en grado máximo y el más noble). Esto se debe a que es el más joven de los dioses. Debemos notar que Agatón podría estar haciendo un autoretrato, y, en todo caso, que asocia a Eros con lo más nuevo, lo cual concuerda con su consabido gusto por la innovación. También cabe advertir que es así como Platón deja entrever que la comprensión no filosófica está por ser completada, puesto que Fedro comenzó su encomio diciendo que Eros es el más antiguo de los dioses, mientras que Agatón ahora desarrollará la "antítesis". Por último, nótese que la relación entre personaje y discurso sugiere que el mejor encomio lo debe hacer el mejor para todos, es decir, Agatón.

El segundo tema del discurso es la relación entre lo prererótico y lo erótico, que Agatón entiende como el paso del reino de la necesidad (*anankē*) al del bienestar. Antes del nacimiento de Eros, cundía la violencia, después hubo paz y amistad (*philia kai eirene*), y, añade significativamente Agatón, "como hoy en día" (*hosper nyn*) (195c5-6). Esta observación tiene varios sentidos. El más obvio es lo sorprendente de esta afirmación en el contexto de la Guerra del Peloponeso. Quizás sea esta la manera como Platón indica la ceguera peculiar de una polis cuando está triunfando en la guerra; quizás, por otra parte, Agatón sólo se refiera a las circunstancias del banquete. En todo caso, la observación de Agatón contrasta explícitamente con la caracterización de Eros realizada por Aristófanes.

Según Aristófanes, Eros es un fugaz remedio de la sajadura

que define al hombre, de donde se sigue que él considera al presente como un continuo de desventuras ocasionalmente interrumpido por deleites eróticos. Su cronología estableció una *eudaimonia* primigénea arruinada por voluntad de Zeus: de ahí que su deseo sea radicalmente "conservador", orientado al pasado. Agatón, por el contrario, celebra el presente e implícitamente el futuro. Este contraste en la comprensión de Eros no es argumentado en el banquete, sino que Platón lo muestra mediante el contexto dramático. La comprensión aristofánica es mostrada como correlativa al hombre maduro cuya pasión erótica está en decadencia, mientras que la de Agatón pertenece al joven en flor. Mientras Agatón vive el momento culminante de su vida, rodeado de amigos y amantes, Aristófanes está sólo e insatisfecho: no vive ni en paz ni en amistad.

La experiencia erótica de Agatón se explicita en el tercer tema de su encomio, donde afirma que Eros es *malakotatos*, término ambiguo que puede significar desde "refinado" o "suave", hasta "afeminado" o "dúctil". La aplicación de este calificativo a Eros implica que Agatón ve el nexo entre lujo, ocio y pasión. *Malakotatos* indica refinamiento, buen gusto y *savoir-faire*, por ello, Agatón está diciendo que Eros sólo vive en quienes tienen un *ethos malakos*. La interpretación de esta caracterización de Eros resulta más fácil explorando el vínculo con la referencia a la *Iliada* (XIX.90) que hace Agatón. Como es sabido, el Canto XIX es donde ocurre la reconciliación de Agamemnon y Aquiles, lo cual sugiere a la vez la necesidad de examinar el vínculo de Eros con Ate, "ceguera o engaño al juzgar lo bueno." En el pasaje homérico

citado es evidente que la "paz y amistad" de la reconciliación no es consecuencia de Eros sino de Ate, que ciega a ambos héroes porque ellos no ven que la reconciliación traerá la muerte de ambos.

Ate y Eros son "refinados" porque se insinúan con facilidad en las almas humanas. Ate, empero, siempre conduce al desastre, por eso es considerada castigo divino; Eros, según Agatón, siempre es benéfico. En términos menos alegóricos, esto significa que las grandes victorias y las grandes derrotas son consecuencia de la presencia de Eros y Ate en las almas más talentosas. Así, Agatón está reintroduciendo el principio negativo que Pausanias nombró Eros Pandemos, pero ahora simbolizado por Ate. La diferencia entre ellos es que Agatón es un hedonista refinado, no un intelectual moralista. Para él es mejor adjudicar el dolor y la derrota a algo diferente de Eros.

El cuarto punto de su encomio es la excelencia (*areté*) de Eros y se dedica a examinar los aspectos políticos de lo erótico. Es adecuado, por tanto, que sea la sección más sofisticada del discurso.

Según Agatón, no hay oposición entre Eros y polis, pues a este dios se deben la justicia (*dikaíosyne*), la templanza (*sophrosyne*) y la valentía (*andreia*). Demuestra que esto es el caso con un argumento sofisticado tan obvio que es difícil creer que él lo considere verdadero. La esencia de su argumento es que la polis es resultado de Eros porque la convivencia sólo es posible si hay amor entre los conciudadanos. Pero, añade, todo acuerdo sustentado en la amistad es justo, etc.. Tenemos, por tanto, otro

ejemplo platónico del vínculo entre egoísmo y sofística. Agatón sabe que sin la polis no puede gozar sus gustos refinados y por eso cree que no hay oposición entre Eros y polis. Pero esto debemos escucharlo sin olvidar el contexto dramático, en este caso, el hecho de que Agatón tenía años de estar exiliado en el momento en el que Apolodoro nos relata su discurso. El juicio de Platón sobre la tesis de Agatón está planteado en términos de la diferencia entre *logos* y *erga*, diferencia que exploraremos más a fondo en *La República*.

La interpretación no filosófica de Eros culmina con el final ditirámico del discurso de Agatón. Jugando con los varios sentidos de *poiesis*, hace a Eros a la vez poeta y artífice de todo lo vivo. Arte y ciencia son atribuidos a él. Finalmente, Agatón exalta con brío dionisiaco veinticuatro bondades que los humanos debemos a Eros, todas ellas relacionadas con la convivencia feliz y la celebración de la vida.

REACCION DE SOCRATES A LOS DISCURSOS (198b3-199b7)

Desde el punto de vista de Sócrates, todos los discursos que hemos escuchado son insatisfactorios, de ahí que podamos dividir el *Símpoio* en dos partes, la "presocrática" y la socrática. Esta distinción es señalada por Sócrates mismo, pues se refiere a *hymeterous logos* en contraposición a la suya, *kat'emauton* (199b2-3). Los discursos anteriores son "presocráticos" no sólo por el orden de presentación sino también porque se basan en interpretaciones de la naturaleza y del hombre cuyas versiones originales son las doctrinas de diversos *physiologoi*.²⁸ De hecho, los discursos de Fedro, Pausanias y Eryximaco suponen la doctrina

del flujo o "física de proceso" de Heráclito y sus discípulos. Por consiguiente, Sócrates no puede "continuar" con otro encomio sofisticado, pero tampoco puede hablar filosóficamente sin preparar previamente el terreno, pues la mayoría no captaría la transición. A ello obedece que primero pretenda que se siente derrotado e incapaz de competir con los discursos de sus compañeros y menos aún con el de Agatón. Sólo después de imponer sus condiciones, es decir, de hacer que los invitados acepten que ya no hablará como florido poeta, decide no abandonar la competencia. El paso de la esfera poeticosofística a la filosófica toma la forma de un diálogo con Agatón, con lo cual se indica una diferencia fundamental en los usos que una y otra hacen de la retórica.

DIALOGO ENTRE SOCRATES Y AGATON (199c3-201d3)

La brevedad misma de diálogo con Agatón es irónica, pues contrasta con el alud de palabras recién proferidas por éste. Sócrates dice que antes de hacer su encomio, desea establecer un acuerdo con Agatón y solicita permiso a Fedro para hacer unas breves preguntas a aquél. Su interrogatorio comienza con un juego de palabras, sacando partido de que en griego *ho eros* (el sustantivo que significa "deseo de algo", sólo difiere del nombre del dios por la mayúscula inicial, ie, *Eros*. Así, pregunta Sócrates: *poteron esti toioutos hoios einai tinos ho Eros eros, e oudenos;* (199d1-2). (Una traducción que conserve el juego sería: "¿el Deseo es deseo de algo o de nada?") Pero, como es usual en Platón, el juego apunta a un propósito serio, en este caso hacia la necesidad de hacer *epoche* de las doctrinas y examinar la

experiencia del deseo para que ello sirva de punto de partida. En efecto, Sócrates procede conforme a su acostumbrada manera de establecer la pregunta clásicamente socrática: ¿Qué es X?, en este caso, ¿qué es Eros? Primero induce a Agatón a aceptar que inevitablemente el deseo es deseo de algo que no tenemos o no somos. Con ello establece la base para la refutación de *todos* los discursos anteriores, pues una vez aceptada la premisa, es necesario aceptar que Eros no puede ser un dios. Aunque Agatón concede humildemente que ya no entiende lo que dijo, y Sócrates magnánimamente detiene su refutación aquí, el diálogo es suficiente para patentizar la enorme diferencia de jerarquía entre Sócrates y los discípulos de los sofistas. Su discurso, en el cual él se presenta como discípulo de una mujer sabia, explicitará dicha diferencia. Por esta razón, se puede decir que el *Símposio*, como muchos diálogos platónicos, es otra apología de Sócrates.

DISCURSO DE SÓCRATES (201d3-212c4)

El relato del diálogo de Sócrates con Diótima es el más extenso del *Símposio*. Su objetivo no es "refutar" a los anteriores, pues esto lo acaba de lograr Sócrates en su conversación con Agatón. Cabe recalcar la ausencia de este propósito porque ella misma distingue al filósofo de los poetas y alumnos de sofistas que hemos escuchado. La diferencia en actitud la capta Aristóteles en estas palabras lapidarias:

peri men gar to auto genos strephetai he sophistike kai he dialektike tes philosophias, alla diapherei tes men toi tropoi tes dynamous, tes de tou biou tes proairesei. esti de he dialektike peirastike peri hon he philosophia gnoristike, he de sophistike phainomenē, oúsa d' ou.21

En efecto, lo que estamos a punto de presenciar es la diferencia entre sofística y filosofía, entre parecer sabio y serlo. Las precisiones de Aristóteles nos ayudan a anticipar el modo de la demostración: ésta no puede ser argumentativa como la de Pausanias porque incurriría en lo característico de la dialéctica. Sin embargo, no es fácil definir la diferencia entre filosofía y sofística, por eso Aristóteles centra la atención en la actitud hacia la totalidad y el propósito de la búsqueda.== Estas diferencias las pone frente a nosotros la pregunta con la cual Sócrates inicia sus meditaciones, en este caso, ¿qué es Eros?

La forma que Platón le da al discurso de Sócrates lo distingue de inmediato de todos los anteriores: mientras los anteriores fueron monólogos, éste es presentado como diálogo narrado; mientras los otros son actos poéticos que pretenden ser del todo originales pero de hecho sólo lo son parcialmente, éste pretende ser pura recolección de una conversación y por tanto *anámnesis* del pasado. es decir, se presenta como carente de toda originalidad por parte de Sócrates. Con ello se le da un giro adicional al relato dentro del relato dentro del relato, con el cual Platón ha marcado la distancia entre lo que piensa y lo que escribe.

El diálogo de Sócrates con Diótima tiene tres partes: en la primera se desarrolla la respuesta a la pregunta qué es Eros; en la segunda se indaga sobre la causa de Eros y en la tercera se explora la relación entre Eros y filosofía. Notemos, antes de iniciar el análisis, que la introducción de Diótima "completa" por

primera vez a lo erótico. En cuanto Sócrates imita a Diótima al relatar su diálogo, aparece como andrógino filosófico (en contraste con el aristofánico) que dialoga con sí mismo siendo a la vez dos y uno.

La exploración de la naturaleza de Eros se lleva a cabo mediante el procedimiento clásico de Sócrates de mostrar algo como parte de un todo. Así, Diótima guía a Sócrates para que distinga o analice las partes tomando como paradigma la experiencia cotidiana del deseo, tal como Sócrates acaba de hacerlo con Agatón. Sócrates relata que al reconocer que Eros no puede ser inmortal, el infirió rápidamente que es mortal. Este error es significativo porque muestra cómo la palabra guía y condiciona nuestra interpretación de la experiencia aun contradiciéndola. En este caso, la seducción verbal apunta hacia el problema de fondo: la relación de los opuestos.

Diótima llama la atención de Sócrates al hecho de que hay muchos opuestos (e.g. conocimiento-ignorancia, belleza-fealdad, bueno-malo, etc.).²³ Si llevamos esta observación hasta su raíz, es decir, hasta Parménides, veremos que el problema de fondo es la concepción del Ser. En el rígido mundo parmenideo no hay intermedios porque las oposiciones son consideradas meras ficciones producidas por el lógos acritico de los meros mortales.²⁴ Así, la indagación socrática apunta de inmediato a lo ontológico. Aunque la ontología no aparece como tema explícito del *Símposio*, de hecho constituye el hilo conductor porque, en efecto, todo discurso sobre la naturaleza humana se sustenta en alguna ontología, sea esta conocida o no por el orador.

Ahora podemos ver mejor las consecuencias filosóficas de los errores de los otros compañeros del banquete. Si, por ejemplo, se piensa que Eros es dios, entonces se tendría que aceptar que es algo opuesto al hombre y por tanto que la totalidad está escindida irremisiblemente. (En términos hegelianos, la divinidad de Eros sólo es pensable en el mundo invertido.) Por el contrario, pensarlo como intermediario (*metaxy tis*) entre dioses y hombres, establece la unidad de la totalidad. Así, la diferencia más radical entre los otros oradores y Sócrates-Diótima es de orden ontológico: las dualidades falsas son substituidas con la unidad de los opuestos simbolizada por Eros. Por eso Diótima dice de Eros: *hoste to pan auto hautoi syndestha*: (202e10-12): es el "unificador de la totalidad".

Examinemos las consecuencias de este nuevo fundamento para la comprensión de Eros. En primer lugar, el dualismo de Pausanias es visto ahora como consecuencia de su incapacidad (y la de su maestro) para pensar a fondo las implicaciones inaceptables de la ontología dualista, pues sus oposiciones se presentan como fijas cuando en verdad son fluidas. Asimismo, el intento de síntesis realizado por Eryximaco es imposible porque pretende unir los opuestos sin tener un fundamento para hacerlo, puesto que no ha pensado a Eros como *metaxy tis* y, por tanto, no puede explicar su relación. De hecho, la doctrina de Eryximaco es una imitación de la de Empédocles y por lo mismo comparte sus insuficiencias.²⁵

El discurso de Aristófanes es insuficiente desde el punto de vista ontológico, pues se basa en el axioma de que los opuestos se atraen porque "originalmente" no eran opuestos. Pero si

examinamos su discurso con más detenimiento, vemos que se basa en la contradicción de considerar a cada mitad como originada por un principio (lo masculino por el sol, lo femenino por la tierra, lo andrógino por la luna que participa de ambos, 190B1-5) pero no puede dar razón ni del principio ni de los cambios. Agatón postula que los iguales se atraen, pero incurre en dificultades análogas.

Eros unifica a la totalidad dinámica, cancela toda fijeza, pone en flujo las oposiciones producidas por los *logoi* incompletos de los sofistas y sus discípulos. Diótima recalca el devenir como la esencia de Eros diciendo: "el mismo día florece y vive... otras veces muere el día que nace, pero siempre renace." (203e1-5). Esta nueva base para la interpretación del nexo entre naturaleza, hombre y divinidad, es la versión metafórica de la relación entre lo uno y lo otro en el *Sofista*. El triunfo del Eros socrático, por tanto, implica la superación de las ontologías presocráticas y las antropologías correspondientes. Esta conclusión es de enorme utilidad hermenéutica, cual se intentará evidenciar en la interpretación de *La República*.

La tercera nota distintiva de Eros en la doctrina de Diótima es su relación con la filosofía. Ella, según Sócrates, lo expresa así: "Eros es deseo de lo bello, y por ende, necesariamente, Eros es filósofo, y el filósofo alguien intermedio entre el sabio y el ignorante." (204b3-4). Así, el deseo o amor por lo bello (*to kalon*) es presentado como fundamento del amor o deseo de sabiduría.

El vínculo entre *to kalon* y filosofar no es explicitado por

Diótima, pero se puede expresar mediante la consideración siguiente: *to kalon* es un término aplicable a la unidad de alguna totalidad, enfatiza lo completo de un orden. Por eso filosofar es desear ver o saber lo bello del todo, del cosmos. Sin embargo, este deseo es presentado como infinito, puesto que Eros enfatiza el carácter intermedio, es decir, de permanencia en el cambio, del deseo humano. Pero si el deseo siempre renace, ser hombre es ser insatisfecho y ser filósofo constituiría el grado más alto de insatisfacción. Si recordamos el mito aristofánico, nos veremos obligados a admitir que el deseo de sabiduría produce la infelicidad o *kakodaimonia* más profunda.

Sócrates señala la dificultad de concebir a la filosofía como pasión insatisfacible preguntándole a Diótima "si Eros es así, ¿qué beneficio aporta a los hombres?" (204c9-10). La respuesta de Diótima nos lleva al corazón del problema: el sentido o sinsentido de la vida humana. Ella comienza por explicitar la relación entre Eros y praxis: toda acción se hace en vista de algún bien, y el bien supremo es la *eudaimonia*. Así, los componentes de la praxis son: Eros, la fuerza impulsora; lo bueno y lo bello (*to agathon* y *to kalon*) y la *eudaimonia*. La ausencia de cualquiera de los tres cancela la inteligibilidad de la praxis: sin Eros se cae en la apraxia de la melancolía; sin lo bello y lo bueno, se pierden el rumbo y las jerarquías; sin *eudaimonia* la acción se convierte en mera labor o *ponos*.

Esta primera respuesta, empero, es demasiado general, por eso Diótima considera necesario refinarla (205b1-2). Aunque Eros es fundamento de la acción, no llamamos a todos los humanos

"eróticos". Para precisar esta cuestión, ella y Sócrates se abocan al examen de las tres modalidades básicas del deseo o Eros: el deseo de bienes útiles (*philochrematía*); el deseo de placeres corporales (*philogymnastía*) y el deseo de sabiduría (*philosophía*). Toda actividad humana responde a alguna de éstas *philiai*.

La pregunta sobre el sentido de la praxis es un caso particular de la pregunta sobre el cambio en la naturaleza. Si el cambio es concebido como sucesión de momentos regidos por una necesidad externa o mecánica, y la praxis es pensada como inscrita en ese proceso (Eryximaco), ésta pierde su sentido humano, puesto que los *teloi* resultarían ser meras ilusiones. Si, por otra parte, separamos el cambio natural del cambio humano, haciéndolos completamente independientes, se nos presenta el famoso problema de la relación mente-cuerpo. Por último, si suponemos que el cambio de los entes es mero fenómeno o apariencia, surgen los problemas que Hegel muestra como defectos fundamentales de la doctrina kantiana sobre la naturaleza, y esto a su vez resulta en importantes dificultades en la comprensión de la praxis.²⁰

La función unificadora de Eros en la totalidad es abordada ahora por Diótima con una nueva definición: Eros es "ansias de inmortalidad". (207a4-5). La mantinea le reprocha a Sócrates que considere "oracular" esta definición. Estas "ansias", dice ella, se manifiestan en todo lo viviente, pues a ellas se debe la reproducción y por tanto es la manera de alcanzar la inmortalidad para los entes finitos. Para comprender mejor esta enseñanza de la mantinea, es útil compararla con la de Eryximaco. Si bien ambos dicen que Eros es causa (*aitía*) de la reproducción, o, en

general, del movimiento del cosmos, Eryximaco lo considera como divinidad, es decir, como fuerza que controla a todo, tanto lo humano como lo no humano. Diótima, por el contrario, lo presenta como lo intermedio, como lo que une, pero también separa, al hombre de la divinidad. La clave es su ser intermedio, *metaxy tis*, pues eso es lo que evita tanto la naturalización del hombre como la antropomorfización de la naturaleza.

La segunda parte de la sección intermedia del diálogo entre Diótima y Sócrates, está dedicada a explorar el sentido específicamente humano de las obras o *erga* de Eros. Hay hombres cuyas ansias de inmortalidad se satisfacen con la reproducción sexual y su mayor goce es tener hijos. Otros sólo la satisfacen obrando de tal manera que su nombre es "reproducido" en la memoria de la humanidad y así alcanza la inmortalidad. En ambos casos, Eros es presentado como una fuerza que conquista el miedo a la muerte. Si bien la inmortalidad es alcanzada en un caso *kata somata* y en el otro *kata tén psychen*, en ambos casos Eros es visto como fundamento de la vida humana. Cabe resaltar que Eros no es presentado como fuente de placer sino como pujanza vital. De ahí que Eros no es ni bueno ni malo, ni principio del dolor o del placer: sólo es fuerza humanizante.²⁷

La eroticidad *kata tén psychen* es el fundamento de la vida política y por tanto condición de posibilidad de la excelencia humana, en particular de la prudencia (*sôphrosyne*) y de la justicia (*dikaïosyne*). A primera vista parece extraño que Diótima concuerde con Fedro, pues parece aceptar que Eros es benéfico para la comunidad. Pero si recordamos que ahora es propiamente fuerza

impulsora, veremos que no hay tal acuerdo. Para Diótima no hay oposición entre Eros y polis porque éste promueve tanto la virtud como los vicios: es ciego ante la moral. La única preferencia de Eros es por lo bello, lo cual deja indeterminado qué apariencia de lo bello atraiga a cada uno. La ceguera de Eros también simboliza la plasticidad de la producción humana ya que puede oponerse a la costumbre y a la ley. Sólo un Eros generador de comunidades puede producir individuos como los del *Símposio*: a la vez ciudadanos de Atenas y heterodoxos.

La sección intermedia concluye con un breve esbozo de la educación del joven erótico hacia la excelencia (*arete*). Si tiene la fortuna de encontrar un guía, su naturaleza puede germinar y producir obras extraordinarias. Esta sección llega a su fin con la observación de Diótima de que hasta ahora el diálogo se ha desarrollado sobre la base de lo confiable y de Eros en cuanto productor. (205b10-e3). Por eso ha predominado la mutabilidad. La comprensión alcanzada es, por tanto, incompleta; todavía es necesario acceder al nivel básico mediante el *synagogein* de lo diverso.

El proceso de *synagogein* es presentado como la educación en lo bello. Esta *anabasis* sólo puede efectuarse si el discípulo tiene fuerza erótica y un maestro que, además de ser sabio, lo ame. El primer esfuerzo educativo del *synagogein* consiste en que el joven haga discursos bellos sobre lo que ama. La razón de esto es clara: sólo puede hacer discursos si compara a lo que ama con otros posibles objetos de amor y la comparación lo obliga a ver la unidad de lo bello en los objetos de pasión que considere. Este

esfuerzo es necesario para evitar que el joven se entregue al silencio del sensualismo aristofánico. Así, podemos apreciar una diferencia clave frente al mito de los andróginos: el deseo no es por la otra mitad sino por lo bello, por eso el logos no es, como para Aristófanes, opuesto a la *eudaimonia*. De hecho, Diótima considera que la educación erótica sólo es posible mediante la palabra.

Engendrar bellos discursos (*kalloi logoi*) no significa seducir ni romper el silencio "natural" del amor. El discurso del que se trata aquí es el de la *anabasis* hacia la unidad de la multiplicidad, lo cual es diferente del parloteo seductor del amante, quien habla para *olvidar* la multiplicidad. Indagar sobre la unidad de la belleza es algo que cambia el rumbo del impulso erótico sensual: vemos un atardecer hermoso, una flor bella, una mujer hermosa, etc. y ante esa multiplicidad podemos callar y quedar satisfecho con ese gozo inmediato, o podemos interrogarnos sobre su unidad. Lo bello *engendra* los *logoi* porque suscita el preguntar.

La misión de los discursos es llevar al joven a captar (*katanoesai*, 210b1) la unidad de lo bello manifestada en lo corpóreo. El acto de *katanoesai* es metadiscursivo: el *synagogein* efectuado por el logos nos lleva a esa captación, pero lo captado ya no puede ser expresado. Diótima concluye la descripción de este proceso diciendo: "si es necesario perseguir lo bello en lo visible (*to ep' eidei kalon*), sería gran ceguera (*pollē anosia*) no creer (*hegeisthai*) que lo bello en los cuerpos es uno." (210b3-5)

Para comprender esta afirmación es necesario notar la relación entre *eidos* y unidad. El *eidos* es la unidad que organiza a las partes y las muestra como un algo: por ejemplo, el cuerpo humano no es sólo la yuxtaposición de partes, es algo más que podemos "ver" mentalmente y no está presente en ninguna de las partes. Otra ilustración posible de este "ver" es el de los hermanos cuya presencia apunta hacia los padres.

La explicación completa de la relación entre unidad y multiplicidad requeriría un *excursus* muy extenso que el propio Sócrates evita en este momento. Su relato de la tercera parte del diálogo con Diótima toma la forma de monólogo, ininterrumpido. El silencio de Sócrates contrasta con sus intervenciones previas, donde hizo preguntas sobre cuestiones más sencillas que las abordadas aquí. Diótima tampoco se detiene para asegurarse de que Sócrates la sigue. Quizás esta sea la manera como Platón muestra, recurriendo al drama, la distancia entre filosofía y sofística. Aunque Sócrates es admirado por su sabiduría, los comensales no la comprenden: cada uno de ellos siguió siendo lo que ya era y pensando lo que ya pensaba. Esto obedece a que, propiamente, en el simposio del *Simposio* no ocurre un diálogo socrático.

El siguiente paso en la educación del futuro filósofo consiste en el estudio de las bellezas no corpóreas: éstas son de dos clases, las políticas y las científicas. Ejemplo de la primera son las leyes bien hechas, de la segunda, la geometría. Ambas tienen en común que requieren de la polis para existir, pero difieren en un aspecto clave: el amor por la polis, el patriotismo, es conservador, mientras que el amor por el

conocimiento es innovador. Es significativo, por tanto, que Diótima los vincule, pues con ello sugiere que el desarrollo completo del joven filósofo debe incluir su educación política: la filosofía política es el prelude necesario a la filosofía.

En la cumbre de la educación política encontramos al hombre justo y prudente, en la de la teórica, al sabio. Diótima deja entrever (210c7-e2) que quienes permanecen en los niveles anteriores son esclavos y de poca comprensión (*smikrologoi*). El político justo y prudente queda incluido en esta caracterización. La "micrología" del político se debe a que no compara a su polis con las otras (e.g., el cretense y el espartano de *Las Leyes*.) Así como el amante sensual es "microológico" porque sólo tiene ojos para su amada, el patriota sólo tiene ojos para su polis -- y ninguno de los dos es juez confiable.

Diótima se refiere a las acciones que liberan de la "micrología" como actos de *episteme* porque el paso de la *doxa* a la *episteme* es la condición necesaria para sobrepasar los convencionalismos de la comunidad. Todo esfuerzo genuino por saber pone en tela de juicio a las creencias de la polis. Ser científico implica tener una pasión diferente a las comunes para la comunidad. Quien es *philosophos* descubre, en las palabras de Diótima, "el gran piélagos de lo bello" (*Poly pelagos...tou kalou*) (210d3-4).

La tercera y última parte del diálogo de Diótima con Sócrates contiene el fundamento de todos los argumentos expuestos hasta aquí. Ella enfatiza la dificultad de lo que sigue al instar a Sócrates a que mantenga en mente lo que a continuación le dirá.

El punto culminante de la *anabasis* erótica es la captación de lo bello *auto kath' hauto meth' hauto monoeides aei on* (211b2). La traducción de esta frase es difícil porque depende de la comprensión que el traductor tenga de la ontología platónica. Una versión puede ser: "lo bello que siempre está siendo lo mismo, autorrelacionado, independiente y univisible." Lo que la frase busca expresar es la inefabilidad del acto de *noesis*, de ahí lo extraño y difícil de la construcción.

Que allí termine la *anabasis* erótica suscita múltiples problemas, pero el más serio se comienza a entrever cuando notamos la gran semejanza entre esta descripción de *to kalon* y lo *on* parmenideo. Nos damos cuenta que la "independencia" de lo bello implica que la *anabasis* tome el carácter de "fenomenología", es decir, de un movimiento del alma impulsada por Eros que termina en el silencio de la *noesis*. Pero esto es precisamente lo que sugiere el famoso fragmento de Parménides: "*chre to legein te noein t' eon emmenai*", (B6.1) Este "resurgimiento" de Parménides al final del discurso debe permitirnos ver que la doctrina de Diótima no logra establecer con rigor la relación entre lo mismo y lo otro, es decir, entre permanencia y cambio.

Este final un tanto decepcionante no constituye una "falla" de Platón porque se trata de algo planeado por él. Cuando Sócrates pide que se *confíe* en las palabras de Diótima (212b2-3), debemos recordar que desde el principio del *Símposio* estamos advertidos de que los discursos se mueven en el nivel de opinión. Así mismo, debemos recordar que los está relatando Apolodoro, conforme a lo que Aristodemo le contó. La distancia dramática

marcada de esta manera implica que la doctrina de Eros es la versión "poética" de otra más rigurosa: es la que está al alcance de los discípulos menos talentosos y de los admiradores de los sofistas. El grado al cual el lector note la insuficiencia de los *logoi erotikoi* corresponderá a la fuerza de su *philosophiein*: a su deseo de seguir pensando. Siendo esto así, el diálogo cumple con su misión, la cual, según Aristóteles, consiste en ser una mimesis del filosofar.

Aunque la doctrina de Eros es filosóficamente problemática, retóricamente resulta victoriosa: todos los oradores anteriores fueron "refutados" en cuanto que Diótima mostró las insuficiencias de sus versiones. Esta observación nos permite afianzar la conclusión anterior: Sócrates-Diótima triunfa como andrógino filosófico en la corte de Dionisios pero su victoria está condicionada por la naturaleza de sus contrincantes. Hemos visto que ninguno de ellos es propiamente filósofo, pues todos excepto Sócrates buscaron tener el mayor impacto retórico posible en vez de intentar decir la verdad. Sólo Sócrates preguntó qué es Eros.

Al llegar a este punto parecería ser que el *Symposio* podría concluir. Esta apariencia sólo se disipará después de haber presenciado el drama de sátiros y silenos que comienza con la llegada de Alcibiades. De manera preliminar, puede decirse que los discursos sobre Eros fueron pronunciados mientras duró la pausa apolínea en el beber propuesta por Pausanias. Los discursos sobre Eros, por tanto, estuvieron regidos por la medida y el autocontrol. Falta el momento dionisiaco, en el cual las acciones cobrarán mayor importancia y los discursos serán abiertamente

eróticos, en vez de ser sobre Eros: *Dran* ocupa el lugar de *dokein*.

LA IRRUPCIÓN DE ALCIBIADES Y LA ESCENA FINAL (212d4- fin)

Alcibiades entra a la casa de Agatón cargado por sus compañeros de juerga y una flautista, con el propósito de coronar al joven poeta en celebración de su triunfo del día anterior. Su ruidosa entrada, así como la descripción de su persona, dejan claro que se trata de un devoto de Dionisios. Alcibiades corona a Agatón por ser "el más sabio de los presentes", afirmación que hace mientras todavía no ve (o pretende no haber visto) a Sócrates. Así, somos remitidos al tema del inicio del banquete, donde las sabidurías de Agatón y Sócrates fueron comparadas. Ello nos debe recordar que en ese momento Agatón propuso que Dionisios fuera el juez, y aquí "Dionisios" acaba de emitir su veredicto.

La interpretación de esta escena es difícil porque tenemos que decidir si en efecto Alcibiades no había visto a Sócrates o sólo pretende no haberlo visto para preparar un excelente pretexto para el encomio. También necesitamos pensar qué implica que llegue aparentando estar embriagado. Esto se complica aún más porque Alcibiades pretende que está enamorado de Agatón y que le parece insufrible que Sócrates, además de no enamorarse de él, ahora le haga competencia para conquistar a Agatón. Todo esto sugiere, mínimamente, la complejidad de la naturaleza de Alcibiades, quien es a la vez apolíneo y dionisiaco, aspirante a filósofo y a tirano, individuo cuyo gran talento fue enormemente benéfico y dañino para Atenas. Pretender "esclarecer" sus acciones es tan difícil para nosotros como lo fue para los atenienses que en un momento lo eligieron general de la expedición a Sicilia y en

otro lo exiliaron.

Alcibiades ve a Sócrates y corrige su veredicto: corona a Sócrates mientras dice que alaba "a quien no sólo ayer, como tú (Agatón), sino siempre, vence en palabras a todos los hombres." (213e4-4). El criterio para alabar a Sócrates es el adecuado para un sofista, no para un filósofo. Con ello Alcibiades parece sugerir que la comparación de sabidurías sólo produce sofismas. Acto seguido, invita a todos a beber y apura una gran cantidad de vino.

Eryximaco resurge como el defensor de la moderación, y Alcibiades no pierde la oportunidad para ironizar, llamándolo *sodhronestatos* (214b4): "el más templado", con lo cual lo ubica frente a los que acaba de coronar como los más sabios. Eryximaco resiste mal la ironía pero consiente en beber si se continúan los encomios a Eros, con lo cual muestra que Alcibiades lo tiene bien caracterizado: Eryximaco sólo ve en los discursos un juego de salón. Alcibiades le pregunta si acaso le persuadió lo que dijo Sócrates sobre Eros y, sin permitirle constestar, le advierte que siempre se debe entender lo opuesto de lo que diga Sócrates. Luego, como amante poseído, propone que en vez de encomiar a Eros ecomiará a Sócrates. Esta observación nos ayuda a comprender el sentido de la parte final del *Símposio*, pues indica la "inversión" de la primera parte: lo que ya presenciámos fue el encomio de Sócrates a Eros, ahora escucharemos el encomio de Eros a Sócrates.

Al proponer realizar el encomio de Sócrates, Alcibiades insiste en que hablará la verdad (214e3), pero luego advierte que sólo puede hablar de Sócrates mediante imágenes (*di'eikōnon*,

215a7). Quizá diga esto porque sólo así entenderían los comensales, quizás porque considera que lo distintivo de Sócrates es inasequible a la descripción directa.

Primero compara el exterior de Sócrates con un sileno y por tanto con un seguidor de Dionisios. Con ello comienza la explicitación de la inversión de la primera parte, pues sugiere que la *hybris* de Sócrates se origina en su naturaleza dionisiaca y por ende que su devoción apolínea es mera apariencia. Esta noción es desarrollada mediante la comparación de Sócrates con Marsyas. Alcibiades recurre a este símil para explicar el poder del *lógos* socrático: su fuerza no radica en la claridad apolínea sino en el encanto dionisiaco que produce. Sócrates es un seductor: su discurso sobre Eros no tenía por propósito decir la verdad sino seducir a Agatón.

A continuación, Alcibiades describe cómo ha experimentado en carne propia la seducción de Sócrates: su deseo de honores y su carrera política son puestos en crisis por el encanto de la palabra socrática y casi abandona la vida pública para convertirse en "discípulo", es decir, amado, de Sócrates. Cuando estuvo en la flor de su juventud, Alcibiades creyó poder atrapar a Sócrates seduciéndolo, pero sus intentos fallaron y ello transformó a la relación y Alcibiades dejó de actuar como el amado y comenzó a ser el amante que sufre los rechazos. Todo este episodio es relatado para demostrarles a los que están presentes en el banquete que ninguno de ellos conoce a Sócrates (216d1), pues para conocerlo es menester ser su amante.

En el centro de su encomio, Alcibiades presenta la queja del seductor seducido. Comienza la descripción quejándose de estar "mordido de víbora" por la filosofía. Esta es la imagen que usa para referirse al efecto que tuvo en él la inversión de su relación con Sócrates, con lo cual deja claro que lo esencial de la filosofía es dionisiaco, "la bacanalía y la locura" (218b3-4). La continencia física mostrada por Sócrates mientras duerme Alcibiades abrazado con él se origina en la naturaleza silénica de Sócrates. Por consiguiente, no es, propiamente, "continencia", puesto que el Eros socrático no es *philogymnastikos*. Presenciar la realidad de un Eros filosófico es lo que desquicia a Alcibiades. Toda la escena, descrita sólo para iniciados, muestra que el Eros socrático también es pasión dionisiaca, pero no por lo bello corpóreo o por el poder, sino por el saber.

En la parte final de su encomio Alcibiades nos presenta al Sócrates-Hérakles, realizador de inolvidables hazañas. El propósito es mostrar la otra cara del Eros de Sócrates: su poder ante el dolor y la muerte. Lo importante es notar que la virtud socrática supera a la virtud ciudadana: la *areté* de Sócrates es consecuencia de su Eros por el saber, mientras que la del soldado es el resultado de su patriotismo y su sentido del deber. Con esta imagen podemos ver que el filósofo no es apátrida aunque su Eros sobrepasa los límites de la polis.

Por último, Alcibiades retoma el tema inicial mediante la comparación de las palabras de Sócrates con los silenos. Dice que no sólo él sino sus palabras son silénicas porque tienen un exterior desvergonzado y vulgar y un interior bello y sabio.

Alcibiades recalca que los inexpertos y carentes de inteligencia sólo captan el exterior y consideran risibles las enseñanzas de Sócrates, de ahí, que, cual dijo al principio, éstas siempre aparecen como lo opuesto de lo que son. Aunque para la mayoría la enseñanza socrática parece ser meramente destructiva de las ortodoxias, Alcibiades afirma que forman a quien desea ser *kalos kai agathos*. (222a5-6).

La reacción de los comensales al discurso de Alcibiades muestra que han entendido a medias su encomio, pues ahora todos sonríen porque sólo ven la queja de un amante despechado. Aunque Alcibiades se esforzó por mostrar la naturaleza extraordinaria del Eros socrático, su astucia retórica funciona en su propia contra. El intento de mostrar el lado dionisiaco de Sócrates persuade a todos de que en efecto han escuchado el encomio de Sócrates hecho por Eros. El rigor apolíneo de la pregunta socrática es tomado como elemento de la retórica.

Sócrates mismo propicia que se tome a la ligera el encomio de Alcibiades, si bien no objetó en ninguno de los momentos en los que él se detuvo para permitir que lo desmintiera. Para recalcar que el "drama de sátiros y silenos" es producto del Eros de Alcibiades, Sócrates invita a Agatón a que se siente a su derecha, para que así él pueda a continuación hacer su encomio. Agatón acepta inmediatamente y Alcibiades continúa protestando por las pocas consideraciones que Sócrates muestra para con él.

Esta escena de Sócrates y sus amantes/amados parece corroborar lo que Alcibiades expuso sobre la verdad del Eros socrático. En efecto, el poder de Sócrates no radica sólo en sus

palabras silénicas, cual lo demuestra el propio *Símposio*, pues muchos de sus allegados sólo entienden la superficie y sin embargo se sienten profundamente atraídos.

El encomio prometido por Sócrates no es pronunciado porque el banquete es invadido por unos juerguistas y los mesurados (Fedro y Eryximaco) se retiran, mientras que los otros se dan a la borrachera. El *Símposio* concluye con Agatón, Aristófanes y Sócrates conversando sobre la naturaleza de la poesía mientras los otros comensales han quedado dormidos. Sólo Aristodemo despierta hacia el amanecer y escucha las últimas palabras de la conversación y ve que Aristófanes primero y Agatón después caen dormidos. Sócrates se levanta y hace su vida normal durante el día y sólo hasta el atardecer se fue a su casa para descansar (*anapauesthai*). Con esta referencia humorosa a Pausanias, iniciador de la pausa del beber, el *Símposio* termina.

La escena final muestra la superioridad fundamental de Sócrates: es el único que vence a Dionisios y al sueño, es *alethos*. Aristófanes y Agatón son presentados como superiores a todos menos a Sócrates. En cuanto a Alcibiades, es difícil no relacionar su profanación de las estatuas fállicas con su compleja relación con Sócrates. La "mordida de víbora" nos permite ver qué peligros implica el Eros filosófico para la polis.

Ahora que ya tenemos presente la forma total del *Símposio*, podemos hacer algunas observaciones adicionales. La oposición entre la primera parte, la mesurada, y la de Alcibiades, es

evidente. Lo mínimo que podemos colegir de ello es que es inadecuado recurrir sólo a una de las partes para presentar la doctrina de Eros. Hemos escuchado el encomio de Sócrates a Eros y el de Eros a Sócrates. Esta circularidad apunta hacia el misterio que es Sócrates: hacia la desmesura de su medida. En este sentido, el *Símposio* pertenece a las remembranzas o *anamnesemata* de Sócrates.²⁵ Los discursos sobre Eros nos han ayudado a conocer mejor a Sócrates en cuanto síntesis de Apolo y Dionisios. La manera platónica de simbolizar esa síntesis y presentar el triunfo de Sócrates se encuentra en la escena final del diálogo: sólo Sócrates vence al sueño.

CAPITULO II

PRIMERA ESCENA (227a1-230e4)

El *Fedro* comienza con la "puesta en escena" de un encuentro entre Sócrates y el joven Fedro. A diferencia del *Simposio*, aquí la estructura retórica está diseñada para imitar directamente la conversación que ambos sostuvieron. El narrador es Platón. Si bien esto parece simplificar la interpretación, puesto que no es necesario distinguir entre lo que escucha el personaje y lo que entiende, debemos recordar que, según la crítica de la poesía del tercer libro de la *República*, la narración directa es la más engañosa porque oculta por completo al narrador. Este autoocultamiento de Platón tiene que interpretarse en función del tema del *Fedro*, pues estamos ante un escrito que nos presenta, primero, un diálogo sobre un escrito (i.e., sobre el discurso de Lysias) y, segundo, un diálogo sobre el arte de escribir en general. En vista de esto, es inevitable plantear la pregunta sobre la relación entre forma y contenido, pues es de suponerse que el escrito platónico sobre el arte de escribir sea *producto* de ese arte. Sin embargo, preguntar sobre la relación de forma y contenido en el inicio de la interpretación sólo tiene el propósito de enfatizar los aspectos generales de la misma, puesto que esta relación sólo es explorable en el detalle del diálogo.

En el mismo nivel de generalidad, cabe advertir las siguientes peculiaridades formales del *Fedro*:

Aunque algo sabemos sobre el joven Fedro por su participación en el *Simposio*, su naturaleza es develada por completo a lo largo

de este diálogo. Sin embargo debemos recordar que se trata de un símbolo, más que de un retrato histórico. Fedro es el amante de novedades encandilado por los oradores y sofistas. Sus limitaciones intelectuales fueron presentadas indirectamente en el *Simposio* y aquí son reveladas con mayor franqueza, pues Platón lo describe como incapaz de memorizar el discurso de Lysias. Fedro es un mal imitador. Pero, por otra parte, su gran belleza le abre las puertas de los círculos más distinguidos de Atenas: más de uno desea ser su amante. El atractivo de Fedro es recalcado por el comienzo del diálogo: Sócrates es quien entabla la conversación y se muestra completamente dispuesto a escuchar las palabras que Lysias pronunció en casa de Moryquia. Las implicaciones de esta actitud de Sócrates resultan más evidentes si recordamos que Platón usualmente no lo presenta como *iniciador* de la conversación. Puede ser útil notar estas diferencias: en *La República*, Sócrates es obligado a hablar; en el *Simposio*, es invitado a hacerlo; aquí, la iniciativa es suya. Esta es la manera dramática con la cual Platón indica el nexo entre Eros y lógos, (o entre seducción y retórica), temas centrales del *Fedro*.

En cuanto a Lysias, el individuo histórico, conviene saber que fue un destacado promotor de la democracia, hijo de Céfalos, que, a pesar de no ser ciudadano ateniense, tenía acceso a los mejores círculos.² Su fama se debe a su talento como *logographos*. En la escenografía del *Fedro*, Platón lo utiliza como símbolo del retórico democrático, es decir, de un seductor de asambleas.³ La casa en la cual Fedro escuchó a Lysias era un centro de reunión de demócratas.

Estos datos de dramatización nos sirven para interpretar el sentido simbólico del *personaje* Lysias y su discurso. El primer nexo implícito es entre demofilia y retórica. (Sócrates se mofa de la tesis de Lysias (227c9-d5) como un anhelo democrático.) Con ello quedamos alertados sobre el punto de partida del diálogo: se iniciará en el contexto de los gustos democráticos, pero, como veremos, se alejará de ellos paulatinamente.

La escenografía también nos induce a recordar el hecho de que fue el régimen democrático el que condenó a muerte a Sócrates. Asimismo, es significativo que en *La República* Lysias permanezca en silencio a lo largo de todo el diálogo, mientras que aquí es presentado como "escondido" bajo el manto de Fedro. La contienda entre Lysias y Sócrates por Fedro sugiere la comparación con la relación entre Sócrates y Glaucón y Adeimantos en *La República*. En ambos casos tenemos ejemplos de la pedagogía socrática, pero en el *Fedro* el contrincante de Sócrates no muestra el rostro, mientras que en *La República*, Trasímaco, quien desempeña la función análoga a la de Lysias, habla extensamente. Estas diferencias parecen indicar la diferencia entre la retórica apropiada para la asamblea y la del sofista instructor de la élite. Además, notar este contraste induce a plantear la pregunta a la cual está dirigida el *Fedro*: ¿hay retórica filosófica?

La filiación democrática de Lysias también nos permite advertir su atractivo para Fedro. Al parecer, el bello pero mediocre joven gusta de todo cuanto sea "moderno", pues está tan al pendiente de las dietas y los ejercicios que recomiendan los médicos de moda como de los discursos de quienes proponen

innovaciones ya sea en la política o en el teatro. Es, pues, una víctima perfecta para los demagogos. Lo único que lo salva es su belleza. Este contraste entre su belleza natural y sus opiniones juega un papel importante en la estructura dramática del diálogo, pues debemos intentar visualizar al joven "brillante y bello" por fuera, pero insípido por dentro, junto al sileno Sócrates. Sin embargo, Fedro tiene más que una cara bonita, cual lo demuestra el hecho de que Sócrates tenga éxito en educarlo, según es sugerido por las palabras pronunciadas por el joven al final del diálogo. La educación estética de Fedro, por tanto, constituye el hilo conductor de esta obra; pero, como veremos, la fuerza promotora de la educación es Eros. Sólo atendiendo a la acción del diálogo captaremos la naturaleza del Eros socrático y su efecto pedagógico.

La relación entre Fedro y Sócrates es vista de diferente manera por cada uno: mientras que Sócrates se considera un Hérakles (figura usual en los diálogos en los que Platón lo presenta conversando con jóvenes bellos (Cf. *Cármides* y el juramento que hace aquí, *ne tón kyná*)), y por ende como su salvador, Fedro comienza el diálogo sacando provecho de su belleza para practicar con Sócrates el discurso que le dió Lysias. Esta divergencia en actitudes debe alertarnos al hecho de que su conversación transformará a Fedro al abrirle los ojos al poder de una retórica más poderosa que la de Lysias. Recurriendo a la metáfora usada por Alcibiades en el *Simposio*, deberemos estar al pendiente de la mordedura de víbora que ocurre mientras Sócrates habla de las técnicas de morder.

Aunque desde el inicio del diálogo vemos que Sócrates es atraído por la belleza de Fedro, él pretende que su pasión por los discursos es la que lo motiva a acompañar a Fedro "hasta Megara y de regreso". Sócrates se proclama *noson peri logon akoon y ho ton logon erastos*. ("infestado por oír discursos" y "amante de los discursos") Es así como aparece por primera vez el vínculo entre Eros y enfermedad, pues *nosos* tiene la doble acepción de "pasión" y enfermedad. La aparición de este vínculo en la auto-caracterización de Sócrates nos permite ver desde el inicio que la *philologia* socrática es un tema clave para realizar su apología. (Recordemos que todos los diálogos son apologías.) Tenemos que preguntar si la retórica filosófica es en efecto "mordida de víbora en el alma", o, por el contrario, el mayor beneficio que un amante puede producir en un amado.

La ambientación del diálogo también contiene indicaciones importantes para su interpretación. Fedro dice que se dirige a las afueras de Atenas porque según Acumeno (el padre de Eryximaco), esto es más "refrescante" (*akapoterous*, 227a6) que hacerlo en las calles. Esta primera caracterización negativa de lo ciudadano debe ser escuchada en contraposición con el gusto de Sócrates por la ciudad (230d4-6). El contraste intentado es el del *philogymnastikos* y el *philomathes*, con lo cual Platón indica que la predisposición hacia la *polis* está enraizada en el tipo de *philia* que se tenga: para el hedonismo individualista de Fedro, la ciudad parece ser un mal necesario, mientras que Sócrates sabe que él sólo puede florecer en el ágora. Es interesante observar el

vínculo implícito entre la actitud romántica y el amor por la "naturaleza" que Platón dibuja en los gustos de Fedro.

Fedro y Sócrates se dirigen hacia el Ilisos, en las afueras de Atenas, para leer el discurso de Lysias. La conversación sobre Eros y retórica es ubicada fuera de Atenas, en un paraje hermoso, bajo la sombra de un plátano, árbol del culto de Dionisios. Esta ubicación campestre es rara en los diálogos platónicos. De hecho, sólo *Las Leyes* comparte esta característica, aunque difiere en cuanto a la deidad que preside. Esta observación puede orientarnos en la interpretación de la ambientación del *Fedro*, pues sugiere que así como es impropio cuestionar las leyes de la ciudad mientras se vive en ella, es incorrecto hablar de la retórica en su interior. El nexo entre leyes y retórica no es recóndito; si lo pensamos a la luz del tema central del *Fedro*, la implicación es clara: si se acepta la tesis de Lysias sobre Eros, conforme a la cual toda pasión es benéfica para el amado y dañina para el amante, es decir, si Eros no puede propiciar el bien común, entonces las leyes son necesariamente medios de dominio y su eficacia depende de su fuerza retórica. Así, explorar las bases de la retórica es potencialmente tan subversivo como cuestionar las bases de la ley.

Otra implicación de la ambientación se hace evidente si la pensamos en relación con el apogeo del diálogo. La *theia mantia*, la locura divina, es eminentemente apolítica: su esencia deja de lado por completo a la vida comunitaria, pues es una experiencia individual e incompañable: en ella brilla lo problemático de la relación entre Eros y polis. Sólo a la sombra del árbol de

Dionisios, en las arueras de la polis, es propio que aparezca la fuerza divina que inspira a los genios. En principio, todo *mantis* es peligroso para la polis.⁶

En el camino hacia el lliso Fedro le pregunta a Sócrates si por esos rumbos ocurrió el rapto de Oritia por Bóreas. La pregunta es maliciosa, pues con ella se alude a la relación entre amante deseoso y amado recalcitrante, y, en otro nivel, al poder de los melifluos oradores, cuya alegoría es Bóreas. Sin embargo, al recordar el mito, Fedro pretende mostrar su sabiduría ante Sócrates, pues propone una interpretación "racional" muy acorde con sus ansias modernistas de desmitificación. Fedro cree que interpretar a Bóreas como mero viento es señal de superioridad intelectual, pero Sócrates objeta que desconfiar de los mitos es más bien muestra de sabiduría inculta (*agroikos sophia*). Luego añade que él no tiene tiempo para desmitificar, pues, a diferencia de los sabios, se dedica a examinarse a sí mismo, en vez de a lo ajeno. (230a1-2). Como necesita saber qué clase de fiera (*therios*) o animal (*zoon*) es él mismo, tiene que confiar en los mitos.

El examen del uso platónico de los mitos ocuparía un largo estudio monográfico.⁶ Aquí sólo nos limitamos a observar que la defensa de lo mítico distingue a Platón de los pensadores presocráticos y los sofistas, para quienes lo mítico es característico de la poesía y la tradición.⁷ Es importante notar que la defensa de los mitos ocurre en el diálogo en el que se explora más a fondo el poder y los límites del lógos. Sócrates mostrará que lo más excelso es lo que se dice por inspiración divina, que la palabra inspirada supera a la que tan solo logra ser técnicamente

depurada. El tema de poder de la palabra, por tanto, es anunciado en esta parte introductoria del diálogo bajo la forma de la actitud hacia los mitos. Vale la pena recalcarlo: el filósofo no es desmitificador.

LOS DISCURSOS ANTIEROTICOS (230e5-243e9)

Discurso de Lysias

Lysias argumenta que un muchacho sensato debe favorecer a quien no lo ama en vez de al enamorado. Su argumento comienza por describir los efectos de Eros en el amante: por ser la pasión efímera, el amante es incumplido; por ser una enfermedad que le sobreviene, ama en contra de su voluntad. Sus actos son forzados (*hypanankes*). Por eso, cuando "sana", ni desea cumplir sus promesas ni debe esperarse que lo haga. Eros arruina al amante y al amado.

Por el contrario, el no enamorado no sufre las pasiones y mutabilidades del enamorado. En consecuencia, es confiable, templado y bueno para el amado. Mientras que el enamorado es un enfermo, víctima del deseo de placer, el no enamorado es calculador y prudente.

Es verdad que el discurso es repetitivo, tedioso y poco imaginativo, pero su efectividad retórica se debe al realismo sórdido con el cual describe la experiencia erótica vulgar. Esto explica que Fedro lo encuentre novedoso y extraordinario. Sin embargo, su verdadera originalidad reside en el cinismo: Lysias pretende seducir a Fedro diciéndole que no desea seducirlo y que por eso debe ser sensato y entregarsele. Así, la falta de

inspiración resulta ser un recurso retórico para obtener el fin deseado. Pero la contradicción entre palabra e intención no invalida al argumento: Lysias en efecto cree lo opuesto de lo que dice porque desea a Fedro, pero al mismo tiempo sabe que cuando se enamora sufre *he ananke nosos*, la enfermedad necesaria. A diferencia de la pasión erótica, el no amante siente *philia*, amistad (232b5). la cual, según Lysias, es posible sin Eros (233c6-d5). Además, él insiste en que la *philia* es un sentimiento sano y fortalecedor de la polis, mientras que Eros es destructivo. De ahí que enamorarse se una *dystyxia* (infortunio).

Fedro y Sócrates analizan el discurso de Lysias

Al concluir la lectura del discurso de Lysias, Fedro irrumpe en elogios, mientras que Sócrates dice haber escuchado mejores. Además, pretende no haber puesto atención al argumento porque se concentró en ver el placer que obtenía Fedro de su lectura. Ante la insistencia del joven, Sócrates señala que se trata de un discurso mal organizado con una tesis trillada, a saber, que es preferible ser sensato a no serlo.

La crítica de Sócrates no es puntual ni profunda, pues su función es irritar a Fedro; esto se logra mofándose de lo trillado del tema y del tratamiento, no de su verdad o falsedad. En efecto, Sócrates sabe que a Fedro le interesa de sobremanera la originalidad y el impacto de la forma, es decir, lo brillante y no lo profundo de un discurso. Vemos así un ejemplo claro de la psicagogía socrática, la cual recurre tanto a la argumentación como a la pasión para producir su efecto. Sin embargo, lo más importante

es notar que la refutación del discurso de Lysias la presenta Platón en la acción del diálogo: Sócrates se siente atraído por Fedro mas no actúa como los amantes descritos por Lysias.

Ofendido por la mordaz crítica, Fedro desafía a Sócrates a superar el discurso de Lysias defendiendo la misma tesis. Antes de acceder a hablar, Sócrates imita la supuesta indiferencia de Fedro al inicio del diálogo, mientras que el joven a su vez imita a Sócrates. Así, se han invertido los papeles, lo cual es adecuado para que Sócrates hable en el estilo de Lysias. Para subrayar la transmutación de roles, Sócrates se cubre la cabeza con su manto, aludiendo así al discurso que Fedro ocultaba con el suyo.

Discurso anafierótico de Sócrates

El discurso de Sócrates puede dividirse en dos partes generales, con relación de protasis y apódosis. Se pueden obviar muchas discusiones sobre la tesitura no socrática del discurso si desde el inicio vemos que si Eros es comprendido como se le define en la protasis, entonces necesariamente es nocivo, cual se argumenta en la apódosis. En consecuencia, sólo mostrando que la protasis es incompleta o errónea se puede refutar la apódosis. Esto, empero, lo hace Platón sutilmente mediante el contraste entre lo que Sócrates dice y la razón por la cual lo dice: Sócrates habla por amor a Fedro.

El punto de partida de su discurso es elegante y sutil: *hoti men oun de epithymia tis ho eros, hapanti delon, hoti d'au kai me erantes epithymousi ton kalon, ismen.* (237d3-4). ("Es claro para

todos que Eros es apetencia de algo, y sabemos también que hasta los no amantes apetecen lo bello") Con esta braquilogía perfectamente equilibrada se indica la necesidad de indagar qué clase de apetencia (*epithymia*) es Eros. Si bien para todos es claro (*hapanti delon*) que Eros es una especie de apetencia, sólo nosotros -- con la necesaria ambigüedad del pronombre -- sabemos la naturaleza de la relación entre lo bello y la apetencia: Eros es apetencia de lo bello.

Sin embargo -- continúa diciendo Sócrates -- lo que apetecemos está subordinado a dos tipos de visiones (*idea*) que lo controlan: la natural (*emphytos*), que es apetencia de placer, y otra, que es opinión adquirida, nos dirige hacia lo más excelente. Este enunciado explicita los supuestos de la tesis de Lysias, en la cual se esconde la distinción entre apetencia natural y apetencia ortodoxa. Esta distinción es prototípica de los sofistas, quienes enseñaban que el verdadero hombre (*aner*) es el que no limita sus impulsos naturales y obtiene todo el placer que desea. Correlativamente, la negación del placer es considerada como "represión" impuesta por la opinión de la comunidad (y contraria a la naturaleza).⁶ Por el contrario, la polis siempre considera que lo mejor es obedecer a sus normas, por eso considera que la apetencia muda y desentendida de las leyes desacata arrogantemente a la comunidad. Desde el punto de vista de la polis, Eros produce ese desacato o *hybris*.

Tal como expone la tesis Sócrates, resulta claro que el naturalismo de los sofistas y la moralidad de la polis son verso y anverso de la misma comprensión de Eros: el desacuerdo sólo radica

en cómo sea mejor actuar. Por eso, aunque Sócrates ha explicado la misma tesis que Lysias, llega a la conclusión opuesta, es decir, a la que defiende la ortodoxia.

Para comparar bien los discursos de Lysias y Sócrates, es necesario recordar que si bien ambos desean seducir a Fedro, la índole de sus apetencias o Eros es diferente. Lysias ve su discurso como un medio de seducción: él es el lobo disfrazado de cordero que alerta a Fedro contra los lobos. Sócrates, por el contrario, pretende hacerle ver que no toda pasión, por el mero hecho de ser pasión, es buena. El problema de fondo, por tanto, es la intención con la cual se usa la retórica, y esta depende del tipo de belleza que nos guía. La compleja imitación de imitación a la cual Platón recurre para presentar al Sócrates disfrazado de Lysias sugiere otra pregunta fundamental: ¿cómo distinguir entre seductores? Fedro, por lo pronto, se muestra incapaz de distinguir. cual lo indica su observación al final del discurso de Sócrates: "pensé que estabas a la mitad".

VERGUENZA Y ARREPENTIMIENTO DE SOCRATES (241d4-243e9)

Sócrates interrumpe repentinamente su imitación de Lysias e intenta fugarse, abandonando su discurso (*mythos*) a su suerte. Fedro objeta que es mediodía y que será mejor esperar a que refresque; propone dialogar mientras baja el sol. Sócrates se detiene y llama a Fedro "responsable de que en mí se genere y fluya otro discurso." Pero también le dice que su *daimon* interrumpió la huida, cual suele acontecerle cuando está por hacer algo erróneo, en esta ocasión "como si hubiese fallado en lo concerniente a lo

divino." Sócrates no desea "ante los dioses perderse la honra a cambio de la humana." Por eso debe purificarse del discurso anterior, el cual pronunció "encantado" (*katapharmakeuthentos*, 242e1) por Fedro. La palinodia será la purificación y la pronunciará como poseso (*mantis*).

Este breve diálogo está repleto de implicaciones. Ante todo debemos notar la transformación de la relación entre amante y amado. Sócrates atribuye a Fedro la responsabilidad tanto del discurso recién pronunciado como del que está por pronunciar, pero no en el mismo sentido. El encantamiento que produjo el falso testimonio contra Eros resultó de una reacción de Sócrates a la belleza de Fedro, reacción que ilustra el poder de Eros, es decir, el Eros Tyrannos. Por eso Sócrates afirma que habló bajo el yugo de la necesidad, es decir, como amante vulgar. Entedemos ahora que la vergüenza de Sócrates no se debe exclusivamente a haber hablado en contra de Eros, sino también a que aceptó reducirse al nivel de Lysias y con ello a transformar a Fedro en objeto de deseo en el sentido que Lysias mismo lo habla hecho. Esto permite también explicar su intento de fuga, pues siente la necesidad de escapar del influjo del Eros vulgar. Pero abandonar a Fedro en ese momento habría confirmado la tesis de Lysias. Sócrates tiene que demostrar tanto en palabra como en obra que Eros es benéfico para el amante y para el amado. La misma belleza que engendró los discursos falsos, ahora propicia la palinodia.

Que Sócrates atribuya a su *daimon* el cambio de intención también es significativo. Lo que está en juego es la educación de Fedro, su alma, pero el diálogo entre ambos comenzó por el

atractivo físico del joven. Sócrates estaba usando la pasión de Fedro por los discursos para gozar de su compañía, no para educarlo. Pero su naturaleza le impide seducir a Fedro como lo han hecho los otros oradores melifluos, si bien es evidente que lo habría logrado si así lo hubiese deseado. La vergüenza experimentada por Sócrates se debe a que estaba violando tanto su propia misión simbolizada por su papel mítico de Sócrates-Hérakles, como la belleza espiritual del joven Fedro. Eros tiene la fuerza tanto para "salvar" como para dañar.

PALINODIA (244a1-257b7) ,

Sócrates atribuye su segundo discurso a Estesíscoro porque, como él, desea subsanar el error de hablar mal de Eros. El castigo por esta falta es la ceguera, según el mito que Sócrates recuerda aquí. Ceguera, vale decir, a lo más excelso del hombre.

La palinodia comienza con el enunciado de su premisa fundamental: "los mayores bienes para nosotros los humanos son los dones divinos obtenidos mediante la locura (*mania*) " (244a8-9). La primera evidencia de que esto es así, según Sócrates, es algo "claro para todos": la *mania* de las profetizas como la Sibila, la de Delfos y la de Dódona; también la de los adivinos y la experimentada por los poetas inspirados por las musas. La realidad de estas experiencias, por tanto, es supuesta como algo consabido. Ante ello, el lector moderno se topa con un obstáculo importante para la comprensión del *Fedro*, pues para nosotros todo ello es superstición. Sin embargo, debemos observar dos cuestiones: en el

argumento de la palinoda la confiabilidad de los oráculos no juega un papel importante. Sócrates parece introducir a las profetizas para apelar a lo que admitirían la mayoría de los griegos, lo cual concuerda con su práctica habitual de comenzar por lo consabido. Lo mismo puede decirse de la mención de los adivinos. Así, sería fácil desechar estas dos instancias de la *mania* como meros prejuicios a los cuales Sócrates apela por conveniencia retórica. Pero procediendo así perderíamos de vista lo que queda implícito en las inspiraciones en cuestión: ambas indican que la sapiencia humana no es suficiente para guiar al hombre. Lo que está en juego, propiamente, es la base de la religión, pues admitir que los mayores bienes son dones divinos es admitir la insuficiencia de la razón.

La palinoda, por tanto, plantea de entrada el problema teológico fundamental: el sitio del hombre en el cosmos. Pero la religión ortodoxa planteaba esta relación en términos que nos obligarían a añadir al enunciado inicial que también los grandes males vienen de los dioses. Por eso, para hacer la apología de Eros, Sócrates necesita revisar las bases de la teología. Para que su premisa sea posible, necesita argumentar que el dios nunca es el responsable de lo malo: *theos anaitios.*'

Reformar la teología, empero, es una tarea delicada, así que Platón apenas deja entrever lo que está en juego. Aunque el gusto de Fedro por las novedades lo predispone a favorecer cualquier revisión de las creencias ortodoxas, Sócrates procede como si lo que está por explicar fuera de lo más apegado a la tradición. (Una

vez avisado el fin heterodoxo de la teología que expondrá Sócrates, resulta más evidente la ironía del inicio ortodoxo que apela a la autoridad de profetizas y adivinos.)

La tarea que se ha fijado Sócrates, en apariencia el extremo de la piedad, transtocará la noción ortodoxa de divinidad, pero su finalidad es sustituirla con una noción superior o más verdadera. Por eso comienza afirmando que "Para obtener lo verdadero, por tanto, es necesario primero ver la naturaleza del alma, tanto de la divina como de la humana, incluyendo sus afecciones y sus obras." (*dei oun proton psyches physeos peritheias te kai anthropines idonta pathete kai erga t'alethes noesai*. 245c3-4) El rumbo que tomará su exposición queda advertido por el uso del verbo *noesthai*, que siempre indica la visión comprensiva y unitaria de algo¹⁰. En efecto, sin tener presente la totalidad, es imposible decidir entre la teología ortodoxa (*theos aítios*) y la que propone Sócrates (*theos anaítios*), puesto que sólo la visión completa puede evitar la falsa seguridad del Rey Midas.¹¹

La base o *arche* del argumento teológico de Sócrates es la afirmación *psyche pasa athanatos*, la cual se puede traducir como "el alma toda es inmortal". Sócrates elucida esto explicando que *athanatos* y *aeikineton* son equivalentes, por ello podríamos afirmar "*psyche pasa aeikineton*"; como lo *aeikineton* es lo vivo, podemos decir que "el alma es lo siempre vivo". En fin, todo el pasaje (245c6-246a2) muestra la necesidad de la relación entre todos los predicados de *psyche*.¹²

Aunque al exponer el fundamento de su teología Sócrates deja

suficientemente claro que la cuestión básica es la relación entre totalidad y hombre, (o, dicho de otra manera, la posibilidad o imposibilidad de acceder discursivamente a la totalidad), al escoger Psyche como símbolo de la totalidad, indica el nivel de *apodeixis* en el cual se moverá su discurso. Sócrates advierte que explorar la idea de alma (o la "presentabilidad" del alma) es algo dilatado y "divino", así que prefiere recurrir a una imagen, lo cual es más adecuado a lo humano, y a Fedro. Con esta afirmación Platón le deja al lector la tarea de desarrollar el vínculo entre original e imagen.

La primera imagen la presenta en estas palabras: "Imagínese (el alma), por ende, como fuerza concreta de un tronco de alado cochero y alados corceles." (*eoiketo de xymphytoi dynamei hypopterou zeugus te kai henichou*, 246a5-6).¹³ Impota destacar que toda alma es concebida como fuerza o poder (*dynamis*) compuesto y unitario a la vez. Para que la imagen nos ayude a pensar el original, necesitamos superar su pluralidad y percatarnos de que su esencia es la unidad. Así, aunque, para usar un término hegeliano, la "manifestación" de la *psyche* es plural, su esencia es singular.

La segunda imagen que nos ofrece Sócrates del alma sirve para explorar la relación entre lo inmortal y lo mortal, entre unidad y multiplicidad. Nos dice que el alma en su totalidad (*pasa he psyche*) cuida (*epimeleitaí*) lo inanimado, y añade que el movimiento sólo es explicable por la presencia del alma.

Esta primera parte de la alegoría requiere un examen cuidadoso. La primera cuestión a elucidar es en qué sentido el

alma "cuida" lo inanimado. El cuidado consiste en "hacerlo presente" haciéndolo visible. No hay dificultad en comprender esta afirmación, pues hacer visible es hacer inteligible. Lo inanimado completamente inmóvil no sería y por tanto tampoco sería ni visible ni inteligible.

Las siguientes dos frases se refieren a la caída o degeneración del alma. Sócrates la explica así: el alimento del alma se nutre de lo bello, lo sabio y lo bueno; cuando carece de ellos, se degenera y cae. Es evidente que los "alimentos" del alma son todos holísticos (*kalon, sophos, agathos*), lo que significa que el alma sólo se fortalece y mantiene en vuelo mientras piensa comprensivamente. Por el contrario, cuando su atención se concentra en las particularidades, pierde fuerza y desciende. Las alas son, por tanto, el *eikon* del pensamiento: cuando éste vuela, puede ver la unidad de la pluralidad; cuando cae sólo ve partes inconexas, o cuando confunde las partes con el todo.

Pero esta descripción todavía deja sin explicar la causa de la caída del alma. El hecho mismo de que el alma pueda caer produce ya perplejidad, pues si en efecto es fundamento (*arche*), cómo puede dejar de serlo. La dificultad estriba en que el alma es usada para simbolizar a la vez la totalidad y el pensar la totalidad. Pero esto sólo es problema si mantenemos fija la oposición de ser y pensar o, en términos modernos, de sujeto y objeto. La *psyche* es la imagen de la unidad de ser y pensar.

Pero aun percatándonos de esto, se mantiene la otra dificultad, la de la *psyche* degenerable. Parecería ser que la mezcla de metáforas produce confusiones insoslayables. Sin

embargo, es del todo correcto que los "polos" de la imagen, ser y pensar, sean fluidos y que por tanto podamos ubicarnos en uno o en otro para elucidar la unidad que les subyace. Es suficientemente claro que el alma decalbe es metáfora del esfuerzo del pensamiento. También se puede ver sin mayor dificultad que la unidad de ser y pensar se mantiene en todos los "grados" en los cuales pueda ubicarse el esfuerzo de pensar. A cada grado de esfuerzo le corresponde una *Weltanschauung*, pero todos ellos, menos el que piensa la unidad de ser y pensar, son parciales y por tanto contradictorios y contradecibles: "históricos".

La tercer imagen del alma asume la perspectiva supracelestial (*hyperouranos topos*). Esta alegoría, tan importante en la historia de la literatura occidental, hace inteligible la dialéctica del alma (o de ser y pensar) en términos teológicos. Sócrates asienta dos cuestiones clave para la interpretación de esta alegoría. Primero dice que la contemplación de la totalidad es asunto del *nous* (247c7-d2) gobernante del alma (el "cochero"). Ello corrobora la interpretación recién expuesta. Los *noeta* pensados por el *nous* no son determinados y por ende no son expresables por el *logos*. La segunda explicación consiste en la diferenciación de lo divino y lo humano en función de la capacidad para contemplar lo supraceleste. A esa capacidad corresponden los nueve órdenes de almas. Debido a su unidad, la divinidad siempre tiene a la vista al todo; por el contrario, la índole de la mezcla de las almas no divinas determina su capacidad para ver mucho o poco de lo supraceleste. Sin embargo, Sócrates no explica a qué se debe la pérdida de dominio sobre el corcel negro, y por tanto pasa en silencio sobre

el problema de la desigualdad de almas. Cabe subrayar una implicación de la alegoría: dado que ningún ser humano es homogéneo, ninguno puede ser completamente sabio.

Sea cual fuese la clase de alma que "esté" en un hombre, lo que lo hace distintivamente humano es el logos, es decir, su capacidad para percibir (*synienai*) el discurso inteligible (*kat'ei α os legomenon*), yendo de la pluralidad de las sensaciones a la unidad. Pero este proceso es posible gracias a la recolección (*anamnesis*) de los *eide* contemplados durante el tiempo que formaron parte del séquito de los dioses. Mediante la *anamnesis* la alimenta del alma florece¹³. Filósofos son quienes se esfuerzan por recolectar lo visto en compañía divina. Quienes no realizan este esfuerzo consideran locos o enfermos a los filósofos, pues ignoran que están endiosados (*enthousiazoi*). Pero la locura del filósofo es la mejor de todas, tanto para él como para quienes le rodean.

Platón recurre a la *anamnesis* para ofrecer un "cuento verosímil" y no una "teoría" en el sentido moderno de la palabra, ni un conocimiento claro y distinto. La *anamnesis* siempre aparece en el contexto de mitos sobre el origen del conocimiento y la inmortalidad del alma. Aunque el asunto es complejo, quizás sea útil tener presente que la *anamnesis* es la imagen del proceso de explicitación del espíritu y en ese sentido nos remite a lo que Hegel, por ejemplo, considera como el desdoblamiento y trabajo del concepto hacia el absoluto. Sin embargo, la *anamnesis* difiere de la versión hegeliana en cuanto que su actividad está guiada por un *theorein*, mientras que el espíritu hegeliano se autoproduce, es

poiesis.

Una vez que Sócrates ha establecido las bases de posibilidad del saber y de la filosofía, es decir, la captabilidad del todo en el acto de *noesis*, regresa al tema central de la palinodia, la demostración de que Eros es benéfico tanto para el amante como para el amado. Su descripción de la experiencia erótica enfatiza, como en el *Simposio*, la fuerza de la belleza para despertar el anhelo erótico y comenzar así el ascenso. De hecho, producir la palinodia, como hemos visto, es el acto que corresponde a esta versión de Eros. La principal diferencia entre la versión de Diótima y la de Sócrates se encuentra en el mayor detalle con el que describe la experiencia de los enamorados y, sobre todo, en la diferenciación de los diversos tipos de Eros.

Sócrates recurre a Zeus y su corte para presentarnos alegorías de doce clases de Eros. Cada divinidad representa a una de ellas y a un modo de vida. Así, los seguidores de Zeus son filósofos, los de Ares guerreros, los de Hera imperiosos, etc.. La alegoría implica que las pasiones de cada cual están predeterminadas, pues un alma del séquito de Ares, por ejemplo, no tiene deseos filosóficos y viceversa. Es notorio, en toda esta parte de la palinodia, que es más fácil y probable la paulatina degeneración que el perfeccionamiento del alma. No es claro cómo se resuelve, o si es solucionable, el conflicto entre predeterminación y libertad. Pero, dada la estructura dialéctica de la *psyche*, podemos aducir que ambos opuestos, tomados como independientes, son falsos. La libertad plena es una abstracción del entendimiento, como lo es su correlativo de la determinación

completa. La alegoría indica que la verdad es más bien la unidad de ambos extremos. Además, la jerarquía de las almas deja en silencio, nuevamente, cuál es su causa. Ambos silencios (i.e., el de la caída del alma y el de las jerarquías) sugieren que Platón considera que, en efecto, no tenemos acceso a la causa final del ser: no sabemos, ni podemos saber, por qué hay ser en vez de nada. En consecuencia, tampoco podemos dar razón de la estructura de la *psyche*.

En el famoso pasaje sobre los corceles y los amantes, encontramos el balance de la imagen construida por Sócrates para demostrar la bondad de Eros. El sentido simbólico de los corceles es claro para quien haya experimentado una pasión fuerte. Obsérvese que Sócrates no da razón de las fuerzas de los corceles, sino que se limita a describir las experiencias de los amantes por medio de la imagen del corcel. Ser hombre es ser mixto, por eso nada, ni la vida más ascética ni el hedonismo más desenfrenado, puede erradicar la presencia de ambos corceles.

La conclusión de la palinodia puede resumirse así: sólo si la totalidad es accesible al hombre (aunque sea en vistazos breves), es distinguible lo bueno de lo malo, y sólo sobre esta base tiene sentido hablar de los beneficios o maleficios que produce Eros. Sólo en un cosmos inteligible es coherente la alegoría del alma como la ha presentado Sócrates. Sin *kosmos*, la pasión carece de fuerza para perfeccionar porque carece de sentido: todo está permitido.

Una vez que hemos visto la relación entre inteligibilidad del cosmos y Eros, los discursos antieróticos de Lysias y Sócrates

aparecen en una nueva y paradójica luz. Ambos se presentaron como defensores de la sensatez, la decencia y la ortodoxia, pero, terminada la palinodia, resultan ímpios porque sus bases han quedado a la vista: suponían que la distinción ortodoxa entre lo bueno y lo malo es atribuible a la divinidad: pensaban lo parcial como totalidad, pues identifican a los dioses de la polis con los del *hyperouranos topos*. Además, suponían que el hombre "racional", es decir, calculador y carente de pasión, --humano, demasiado humano-- es el más excelso. Constatamos, también, que ambos daban por supuesto el poder ilimitado del logos para seducir al mismo tiempo que descontriaban de su poder aporántico: todo es palabra, y la palabra es humo.

EROS Y LOGOS (257c- fin)

Concluida la palinodia, el diálogo regresa al problema de la primera parte: en qué consiste un buen escrito. La tarea hermenéutica consiste ahora en mostrar el nexo entre la parte central del diálogo y su parte final. La relación general es evidente: la palinodia estableció la posibilidad de capatar lo verdadero, lo bello y lo bueno; sin ello, la distinción entre el buen y el mal escribir es puramente "estética", es decir, formal. A lo sumo podría distinguirse entre retóricas más o menos poderosas, pero aun así se mantendría vigente la petición de principio: ¿poderosas en vista de qué?

Examinar el poder de la palabra es someter a juicio los alcances del poder humano. El éxito de cualquier proyecto depende de su capacidad de persuasión. En última instancia, las relaciones

de poder son relaciones de fuerza retórica. pues es la palabra la que exhibe los fines, los hace atractivos y exige lealtad a ellos. Pero esta potencia del logos también puede introducirnos en los más intrincados laberintos y causar peores estragos que cualquier catástrofe natural. La palabra es lo más maravilloso y poderoso bajo el sol, pero su poder no es ilimitado.

Al presentar a la fuerza que mueve al hombre como Eros, Sócrates indica su íntima relación con el logos. De igual importancia es distinguir sus poderes. Todo hombre habla, pero sólo el inspirado habla bien: Eros es *daimon*, es decir, algo que escapa al designio humano. Sin Eros, el logos siempre es mediocre.

En la última parte del diálogo, Platón explora los límites del logos, incluyendo al logos inspirado. Veamos cómo prosigue el drama del *Fedro*.

Fedro reacciona a la palinodia de manera característica: se vio conmovido por la belleza de las palabras pero tiene poco que decir del contenido. De hecho, se apresura tanto a cambiar de tema que da la impresión de ser indiferente a la verdad o falsedad de las imágenes socráticas. Está tan preocupado por la fama literaria y la defensa de su amante Lysias que dejó de poner atención hace rato (257c1-4). Ahora dice que los políticos temen poner por escrito sus pensamientos, pues esto puede producirles fama de sofistas. Sócrates le contesta que se equivoca rotundamente y deja entrever que a los políticos no les molestaría mayormente ser considerados sofistas.

Aunque este intercambio es breve y los argumentos son

sencillos, su función en el diálogo es doble: preparar el tema central de la parte final y exhibir la relación entre políticos y retórica. La retórica es la sangre del político: sin ella dejarían de existir él y la polis. Esto queda abundantemente claro por la índole de Eros que lo controla, la *philotimia*. Sólo la palabra honra o deshonra. Por eso, a diferencia del filósofo (277b-e3), el político es incapaz de considerar a la escritura como un mero juego.

El movimiento hacia el centro del argumento toma un nuevo giro al abordar el examen del bien hablar y escribir. Sócrates argumenta que hablar bien y decir la verdad es lo mismo, con lo cual suscita la objeción de Fedro, por demás anticipable, quien considera que el mejor discurso es el que más persuade y lo más persuasivo es lo que apela a los prejuicios más divulgados.

Sócrates acepta que la misión de la retórica es persuadir, tanto en privado como en público, y la define como *techné psychagogia tis dia logon* (261a8-9): "técnica de la conducción del alma mediante la palabra." Con esta definición se sientan las bases para la refutación de la comprensión sofística de la retórica. Al introducir el término *techné*, el cual implica controlar por completo aquello a lo que se aplica, Sócrates apunta al punto crucial: sólo si la totalidad es inteligible y el acceso a la verdad es posible, podemos distinguir entre retórica filosófica y retórica sofística.

El análisis se inicia con el reconocimiento de que el mundo discursivo es volátil y polémico: lo justo se torna injusto, lo

verdadero falso, lo igual desigual y viceversa. Dado que esta es la naturaleza de la *doxa*, persuadir es el arte de mover al público de un extremo al otro. Pero hacer esto con certeza técnica supone un conocimiento completo de la realidad. El sofista cree que esta condición es irrelevante porque considera que lo verdadero es *kata nomon*, o como decimos ahora, un "juicio de valor". En consecuencia, desde su punto de vista los extremos no tienen que ser "reales", pues basta que su público los tome como tales. El contrargumento de Sócrates se basa en la palinodia, pues de la inteligibilidad del ser se sigue que si bien el acceso a la verdad es noético, la *diánoia* puede fincar en ello la estabilidad requerida para distinguir cada cosa *kata physin*. En segundo lugar, si no se concede la premisa, ni el sofista ni nadie más puede en rigor distinguir entre aciertos y errores, ni se puede decir que engañe al público: el *lógos* se convierte en "*a tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing.*" En rigor, la sofística no podría desarrollar una técnica de persuasión, su psicagogía sería meramente "conductista". Llegamos así a una conclusión sorprendente: sólo si la filosofía es posible, puede haber sofística.

La relación entre la contradicción infinita de la *doxa* y la *physis* ocupa el siguiente paso del argumento. En el paso anterior, la imposibilidad de acceder a la verdad fue inferida de la existencia de la contradicción. Ahora Sócrates mostrará que es precisamente la contradicción discursiva la que devela el fundamento metadiscursivo de la *doxa*: la contradicción es lo que induce al ascenso hacia la verdad. La superación de los discursos contra-

dictorios se realiza mediante la dialéctica, es decir, la *diairesis kai synagoge* (265d4-266d1). La superación de la comprensión sofista se efectúa al exhibir la parcialidad de su comprensión de la totalidad y su incapacidad para acceder a la unidad de los contrarios. Pero esta superación, por ser desantropomorfizante, es "divina", por eso Sócrates dice que él sigue las huellas del dialéctico "como si fuese divino" (*hoste theio*, 266b). En conclusión, la *techné psycagoge* sólo es posible porque la *techné dialektikè* la sustenta.

Una vez asentada esta conclusión, Sócrates aborda la distinción entre técnica del *lógos* y técnicas de la retórica en el sentido puramente formal. Sin embargo, en este pasaje se busca algo más que satirizar a los profesores de retórica de la época¹⁰. En primer lugar, la gran y ancestral difusión de manuales de retórica, revela una confusión perennemente reiterada sobre la naturaleza de la retórica. Se cree que la técnica retórica consiste de un conjunto de recetas con las cuales podremos dominar a quien queramos. Por lo visto, la frecuencia del desengaño no disminuye la fe en esta posibilidad.

Tras haber expuesto esta noción espúrea de técnica retórica, Sócrates dirige la atención a la naturaleza de toda gran técnica (*pasai hosai megalai ton technon*, 269e5). Para llegar a ser retórico excelente son necesarias tres cualidades: 1) dotes naturales; 2) talento natural para la más alta especulación y 3) tener un buen maestro. Los conocimientos necesarios para ser excelente retórico están determinados por su finalidad: conocer exhaustivamente la naturaleza del alma y sus reacciones a los

diversos tipos de discursos.

La característica distintiva de una *technè* es el control completo, la eliminación del azar y del error. (270e1-5). Por consiguiente, una técnica retórica perfecta implica un control perfecto: el retórico perfecto sería el hombre más poderoso. Para mostrar lo inasequible de esta perfección, Sócrates define las condiciones que se requerirían para lograrlo (271c10-272b5):

1) contar con un conocimiento completo de la totalidad de las naturalezas; 2) conocer completamente qué pueden hacer y qué pueden sufrir; 3) poder dar razón de la causa que hace propio cada tipo de discurso para cada tipo de alma. Todo esto, empero, no es suficiente, pues se trataría de conocimientos "generales". Por eso Sócrates añade que también deberá saber en cada caso qué discurso es el adecuado a la naturaleza del interlocutor.

La imposibilidad de cumplir estas condiciones fue mostrada en la palinoda de manera alegórica: el hombre no es sabio pues no puede captar y retener la visión del cosmos de manera discursiva: puede verlo (*noesthai*), pero no decirlo. Además, los tres elementos clave para el acceso a la totalidad, Eros, *psyche* y *anamnesis*, fueron presentados como incapaces de permanecer en el séquito de Zeus (Cf. 246b5-d2, 248a1-c1, 249e5-9, 250a-c7). Eros es símbolo de lo incompleto del ser humano: podemos ser *philosophoi*, mas no, propiamente, *sophoi*. Eros, por tanto, exhibe a la vez la excelencia y los límites del hombre.

La vocación de dominio que caracteriza a la retórica sofista, por tanto, resulta de una ceguera a la naturaleza de Eros, ceguera que es, al mismo tiempo, efecto de un tipo de Eros. El

aíán de poder nos impele a saber, de ahí la semejanza entre sofista y filósofo; pero el acceso a la totalidad sólo es posible mediante la desantropomorfización del pensar, lo cual a su vez sólo se logra con un cambio de *philia*. Por eso dice Sócrates: "...el hombre prudente no se afana por hablar y actuar entre los hombres, sino para ser capaz de agradar al dios en todo lo que dice y en todo lo que hace, en la medida de su capacidad." (273e5-274a1).

Por último, Sócrates, disfrazado de Thamos, aborda la crítica de la palabra escrita. Lo central de la crítica es que la efectividad de la técnica retórica requiere que siempre se hable *ad hominem*, y un texto escrito no puede hacerlo como su "hermana", la palabra hablada. Además, la palabra escrita carece del poder erótico del individuo que habla, pues existe en un nivel de movimiento o vida inferior a éste. La rigidez de la palabra escrita es sugerida por el mito egipcio en el cual Sócrates incorpora su argumento. A la luz de la alegoría de la palinodia, la crítica a lo escrito es poco sorprendente. Sin embargo, no podemos soslayar que todo esto fue escrito por Platón, lo cual implica que si bien la técnica retórica de lo escrito nunca es tan eficaz como la hablada, cuando la emplea un gran técnico puede producir efectos semejantes.

Para concluir, podemos pensar en la diferencia entre el efecto del diálogo en Fedro y del *Fedro* en el lector. Sus últimas palabras son "...vamonos, que el calor ya es más benigno." Aunque Fedro se une a la plegaria pronunciada por Sócrates al final, no lo hace espontáneamente. Ha escuchado a Sócrates, pero quién sabe

cuanto ha entendido. Su belleza engendra discursos, no el deseo de filosofar.

CAPITULO III

LA REPUBLICA

Introducción: La forma del diálogo

La *República* es una obra de arte cuya forma es equiparable en complejidad e importancia a la de la *Illiada* o a la de la *Divina Comedia*. Sólo contando con un panorama de su forma se pueden captar los movimientos de sus argumentos y la interdependencia de sus partes. Por ello, antes de abordar la hermenéutica de Eros, es necesario tener un "mapa" que nos ayude a ubicar cada punto de la exégesis en relación con la totalidad. Pero a diferencia de los mapas geográficos, los linderos de la *República* también varían según los principios hermenéuticos de quien los elabore. Además, esos mismos principios determinan la importancia, o carencia de ella, que los comentaristas atribuyen a la forma. Puede resultar esclarecedor ver algunos ejemplos de ello.

En un extremo, se puede ubicar a quienes hacen caso omiso de la forma, como Francis Cornford² y P. Friedländer³. Para Cornford, Platón es un principiante que comete errores a diestra y siniestra. Friedländer cree que el primer libro de la *República* es un diálogo independiente que se podría llamar "Trasimaco". Más adelante, mediante la hermenéutica de Eros, veremos por qué esta interpretación es insostenible aunque del punto de vista del desarrollo lógico de los argumentos en efecto parecería ser que el

Libro I es separable del resto de la obra.

El caso más interesante de supresión de la forma para la interpretación de la *República*, lo ofrece el comentario de Averroes.* Sin embargo, al examinar con detenimiento su exégesis, se puede constatar que la indiferencia a la forma es más aparente que real. Si bien Averroes dice que "La intención de este tratado es la exposición de las doctrinas científicas atribuidas a Platón y contenidas en la *República*, prescindiendo de la argumentación dialéctica." ², la organización de su exposición en tres tratados corresponde fielmente a las tres partes centrales del diálogo: generación, fundación y degeneración de la polis justa. Ello muestra que Averroes prescinde de la forma en su exposición mas no en su comprensión del diálogo. Por otra parte, Averroes toma como algo consabido que la *República* es un tratado no utópico, es decir, cuya finalidad es eminentemente práctica*. Esto sugiere que su decisión de no explicitar la función de la forma y de considerarla como algo fundamentalmente de uso dialéctico (obviamente, en el sentido aristotélico), es un recurso hermético más que una sincera declaración de lo prescindible de la forma.' Además, el efecto retórico de prescindir de la forma es una demostración indirecta de su importancia, pues la exposición de Averroes, en la superficie, parece constatar que en efecto la *República* sólo contiene platitudes inofensivas. Esta apariencia era de gran utilidad en el contexto del Islam, pues le permitió a Averroes usar la *República* para exponer una crítica implícita a la teología islámica. Al mismo tiempo, una contradicción significativa es que diga que el diálogo es de gran utilidad

práctica y lo exponga como del todo utópico.

Entre los comentaristas más recientes, la atención a la forma ha sido más seria, si bien la manera de hacerlo y los resultados son disímiles. Strauss⁶ y Allan Bloom⁷ la tienen presente y explican sus efectos, pero no la abordan explícitamente para ubicar los argumentos en la totalidad del diálogo y considerar cómo la "topografía" afecta el sentido de un argumento. Voegelin⁸ si usa la forma como instrumento hermenéutico explícito pero los resultados, i.e. su interpretación, sugieren que él había decidido de antemano qué es lo importante del diálogo. En consecuencia, usa la forma más para sustentar sus puntos de vista que para acceder al diálogo. Si bien su interpretación es penetrante en cuanto a los temas políticos, deja que desear en lo referente al centro filosófico del diálogo. Quizás el defecto más importante de su uso de la forma es que no se percató del sentido dialéctico de los opuestos sino que los piensa como contrarios aislados. Por último, cabe señalar que Voegelin intenta integrar el inicio y el fin de la *República* considerándolos como "prólogo" y "epílogo" respectivamente. Pero esto no es una verdadera integración pues no se muestra la necesidad de esas partes en la organización de la totalidad del diálogo. Así, aunque Voegelin critica a Cornford por considerar que el principio y el fin son pegotes (idea compartida por Friedländer), él mismo no resuelve satisfactoriamente la cuestión.

En mi opinión, la mejor develación de la forma de la *República* es la ofrecida por Eva T. H. Brann en *The Music of the "Republic"*. Es la mejor por ser la más cuidadosa del texto platón-

nico. En consecuencia, he recurrido a ella como "mapa" para ayudarme en la hermenéutica de la función de Eros en este diálogo."

Según E. Brann, la *República* está organizada en círculos concéntricos (ver fig.1). El círculo de la periferia es el del mito y vincula el inicio del diálogo (Lib. I 327a) con el final (Lib. IX-X, 588-614). En él se realizan el descenso al Hades y el ascenso. El círculo intermedio es el del logos y sus límites están marcados por la presencia del anillo de Gyges (359 y 612). En su interior ocurre la generación (Lib. II-IV) y la degeneración de la polis justa (Lib. VIII-IX). El círculo central está formado por las descripciones de la naturaleza del filósofo (484 y 535, respectivamente). En su interior (Lib. V-VII) ocurre el *ergon* central del diálogo: la salida de Glaucón del Hades.

Si bien estos círculos delimitan las tres partes principales del diálogo, su estructura es mucho más rica y compleja que esto. Una descripción minuciosa de ese tejido requeriría un estudio especial, análogo al que C. Whitman realizó sobre la *Iliada*. Sin embargo, esa complejidad puede ejemplificarse con una parte del tejido señalada por E. Brann: En *Rep.* 507a hasta 533a ff, se encuentra esta relación:

```
!<---507a ff. imagen del sol
!!<<---509d ff. explicación de la imagen del sol por la línea
!! Dividida.
--->-514a imagen de la caverna.
!!<<<---517b correlación de las dos imágenes.
--->>522a explicación de las dos imágenes en el "plan de
: estudios"
!--->>>533a correlación de las explicación de ambas
imágenes.
```

En cada parte del diálogo se pueden detectar estructuras similares. Sin embargo, la más elusiva es la primera, el círculo de lo mítico, pues ésta sólo aparece atendiendo a los detalles en apariencia más triviales. Esto quizás explique porqué su presencia y significado ha escapado a la mayoría de los comentaristas. Por el contrario, los otros círculos han sido detectados por la mayoría de quienes han puesto atención en la forma.¹² En consecuencia, respecto a la versión de E. Brann sobre la forma, me parece que sólo es necesario abundar en lo referente a lo mítico.

La *República* se inicia así: *kateben chthes eis Peiraia meta Glaukonos tou Aristonos...* E. Brann comenta sobre esta frase:

The phrase "*eis Peiraia*" is to be heard in a special way. Now, it happens that the Athenians did hear a certain meaning in this name -- it meant the "beyond-land", *he Peraia*, the land beyond the river which was thought once to have separated the Peiraic peninsula from Attica (Cf. Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopaedie der klassischen Altertumswissenschaft* (Stuttgart, 1937) XIX, i p. 78)... (p. 1)

Por esto, podemos escuchar esa primera frase como si dijera "Bajé ayer a la tierra más allá del río, junto con Glaucón, hijo de Aristón." La alusión al Hades se intensifica si notamos, como señala Brann, que la diosa Bendis era la Hécate de los tracios. Esta ubicación del inicio del diálogo en el Hades también es reforzada por la fecha dramática del diálogo (entre 411 y 405 A.C.), pues, según Brann, para esta fecha Céfalos tenía 30 años de muerto y Polemarcos moriría en breve, a manos de los Treinta Tiranos. Así, la casa de Céfalos es el Hades.

Otros argumentos (pp 2-3) aducidos por E. Brann para sostener su interpretación del inicio son:

a) El uso que hace Sócrates del juramento "¡por el perro!", el cual al parecer se refiere al dios-perro egipcio Anubis (Según Plutarco, *Sobre Isis y Osiris*, 368 e-f), el cual es un intermediario entre el bajo mundo y el de los dioses, y que los griegos conocían como Hermes "psicagogo", el cual conduce a las almas de los muertos y guía a quienes deben descender al Hades estando aún vivos. En particular, es el guía de Héacles durante su afamado viaje al Hades (*Odisea*, XI,626.) También en la *Apología* (22a1), en el *Cratilo* (411a-b) y el *Fedón* (89b-c), Sócrates usa este juramento en contextos que implican el nexo tanto con el Hades como con Héacles.

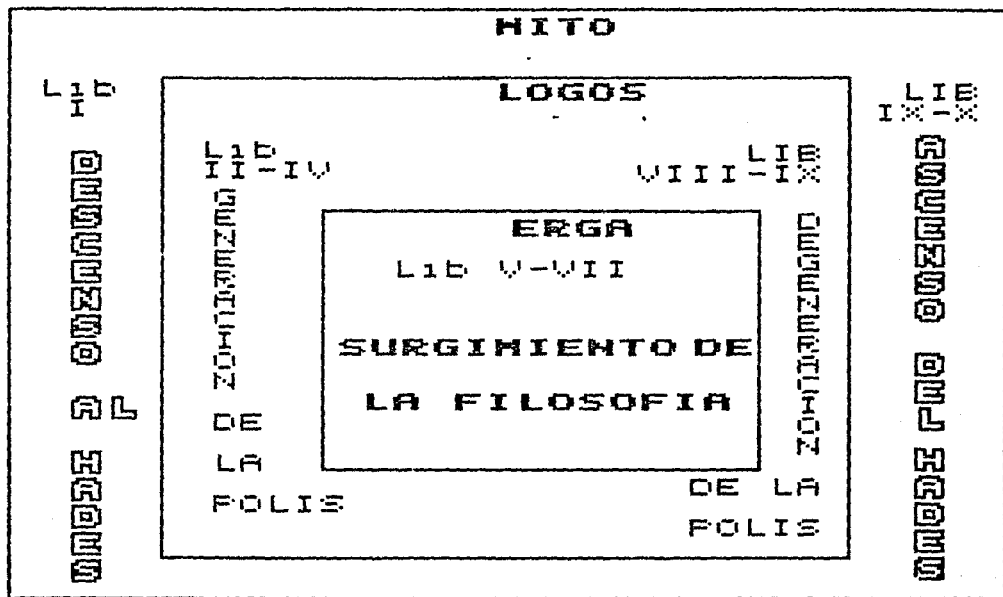
b) La identificación de Héacles con Sócrates ocurre en otros diálogos platónicos en su calidad de educador de jóvenes. En la *República* Sócrates, obviamente, desempeña ese papel, así como el otro que también es prototípico de Héacles: fundador de ciudades.

Todas estas alusiones al Hades al inicio de la *República* permiten precisar el sentido del nivel mítico. Sócrates-Héacles desciende al bajo mundo (cuyo sentido metafórico se precisará más adelante) para rescatar a Glaucón-Teseo. Además, así como Héacles no pudo rescatar a Peirithos, el compañero de Teseo, Sócrates tampoco podrá sacar del Hades a Adimanto. Por consiguiente, dado que el diálogo versa sobre la fundación de ciudades y la educación de jóvenes, el sentido de ambas actividades sólo se puede precisar en relación con esta circunferencia mítica. También se vuelve obvio que esta circunferencia no es una

"introducción" ni un "epílogo" sino parte integral de la forma del diálogo: algo imprescindible para su interpretación.

Sean, pues. estas indicaciones generales sobre la forma del diálogo, suficientes para establecer su importancia en la interpretación. En el transcurso del comentario regresaré con frecuencia a esta topografía para precisar y profundizar sus implicaciones.

FIGURA 1



EROS EN LA *REPUBLICA*

Consideraciones preliminares

Las interpretaciones del *Simposio* y del *Fedro* que hemos realizado preparan el camino para el examen del papel de Eros en la *República* en cuanto nos han permitido constatar que éste es un elemento clave en la comprensión platónica de la naturaleza humana y del lugar del hombre en el cosmos. En efecto, no sería exagerado decir que Eros hace inteligible la experiencia humana al descubrirla como algo intermedio (*metaxy ti*). Lo extraño de la *República* es que a primera vista parecería que una de sus tesis fundamentales es que la excelencia de una comunidad depende del control de lo erótico. Eros es tratado, aparentemente, como si la comprensión expuesta por Lysias en el *Fedro* no hubiese sido refutada. Lejos de aparecer como fuerza filantrópica, se presenta como causa de la degeneración de las comunidades. Además, la ciudad justa generada en la *República* se presenta como resultado de un dominio casi completo sobre lo erótico. Dado que Eros es lo que define a lo humano, el anerotismo aparente de la *República* sugiere que una polis justa sólo es posible si se transforma la naturaleza humana, es decir, si la pasión se vuelve objeto de un control político efectivo y eficiente. Así, la polis perfectamente justa es presentada como producto de la sabiduría humana, la cual es autosuficiente y autónoma. La exclusión o minusvaloración de Eros, por tanto, sugiere que la polis justa es el ejemplo quintesencial de la *hybris* racionalista. Si este es el caso, tendríamos que entender que Atenas obró con justicia al condenar a

Sócrates por impiedad.

La interpretación que se ofrece a continuación tiene un objetivo fundamental: mostrar, en el sentido de *epideixis*, que el tratamiento de Eros en la *República* es de gran sutileza y profundidad; que al rastrear sus modulaciones se logra una comprensión más exacta de la enseñanza política de Platón; que, de hecho, Eros constituye la clave para ver por qué el propósito del diálogo no es construir una ciudad "ideal" a cuya luz toda comunidad "real" aparezca como mermada, sino, por el contrario, ofrecer el paradigma más completo de la naturaleza de lo político para que quienes lo estudien comprendan mejor su propia comunidad y puedan juzgar correctamente cómo actuar en ella. Es claro que esta finalidad práctica, en el sentido señalado por Averroes, sólo se logra si la *República* no es una mera plegaria.

La presencia de Eros en el diálogo será mostrada en tres niveles básicos: (1) Dramático: la actuación de los personajes y la transformación (o ausencia de ella) constituye el principal hilo conductor. Este es el nivel de la mimesis etológica cuya importancia ya se destacó en la sección sobre hermenéutica. Tendremos oportunidad de ver, como en el *Simposio* y el *Fedro*, que la relación entre lo dicho y lo hecho, *logos* y *ergon* siempre está definida por la relación erótica. (2) Temático: Eros es objeto de discusión de muchas secciones del diálogo; en particular, el problema central de la *República*, a saber, si es posible ser justo y ser feliz (*eudaimonion*), necesariamente requiere el examen de la relación entre Eros y polis. (3) Dialéctico: Eros es símbolo de la unidad de los opuestos y, en

general, del movimiento perenne de lo real. Por consiguiente, el "realismo" de las tesis expuestas en la *República* se torna visible cuando "completamos" lo abstracto de las comprensiones aneróticas mediante la explicitación del trasfondo erótico. Esta tarea requiere que se considere tanto la unidad de los opuestos en el interior de una sección como la unidad de las partes mismas. Para ello será necesario seguir la modulación de lo erótico a lo largo de la totalidad del diálogo y, por ende, este nivel se explayará cuando ya se tengan los elementos para ensayar las síntesis mencionadas, es decir, al final de cada sección (según el "mapa" de la obra) y, de manera comprensiva, al finalizar el comentario del diálogo.

La escena inicial (327a - 328b2)

Sócrates relata lo que le aconteció el día anterior al regresar del Pireo hacia la ciudad: la totalidad de la *República*, por tanto, es narrada por él. Este hecho se enfatiza a lo largo del diálogo con la frecuente mención de "entonces él dijo" o "yo dije". La importancia de este modo de composición se torna evidente si consideramos que en la crítica a los poetas en el Libro III, Sócrates desapruueba del modo de narración homérico porque el narrador se oculta la mayor parte del tiempo ya que presenta los discursos de sus personajes como si éstos estuviesen presentes. Además, en la crítica a la poesía en el Libro X, Sócrates añade que la mimesis ofrecida por los poetas impide el acceso a la verdad y por ende debe ser evitada. De esto podemos colegir que el modo de narración de la *República* no incurre en los

defectos mencionados: es el paradigma de la narración filosófica.¹³ Al mismo tiempo, es difícil pasar por alto el hecho de que esta modalidad de narración oculta casi por completo a Platón, pues, a no ser por la forma del diálogo, su voz sería idéntica a la de Sócrates.

Si comparamos el modo de narración del *Simposio*, con el de la *República*, resalta lo directo de ésta. Mientras que en aquél sólo escuchamos a Sócrates gracias a los esfuerzos de recolección de dos de sus discípulos, en ésta lo oímos *viva voce*. El efecto retórico es correspondientemente más potente aquí: el lector pasa a ocupar uno de los sitios en el círculo de auditores que escucharán toda una tarde y una noche los diálogos de Sócrates con Céfalo, Polemarco, Trasímaco, Glaucón y Adimanto. Por consiguiente, según la actitud que el lector tome ante el diálogo, "imitará" a alguno de los personajes mencionados. Esta incorporación más directa del lector tiene consecuencias importantes, pues su actitud hacia la obra determinará qué obtenga de ella. Así como cada personaje aprende diferentes lecciones, cada lector accede a un nivel *ad hoc* a su intención. Así, la *República* puede resultar fundamentalmente una obra histórica (como para Cornford, Friedländer y la mayoría de los exégetas de los últimos dos siglos); o una obra de ideas políticas (como para Voegelin); o de filosofía política (como para Averroes, Leo Strauss y Allan Bloom); o simplemente de filosofía (como para E. Brann).

Esta diversidad de posibles maneras de escuchar a Sócrates es expuesta a lo largo del diálogo mediante las reacciones de los

personajes a la discusión. Estas, a su vez, dependen del "tipo de alma" de cada cual, según se vio en el *Fedro*. Y el tipo de alma, se recordará, depende de la índole de Eros.

La interpretación de la escena inicial orienta la atención o bien hacia el aspecto mítico, como ya vimos, o bien hacia el simbolismo político. Sin embargo, estas interpretaciones no son excluyentes, sino, por el contrario, complementarias. En el nivel mítico, dirigimos la atención a la relación fundamental del diálogo, la del Sócrates-Héracles y Glaucón-Teseo. Pero esta es una relación privada. En el nivel político, el Pireo es el Pireo y por ende la atención es dirigida a la relación entre Atenas y Sócrates.

La presencia de Sócrates y Glaucón en el Pireo es explicada como resultado a la vez de curiosidad y devoción. Ambos fueron a rezar a la diosa y a ver la introducción de un nuevo culto a Bendis, diosa extranjera. Esto nos permite ver que el Pireo es un centro de innovación (de hecho era la sede de la facción democrática ateniense), lo cual a su vez sugiere que la discusión sobre nuevos regímenes está vinculada con la predisposición favorable a los nuevos cultos: la ortodoxia religiosa va junto con la política. Si recordamos que Sócrates fue acusado de rendir culto a nuevas divinidades, vemos que Platón indica mediante este recurso dramático que en efecto había algo de verdad en la acusación. Para Sócrates la innovación religiosa es un espectáculo frente al cual exhibe su "cosmopolitanismo" filosófico, pues afirma (327a5) que la procesión de los tracios no le pareció inferior a la de los atenienses. Debemos notar, empero, que esta

apreciación está ubicada en medio de las dos oraciones que enfatizan la ortodoxia de Sócrates mediante la repetición de *proseuchomenos* (a2 y b1). El uso enfático de *hormao* (b2) sugiere también cierta urgencia por parte de Sócrates por alejarse del Pireo. Esta es subrayada aún más por Polemarco quien vuelve a usar *hormao* (c5) para describir la forma como se dirige Sócrates hacia Atenas. Con todos estos detalles resulta suficientemente clara la alusión al problema teológico que necesariamente enmarca el examen de las bases de toda polis. Mediante la forma, Platón ha indicado la relación de Sócrates con la religión: rodea su heterodoxia con una ortodoxia muy visible.¹⁴

A continuación Sócrates relata el encuentro con Polemarco, quien le impide continuar el regreso amenazándole, jugueteonamente, usar la fuerza si no obedece. Sócrates pregunta si podría persuadirlos de dejarlos regresar pero Polemarco contesta que es imposible persuadir a quienes no escuchan. Glaucón decide por ambos aceptar la invitación de Polemarco.

Este breve intercambio también está repleto de implicaciones. Bloom señala¹⁵ que en él se prefigura la relación entre filósofo y polis, pues Sócrates es obligado a permanecer en ella por no tener los recursos para oponérsele ni para persuadirla.¹⁶ Esto implica que el resto del diálogo Sócrates hablará sólo lo necesario pues lo hace bajo coerción. Por otra parte, la escena también nos ofrece el primer ejemplo de la relación entre Sócrates y Glaucón: vemos que el joven es un acompañante grato para Sócrates y que lo es a tal grado que Sócrates acata su decisión de ir a casa de Polemarco. Al mismo tiempo aparece la primera diferencia con el

otro interlocutor importante, Adimanto, pues a pesar de ser hermano de Glaucón, aparece haciendo compañía a Polemarco. Así, desde el inicio es clasificado con los opositores de la filosofía. No deja de haber cierta ironía en que si bien ambos hermanos son hijos "del mejor" (i.e. Aristón), uno se asocia con quien de hecho es "el mejor", mientras el otro anda con "el inferior". La diferencia de los hermanos también es indicado por la avidez de novedades de Adimanto, pues es el quien menciona como atractivo y razón para permanecer en el Pireo que se realizará una carrera de antorchas a caballo en la noche: a pesar de ser ciudadano y aristócrata, tiene los gustos de Polemarco, quien era extranjero y plebeyo, aunque rico. Con esto nos ofrece Platón un primer indicio sobre la índole de sus respectivas almas. Estamos, pues, ante un ejemplo del "principio" erótico de Agatón: los iguales se atraen.

Por último, cabe advertir que la diferencia entre el Sócrates del *Simposio* y el Fedro con el de la *República* puede apreciarse por las casas y los amigos mencionados. En el *Simposio*, como vimos, Sócrates va por su gusto a la casa de Agatón; en el *Fedro*, se topa con Fedro que viene de estar con Lysias, hermano de Polemarco, que también está presente en la *República* pero no habla. En los tres casos Eros interviene para que Sócrates hable, pero sólo en la *República* encontramos la mezcla de Eros y coerción (*chre poiein*, 328b3). Esto orienta el desarrollo del diálogo.

El sentido mítico de la escena es evidente: Sócrates-Héracles tiene que luchar para sacar a Glaucón-Teseo del Hades. Como veremos en breve, Sócrates realizará "labores" para cumplir su

misión.

Diálogo de Sócrates y Céfalo (328b4 - 331d7)

Sócrates acata la decisión de Glaucón y acompaña al resto del grupo a la casa de Céfalos. Ahí se desarrollará la totalidad del diálogo y el proyecto de presenciar el festival nocturno es substituido con la conversación sobre la justicia. Tenemos, por tanto, un trastondo bacanálico que realza la naturaleza apollinea de la *República*.

En la casa de Céfalos se encuentran ya Lysias, Eutydemo, Trasímaco, Carmántides y Clitoron. En total son 11 personajes nombrados y otros indefinidos que también los acompañan. Varios de ellos fueron demócratas prominentes, sobre todo Lysias. En el nivel político, por tanto, la dramatización indica que están en la sede de los demócratas.

El saludo con el cual Céfalos recibe a Sócrates repite la primera frase de la *República*, pues le dice: *ὦ Σόκρατες, οὐ θεμιζοίμην ἡμῖν καταβαῖνον εἰς τὸν Πειραιᾶ* (328c6-7): "Sócrates, ya no nos frecuentas descendiendo al Pireo". Esta frase nos remite al nivel mítico y nos hace percatarnos de que la conversación entre ambos se asemeja a las conversaciones de Odiseo con las Ánimas del Hades. El propio Céfalos se queja de ya no poder salir del Pireo-Hades por falta de vitalidad. Además, habla de las conversaciones con sus amigos viejos como dominadas por la recolección o *anamnesis*, sugiriendo con ello que el mundo de los vivos ya casi se les escapa por completo. Si además notamos que Céfalos es rico (*ploutos*), su función simbólica en el nivel mítico

se aclara: es Pluto, guardián del Hades.

Céfalos (*Kephalos*), quien es ya pura cabeza, responde a la pregunta inicial de Sócrates congratulándose de que ahora goza más los placeres de la conversación que los del cuerpo. Pero lo principal que reporta desde el umbral del Hades es que la vejez lo ha liberado de la tiranía del Eros despótico, el del placer sexual. Es así como aparece por primera vez en el diálogo el tema de Eros. Céfalos cita a Sófocles para corroborar su opinión sobre el sexo y con ello establece un vínculo entre el Hades y los poetas, mismo que se intensificará a lo largo del diálogo. Además, explica que su liberación se debe a su *trópos*: él siempre ha sido mesurado.

Sócrates le pregunta, con gran urbanidad e ironía, si su bienestar no se deberá más bien a su riqueza y deja entrever que su medida quizás se deba a que ama más al dinero que a las mujeres. Para insinuar esto, Sócrates establece una analogía: los poetas son hacia sus poemas como los padres hacia sus hijos y los ricos hacia su riqueza. Esta cadena es diferente a la de Diótima, pues en vez de ubicar en el nivel más bajo al amor de procreación sexual, ubica a la procreación crematística. Esta modificación del orden erótico es *ad hoc*, puesto que con ella se clasifica al propio Céfalos. Por ello su respuesta es seca: "Dices la verdad" (*Alethe... legeis* 330c9, la cual también se podría traducir como "Me has descubierto", i.e., mostrado quién soy). Acto seguido, asegura que el mayor beneficio de ser rico es asegurar una estancia agradable en el Hades, pues con la riqueza se puede compensar las injusticias realizadas en vida pagando las deudas.

Es así como aparece en el diálogo por primera vez su tema central, la justicia.

La comprensión "cefálica" de Amor, Riqueza y Justicia es integral, pues expone con claridad la interpretación que el rico hace del mundo: todo es asequible para quien puede pagarlo. Céfalos se considera paradigma de hombre, lo cual también nos ayuda a entender por qué a Sócrates no le interesa visitarlo.

Mediante el diálogo con Céfalos, se presenta en la *República* lo que se puede considerar la versión tradicional u ortodoxa de la justicia, pues él constantemente se refiere a los poetas para garantizar lo correcto de su comprensión. También queda clara la relación entre lo dicho sobre Eros y el tipo de hombre que lo dice, con lo cual vemos que esta primera comprensión de Eros dista mucho de ser suficiente. Lo más importante, empero, es que notemos el vínculo entre la comprensión de justicia como pagar lo que se debe y Eros como poder despótico. En las palabras de Céfalos queda implícito que la riqueza se origina en la injusticia (en su caso, como vendedor de armas a Atenas, en especial para la expedición contra Siracusa, de donde él era originario). Ahora, dicho sea de paso, también comprendemos mejor la tesis de Lysias sobre Eros expresada en el *Fedro*: la "heredò" de su padre. Con ello apreciamos un sentido irónico de la identificación de Céfalos con Plutón: el origen de su riqueza es "aides", o invisible necesariamente. Esto a su vez nos orienta para la interpretación del sentido del Hades: el bajo mundo resulta ser no sólo el de las almas incorpóreas sino el que subyace, invisible, en el orden ortodoxo de las comunidades humanas.

Diálogo de Sócrates y Polemarco (331d- 336a)

Polemarco hereda el argumento de Céfalos, quien se retira para atender a los sacrificios. Este detalle resulta de gran importancia para la interpretación del diálogo entre él y Sócrates porque dirige la atención a la noción de "herencia": Céfalos primero sólo le deja el argumento, pero Polemarco protesta y pregunta si acaso no es el heredero de "todo lo suyo" (*ton son*). El vínculo de sangre entre padre e hijo es el paradigma de comunidad natural en el seno de la cual subsisten tanto los bienes como las ideas, generación tras generación. Este vínculo es el que distingue a la *phyle* de todos los extraños; en el interior de ella, entre *phrateres*, se puede dar por consabido, como lo hace Polemarco, que existe amistad o *philia*. Sobre esta base convencional, tradicional, se desarrolla el cuestionamiento de la noción tradicional de justicia propuesta por Polemarco, es decir: lo justo es beneficiar a los amigos y dañar a los enemigos. Cuando la *phratia* define quién es amigo y quién no lo es, la distinción es fácil y natural. Antes de examinar la crítica que realiza Sócrates de esta tesis, conviene tener presente la diferencia entre *philia* y Eros: amistad y amor. Las relaciones fraternales son *aneróticas* en cuanto que cancelan o minimizan la individualidad: su finalidad siempre es el bien de la *phratia*, el bien común. Sin embargo, el *phrater* también es individuo *erótico* y por ende sus deseos y acciones no son indefectiblemente para el bien común. En consecuencia, aunque sea *phrater*, puede no ser amigo.

Polemarco sirve como ejemplo *ad oculum* de la diferencia entre amistad y amor. Por una parte, en cuanto heredero, da por supuesto el orden ancestral y junto con ello lo normal de la amistad y su identificación fácil. Le parece inobjetable la definición de justicia de Simónides porque también le parece obvio quiénes son los amigos y quiénes los enemigos, así como que los amigos siempre actúan para beneficio mutuo. La *phratia* sólo existe y subsiste si hay cuidado mutuo, si hay patriotas. Considerar esto como obvio, cual lo piensa Polemarco, es ser *kalokagathos*. Todo esto, por tanto, hace evidente que la abstracción de lo erótico realizada por la *phratia* simplifica y por ende falsifica su comprensión de la justicia. Una *phylie* en la cual todos sean propiamente amigos, sería perfectamente justa, cual lo demostrará Sócrates con sus guardianes, quienes en efecto cumplen con esta condición.

La refutación de la tesis tradicional sobre la justicia la realiza Sócrates mediante el cuestionamiento de esa abstracción. Que alguien pueda parecer amigo sin serlo de verdad indica de inmediato que lo bueno para él no es idéntico al bien común, es decir, que desea (*erai*) para sí algo que no puede compartir con la comunidad. Este deseo es lo que lo mueve a dañar al amigo, por ejemplo, a robarlo o engañarlo. Tan pronto se admite que alguien puede parecer amigo sin serlo, es inevitable admitir que las bases tradicionales para distinguir entre amigos y enemigos son insuficientes. La fraternidad no garantiza la *philia* porque ésta no es la única pasión humana. Cuando en una comunidad se experimenta la necesidad de desconfiar de los amigos, ésta ha entrado en crisis

y requiere revisar su noción de justicia. Todo esto queda simbolizado por la crisis que experimenta Polemarco (334b7-9) al ver cómo su noción de justicia implica que el hombre justo es o bien un inútil, o bien un ladrón.

Al admitir la diferencia entre ser amigo y aparentario, Polemarco entra al terreno de la heterodoxia, puesto que ahora, para poder identificar al amigo es necesario preguntar qué es lo bueno, en vez de simplemente aceptar el bien ancestral como lo bueno. Ser amigo y ser *phrater* ha dejado de ser intercambiable, por eso el vínculo entre lo bueno y el *nomos* ha entrado en crisis: ahora Polemarco ha cambiado el *logos* heredado por el *logos* razonado.

La transmutación de la herencia de Polemarco es obra de Sócrates en cuanto él lo guió hacia la crisis de la noción tradicional de justicia, pero también es consecuencia de su propia capacidad para aprender. La refutación que ha sufrido bien podría haber alterado y ofuscado a otro, pero él se siente ahora dispuesto a colaborar con Sócrates. Ha dejado de ser *Polemarchos* (Líder guerrero) para asumir una lucha en común contra los enemigos de Simónides, quien, tras la interpretación socrática de su enseñanza, ya no es poeta defensor de la tradición sino sabio que comprende la diferencia entre lo bueno y lo ancestral. Polemarco peleará ahora a favor del filósofo.

En el nivel mítico en el cual se ubica esta escena, la educación de Polemarco es la primera labor de Sócrates-Héracles: al abandonar su herencia, se ha alejado del Hades, pues comienza a dudar de los mitos de los poetas. Sócrates-Héracles ha hecho más

visible lo que antes era *afdes*.

Sócrates y Trasímaco (336b-354c)

La confrontación de Sócrates y Trasímaco ocupa el resto del primer libro de la *República*. Para comprender lo que allí se muestra, es necesario percatarse de que se trata de una imagen o *eikon* de la totalidad de la obra: es la imagen sofística de la justicia. La relación entre sofista y filósofo, por tanto, queda expresada irónicamente por la desproporción entre el drama de Sócrates y Trasímaco y el drama completo. Sin embargo, en cuanto imagen, cuenta con una estructura análoga a la de todo el diálogo, pues tiene su periferia mítica, su centro conformado por un *érgon*, y el círculo del *lógos* entre ambos. Por ello, resulta útil explicitar esta forma para que también nos sirva de "mapa" en la exploración de lo erótico.

Polemarco y Sócrates acaban de convertirse en compañeros en la lucha contra las versiones falsas de la justicia, son, por tanto *phrateres* con una *philia* común. En esta nueva asociación lo justo es beneficiar a todos y no hacer daño a nadie. Desde la perspectiva de Polemarco, esta conclusión es satisfactoria, pues Sócrates lo ha guiado hacia una comprensión más aceptable de la justicia. Mediante el diálogo, Polemarco ha sido educado, y el diálogo fue posible gracias a la amistad que siente hacia Sócrates. Pero desde la perspectiva de Trasímaco, Polemarco no ha sido educado sino vencido por la retórica superior de Sócrates, pues él no cree en la amistad y por ende, cual corresponde a la visión del sofista, tampoco acepta que pueda haber diálogos. Toda conversación es un ensayo de dominio, sea éste abierto o tácito.

Al analizar la confrontación con Sócrates, se podrá definir mejor el tipo de Eros que simboliza Trasímaco, pero de entrada debemos advertir esta primera caracterización: el sofista es incapaz de amistad.

Para discernir la periferia de la confrontación entre sofista y filósofo, ayuda percatarse de que el centro lo constituye la educación de Glaucón, de manera análoga a lo que ocurre en el centro de la totalidad de la *República*. Glaucón quiere escoger la mejor vida y, para tal efecto, Sócrates "pone en escena" una primera batalla que lo ponga a prueba. Notemos, por tanto, que así como en la escena inicial de la *República* es Glaucón quien decide que Sócrates se quede en el Pireo, ahora también él decide que Trasímaco permanezca y exponga su tesis sobre la justicia. (337d 9-10). Eros incita a Sócrates a luchar por Glaucón y confrontar a Trasímaco. En el centro de la batalla, Sócrates le pregunta a Glaucón cuál vida escoge, la del justo o la del injusto (347e4-6), y él contesta que la del justo, mas no por estar persuadido por Sócrates sino por no haberlo sido por Trasímaco. Así, en el centro Trasímaco no logra llevar a cabo el *ergon* que Sócrates sí realizará en el centro de la *República*. Esta falla de Trasímaco muestra la interioridad tanto de su retórica como de su Eros e ilumina una dificultad esencial de la sofística: su énfasis en el poder y en la no existencia de la *philia* disminuye su eficacia práctica. La retórica filosófica es superior por su énfasis en lo común y en el uso del diálogo.

Una vez marcado el centro, regresemos a la periferia. La descripción de Trasímaco realizada por Sócrates (336b - 337b) es

una obra maestra de retórica platónica, pues predispone al lector contra el sofista. Platón recurre a la simpatía que sentimos por Sócrates para hacernos sus aliados; quizás sea sensato, tras advertir esto, tomar distancia de ambos, como lo hace Glaucón.

La furia y violencia de Trasímaco dejan poca duda que en el nivel mítico él simboliza a la Hidra que Sócrates-Héracles debe vencer. El propio Trasímaco nos recuerda de este papel de Sócrates cuando reacciona a la ironía cual si fuese la esencia de la fuerza del nuevo Héracles-filósofo (337a3). A lo largo de la confrontación, brotarán dos cabezas de cada una que corta Sócrates. De manera análoga al mito, Sócrates sólo podrá sacar a Glaucón del Hades si domina a la Hidra. Quizás también sea pertinente recordar que una de sus cabezas es inmortal: la sofística no es del todo erradicable, por eso es necesario que renazcan los Héracles y los Teseos.

La periferia mítica de la confrontación también se hace visible al final (350e2 -354c), cuando el propio Trasímaco dice que contestará las preguntas de Sócrates *hosper tais grausin tais tous mythous legousais*, "ein" ero kai kataneusomai kai ananeusomai (350e2-4). ("como a las viejas que cuentan cuentos diré "sea" y asentiré o disientiré.") Esto lo dice después de haber sido completamente refutado y "domado" por Sócrates: perdida la lucha, le importa poco que sea la justicia y si es mejor ser justo que injusto. Trasímaco no puede dialogar, por eso cuando Sócrates lo invita a hacerlo, él responde que es cosa de viejas. Sin embargo, Trasímaco no abandona la reunión, lo cual indica que no es del todo indiferente al conocimiento, como pretende serlo ahora. Por

otra parte, la "demostración" que Sócrates realiza a continuación, donde supuestamente resulta claro que el hombre justo es el más feliz. carece de persuasividad, como él mismo lo reconoce, mas no de fuerza retórica: al ofrecer un argumento débil, incita a Glaucón a pedir uno mejor.

Así, el círculo de lo mítico se inicia con el cuento de que el justo beneficia a todos y concluye con el cuento de que el justo es feliz.

En la organización de la totalidad del diálogo, el lindero entre lo mítico y lo "lógico" está definido por el anillo de Gyges: análogamente, en la imitación del primer libro, el lindero lo forma el hombre perfectamente injusto de Trasimaco. Este no tiene, como Gyges, un anillo mágico que le dé poder haciendo invisible su cuerpo; en su lugar, obtiene el poder de la técnica retórica de Trasimaco. Debemos notar además que así como el anillo de Gyges lo pone más allá de la ley, la retórica forense trasimacéa también hace a su hombre invencible. Sin embargo, Gyges es un personaje de cuento, mientras que el hombre injusto y poderoso de Trasimaco pretende ser el verdadero hombre. Con ello Platón parece sugerir que "mito" y "logos" son confundidos por el sofista en cuanto que cree que su hombre perfectamente injusto es posible. El gran maestro de la *Realpolitik* resulta ser "idealista".

La búsqueda del hombre justo conduce, en la organización total del diálogo, a la fundación de la polis justa. En la imagen sofística del primer libro, la búsqueda del hombre injusto también conduce al descubrimiento de la "mejor" polis, la

otra parte, la "demostración" que Sócrates realiza a continuación, donde supuestamente resulta claro que el hombre justo es el más feliz. carece de persuasividad, como él mismo lo reconoce, mas no de fuerza retórica: al ofrecer un argumento débil, incita a Glaucón a pedir uno mejor.

Así, el círculo de lo mítico se inicia con el cuento de que el justo beneficia a todos y concluye con el cuento de que el justo es feliz.

En la organización de la totalidad del diálogo, el lindero entre lo mítico y lo "lógico" está definido por el anillo de Gyges: análogamente, en la imitación del primer libro, el lindero lo forma el hombre perfectamente injusto de Trasímaco. Este no tiene, como Gyges, un anillo mágico que le dé poder haciendo invisible su cuerpo; en su lugar, obtiene el poder de la técnica retórica de Trasímaco. Debemos notar además que así como el anillo de Gyges lo pone más allá de la ley, la retórica forense trasímaquea también hace a su hombre invencible. Sin embargo, Gyges es un personaje de cuento, mientras que el hombre injusto y poderoso de Trasímaco pretende ser el verdadero hombre. Con ello Platón parece sugerir que "mito" y "logos" son confundidos por el sofista en cuanto que cree que su hombre perfectamente injusto es posible. El gran maestro de la *Realpolitik* resulta ser "idealista".

La búsqueda del hombre justo conduce, en la organización total del diálogo, a la fundación de la polis justa. En la imagen sofística del primer libro, la búsqueda del hombre injusto también conduce al descubrimiento de la "mejor" polis, la

perfectamente injusta. (351b4-5). Sin embargo, la incapacidad de Trasímaco para defenderla del ataque de Sócrates muestra, en acto, lo que el argumento establece de manera menos persuasiva. En el corazón del problema se encuentra la contradicción básica del argumento de Trasímaco: el hombre perfectamente injusto, el tirano, sólo puede gobernar si es completamente sabio y completamente autocontrolado, es decir, si es perfectamente justo. Esta contradicción se origina, como muestra Sócrates, en la tesis sofística por excelencia, la cual identifica al saber con el poder. La *techné* de dominio sólo es posible para el sabio, pero es imposible ser filósofo-tirano. La imposibilidad se debe a la índole del Eros del tirano, pues lo empuja a la particularidad, mientras que la sabiduría sólo se obtiene mediante el impulso del Eros que desea lo universal.

Tras este primer barrunto de la importancia de Eros en la confrontación entre Sócrates y Trasímaco, dirigimos ahora la atención al nivel dramático, pues en él encontraremos evidencias importantes respecto a la índole del Eros tiránico cual lo piensa Trasímaco: éste es diferente del Eros tiránico que explorarán Sócrates y Glaucón por la sencilla razón de que Trasímaco no es tirano en potencia, como lo son Glaucón y varios de los jóvenes que escuchan la conversación.

El drama de Sócrates y Trasímaco nos ayuda a ver el alma del sofista. Si atendemos al tipo de Eros que trasluce en las acciones de Trasímaco, nos percatamos, como dato inicial, de su violencia. ¿A qué se debe? ¿Por qué es violento el sofista? La respuesta parece ser que quien predica que la violencia es la

única verdad en las relaciones humanas, tiene que ser violento. Trasmaco es una mimesis de su tesis. Por eso vemos que existe una correlación entre la refutación de ésta y la creciente cordura de Trasmaco. En otro nivel, podemos notar que Trasmaco profesa saber, se presenta como sabio, lo cual nos induce a preguntar por qué su saber lo hace violento. Aquí no hay nexo necesario. Es más, casi podría decirse que su saber lo debería hacer ecuánime. Pero su violencia nos permite ver que hay una contradicción existencial entre lo que Trasmaco es y lo que predica. Si su técnica retórica fuera realmente poderosa, él debería ser poderoso en vez de enseñar a otros a serlo. Así, su violencia queda revelada como originada en su conciencia de su impotencia. Trasmaco es un hombre dedicado al saber, no al poder, muy a pesar de lo que dice. En el drama vemos que aunque promete enseñar por qué el sabio injusto es invencible y autosuficiente, sólo accede a hacerlo cuando Sócrates le sugiere que puede ser "buena inversión" (345a-b), con lo cual irónicamente le hace ver que necesita el patrocinio de los ricos, es decir, que no es ni poderoso ni autosuficiente. Por último, cabe observar que Trasmaco es susceptible a la persuasión racional, es decir, que su violencia es verbal, *en logos* y no *en ergai*. Trasmaco no es peligroso él mismo, su peligrosidad radica en su poder para persuadir a los jóvenes como los presentes en la casa de Céfalos, pues ellos si serían violentos *kat'ergas*. En suma, aunque Trasmaco pretende que no hay contradicción entre su logos y su Eros, sus acciones develan que esto es falso: él cultiva la técnica retórica que puesta en manos de quien tiene un Eros verdaderamente tiránico

puede darle gran poder: sin embargo, en cuanto técnico, Trasímaco está obligado a buscar la verdad. Esta contradicción entre la condición de posibilidad de su técnica y el ejercicio de la misma, constituye la tragedia del sofista: dice sólo creer en el poder, pero al decirlo piensa que dice la verdad, que para él es más importante que el poder. Su Eros es mixto: por una parte, vive para y del reconocimiento, es decir, es *philotimos* (cf. 336c3, donde acusa a Sócrates de ser como él) y con ello se asemeja al tirano; pero, por otra, desea saber, con lo cual se asemeja al filósofo.

Ahora podemos regresar al centro del drama de Sócrates y Trasímaco para examinar qué ocurre con Eros en él. Antes de que Sócrates le pregunte a Glaucón si Trasímaco lo ha persuadido, encontramos este argumento: Sócrates le demuestra a Trasímaco que ningún arte (*techné*) es para beneficio del artesano en el sentido preciso: por ello, todo artesano debe ejercer dos artes: una, con la cual produce bienes o servicios deseados por otros y otra con la cual cobra por ellos. La primera es para el bien común, la segunda, para el particular. Esta distinción la usa Sócrates para demostrar que el gobernante en cuanto tal sólo tiene por finalidad el bien común si es técnico en el sentido preciso. Por consiguiente, el gobernante sólo puede ser perfecto como tal si carece de deseos privados. Pero esta condición sólo sería posible para el filósofo. Sin embargo esto dejaría sin resolver el problema de si el filósofo desearía gobernar, si bien la respuesta tácita es que no. Es claro que el gobernante sabio sería justo y que el beneficio sería para los gobernados y no para él. Así,

Trasímaco tiene que escoger entre decir que el injusto se beneficia porque no gobierna según arte (lo cual tendría consecuencias funestas para su futuro como sofista, pues no tendría qué enseñar) o que si lo hace no se puede beneficiar, lo cual también tiene consecuencias indeseables para su oficio porque si nadie quiere ser gobernante, no es necesario aprender retórica. En tales circunstancias, nada tiene de sorprendente que Glaucón no esté persuadido.

A primera vista parece extraño que Trasímaco no aproveche la oposición entre bien común y bien privado que Sócrates le ofrece al distinguir entre arte y salario. Pero no es accidental pues lo que "ata" a Trasímaco es su propio argumento: al exagerar el poder de la retórica sofística, se ve obligado a decir que el buen retórico es infalible, y esto lo deshumaniza porque para ser infalible tiene que ser anerótico. Estamos, por tanto, ante una situación peculiar: el sofista-tirano vive para satisfacer sus deseos explotando a los ignorantes, vive sólo para sí; pero esto no es posible sin ser técnico perfecto, lo cual requiere ser para el otro, es decir, para el bien común. El Eros omnipotente es imposible y el sofista-tirano también. Cuando lleguemos al centro de la *República*, veremos que el filósofo-rey confronta una contradicción análoga. Hemos visto así que la retórica sofística, en cuanto arte para convertir el bien común en bien individual, es imposible porque es autocontradictoria. En el centro de la *República* veremos por qué esto no ocurre con la retórica filosófica.

El drama de Sócrates y Trasímaco muestra dos *erga* u obras que

conviene recalcar: la conquista de la Hidra y el estímulo que siente Glaucón por saber si es mejor ser justo o injusto. Sócrates-Héracles sólo puede salvar al lector si comparte el interés de Glaucón. Todo el drama de la injusticia fue "montado" para este fin. La *philia* de Sócrates hacia Glaucón fue lo que "causó" esa puesta en escena.

EL NUEVO INICIO: EL HOMBRE PERFECTAMENTE INJUSTO

Díálogo entre Sócrates y Glaucón (357a - 362e)

El drama de Sócrates-Héracles vs. Trasímaco-Hidra resulta efectivo: Glaucón desea saber si Sócrates puede persuadirlo de que es mejor ser justo que injusto. Este deseo es descrito por Sócrates como evidencia de la valentía del joven, a quien considera *sei anaretotatos* (357a3). Glaucón inicia un nuevo logos sobre la justicia porque considera que Trasímaco fue "encantado" por Sócrates y no supo defender bien su caso. Pero Sócrates, en su opinión, tampoco hizo la apología correcta de la justicia, pues ha demostrado que es necesaria, mas no que sea deseable. El pregunta ahora a cuál de las tres clases (*eide*) de bienes pertenece la justicia: a) a los que deseamos por sí mismos mas no por sus consecuencias (V.gr. los placeres que no tienen efectos nocivos); b) a los que deseamos por sí mismos y por lo que generan (e.g. pensar [*to phronein*], ver, estar saludable); c) a los que no deseamos por sí mismos sino por sus consecuencias (e.g. las medicinas y las actividades instrumentales.) Sócrates escoge la de enmedio.

Ahora Glaucón establece las bases para la demostración que le pide a Sócrates, pero se las presenta como opinión de la multitud, no como propias. Si bien pretende estar indeciso. Su argumento tiene dos partes. En la primera, organiza una tricotomía análoga a la que acaba de hacer respecto a las clases de bienes, pero no la explicita. Según esto, hay tres clases de hombres a) los verdaderos, que son los que pueden dominar siempre; b) los mediocres, quienes a veces triunfan y a veces pierden; y c) los débiles, que siempre pierden. La justicia es escogida por los mediocres porque su experiencia también es tripartita, ya que en algunas ocasiones: a) son injustos sin pagar las consecuencias; b) son justos; c) sufren injusticia y no pueden vengarse. Esta manera de organizar su presentación nos indica ya qué piensa de la respuesta de Sócrates. La justicia es la acción "media" escogida por el hombre medio. Dado que lo justo es lo legal, argumenta Glaucón, la ley es lo conveniente para los mediocres. Como la mayoría no desea sufrir injusticia sin poder vengarse, difunde la idea de que ser justo es bueno. Así, la moral es el velo que cubre a la verdad para conveniencia de los mediocres. La naturaleza (*physis*), empero, no concuerda con esta versión, ya que, de hecho, la moral y la ley sólo son obedecidas por los mediocres. En suma, lo mejor por naturaleza (*kata physin*) es ser injusto, mientras que lo mejor del punto de vista mediocre (*kata nomon*) es ser justo. Tenemos ante nosotros una estructura dialéctica (en el sentido hegeliano) de dos mundos y sus inversiones correlativas: la verdad *kata physin* es lo opuesto de

la verdad *kata nomon*. La primera se oculta en la segunda por conveniencia propia, y por ende sabe que la segunda es la inversión falsa. La segunda, empero, no se concibe como "apariciencia" de la primera, sino como la verdad; es, por tanto, "inocente". Aunque Glaucón se presenta como no persuadido de la tesis *kata physin*, los elementos dramáticos nos permiten ver que esto no es exactamente así. Si reparamos en que Sócrates lo describió como *andreiotatos*, vemos que Glaucón no es mediocre. Si además notamos que él se oculta diciendo que esta es la versión de la justicia de las mayorías, resulta claro que él considera que su superioridad natural lo exime de la ley. Glaucón desea ser tirano, por eso le interesa mucho saber por qué el tirano no es el más feliz de los hombres.

En la segunda parte de su argumento, Glaucón introduce una condición "mítica", el anillo de Gyges, cuyas implicaciones es necesario analizar. Para esto, debemos recordar el cuento en el cual se basa (Heródoto, *Historias*, 1.8) y notar las diferencias introducidas por Glaucón. El relato de Heródoto describe cómo perdieron el poder los heráclidas en Lidia. Su propósito es mostrar la mutabilidad de la felicidad (*eudaimonia*) en lo humano. Así, relata cómo Candules, el último rey de esta familia, movido por su Eros, viola el *nomos*. A Candules no le satisface ver él solo la belleza de su esposa sino que desea mostrársela a alguien confiable, que resulta ser Gyges. Su Eros lo induce a hacer público lo que el *nomos* considera privado. Este acto de cancelación del *nomos* causa la develación de la *physis*: la satisfacción del deseo privado de Candules tiene como consecuencia

el fin de su tiranía. Con ello indica Heródoto la relación entre Eros y poder, pues Candules no puede gozar como él quiere sino como su posición pública lo requiere. El tirano sólo es aparentemente feliz pues debe vivir, más que cualquiera, *kata nomon*. El cuento muestra, así, que la tesis de Glaucón sobre la tiranía como la capacidad para obtener la máxima satisfacción de todos los deseos, es falsa y casi diametralmente opuesta a la verdad. La verdadera naturaleza de la tiranía es mostrada por el comportamiento de Gyges.

Gyges, tras asesinar al rey y casarse con la reina, vive feliz hasta la muerte, a pesar de que al principio los dioses se oponían a él. Es un paradigma del tirano exitoso. El relato de Heródoto implica que el verdadero hombre puede sobornar a los dioses, es decir, que el tirano puede ocultar la violencia original de su ascenso al poder tras la ortodoxia más rigurosa y aparecer como rey piadoso. Pero también hace patente que el éxito de Gyges se debe a que él sí se apega en apariencia al *nomos*. Aunque su poder tuvo como origen el rompimiento de la ley, su conservación depende de la observación de la ley. El más fuerte está tan atado por el *nomos* como el más débil. Sólo si su violación del *nomos* es invisible, es decir, completamente privada, puede subsistir el tirano. Heródoto muestra que actuar *kata physin* es posible en privado, pero la naturaleza del tirano es compleja, pues no sólo desea placer sino también poder y por tanto es *philotimos*, como Candules, quien además de gozar la belleza de su esposa quiere ser reconocido como afortunado esposo. Con ello indica Heródoto que el Eros puramente sexual no es suficiente para

el tirano. Así, el cuento lidio lleva implícita una tesis opuesta a la de Glaucón, pues muestra que dar rienda suelta a las pasiones en sí mismo no produce felicidad porque ésta depende del reconocimiento de los otros. Gyges es superior a Candules porque comprende esto, cual lo muestra al convertirse en el más "piadoso" de los griegos al contribuir ostentosamente al tesoro en Delfos.

Glaucón modifica la versión de Heródoto presentando a un hombre que tras una tormenta y un sismo, se asoma a un abismo recién abierto por éste. En él ve un caballo con ventanas y en su interior distingue un cadáver desnudo; sólo en un dedo tiene un anillo. El hombre se lo quita y posteriormente descubre que con él puede hacerse visible o invisible, según apunte la montura del anillo hacia afuera o hacia adentro. Aprovechándose de este poder, mata al rey con la ayuda de la reina y se convierte él en rey.

Las diferencias de los relatos son notorias: mientras que la imprudencia de Candules es responsable de su caída, la del rey lidio en el cuento de Glaucón se origina en un acto extraordinario de la naturaleza; mientras que Gyges es forzado a actuar por la reina ofendida, el hombre de Glaucón actúa por iniciativa propia. Gyges era un lancero distinguido, mientras que el hombre era un pastor anónimo. Gyges llega al poder por una vía nada misteriosa, el pastor parece ser beneficiado por su Moira. En un caso es un defecto de carácter o Eros mal guiado lo que ocasiona el fin del reinado y la vida de Candules; en el del pastor, el azar y la suerte permiten que arlore la ambición oculta. Eros tiránico florece cuando la oportunidad se le presenta.

Las diferencias fundamentales entre Heródoto y Glaucón son, por tanto, que el primero considera que el tirano debe mantener bajo control su Eros, mientras que el segundo cree que el tirano es el único mortal que puede satisfacer todos sus deseos. Mediante este contraste implícito, Platón nos deja entrever tanto la falsedad de la tesis sofista como la dificultad que tiene Glaucón para percatarse de ella. Además, podemos observar que la diferencia sugiere que el tirano incompetente pretende subordinar el bien común al individual y con ello propicia su fin, mientras que el tirano sabio se percata de que para sobrevivir debe fomentar el bien común a expensas de su propia felicidad. Esto es la situación similar a la del filósofo rey, excepto que se percibe de manera diametralmente opuesta porque el tirano desea gobernar para enriquecerse mientras que el filósofo no desea ni gobernar ni enriquecerse. Por consiguiente, la misma situación hace infelices a ambos pero, nuevamente, por razones curiosamente similares: para ambos gobernar mal tiene como castigo la muerte. Tirano y filósofo son, en última instancia, contrarios al *nomos* pero, nuevamente, por razones diametralmente opuestas. Sin embargo, Glaucón aún no se percata de ello.

Por último, es conveniente notar que el anillo del hombre injusto garantiza "míticamente" su omnipotencia. Trasímaco perdió su confrontación con Sócrates porque tuvo que admitir que gobernar es una técnica, por ende un conocimiento y por tanto una actividad racional. Glaucón evita la necesidad de que el tirano sea justo porque tiene que ser sabio si desea vivir pues su hombre injusto llega al poder por una mezcla de suerte y técnica. Glaucón no es

profesor de retórica. de ahí su libertad para pensar al tirano en términos diferentes a los de Trasímaco. Vemos, en suma, que Glaucón si puede pensar el mundo invertido en el cual la verdad pregonada *kata nomon* resulta ser su opuesto *kata physin*. La "invisibilidad" otorgada por el anillo es la capacidad para aparecer como lo opuesto.

El primer discurso del hermano de Glaucón, Adimanto, es importante en el examen de la función de Eros en la *República* porque su contenido lógico sólo explicita lo implícito en el discurso recién escuchado. La necesidad que siente Adimanto de exponer lo que no dijo Glaucón revela tanto su propia jerarquía intelectual como su carácter, es decir, revela la naturaleza de su Eros.

En su discurso, Adimanto explica que todos los dogmas de las *poleis* alaban a la justicia y condenan a la injusticia porque las comunidades temen promover la tiranía. Pero, al mismo tiempo, las acciones de los hombres indican que en verdad consideran mejor ser injusto que justo. Adimanto también revela que los poetas se acomodan a este dualismo porque en la superficie alaban a los justos pero en el fondo consideran que la injusticia es superior. Así, "completar" el discurso de Glaucón consiste en apuntar que la mayoría no sólo cree que ser justo es un mal necesario, sino que también los sabios enseñan que ser injusto es mejor. La vehemencia de su discurso hace manifiesto que Adimanto es un "experto en la corrupción", como lo llama E. Brann. El ve más allá de la opinión en la que creen los inocentes y sabe que "vicio y maldad" en verdad son virtud y bien. A diferencia de Glaucón, él sí está dispuesto a pregonarlo abiertamente, lo cual muestra su valentía y su falta de prudencia. Por eso pregunta quién que no sea mediocre está dispuesto a ser justo. (366c1-5). Ambos hermanos se consideran superiores a la mayoría mas no por ello son iguales entre sí: Adimanto, revelador de lo oculto, sería un tirano como

Candules: Glaucón, el brillante, hace lo que Gyges, mitologiza.

Al finalizar los discursos de los hermanos estamos en la transición entre el círculo mítico y el *kata logon*. Es útil, por tanto, recapitular desde la perspectiva estructural lo que acaba de ocurrir. Glaucón y Adimanto le han impuesto a Sócrates-Héracles una magna labor: mostrar que la justicia es preferible no sólo *kata nomon* sino también *kata physin*. La labor es, evidentemente, digna de Héracles, puesto que consiste en sacar del Hades a ambos. El sentido simbólico del "Hades" ahora es más asequible, puesto que la periferia que delimita el anillo de Gyges es precisamente la de la relación entre lo "visible", y lo "invisible" en ese complejo sentido que las inversiones de justicia e injusticia recién exploradas apuntan. Así, en el nivel de lo que creen la mayoría, lo visible es la verdad y lo invisible es ignorado, mientras que para los superiores, lo visible es lo falso y lo invisible la verdad. Sin embargo, desde la perspectiva de Sócrates-Héracles, Glaucón y Adimanto están en el ámbito de la falsedad y deben ser guiados hacia la verdad, de manera que su educación requiere otra "inversión" mediante la apófensis de lo invisible: la verdadera naturaleza humana. El camino es laberíntico.

Si ahora consideramos los discursos desde la perspectiva argumentativa, podemos expresar sus tesis así:

- a) La felicidad o *eudaimonia* consiste en que cada quien actúe conforme a su propia naturaleza o *kata physin*.
- b) Las naturalezas humanas son heterogéneas, por tanto es natural que el superior domine al inferior.

- c) La polis es la que genera leyes y costumbres (*nomoi*) contrarias a la naturaleza porque su esencia es la opinión de la multitud (Cf. relación entre los sonidos de *polus* y *polis*)
- d) La felicidad se logra usando el bien común para provecho individual, i.e., siendo "injusto" *kata nomon* pero justo *kata physin*
- e) El hombre no es social por naturaleza
- f) El deseo, Eros, es natural y anticomunitario.

En suma, tenemos la oposición entre *physis* y *nomos*, verdad y opinión, Eros y polis, *eudaimonia* y virtud. Se trata de la quintesencia de la tesis sofista. Debemos recordar, para verla correctamente, que Trasímaco también simboliza a la polis, o que la polis es la mayor sofista, pues con ello sobrepasamos la comprensión estática de estas oposiciones y adumbramos su unidad. También debemos subrayar que todo esto se ha presentado en el contexto del círculo de lo mítico, lo cual implica que por ahora la tesis de la superioridad de la injusticia así como la opuesta son pura opinión. El resto del diálogo transformará la opinión en conocimiento, mas no para todos, sólo para Glaucón. La unidad de ambas tesis sólo es visible para Sócrates.

Es pertinente indicar que la comprensión de Eros implícita en la tesis de Glaucón ya la encontramos tanto en el *Simposio* como en el *Fedro*. En ambos casos vimos que es simplista mantener las oposiciones señaladas.

EL CIRCULO DEL LOGOS

Primer Semicirculo: la generación de la polis justa (369a -449a)

Glaucón y Adimanto le han pedido a Sócrates que demuestre que es preferible, *kata physin*, ser justo, es decir, buscar el bien común antes que el particular. Para ello pusieron como condición que tanto el perfectamente injusto como el perfectamente justo sean omnipotentes. Además impusieron que la inversión de ambos mundos sea perfecta: el justo debe parecer injusto y viceversa.

Para comprender la respuesta de Sócrates, es preciso notar que hasta aquí hemos escuchado lo que podría llamarse la versión *kata mython* de la naturaleza de la justicia, la polis y el hombre. En contraposición a ella, Sócrates proponen que si "contemplásemos (*theasaimetha*) una polis generada con la palabra (*gignomenen polin...logoi*), quizás podríamos ver la generación tanto de la justicia como de la injusticia en ella" (*kai ten diakiosynen autas idoi men an gignomenen kai ten adikian 369a5-7*)¹⁷. Un poco más adelante vuelve a insistir en que la polis la construirán con la palabra (o en palabras): *lthi de...toi logoi ex arches poiomen polin. (369c9-10)*. Es necesario, por ende, comprender la diferencia entre lo que han dicho Glaucón y Adimantos y lo que Sócrates les propone hacer. Para ello cabe recalcar que lo relatado por Glaucón fue expuesto como la alabanza de la injusticia mas no como una *apodeixis*. Contrasta, por tanto, la diferencia entre lo que él ha escuchado a otros decir (358c6-8), y lo que propiamente es una demostración; él desea una demostración. El énfasis en el uso de *logos* apunta hacia

lo que él desea saber. Por otra parte, Sócrates ironiza al comparar implícitamente el "ver" del hombre que se asoma al abismo abierto por el sismo en el cuento de Glaucón y el *idoimen* o "ver" que ellos mismos realizarán. Mientras que la tesis de Glaucón se apoya en un acto de "ver" lo subterráneo (alusión clara a los *physiologoi*), la demostración de Sócrates se basa en un "ver" lo que el logos exhibe.'*

Si recordamos que el círculo del logos es intermedio entre el mito y el *ergon*, podemos obtener una precisión adicional. En griego la diferencia entre *logos* y *ergon* trae a la mente lo que nosotros pensamos (en pseudogriego) como la diferencia entre teoría y praxis. Lo que está *en logdi* todavía no adquiere "plena realidad", pues tan puede cumplirse como puede ser irrealizable. El vínculo entre *logos*, *ergon* y *on*, entre palabra, mundo y naturaleza siempre es problemático. Al ubicar la construcción de la polis en la palabra, o con la palabra, no se prejuzga su posibilidad, tan solo se apunta a su *status* problemático. Sin embargo, la mayoría de los comentaristas de la *República* no hacen esta precisión.

Antes de proceder a contemplar el surgimiento de la polis en palabras, puede ser útil recalcar la estructura del Libro II, pues sin ello resulta difícil comprender por qué se considera a esta sección como *kata logon*. Tenemos que distinguir entre el mito en el círculo de lo mítico y el mito en el círculo del logos.

Comencemos por notar que los mitos en el primer círculo de la *República* son mitos para nosotros, mas no para quienes los proponen, mientras que los del segundo círculo si lo son para

quienes los proponen: Sócrates, Glaucón y Adimanto. En rigor sólo el filósofo puede vivir sin mitos: en el centro de la *República* no hay mitos.

Una ojeada a la forma general del Libro II también ayuda a precisar tanto la relación entre *mythos* y *logos* como el movimiento general del argumento. El punto de partida es la presentación o develación, por parte de Glaucón, de la *polis kata physin*, que según la opinión de los sabios, es la verdadera. Esta versión de la polis es mítica desde la perspectiva de Sócrates porque se funda en creencias sobre la naturaleza humana, creencias cuya validez está por ser determinada, pero que para Glaucón y Adimanto sólo son "lo que han oído". El cuento del anillo constituye un primer mito dentro del mito de la *polis kata physin*. En el centro tenemos al tirano omnipotente y putativamente feliz. La contribución de Adimanto constituye la primera crítica a los poetas y su *theologia*. En el centro de la estructura, por tanto, está el hombre perfectamente injusto que aparece perfectamente justo: el centro es *ho kakos* que aparece como *t'agathon*. La mitología revisada por Adimanto es la "teología del mal": los dioses (y los poetas) recomiendan la piedad y la justicia para los inferiores, la injusticia y la *hybris* para los altos. En resumen:

- 1) Glaucón "mitologiza" inconscientemente presentando la *polis kata physin*.
- 2) Surge el hombre todopoderoso y superlativamente injusto (tirano) cuyo poder reside en "invertir" el mundo: su ley parece defender el bien común pero

sólo lo beneficia a él.

- 3) Adimanto expurga la teología ortodoxa y propone lo que podríamos llamar "*kakothologia*".

Esta fundación de la polis perfectamente injusta es ahora imitada e invertida por Sócrates con su *polis en logoi*. La organización es:

- 1) Fundación *en logoi* (y no *en mythoi*) de la polis *kata ananken*. Pero esta polis, la "más necesaria" por originarse en la naturaleza incompleta del individuo, también es *kata physin*.
- 2) Destrucción de la mejor polis y surgimiento de la polis "inflamada" (= la polis de Glaucón).
- 3) Purificación de la polis inflamada: Adimanto y Sócrates mitologizan para educar a los guardianes; Aparece por primera vez la necesidad del filósofo. La nueva poesía y la nueva teología: El dios es bueno.

Como vemos, los *mythoi*, ahora conscientes, conocidos por los fundadores de la *polis en logoi*, están basados en la actividad *kata logon*: su lugar también ha sido invertido.

Una vez explicitada la estructura, podemos atender a la función de Eros en el argumento. En la primera polis de Glaucón tenemos al Eros tirano: el deseo omnipotente e ilimitado. Allí se postuló implícitamente que la felicidad consiste en satisfacer todos los deseos. Podemos hacer la siguiente proposición: la mayor felicidad la obtiene quien más puede satisfacer sus deseos; por naturaleza, los más fuertes son los más felices. Los débiles

y los mediocres los llaman "injustos".

Sócrates, al fundar su polis, recurre a la insuficiencia natural de cada individuo para subsistir y muestra así la prioridad del bien común sobre el individual. Frente a la naturaleza, todos los hombres son, individualmente, débiles. La polis es *kata physin* por la insuficiencia de cada cual. Los hombres nacen asociados por sus insuficiencias. Este énfasis en la condición humana como lo no suficiente concuerda con la versión del *Simposio*, donde el hombre es concebido como lo *metaxy ti*: "algo intermedio". Con este fundamento se revela la falsedad básica de la polis de Glaucón: postula que el individuo es anterior a la polis y que sus deseos se forman antes de vivir en sociedad. El Eros supuesto por Glaucón es el Eros pandemos del discurso de Pausanias en el *Simposio*.

La polis rústica y sencilla es autosuficiente mientras Eros esté subordinado al bien común, es decir, mientras la población no sobrepase sus recursos de automantenimiento. Sin embargo, la descripción del desarrollo natural de la polis implica que este equilibrio económico es inestable: para lograrlo se tendría que contar con un control natal absoluto y con una disciplina del deseo igualmente férrea. Ambas condiciones indican cuál es el problema: esta polis sólo subsistiría si el deseo de bienes propios fuera o muy débil o inexistente, pues de lo contrario sería difícil imponer el infanticidio y la eutanasia necesarios para la conservación del equilibrio. Si la primera polis de Glaucón es imposible porque postula un Eros individual omnipotente, la primera de Sócrates es efímera porque postula lo

opuesto, un Eros individual exangüe.

Hemos alcanzado, por tanto, una primera e importante clarificación sobre la naturaleza de la justicia: sólo podemos comprender por qué es bueno ser justo si evitamos la polarización recién expuesta. La injusticia perfecta como consecuencia de la superioridad de unos es tan abstracta como la justicia perfecta basada en la concordia natural. En suma: ni la justicia ni la injusticia se originan *kata physin*. El análisis de la función de Eros ha mostrado que ambas tesis son parciales porque postulan *Erotes* irreales.

La segunda polis, la inflamada, es la consecuencia "natural" de la dinámica del deseo y de la dificultad de disciplinarlo. Su desarrollo conduce naturalmente a la guerra y a la tiranía, cual lo indica Sócrates (373b -375d), es decir, a la polis de Glaucón. Este círculo que conduce de la polis natural, a la guerra y a la tiranía, no es explicitado por Sócrates, pero es claro que una condición conduce a otra. Esto nos permite ver la unidad de los opuestos, i.e., de la polis injusta de Glaucón y de la justa de Sócrates. Sólo ambas juntas apuntan hacia la verdad.

La purificación de la polis inflamada sólo es posible si los guardianes son justos. Al reconocer esto, Sócrates indica que la discusión casi naufraga (375d2-5). La aporía la produce la incapacidad para pensar la unidad de los contrarios, puesto que están buscando una naturaleza que sea a la vez fiera y manza, buena con los propios y agresiva con los enemigos. Vemos, por tanto, que hay una imposibilidad "erótica" para la existencia de dicha naturaleza, pues hasta ahora Eros ha aparecido polarizado

entre el bien individual y el bien común. Sin embargo, al recordar la naturaleza del perro guardián, Sócrates indica que si hay ejemplos de la unidad de los contrarios en la naturaleza. Por supuesto, la base de la que parte es irónica: hay perros justos *kata physin*, por ende puede haber hombres justos *kata physin*. Lo insatisfactorio de la base se hará patente al inicio del Libro IV.

EROS EN LA EDUCACIÓN DE LOS GUARDIANES

La purificación de la polis inflamada prosigue en el Libro III conforme al plan establecido: primero se completa la educación "musical" y en segundo lugar la gimnástica. Al final del Libro se distinguirá entre guardianes propiamente dichos y sus auxiliares. Hay que subrayar que todo esto ocurre *en logoi*, es decir, sin haber resuelto la cuestión de la posibilidad de poner en práctica lo que se dice. A lo largo de la purificación, se indica, mediante el drama, la tensión entre lo dicho y lo factible: Adimantos, hombre austero, carente de educación musical y poco partidario de la especulación, asiente a las proposiciones de Sócrates sin gran convicción, pues contesta con monosílabos y con cierto fastidio. Esto nos debe alertar al problema que constituye el trasfondo de la purificación *en logoi*: el argumento se desarrolla coherentemente, recurriendo a las evidencias de sentido común y a la lógica de no contradicción (e.g., si los guardianes deben ser valientes, no deben ser miedosos; si deben ser fieles, deben ser autocontrolados, etc.), mas no debemos olvidar que su alma es "contradictoria" como la del perro guardián. En general, esta

sección del argumento asume la forma de un proyecto: dado el *telos*, los medios para alcanzarlo son deducidos de éste. Sin embargo, esto mismo debe llamar nuestra atención al problema de la factibilidad.

La purificación de la polis inflamada comienza por una reforma teológica cuyo símbolo bien puede ser el nuevo Hades, el socrático, que, en vez de ser lugar temible, ahora se vuelve propiamente invisible, puesto que Sócrates no lo describe. Tenemos así otro caso más de las "inversiones" que hemos visto a lo largo del diálogo: los poetas han hecho visible a lo invisible: los nuevos legisladores, Sócrates, Glaucón y Adimanto, lo vuelven verdadero *Hades*. El significado de esta transformación del Hades en el nivel mítico también es importante. Sócrates-Heracles comienza a sacar a Adimanto (su interlocutor en la primera parte del Libro III), pero su educación poética es deficiente (Cf. 392c-394b), es, por tanto, inexperto en lo bello (*apeirokalias*, Cf. 403c2) ya que, como hemos visto, es experto en lo bajo. Su inexperiencia es exhibida dramáticamente cuando Sócrates, para ilustrar lo musical de Homero, elimina la forma (hexámetros dactílicos) relatando en prosa el inicio de la *Iliada*; Adimanto tan sólo contesta: "Entiendo". Glaucón, el musical, es el interlocutor de Sócrates en el resto del Libro III. Sócrates-Heracles sólo podrá sacarlo del Hades a él. La segunda tarea realizada por Sócrates es "titánica" pues purifica el Olimpo. La "inversión" es similar a la del Hades: los poetas hicieron visible lo invisible y ahora se le hace nuevamente invisible. El Zeus socrático ya no es antropomórfico: se ha convertido en idea.

Ambas transformaciones son acometidas con dos propósitos básicos: conquistar el miedo a la muerte (i.e. a lo invisible) y al dolor, así como la entrega al placer. Cuando nos percatamos de ello resulta clara la unidad de esta parte del diálogo, pues en ella se exhibe la interdependencia de mito, hedonismo y tiranía.

A lo largo de la crítica a los poetas también se hace patente la relación entre imitación (*mimesis*) y educación del *thymos*, la parte central del alma que determina cómo vivimos aliándose con la razón o con los apetitos. Educar a los guardianes es educar la parte "thymática" de la polis. Esto nos aclara el sentido de la transformación de lo "visible" recién expuesta: el niño se forma imitando lo que "ve", de ahí la gran importancia política de controlar los mitos pues en ellos se exhibe preponderantemente lo que la comunidad cree. La crítica de la *mimesis* no se completa aquí, pues el sentido de la imitación todavía es oscuro; en la contraparte de este círculo, en los Libros IX y X, encontraremos lo que falta ahora.

La comprensión adecuada de la purificación propuesta en el Libro III requiere que también pongamos atención al sentido de su división más obvia: la primera parte transcurre en un diálogo de Sócrates con Adimanto y su tema central es la *sophrosyne*; la segunda transcurre en conversación con Glaucón y su propósito es propiciar la *euschemosyne* (Cf. 401d5-e5). Vemos así que la primera corresponde al Eros de Adimantos: es la parte de la disciplina; la segunda corresponde al de Glaucón: es la del libre actuar conforme a lo bello.

El principio que rige la purificación sólo es explicitado al final de la sección sobre música (403a-c). Se trata del *orthos eros*, el cual, según Sócrates, *pephyke kosmiou te kai kalou sophronos te kai mousikos eran* (403a7). "ama por naturaleza a lo ordenado y lo bello de manera templada y musical." Así, el propósito de la educación del *thymos* mediante la música es desarrollar el Eros recto, con el cual *sophrosyne* y *euschemosyne*, las disposiciones "hermanas" (como Adimanto y Glaucón) florecerán en la polis justa.

Debemos notar que el Eros recto es mencionado sólo después de haber hablado del placer sexual como el mayor de todos y, según Glaucón, el *manikoteran* (403a6) o "más enloquecedor". Esta observación nos revela la eroticidad de Glaucón en cuanto a su pasión sexual pero, si recordamos que también es el músico (*sy gar mousikos*, 398e1), vemos la unidad de lo erótico. Ello a su vez nos lleva a preguntar de nuevo si hay hombres con el alma requerida para ser guardian. Aunque la austeridad y la valentía de Adimanto --y su *philotimia* correspondiente -- apoyan la posibilidad de la *sophrosyne*; y el erotismo de Glaucón, la *euschemosyne*, el problema es si ambas pueden existir en el mismo hombre. La respuesta socrática es que, con el Eros recto, si es posible esa combinación. Pero también queda claro que ni Adimanto ni Glaucón cuentan con ese Eros. Si recordamos el *Simposio*, sobre todo el discurso de Alcibiades, entendemos el sentido de la afirmación de Sócrates: es él quien posee ese Eros.

Es menester percatarse de esta jerarquía de lo erótico para comprender adecuadamente el final de la educación de los

guardianes (412c-417b). Después de examinar con Glaucón en qué consistiría la educación gimnástica gobernada por la música, Sócrates aborda la cuestión central: ¿quién de los guardianes debe gobernar y quién ser el gobernado? La respuesta es: los mejores guardianes y éstos serán quienes tengan la *philia* correcta y además sean los mejores protectores de sus convicciones. Es claro que sólo Sócrates cumple estas condiciones. Con ello se prefigura la necesidad del filósofo para la polis justa. Sin embargo ahora no se explicita porque a Glaucón no le llama la atención el problema de salvaguardar las convicciones. Alcanza a ver que esto implica contar con la *sophrosyne* y la *euschemosyne*, más no capta que también es necesaria la sabiduría porque no sólo los placeres hacen cambiar de opinión. Glaucón no se percató de la dificultad para distinguir entre sofista y filósofo, con lo cual exhibe su *kalokagathia*. El caballero se inclina por lo justo pero es presa fácil del sofista, quien le promete poder. Vemos así que *sophrosyne* y *euschemosyne* no son suficientes para evitar la proclividad a la tiranía de quienes son como Glaucón. La educación musical no es suficiente para purificar a la polis inflamada porque si bien produce buen gusto y sentido moral, no desarrolla la resistencia al engaño. Esto último sólo se logra con la educación de la razón.

Aunque Sócrates advierte que se ha seleccionado a los gobernantes de manera imprecisa (*me di'akribeias*, 414a7), por ahora considera que la descripción es suficiente. El uso de *akribeia* nos debe hacer recordar la confrontación con Trasímaco, quien insiste en hablar *kata ton akribe logon* (340e1). La

naturaleza de la imprecisión de la que piensa aquí Sócrates es evidente: no se ha hablado de lo que el gobernante debe saber. Hay cierta ironía en que Glaucón acepte la imprecisión, pues muestra que no considera importante el saber para gobernar.¹⁹

La purificación de la polis concluye con un cuento, la mentira noble, sobre el origen de la desigualdad. Con él se explicará porqué unos gobiernan y otros son gobernados. De hecho Sócrates está reconociendo la desigualdad natural de los hombres, y por ende está de acuerdo con un aspecto de la tesis expuesta por Glaucón en el Libro II. Sin embargo, nos hace ver que la desigualdad natural no implica necesariamente la polis de Glaucón pues todo depende de qué sea lo desigual y cómo se presente ante la polis. Nuevamente, ha ocurrido una inversión: el mejor ya no es el que desea todo para sí; ahora es quien sólo desea el bien de la polis. Pero a pesar del cambio en la jerarquía, Sócrates considera necesario mitologizar sobre las diferencias para que éstas sean entendidas como resultado del destino. Este mito, empero, será efectivo cuando ya estén los guardianes justos en el poder: antes, como advierte Glaucón, tendría que imponerse. Ahora comprendemos mejor: también la polis justa se origina en un acto de violencia, el cual debe ser ocultado para todas las generaciones posteriores. Esto nos permite ver que Sócrates concuerda con Heródoto: Gyges funda una nueva polis asesinando al último heráclida pero conserva el poder aparentando ser piadoso. Difiere de Glaucón porque no considera que el acto violento inicial sea injusto puesto que se realiza para bien de la comunidad, aunque los involucrados nunca lo puedan ver así. La

revolución siempre le parecerá injusta a los del antiguo régimen.

Al finalizar el Libro III estamos en el polo opuesto al inicio del Libro II: en la polis injusta de Glaucón, el poderoso usa su fuerza sólo para beneficio propio; en la purificada, sólo para beneficio de la comunidad. Si describimos esta oposición desde la perspectiva de Eros, tenemos la oposición de *Erôs tyrannos* con *Orthos Eros*. Aunque ahora la oposición está mediada por la educación de los guardianes con la música y la gimnasia, la oposición subsiste, pues se ha mostrado que ambos *erotes* son posibles desarrollos de una misma naturaleza. Sócrates no ha transformado a la polis injusta en justa mediante la educación, pues eso es tan imposible como transformar el *erôs tyrannos* en *erôs* celestial.

Ahora podemos precisar el sentido del Libro III. La revolución educativa descrita en él sólo puede ser aplicada si los educadores ya están en el poder y pueden legislar el nuevo orden. En rigor, no se ha mostrado cómo se purifica la polis "inflamada" de Glaucón. tan sólo se ha visto que si los militares carecen de *sôphrosyne* y *euschemosyne*, se dedicarán tanto a defender a su propia polis como a explotarla para su bien particular. La nueva teología sienta las bases para producir nuevos guardianes pero deja dicho entre líneas cómo se realizaría esto: sólo eliminando a toda la población adulta. La educación de los guardianes, por tanto, no es un primer paso para purificar a la polis. La revolución requerida tendría que ser profunda y violenta. Nada se dice de la educación de los educadores de guardianes ni de cómo obtendrían el poder. El drama del diálogo, empero, nos permite

ver que el educador de guardianes es Sócrates y que las posibilidades de que acceda al poder dependen de que persuada a los príncipes. La educación de Glaucón y Adimanto tiene precisamente este sentido, si bien ellos difieren de los futuros guardianes porque uno carece de *euchemosyne* y el otro de *sophrosyne*. Sin embargo, al percatarnos de este aspecto del drama del diálogo, resulta más clara su función en relación con la cuestión de la factibilidad de la polis justa: las reacciones de los dos hermanos son el indicador más evidente.

La educación de los auxiliares y los guardianes realizada en palabras concluye en el Libro III con la descripción de su relación con el resto de la población de la polis justa. Sócrates expone la vida austera y carente de propiedad privada que llevarían los nuevos guardianes. Y justo en ese momento interrumpe Adimanto para objetar que los nuevos guardianes no serían felices pues carecerían de todo aquello que los gobernantes de las polis injustas tienen. Es significativo que exprese su objeción como una acusación contra Sócrates, acusación de la cual él tendrá que hacer su apología.

Sócrates responde que la polis no existe para hacer feliz a una parte de sus miembros solamente y por ende que lo importante es el bien común y no el de los individuos o el de las clases. La felicidad de la polis requiere que todos los intereses individuales se subordinen al bien común.

Es claro que este argumento no se puede negar sin contradecirse, puesto que la polis de Sócrates se origina en la interdependencia de los individuos y por ende en la superioridad

del bien común al individual. Sin embargo, la consistencia lógica no garantiza su posibilidad. Sólo si se logra educar a los guardianes como se ha prescrito, habría esa posibilidad. La insatisfacción de Adimanto hace evidente que él no cree que sea posible la educación de los guardianes conforme a lo que se acaba de describir. En cuanto experto en corrupción, Adimanto anticipa que si hubiera guardianes como los recién descritos, pronto cesarían de ser altruistas: no está persuadido de que el bien individual pueda subordinarse al bien común a tal grado porque su propio Eros lo empujaría a ser tirano si tuviera la oportunidad. Su objeción, por tanto, revela dramáticamente la insuficiencia del argumento de Sócrates en el Libro III. Adimanto escuchó el diálogo entre Glaucón y Sócrates sobre la educación musical de los guardianes sin interrumpirlos porque está de acuerdo en que los guardianes deben ser virtuosos, pero cuando se percató de que toda esa excelencia está al servicio exclusivo de la polis, le resulta inaceptable y hasta injusto, pues juzga contrario a la naturaleza que el más fuerte no explote al débil. En efecto, Sócrates sólo ha demostrado que si hubiera naturalezas completamente maleables, su formación se podría regir por la nueva teología, música y gimnasia. Pero Adimanto no está persuadido de que existan tales naturalezas ni de que sean tan maleables.

El problema advertido por Adimanto constituye el inicio del Libro IV. A lo largo de este Libro se fundan dos polis, la de Adimanto (427d1) y la que Sócrates llama "nuestra" (431b4), es decir, de Glaucón y suya. Para comprender mejor la apología solicitada por Adimantos, es necesario tomar en consideración la

diferencia entre estas polis así como la razón por la cual Sócrates excluye a Adimanto de la suya.

Con Adimanto Sócrates habla de corrupción, riqueza, pobreza y guerra, así como de la imposibilidad de corregir mediante la ley las fallas de la educación de una comunidad (421c-427d). Le hace ver que la corrupción consiste en que se viole el principio de la cooperación: cuando alguno o algunos no trabajan en aquello que es idóneo para sus naturalezas, se rompe el orden natural. La corrupción es propiciada tanto por la riqueza como por la pobreza, pues la primera quita las ganas de trabajar y la segunda las obstaculiza. Adimanto acepta esto con facilidad, pues, como hemos visto, él sí tiene templanza. Así como quedó satisfecho con la polis bucólica que Glaucón llamó de "cerdos", ahora Adimanto considera justa a la polis con *sôphrosyne*. Esto nos revela la estructura tautológica del argumento de Sócrates, a la vez que hace obvio por qué la acepta Adimanto: en efecto es su ciudad, pues está hecha a su imagen y semejanza.

Cuando Sócrates anuncia que la polis ha sido fundada y ahora pueden buscar entre todos qué sea la justicia, Glaucón objeta que Sócrates prometió buscarla él, no que todos lo hicieran (427d-e). Acto seguido, Sócrates acepta la reclamación y tan solo pide que le ayuden. Glaucón acepta ayudar. El propósito de este breve intercambio no es aparente a primera vista. Por una parte, parece como si Glaucón temiese que Sócrates los deje a medias; por otra, sugiere que la invitación a colaborar en la búsqueda de la justicia es injusta porque sólo es deber de Sócrates hacerlo. Sin embargo, el efecto de esta objeción es que Sócrates ya no se

refiere a la polis recién fundada como de Adimanto, pues ahora la llama "nuestra polis" (427e7). Esto parece ser la clave, pues la fundación de la polis justa se realiza mediante el reconocimiento explícito de la necesidad que todos los presentes tienen unos de otros. La polis descrita por Sócrates al inicio del Libro II no requirió un acto de colaboración porque los dialogantes no reconocían aún su interdependencia. Ahora, habiéndola reconocido mediante el acto de dialogar sobre la polis justa, están en condiciones de fundarla proplamente. La polis justa es fundada *en logos*, pero el logos ahora tiene un sentido más claro: es el logos producido por el diálogo: no se trata de algo meramente dicho por uno y escuchado por otro sino de un acto compartido. Así, la fundación de la polis justa es el primer *ergon* del diálogo.

La segunda parte del Libro IV contiene una conversación entre Sócrates y Glaucón. En ella parecería lograrse el propósito del diálogo, puesto que se define la justicia y se demuestra que la polis justa es la más feliz y que si la analogía de polis e individuo es válida, entonces el hombre justo también es el más feliz. Para demostrar que la justicia en la polis es la misma que en el individuo, Sócrates exhibe la analogía entre las partes de la polis y las del alma. Ambas demostraciones, empero, se basan en el mismo principio: que lo natural es que la razón gobierne en el alma y que los sabios gobiernen en la polis. Y actuar conforme a la naturaleza es lo que hace feliz tanto al individuo como a la polis. Así como la polis donde hay unanimidad de opinión respecto a que los sabios gobiernen y los productores sólo produzcan y sean gobernados, es la polis *kata physin*, el individuo en el cual rige

la razón (*to logistikon*) es el que vive *kata physin* y por ende feliz. Ahora ya podemos comprender por qué Sócrates le dijo a Adimanto al principio (421c5) que sea la naturaleza la que asigne la felicidad a cada grupo de la polis. Ahora también se vuelve evidente que la *polis kata physin* es la misma que la *polis kata logon*, pues el *logos* es apofántico: tan sólo ha expuesto la articulación completa de hombre y polis. Mediante el diálogo se ha llegado al polo opuesto del de la tesis de Glaucón en el Libro II: actuar *kata physin* es someter a los deseos con el *logos*, no abandonarse a ellos. Por eso la polis buena es aquella donde la sabiduría impera y por tanto también es valiente, templada y justa.

Al llegar a este punto, conviene recordar el *Fedro*, pues con ello adquirimos cierta distancia de lo acontecido hasta aquí en la *República*. En la polis buena del Libro IV Eros no aparece ni como fuerza que induzca a la tiranía ni como propulsor hacia lo más excelso. La polis justa se funda en el control de Eros mediante el *logos*. Todos los deseos están disciplinados, tanto en los individuos como en la comunidad. La educación de los guardianes se funda, como hemos visto, en el Eros recto (*orthos eros*), pero la naturaleza de su rectitud ahora es más clara: es el producto de una educación musical que evita todo extremo tanto de placer como de dolor. En ella todo es mesurado.

Fero en el *Fedro* vimos que sin Eros no hay excelencia, pues todo lo extraordinario se obtiene gracias a la inspiración divina. Y extraordinarios son tanto Homero como Sócrates. La purificación

del Olimpo realizada en los Libros II y III aparece ahora en una luz diferente, pues nos percatamos de que se trató de una deserotización no tanto porque se prohibieron las escenas lujuriosas, sino porque se canceló toda manifestación de los extremos, tanto de placer como de dolor. En su lugar se ha puesto al logos, siempre mesurado. Ahora entendemos que cuando Sócrates recitó la *Ilíada* prescindiendo de la medida *poética* demostraba cómo el logos destruye la belleza, y cómo la belleza es peligrosa. En la polis buena y justa la nueva *Ilíada* será monótona y gris. Pero, además de no haber poetas inspirados, en la polis buena tampoco tendrían lugar los filósofos, dado que su *philia* es de orden metapolítico y por ende desmesurada en relación a las necesidades de la polis. La medida de esta polis se debe a que la parte más alta del alma es *to logistikon*, la parte calculadora.

Así, la apología presentada por Sócrates en el Libro IV ciertamente causa perplejidad, pues por una parte vemos que sólo el filósofo puede fundar en palabras una polis perfectamente buena pero, por otra, que en ella él no tiene lugar. El filósofo es posible gracias al Eros pero el control de Eros necesario para que una polis sea buena cancela sus condiciones de posibilidad. Si a esto añadimos que en tampoco puede vivir en la polis perfectamente injusta, la perplejidad se intensifica. Pero ello sirve para orientar nuestra atención en la dirección necesaria: ¿cuál es la polis idónea para el filósofo? Al entrar al centro de la *República* discerniremos la respuesta.

EL CENTRO DEL DIALOGO: CIRCULO KATA ERGAN

EROS RESTAURADO: SURGIMIENTO DEL FILOSOFO

Los Libros V a VII constituyen el centro de la *República*: en ellos se realiza en acto el cometido fundamental del diálogo: Sócrates inicia a Glaucón en la filosofía y con ello lo salva del Hades. Al mismo tiempo veremos que Adimanto queda excluido del centro dramático de la obra y por ende no es salvado. La presencia de Eros en esta parte del diálogo es a la vez difícil de precisar y determinanate para realizar una interpretación adecuada del pensamiento platónico. En el Libro V veremos cómo se llega a la máxima abstracción del cuerpo y por ende de Eros en el sentido sexual, al mismo tiempo que comienza a surgir el Eros por la verdad. En el Libro VI, al explorar la relación entre filosofía y polis. Sócrates exhibe el Eros como fuerza que puede tanto llevar hacia la verdad como hacia la falsedad. Al final de este Libro comienza la *anabasis* de Glaucón mediante el diálogo sobre lo bueno (*to agathon*): este ascenso muestra la índole de su Eros. Así, en el centro de la *República* encontramos la tensión entre polis y filosofía como oposición de amores.

Veamos ahora el desarrollo de este drama.

La polis justa fundada en el Libro IV ya permitió una primera comprensión de la justicia, si bien Sócrates advirtió que es imprecisa (414a7). Para comprender cuál es su deficiencia, debemos notar que se ha descrito lo justo para la polis y para el hombre basándose en la analogía polis-alma humana. Sin embargo, así como

en la parte más alta de esta polis se ubican los guardianes, en la más alta del alma está lo *logikon*. la facultad que podríamos llamar "calculadora", cuya misión es mantener la medida en el individuo. Lo que hace falta en la polis es el educador de guardianes, el filósofo; lo que correspondientemente se ha omitido en el alma es el Eros más alto, el cual no es ni *thymos* ni *epithymia*, sino aquello que mueve al hombre a realizar lo extraordinario. Ahora vemos que la justicia de la polis justa no es completa porque ha sido pensada en función del bien de la polis, no del bien más alto, que trasciende a la polis. La polis justa sólo tiene música humana: carece de la *theia mantia* y de la música divina. Sin embargo, esta deficiencia sólo se vuelve plenamente visible después del famoso pasaje de la Caverna.

Antes de que ocurra la *anabasis* de Glaucón, Adimanto interrumpe el diálogo de su hermano con Sócrates, quienes se disponían a explorar la degeneración de los regímenes. Esta exploración se reanudará hasta el Libro VIII. Adimanto desea que Sócrates explique algo que dijo muy de pasada: que los niños y las mujeres serán comunes entre los guardianes de la polis justa. Con ello surge el tema de la posibilidad de esta polis. Al principio Sócrates se muestra renuente a entrar en el tema porque, como explicará más adelante, hablar de esto ante no filósofos lo expone al ridículo y además es peligroso. Pero su reticencia tiene el efecto deseado: incita a Glaucón a desear saber (450a-c). En diálogo con él expondrá el "drama femenino". También debemos notar que Trasímaco se une a los otros dialogantes para insistir en que Sócrates aborde esta parte del argumento. Con ello se

simboliza en acto la reconciliación de filosofía y polis que será explorada en palabras en el Libro VI.

El drama femenino tiene dos actos: primero, la demostración de la igualdad de hombres y mujeres; segundo, la descripción de la vida en común que dará a la polis la unidad análoga a la del hombre individual. Ambas partes del drama revelan la abstracción completa del cuerpo, pues se pretende que la diferencia entre hombres y mujeres es tan inconsecuente como la que hay entre calvos y peludos. Se mantiene que la verdadera *physis* es la que se revela en la capacidad de aprender, en la *mathesis*, y en ello Glaucón no ve diferencia entre hombres y mujeres.

La otra base para demostrar la igualdad de las mujeres y los hombres también merece atención. Sócrates afirma que quienes pueden realizar el mismo trabajo (pone como ejemplo ser médico) son iguales. Esto implica que el trabajo es lo que define la esencia humana: somos lo que sabemos hacer. Pero esto sólo es una variante de la tesis central, puesto que la *techné* que cada quien pueda ejercer depende de su *mathesis*. Para decir que no hay diferencia entre médico y medica tenemos que hacer abstracción de sus cuerpos.

Así, vemos que la posibilidad de la polis justa está limitada por la presencia insoslayable de la privacidad del cuerpo. En general, lo corpóreo es lo que se opone a la comunidad y constituye el límite, también *kata physin*, de la unidad de la polis. Vemos, por tanto, la ironía socrática subyacente: la unidad de la polis y la del alma humana sólo son análogas de manera imperfecta pues la polis carece de unidad natural por la

obvia razón de que *kata physin* es *pollus*. Quien no se percata de esta ironía es idealista, pero ciertamente es incorrecto adjudicarle el idealismo a Sócrates.

La comunidad de niños y mujeres es posible sólo si consideramos que Eros es moldeable conforme a los requisitos de la polis, es decir, que puede ser sometido absolutamente por el *nomos* en su doble sentido de costumbre y ley. Sin embargo, en la misma descripción de la política sexual de la polis justa podemos ver que esto dista mucho de ser obvio. Sócrates propone la eugenesia para asegurar que los mejores procreen a los mejores pero no oculta que esto puede fallar: el cuerpo no obedece a la ley. Además, resulta que no todas las mujeres son para todos los guardianes, sino que las mejores y más bellas serán para los mejores y más sobresalientes. Aunque el criterio de lo bueno es político, lo bello no puede separarse del cuerpo. Así, la eugenesia misma se basa en una distinción que niega que todos sean iguales. Dado que la desigualdad es consecuencia de la capacidad y de la naturaleza erótica de cada quien, vemos otra vez que Eros no es sometible al *nomos*. En suma, la comunidad de mujeres y de propiedad, el comunismo absoluto, sólo es posible para los Angeles.

Estas observaciones deben permitirnos ahora comprender mejor el famoso pasaje del filósofo-rey. Notemos, de entrada, que Sócrates considera que al abordar este tema confronta la tercer y mayor ola de todas, es decir, que la abstracción del cuerpo llega a su máximo aquí. La oposición de filósofo y rey queda más clara si intentamos decir qué *philiai* definen al segundo: de inmediato

vemos que son las que se consideran "corpóreas": poder, riqueza y placer, sobre todo, sexual. Para que un filósofo sea rey o un rey filósofo, se necesita sobrepasar el dualismo de cuerpo y alma; es claro que quien logra esto es el filósofo, pero entonces ¿qué lo empujaría a desear ser rey? Además, para realizar los estudios que permiten sobrepasar el dualismo, es necesario ya contar con el Eros por la verdad. Y, en el caso del rey, para llegar al poder y ejercerlo, es menester contar con el Eros correspondiente. Vemos, por tanto, que los *erotes* se excluyen recíprocamente: es imposible que ambos existan en un mismo individuo. Se trata de una imposibilidad análoga a la del guardián (Libro II) pero más radical aún. Si ahora observamos el nivel dramático, accederemos a la "solución" de esta aporía.

Entre la segunda ola (la comunidad de mujeres) y la tercera (el filósofo-rey), Sócrates desvía la atención de Glaucón hacia la guerra, pues sabe que a él le interesa mucho todo lo militar. Primero dice que ahora abordará el problema de la posibilidad de que se genere este régimen perfecto (466d6-8), pero en vez de hablar de ello habla de la guerra (466e1 ss.). Sin embargo, al poco rato (471c-d) Glaucón pierde interés en el asunto e insiste en retomar la cuestión de la posibilidad de la polis. Así, Platón demuestra en acto, mediante el drama del diálogo, la posibilidad de que coexistan ambos *erotes* en un solo individuo, pues, como hemos visto, a Glaucón le apasiona tanto el saber como el poder. Debemos advertir, empero, que Glaucón mismo ahora no lo tiene claro. Sócrates le ayuda a percatarse de la naturaleza de su Eros mediante la discusión explícita de la relación entre Eros y

filosofía (474d-480a). Todo este pasaje ocurre tras de que Sócrates lo señala como "hombre erótico" (474d4) y Glaucón acepta que lo es. Vemos, por tanto, que la oposición de los *erotes* descubierta por el argumento es refutada *kata ergon*: Glaucón tiene el potencial tanto para la tiranía como para la filosofía.^{2*} Sin embargo, la posibilidad del mejor régimen, es decir, del advenimiento del filósofo-rey no depende sólo de que haya naturalezas eróticas como la de Glaucón, pues también depende de la relación entre filosofía y polis, cual se patentizará en el diálogo con Adimanto en el Libro VI.

Antes de ocuparnos de la apología central de Sócrates, debemos advertir que en la parte final del Libro V ocurre el primer acto filosófico de Glaucón, pues por primera vez distingue entre conocimiento (*episteme*) y opinión (*doxa*). Este acto acontece mientras se esclarece la diferencia entre los diversos tipos de *erotes*. Lo fundamental de dicha elucidación es mostrar que el filósofo es quien tiene deseos de conocer la totalidad (475b7-8). Con ello se enfatiza la oposición entre lo uno y lo múltiple, oposición que define la diferencia entre filósofo y polis, entre amante del saber y amante de los saberes.²¹

LA APOLOGIA DE SOCRATES

Después de distinguir entre *episteme* y *doxa*, Sócrates guía a Glaucón en el descubrimiento de la naturaleza del filósofo. El Eros por la verdad y por la totalidad vuelve a ocupar el lugar distintivo en esta descripción (486a4-6). Su Eros lo hace libre y le impide caer en la *smikrologia*, que es una deficiencia originada

en la insuficiencia de *thymos*, no de la inteligencia. Al concluir la "generación" en palabras de la naturaleza perfecta, Adimanto interrumpe, por tercera y última vez, para llevar la atención a la corrupción, asunto en el cual es experto.

La objeción de Adimanto consiste en exponer el punto de vista de la polis respecto al filósofo: es, en el mejor de los casos, inútil, y, con frecuencia más bien vicioso. Con esta acusación llegamos al centro de la exploración de la relación entre filosofía y polis. En ella Sócrates expone su verdadera apología, pues aquí, a diferencia de ante la asamblea, si tiene tiempo para persuadir a los ciudadanos de que la filosofía es benéfica para la polis.²² Notemos, por tanto, que la filosofía política es presentada por Platón como prolegómeno a la filosofía, puesto que ocupa la periferia inmediata de la conversación que sostendrán Sócrates y Glaucón sobre lo bueno y lo conocible. Dado que en la conversación con Adimanto Sócrates logra la reconciliación con la polis, debemos anticipar que ésta no llega a fondo porque Adimanto no es filósofo. Sólo en la conversación central con Glaucón se explorará por completo la relación entre filosofía y polis porque ésta sólo es completamente comprensible para quien ha salido del Hades.

La interpretación del centro político del diálogo, de la reconciliación de Sócrates con Atenas, puede ser más clara si se comienza por algunas consideraciones sobre la forma y el drama de la conversación de Adimanto con Sócrates.

La conversación se inicia con la opinión de la polis sobre la filosofía y con el reconocimiento de la diferencia entre lo que

Sócrates puede lograr *en logoi* y *en ergoi*. (487b1-d5). La conversación concluye cuando Adimanto se muestra incapaz de distinguir entre conocimiento y opinión verdadera (506c5-9). Tanto el inicio como el final recalcan que Adimanto es iliberal y por ende incapaz de la *makrologia* necesaria para filosofar: desconfía del *logos*. Así, la periferia de la conversación es la opinión, ámbito del cual no logra salir Adimanto y Sócrates-Hércules no puede sacarlo.

La apología del filósofo comienza con una imagen socrática de la relación entre polis y gobernantes (488a-489a). Mediante ella, Sócrates "invierte" la relación entre palabra y hechos, mostrándole a Adimanto que la verdad es lo opuesto de lo que la polis opina: es la incapacidad de la mayoría para ver y distinguir (el "dueño" del barco es algo sordo y miope, 488b) lo que hace que sea engañada por los políticos. Esta inversión de la "realidad" es llevada a fondo en el centro de esta conversación: Sócrates le muestra a Adimanto que lejos de ser el filósofo quien corrompe a la polis, es la polis la que lo corrompe a él. Este centro está rodeado por la descripción de la corrupción del joven filósofo en potencia y la del joven que, teniendo el talento, logra escapar de la Hidra-polis. La estructura, por tanto, es la de una *katabasis* que se inicia con la acusación de la polis contra Sócrates y una *anabasis* que culmina con la reconciliación de ambos. Es, por consiguiente, una imagen de la estructura total de la *Repblica*.

El drama desarrollado en esta sección es de importancia insoslayable para su interpretación. Para percatarnos de ello, debemos seguir la acción, en particular, lo que le acontece a

Adimanto. El evento clave ocurre en el momento en el cual Sócrates lo abandona porque se muestra incapaz de ver lo bello en vez de lo corrupto (506c). pero, hay que subrayarlo, su incapacidad es más bien impotencia: carece del Eros que lo incite a ello. Toda la conversación con Adimanto conduce a este final: se anuncia al principio con el interés especial que él muestra por el tema de la corrupción (491a6): su comprensión inmediata y sin dudas de la corrupción del Eros que conduce a la tiranía (492a-e); así como su mala memoria (504a-b). Al percatarnos de este aspecto del diálogo, vemos en acto la relación entre palabra y acto: el *lógos* es apofántico para quienes lo saben escuchar. La reconciliación entre polis y filosofía sólo puede ocurrir en palabra --no en acto-- porque la mayoría se asemeja a Adimanto. En el fondo, por tanto, la reconciliación sólo es retórica pero logra su propósito: Sócrates puede continuar conversando con Glaucón, es decir, ayudando al filósofo en potencia.

Examinando la función del Eros en todo este pasaje podemos esclarecer varias cuestiones importantes. En primer lugar, se puede advertir que la corrupción del joven consiste en la orientación de su Eros hacia los bienes y las bellezas vulgares. Es claro, por tanto, que lo fundamental para llegar a filosofar es nacer con el Eros potente, pero esa misma potencia puede encausarse a la finalidad opuesta y producir al tirano. A lo largo del pasaje vemos que la polis orienta al joven con su propia música, la de las multitudes. Esto contrasta con la música que escucharán los guardianes y, sobre todo, con la que escuchará Glaucón.

La explicación que ofrece Sócrates respecto a la mala reputación de la filosofía en las polis actuales también tiene como fundamento la naturaleza del Eros. Sócrates explica que quienes se dedican a la filosofía usualmente carecen del poder erótico necesario para consumir la relación y ser fructíferos. Toda esta descripción recurre a las metáforas sexuales para describir la infecundidad de los impotentes (495b6-c6). La atrofia del Eros filosófico también es recalcada cuando se describe cómo tiene que vivir el filósofo verdadero en las polis actuales, pues en vez de florecer a la vista de todos, se ve obligado a vivir como si se encontrara entre animales salvajes.

Una vez realizada la apología, Sócrates lleva la inversión a su extremo: ahora él acusa a la ciudad de ser indigna del filósofo (497b1 y ss.). Queda implícito que si llega a surgir un filósofo en una polis actual, ni desearía ni podría ser rey. También es claro que la reconciliación entre filosofía y polis, en cuanto obra de la retórica filosófica, es principalmente para beneficio del filósofo. Queda pendiente, por tanto, la cuestión central: ¿cómo se transforma una polis actual en polis perfecta? Esta pregunta también puede hacerse así: ¿Puede el filósofo beneficiar realmente a la polis imperfecta?

La dialéctica de Eros y polis que hemos analizado aquí sugiere una respuesta: quienes nacen con el Eros idóneo para la filosofía son también los más corrompibles: el filósofo en potencia también es tirano en potencia. Los pocos filósofos que nacen en una polis y no son eminentemente corrompibles carecen del deseo de gobernar. Quienes sí desean gobernar carecen del Eros

filosófico. Por consiguiente, el filósofo-rey es imposible. Sin embargo Sócrates no acepta esta conclusión porque considera que la situación no es imposible, es decir, piensa que si surge alguna naturaleza filosófica entre los príncipes, hay probabilidades de salvarla. La prueba de ello, por lo pronto, es Glaucón.

La existencia de Glaucón parece asegurar una de las condiciones, pero la otra, la de cómo llegaría al poder alguien que tiene los fines opuestos a los de los gobernados, no ha sido resuelta. Sin embargo, la oposición entre filósofo y polis no puede ser "salvada" de la misma manera, puesto que no hay polis alguna a la cual se pueda apuntar para demostrar que en ella se actualizó la posibilidad. Sócrates tan solo dice, crípticamente, que cuando "alguna necesidad obligue al filósofo a gobernar y a la ciudad a obedecer, o una verdadera pasión erótica por la verdadera filosofía inunde o bien a los hijos de los reyes o a ellos mismos"(499b5-c5), el filósofo podrá ser rey. En cuanto a la transformación de la ciudad desobediente en obediente, la imagen que usa Sócrates para ayudar a Adimanto a verla, la del pintor que copia el original y mediante ajustes y retoques produce una imagen lo más parecida posible, apenas oculta la radicalidad del cambio y la violencia inicial (Cf.501a1-5) de la *katharsis*. La "demostración" final de que la multitud no sería dura con el filósofo si lo pudiera distinguir de los falsos filósofos es irónica, pues ya es claro que esa condición es incumplible. Sócrates vuelve a insistir crípticamente en la posibilidad de que "alguna necesidad" induzca al filósofo a gobernar, en cuyo caso

sería el mejor *démicourgos* (500d4-8).

Si recordamos que todo el pasaje que hemos examinado es una "inversión" del mundo histórico, podemos percatarnos de que el inicio de la purificación de una polis injusta aparecería a los no filósofos como el advenimiento de la más radical tiranía, puesto que la multitud no es persuadible respecto de la verdadera filosofía. El filósofo-rey tendría la apariencia de tirano; sólo después de la purificación se volvería evidente que la "inversión" logró poner de pie un mundo que estaba de cabeza y no viceversa.

Concluida la reconciliación de filosofía y polis, vemos mejor la verdadera naturaleza de su oposición. Esto puede contribuir a poner en tela de juicio el optimismo de la Ilustración y de la Modernidad, pues su comprensión de la relación entre poder y saber supone que la oposición es superable.²³

Sócrates invita a Adimanto a acompañarlo en un nuevo inicio, en el cual se expondrá la educación del filósofo (503a ss.) en el sentido más preciso (503b4-5). Como ya se ha advertido, la insistencia en la precisión (*akribeia*) siempre nos remite a la tesis inicial de Trasímaco. Sócrates comienza este camino repasando con Adimanto las cualidades del filósofo que ya había mencionado en el diálogo con Glauco antes de la interrupción. La diferencia central es que ahora Adimanto acepta como punto de partida que el filósofo es *philopolidas*. Adimanto comprende y acepta las características del filósofo en potencia correspondientes al autocontrol, a la *sôphrosyne*, pero tan pronto se hace necesario pasar de la pluralidad de las virtudes a la unidad, es decir, a aquello en virtud de lo cual se es virtuoso,

él ya no sigue a Sócrates. Así, nuevamente, el drama subraya la oposición de la multitud "polifillica" al filósofo.

EROS Y FILOSOFIA: SOCRATES SACA DEL HADES A SU TESEO

El acto central de la *República* ocurre a partir del momento en el que Glaucón casi implora que en vez de las cosas corruptas que se le han mostrado a Adimanto, ahora se exhiba lo bueno y lo bello (506d1-6). Mientras que Adimanto sólo desea saber la opinión de Sócrates, Glaucón tiene ansias de saber la verdad. Este indicio dramático confirma la presencia del Eros filosófico en Glaucón y su ausencia en Adimanto. El corazón filosófico de la *República* abarca desde este punto hasta el comienzo del Libro VIII, en donde se retomará la descripción de la degeneración de la polis justa, tema que nuevamente captará el interés de Adimanto, quien será el interlocutor de Sócrates en la mayor parte de esa sección del diálogo.

El análisis de la parte central de la *República* no ha carecido de comentaristas de gran talento.²⁴ En vista de ello, no abordaré aquí la discusión ontológica y epistemológica en detalle, pues en términos generales coincido con las interpretaciones de J. Klein y E. Brann. Por otra parte, ninguna de las versiones que conozco explicita la relación entre el nivel temático y el dramático, en particular, en lo referente al papel de Eros. Por esta razón concentraré la atención en dicho aspecto.

La estructura de esta parte del diálogo se percibe con mayor claridad si se tiene presente el doble propósito del centro: "salvar del Hades" a Glaucón y hacer la apología de la filosofía ante el filósofo en ciernes. En relación con este centro, la

discusión de la línea dividida sienta las condiciones de posibilidad de la filosofía, mientras que la caverna o "imagen de la naturaleza humana" es el instrumento socrático para llevar a su culminación la conversión o *periagoge* del Eros de Glaucón. Cabe advertir que esto implica que la imagen de la caverna sólo puede ser propiamente imagen para quien, gracias a la comprensión obtenida con la línea dividida, ahora sabe lo que es una imagen. La conversión de Glaucón se completa en el momento en que entiende que el filósofo será obligado a descender a la caverna y gobernar, asunto que no comprendía para nada al inicio. (Cf. 346e3-347b3). Una vez logrado esto, se expone por tercera vez la educación de los futuros filósofos-reyes. Por último, al final del Libro VII, se regresa brevemente a la cuestión de la posibilidad del régimen. Puesto que Glaucón ya entiende cuál es la naturaleza del filósofo (se reconoce a sí mismo como uno), sólo se habla de cómo podría transformarse una polis injusta a manos de algún filósofo. La manera "más rápida" sería quedarse sólo con los niños menores de 10 años. Tanto Sócrates como Glaucón sobrentienden que esta revolución sería violentísima.

En vista de esta organización de la parte central de la *República*, es obvio que la comprensión de la línea dividida constituye la clave para la interpretación de toda la sección. Es igualmente evidente que la caverna contiene los elementos clave para comprender el proceso de *katabasis* y *anabasis*, que constituyen los movimientos fundamentales de la totalidad del diálogo. Es necesario, por tanto, interpretar ambas imágenes.

En el centro "logométrico" del diálogo, aparece *t'agathon*

auton, como sol de cuya iluminación depende la visibilidad de los movimientos de la República. Este sol es el que ni pudo ni quiso ver Adimanto. Sólo Glaucón es introducido en los misterios del saber. Y la línea dividida es una imagen inventada por Sócrates para que Glaucón pueda ver mediante ella un reflejo de t'agathon. Esto implica que todo el pasaje es estrictamente *ad hominem*, y, en consecuencia, que no ofrece la tan resobada "teoría de las ideas" que tanto se le atribuye a Platón. Sócrates advierte que dejará mucho fuera (506d6-e6) porque no está al alcance de los presentes dialogar sobre *auto ... ti pot'esti t'agathon*, "qué es el bien mismo." Por otra parte, en esta sección se da por supuesta una familiaridad con la naturaleza de las ideas (507a7-9) y hace alusión a que Glaucón ya ha escuchado algo sobre ello en otras ocasiones. Esto es de central importancia, pues una vez que Glaucón confirma que recuerda los puntos básicos (507b-d), se toma como consabido que la multiplicidad de lo sensible la "ponemos" (*títhemen*) en una idea para cada *ousía*. Asimismo, Glaucón contesta como que la distinción de lo visible y lo inteligible le es obvia. Debemos notar la ironía en la manera de preguntar de Sócrates, pues de hecho separa lo múltiple de lo uno y lo visible de lo invisible. Así nos hace ver que Glaucón no tiene problemas para aceptar las partes separadas. Pero tan pronto plantea el problema de la relación entre lo visible y lo visto (que a su vez lleva implícito el problema de la relación entre lo inteligible y lo visible), Glaucón ya no sabe qué responder (507c9). Vemos, por tanto, que Glaucón *confía* en que hay "ideas", si bien no las comprende; asimismo, vemos que esta confianza constituye la base

sobre la cual se funda el resto de la discusión de la línea dividida. No se ha *demostrado* que hay ideas. Ahora entendemos mejor por qué Sócrates considera que hablar de *t'agaton auto* está fuera del alcance de la concurrencia: no son filósofos ya formados, sólo saben de oídas la "teoría de las ideas".

Sócrates desarrolla la analogía del sol y el bien para que Glaucón vea qué es lo que vincula al ojo con lo visible y al alma con lo inteligible: "Di, por tanto, que lo que da verdad a lo conocible y [da] capacidad al conocedor, es la idea del bien." (*Touto toinyn to ten aletheian parechon tois gignōskomenois kai toi gignōskonti ten dynamin apodidon tēn tou agathou idean phathi einai*, 508e1-3). Esto sorprende grandemente a Glaucón e intensifica su deseo de saber. Sócrates le da un giro más a la analogía:

Di, por tanto, que no sólo el ser conocibles está presente en lo conocible por la presencia del bien sino también el ser y lo que son está en ellas como consecuencia de él; pero el bien no es algo, pues supera en dignidad y poder a lo que es algo.

(*Kai tois gignōskomenois toinyn mē monon to gignōskesthai phanai ypo tou agathou pareinai, alla kai to einai te kai ten ousian yp' ekeinou aoutois proseinai, ouk ousias ontos tou agathou, all' eti epekeina tes ousias presbeiai kai dynamei hyperchontos*, 508b5-10).

Glaucón queda tan sorprendido que jura por Apolo que es una "hipérbole endemoniada" (*daimonias hyperboles*, 507c1-2). Sócrates contesta que Glaucón es la causa o el responsable (*aitios*) pues lo ha forzado (*anankazōn*) a expresar sus opiniones sobre esto. La importancia de esta observación sólo es plenamente apreciable al establecer su significado en el nivel dramático. La analogía implícita es evidente: se ha hablado del sol y el bien como *aitiai*

y ahora se añade a Glaucón como tercera *aitia*. Si recordamos que todo el diálogo se ha desarrollado porque Sócrates quiso complacer a Glaucón, se esclarece el sentido de la analogía. Es el Eros socrático el que, atraído por Glaucón, ha llevado a Sócrates a pronunciar esta "hipérbole endemoniada". Eros, como sabemos, es *daimon*. De esta manera el drama nos ayuda a comprender el argumento, pues ahora vemos mejor en qué consiste el poder del bien: fuerza al Eros a orientarse hacia él. Si recordamos la metáfora central del *Fedro*, veremos también la analogía entre bien y totalidad. Eros es la potencia del alma para subir de lo múltiple a lo uno. Este ascenso se realiza en la *República* recurriendo a una imagen geométrica, la línea dividida, pero ello no debe ocultarnos que el ímpetu que mantiene a Sócrates y Glaucón conversando es Eros. Así, el pasaje de la línea dividida muestra no sólo cómo se comienza a filosofar en el sentido "técnico" sino también cuáles son las condiciones de su posibilidad. La naturaleza del Eros socrático ha sido revelada *kata ergon*. Este descubrimiento constituye su verdadera apología.

De la discusión de la línea dividida sólo exploraré el aspecto que nos permite comprender qué es una imagen, pues ello es insoslayable para la comprensión del pasaje de la caverna.

Para los propósitos de este estudio, lo esencial es comprender que la línea es una imagen de la totalidad de lo que *es*, puesto que une lo que es plenamente (*to on*) con lo que no es (*to me on*). Recurriendo a ella, Sócrates explica cómo podemos ver una imagen (*eikon*) en cuanto imagen. Al percatarnos de esto se torna claro que en efecto deja fuera mucho (509c9-10): no hablará del

ser sin recurrir a imágenes, pues para ello se requiere tener entrenamiento en la dialéctica y Glaucón no lo tiene (533a-b). Sin embargo, la línea dividida le permite enseñarle a Glaucón qué es una imagen. De manera muy abreviada, la enseñanza de Sócrates es la siguiente²⁵:

El alma humana posee cuatro capacidades distintas: la de inteligir (*noesthai*), la de discurrir (*dianoein*), la de confiar (*pistein*) y la de imaginar (*eikazein*). Si bien las afecciones (*pathemata*) corresponden a cada una de las cuatro partes de la línea dividida, las actividades del alma no guardan la misma correspondencia. En particular, podemos notar que las imágenes, y por tanto la imaginación, están presentes en todas las partes de la línea, excepto la más alta. La *dianoia* se puede ejercer o bien "hacia abajo" recurriendo a imágenes, o "hacia arriba", dejándolas de lado. La parte superior de la línea no contiene imágenes pero las hace posibles, ya que ver algo como imagen sólo es posible cuando relacionamos original y "copia". En consecuencia, la línea dividida invierte la relación entre lo visible y lo pensable en la cual confía el no filósofo. Conforme a la línea dividida, lo visible es imagen de lo pensable. De hecho, su constitución implica que "ver" siempre es ver un algo cuya forma me es accesible porque ya cuento con el *eidos* para guiar mi acto de percepción.

Una vez que Glaucón ha aceptado el "mundo invertido" que le ha enseñado Sócrates mediante la línea dividida, puede aplicar esa enseñanza a la interpretación de la naturaleza humana. Ahora

que ya comprende qué es una imagen, puede *apeikazein*, "hacer una imagen" de nuestra naturaleza en cuanto a su educación y carencia de ella (514a1-2).

El propósito central del pasaje de la caverna es propiciar que Glaucón --y quizás el lector atento -- "vea" una imagen de la naturaleza humana que le permite entender por qué el filósofo no desea gobernar así como cual sería su suerte si cometiera el error de desear gobernar. La acción dramática del pasaje llega a su culminación cuando Platón pone en boca del filósofo las palabras pronunciadas por la sombra de Aquiles en el Hades: "Preferiría ser siervo de un hombre sin propiedades..." pero, en vez de terminar como el Peleida (quien dice "que ser" rey sobre estas sombras insubstanciales"), concluye "y sufrir cualquier penalidad, que opinar y vivir como aquellos" (*Odisea* XI, 489-91 y *Rep.* 516d4-7). Ahora vemos con claridad que el mundo cotidiano es el Hades del cual Sócrates-Héracles saca a Glaucón-Teseo. La *periagoge* o reorientación del Eros de Glaucón se completa en el momento que puede ver al mundo "real" como sombra del "verdadero". Es entonces que se percata del verdadero sentido de la utilidad o inutilidad del filósofo. La verdadera apología de Sócrates sólo es posible mediante la *periagoge*, pues sólo quien ya está orientado hacia la verdad y *t'agathon auto* "ve" y comparte, como Glaucón, qué es filosofar. Además, comprende por qué Sócrates compara el *anassein* de Aquiles con el *doxazein*: gobernar sombras en el Hades y gobernar conforme a los dogmas de la polis es lo mismo.

Para calar más a fondo en esta parte del diálogo debemos percatarnos de dos detalles en el nivel estructural y dramático.

Desde el inicio del pasaje de la línea dividida hasta que se ha finalizado la construcción de la caverna, Sócrates recurre con frecuencia al imperativo y Glaucón obedece. Expresa dicha obediencia de manera algo solemne en la afirmación con la que termina el Libro VI: *Manthano...kai synchōrō tai tattō hōs legeis*. Esta peculiaridad dramática revela que Glaucón *confía* ahora en Sócrates y sigue sus instrucciones, mas no sabe cuáles son los fundamentos. Que la imagen sea verdadera (o, literalmente, "develadora"), *Theos de pou oiden* (517b6-7), dice Sócrates. Por consiguiente, la alegoría de la caverna es una imagen paradigmáticamente socrática: utiliza la confianza de Glaucón en él para cancelar la confianza de Glaucón en la polis. La alegoría, por tanto, es posible gracias a la relación erótica entre ambos.

Para recalcar la importancia de Eros en esta parte de la *República*, es útil comparar la alegoría de la caverna con su contraparte estructural en la última conversación con Adimanto: la imagen de la polis como nave. Recordemos que Sócrates recurre a ella como consecuencia de la desconfianza que domina a Adimanto. La diferencia en las alegorías corresponde a la diferencia entre los hermanos y, sobre todo, a su diferencia en Eros. La imagen que usa Sócrates para enseñar a Adimanto la relación entre filósofo y polis es una de corrupción, pues le muestra una nave conducida por borrachos insolentes. Además, los límites de la alegoría son estrictamente políticos, puesto que con la imagen se interpreta cómo es la polis, no cómo es la naturaleza humana. La diferencia más elocuente es la relativa a la situación del filósofo: en la conversación con Adimanto, se le describe como alguien que vive

entre fieras salvajes y trata de ser lo más justo posible, similar que difícilmente evoca una vida plena de *eudaimonia*: en la conversación con Glaucón, como acabamos de ver, el filósofo es visto fuera de su relación con la polis, donde su *eudaimonia* es más visible para quien puede verla.

Ahora entendemos el nexo entre Eros, educación, filosofía y polis. La conversión o *periagogé* sólo ocurre cuando hay un vínculo erótico entre alumno y maestro, puesto que se funda en la *pistis*. Sin ambas condiciones, la *anabasis* es imposible. Vemos también que para la mayoría dicha *periagogé* es imposible porque carece tanto del Eros como del guía idóneo. Para los príncipes en potencia que no son filósofos-reyes en potencia, como para Adimanto, lo más que se puede hacer es disminuir su desconfianza hacia los filósofos verdaderos. Lo cual apunta irónicamente hacia su imposibilidad práctica, puesto que al no ser filósofos ellos mismos, no pueden distinguir entre filósofo y sofista, es decir, no pueden ser amables con el verdadero filósofo. Al mismo tiempo, vemos la necesidad de la apología ante la polis (i.e., de Sócrates ante los amigos de Polemarco y Adimanto), pues el filósofo si puede evitar mayores males educando, hasta donde es posible, a los príncipes no filosóficos.

De la alegoría de la caverna se desprende, correspondientemente, una enseñanza práctica para los glaucones: no hay reconciliación entre verdad y polis porque la primera destruye los dogmas que necesariamente rigen a la segunda. En sentido estricto, por tanto, la revolución necesaria para que el filósofo-rey pueda gobernar no ocurre en la polis sino en el alma del

príncipe. La única y verdadera revolución es la *periagoge* experimentada por Glaucón. Y esto es también el *ergon* central de la *República*.

En cuanto a la revolución en el sentido político, la alegoría de la caverna muestra por qué la "educación de masas" es una voz vacía. Glaucón ve que la liberación de los "extraños prisioneros" es imposible, pues nunca podrían ser educados "para la libertad". Lo mejor que se puede esperar es que tengan opiniones verdaderas, que en este contexto significa que crean lo que en realidad es benéfico para la comunidad.

Se puede decir, por tanto, que las dos alegorías centrales de la *República*, la de la nave y la de la caverna, constituyen la cura del idealismo político, o, si se desea expresar a la inversa, que enseñan realismo político. Quien las comprenda se percatará de los límites de la perfectibilidad de las comunidades reales pues tendrá más clara la relación entre idea y mundo. Ambas imágenes socráticas contienen el corazón de la filosofía política platónica. Sin embargo, este corazón sólo es claramente captable después de ver todo el sistema de lo político, a lo cual se dirige ahora el diálogo.

SEGUNDO SEMICIRCULO

REINGRESO AL CIRCULO *KATA LOGON*

Degeneración de la polis justa

El Libro VIII retoma el tema suspendido a fines del IV: cómo la polis perfectamente justa se degenera: aquí se completará el

círculo de las *poleis* construídas en *logoi*. La interpretación de los regímenes degenerados siempre debe hacerse teniendo presente esta estructura del diálogo.

El semicírculo de los regímenes "ensalzados por las multitudes" está compuesto por cuatro "ideas" o aspectos de regímenes puros, pero entre ellos se pueden dar una gran variedad de regímenes mixtos. Además de estos cuatro está el régimen justo, ensalzado sólo por los mejores hombres. Los cuatro primeros son: (1) el cretano y el lacónico; (2) la oligarquía; (3) la democracia y (4) la tiranía. Sin embargo también se podría decir que son seis, pues el régimen justo es divisible en monarquía y aristocracia.* A cada régimen le corresponde un *eidos* de hombre y un *ethos*, pero como ellos a su vez son modalidades de Eros, también se puede ver el círculo de los regímenes como el círculo de Eros (Cf. 544c-e2).

Antes de analizar la relación entre *ethos*, régimen y Eros, conviene notar que una diferencia entre los cuatro regímenes imperfectos y los dos perfectos es que los primeros parecen ser "reales" y los segundos no. Pero esta dificultad se desvanece tan pronto vemos que el círculo de los regímenes es un orden eidético y por consiguiente que todo él tiene el mismo *status*. Un *eidos*, en el sentido platónico, siempre es aquella unidad gracias a la cual podemos ver a lo múltiple como múltiple. En este caso, el círculo es el *eidos* del *kosmos politikos*, gracias al cual se tornan inteligible las *poleis* históricas. De esto se sigue que el orden eidético no corresponde necesariamente al temporal. Esto se hace obvio si pensamos que la mejor polis puede transformarse

inmediatamente en tiranía pues con el sólo cambio del Eros del rey se transmutaría el régimen. También es evidente la posibilidad del cambio inverso, si bien en ambos casos todo depende de cuál sea la educación y el Eros de los guardianes. La declinación de los regímenes es la más "lógica", pero no es necesariamente un orden temporal. Estas observaciones deben permitirnos ver por qué el círculo de los regímenes no es una "teoría" en el sentido moderno y menos aún una "teoría de la historia". Por otra parte, si es un paradigma imprescindible para la acción política.²⁷ También debemos advertir que este aspecto de la ciencia política platónica es asequible tanto a glaucones como a adimantos, i.e., no es sólo para filósofos. El requisito aquí es el buen juicio para aplicar correctamente el paradigma al régimen temporal.

Sócrates inicia su presentación de la degeneración de la polis justa recordando la analogía entre régimen y alma, de ahí que para cada régimen exista un *ethos* correlativo. Asimismo, recalca que "todo cambio de régimen se inicia entre quienes detentan el poder, cuando se engendra entre ellos la discordia." (545d1-2). En el nivel dramático, como preludio a la "oda" de la degeneración, Sócrates invoca a las musas, imitando el inicio de la *Iliada*. La ironía es clara, pues, en el preámbulo homérico se ruega a la musa que cante "*ex hou de prôta diastêten erisante/ Atreides teanax andron kai dios Achilleus*. ("a partir de cuando por primera vez se separaron en conflicto/ el atreida rey de hombres y el divino Aquiles.") Con esta alusión Sócrates marca el regreso al ámbito de la poesía y al consiguiente cambio de nivel

en la demostración. Ahora el *logos* se torna "trágico" y deja de ser, paulatinamente, apodíctico, lo cual nos ayuda a ver el nivel epistemológico acordado al conocimiento político.²⁸ Al mismo tiempo, podemos entender este cambio como un reinicio de la lucha contra Homero iniciada en el Libro II.

De la Aristocracia a la timocracia.

La polis justa no es eterna porque existe en el ámbito de lo mutable y corrompible: *Genomini panti phtora estin* (546a3). La corrupción comienza cuando se cometen errores en la clasificación de los niños y se admite a la clase de oro a quienes no lo son o se envía a los dorados a otra clase. Esta alteración ocurre tanto por la dificultad intrínseca de conocer la naturaleza de los recién nacidos como por la proclividad de los padres a proteger a sus hijos, es decir, por el Eros natural hacia lo propio. Así, la corrupción se inicia tanto por la dificultad de contar con una técnica de eugenesia infalible como por la oposición inerradicable del bien propio al bien común.

La timocracia surge cuando los gobernantes se vuelven amantes de la guerra, la victoria y el honor. Se trata, por tanto, de un cambio en la percepción de lo bueno: el filósofo-rey actúa sabiendo que la polis no es el límite de lo humano, aunque sea su condición de posibilidad. La pérdida de la *philia* por la verdad cancela de inmediato el horizonte metapolítico de la existencia y lo reduce a lo político. La timocracia se basa en la valoración exagerada del bien común, pero junto con ello surge el amor secreto por la riqueza.²⁹ El rey timócrata siempre da la apariencia de ser virtuoso, pero su falta de filosofía lo hace

susceptible al placer y por tanto al soborno. Además, se cultivan las artes marciales y la gimnasia sin estar regidas por la música, con lo cual se barbarizan ambas actividades. Debemos advertir que este régimen es particularmente adverso para la filosofía, pues en ella todo ciudadano debe someterse al bien común tal como lo entienden los gobernantes. Ahora vemos cómo el cambio en la *philia* produce un cambio en el *ethos* y por ello se transmuta la vida de la polis justa. La polis timocrática es la que establece con más claridad la diferencia entre amos y siervos. Su esencia es la *time*.³⁰ Es importante advertir que la diferencia entre amos y siervos ya no es, como en el régimen anterior, rigurosamente *kata physin*: ahora es conforme al *nomos* impuesto por los más fuertes. Es claro que en este régimen se cumple la versión trasimaquea de justicia (y en los cuatro subsecuentes también). Para despejar la contradicción planteada por los dos enunciados es suficiente reparar en que una de las funciones principales de la polis justa es exhibir la verdadera naturaleza humana, de ahí que la voluntad de poder de los timócratas, así como su dominio, pueda aparecer, desde la perspectiva del filósofo-rey, como primera corrupción causada por la ausencia de la filosofía. Esto nos permite ver la inevitable circularidad de los argumentos respecto a la naturaleza humana: el timócrata necesariamente dirá que lo "natural" es que el vencedor gobierne porque, en efecto, él no puede ver más allá de su propio régimen.³¹ Pero, al mismo tiempo, el hecho de que este régimen sea "histórico" en contraposición al de la polis justa, apunta hacia la complejidad de la enseñanza platónica. En efecto, la polis timocrática es la "primera" o natural en el

Ámbito de la experiencia humana, pues todas las otras relaciones entre gobernantes y gobernados la presuponen. Esto se torna evidente si, saliéndonos del círculo de la *República*, preguntamos por la "primera" polis. Si entendemos por "primera" la "sana" dibujada por Sócrates en el Libro II, inmediatamente vemos que no tiene lugar en el círculo de los regímenes, pues, en efecto, es una comunidad sin constitución que la rija. Por el contrario, la polis natural descrita por Glaucón y Adimanto al inicio del Libro II sí está en el círculo: es la timocrática. La razón de esto ahora es obvia: toda constitución o *politeia* es una relación de gobernantes y gobernados y la timocracia surge como la primera relación de este tipo, pues es la *politeia* en la cual los gobernantes tienen todo el poder, es decir, donde la distinción amo-esclavo es contundente porque la guerra la acaba de producir. Así, vemos que el desacuerdo entre Sócrates y Trasímaco requiere reinterpretación.

Recapitulemos: el orden del círculo de *politeia* sugiere que Sócrates considera que en efecto toda constitución es para beneficio del más fuerte y que lo justo en ellas es actuar *kata nomon*. El desacuerdo, por tanto, es en otro nivel. Lo que la polis justa nos ha permitido ver es que la interdependencia de gobernantes y gobernados genera una relación que necesariamente sobrepasa a su contraposición: la polis o el bien común. Vemos ahora que la tesis de Trasímaco no es completamente falsa sino incompleta, pues, al proponer la lucha como fundamento de toda *politeia* y de toda polis, está afirmando algo con lo cual concuerda Sócrates. Pero Trasímaco no comprende la naturaleza de

la lucha pues carece del concepto de dialéctica que sólo es asequible para el filósofo. Esta deficiencia lo lleva a considerarla como mera oposición de los contrarios (gobernantes y gobernados), pero no llega a ver su unidad. La polis justa, por el contrario, exhibe la unidad de la polis y obscurece la oposición. Sólo la comprensión dialéctica que comprende la unidad de estos contrarios supera la oposición de las tesis expuestas por Sócrates y Trasímaco. Cuando se accede a esta comprensión, se comprende qué es una *politeia*: unidad de opuestos. Por consiguiente, pensar la ley como dominio de un extremo es falso porque su esencia es tanto la oposición como la unidad de los extremos.³²

Después de esta breve digresión es más fácil ver la relación entre Eros y dialéctica en el círculo de los regímenes. La generación y corrupción de las *poleis* sigue un orden erótico, pues, como constataremos a continuación, la secuencia de constituciones es el camino que une al Eros fileidético del filósofo-rey con el *Eros Tyrannos* del tirano. Pero Eros es el *eikon* poético de la dialéctica, así que también podemos decir que el círculo de regímenes exhibe el orden dialéctico de las relaciones de gobernantes y gobernados. En principio, toda relación política es ubicable en algún punto de este círculo porque el círculo es la imagen de *he politeia*. Sin la polis justa el círculo quedaría incompleto y, en vez de la unidad dialéctica, tendríamos las oposiciones aisladas de los regímenes, es decir, una comprensión inferior a la del filósofo.

De la timocracia a la oligarquía.

La transición de la timocracia a la oligarquía comienza cuando la riqueza oculta y subrepticamente gozada por el timócrata aflora y se convierte en el nuevo dios de la comunidad. "La excelencia (*arete*) --dice Sócrates -- está en tensión con la riqueza, como si cada una estuviese en un lado de la balanza, siempre inclinándose en dirección opuesta." (550e). El culto de la riqueza es un desorden del alma ocasionado por la pérdida tanto de *sophrosyne* como de *euschemosyne*, las cuales a su vez se originan en la falla de la educación debida a los errores en la selección de guardianes. Pero estas deficiencias se insinúan en el régimen aristocrático a hurtadillas, penetrando primero al ámbito privado. Así, aunque la timocracia vigila tanto la templanza como la belleza, concibe ambas como represión: Eros ha cambiado de rumbo pero la ley mantiene la exterioridad. Así, la timocracia tiene en germen los dos elementos que la definen y preparan el camino para su desaparición: la virtud pública que exige total devoción al bien común y el gusto oculto por la riqueza. Esta es la mezcla que define al primer régimen mixto. De ella surge la oligarquía.

Para explicar la transición de timocracia a oligarquía, Sócrates muestra cómo el hijo del buen timócrata aprende a despreciarlo al escuchar las quejas de su madre y de los sirvientes contra su padre. Tenemos aquí la segunda "inversión" de lo bueno, pues el hijo pensará que su padre es un inocente que cree en la ley y el bien común mientras todos los "listos" se enriquecen cada vez más abiertamente. Así, el hijo del buen ciudadano se vuelve

"realista" y desprecia el "idealismo" de su padre: el desprecio paternal por la riqueza engendra en él una pasión por la misma. Pronto la riqueza es lo único que se admira, mientras que el honor es considerado como virtud de inocentes o como medio para la riqueza.

La plutocracia se establece a la luz del día cuando ya ha dejado de ser vergonzoso amar la riqueza. Pero para que haya ricos es necesario que también haya pobres: pocos de unos y muchos de otros. La plutocracia siempre es oligárquica. El culto a la riqueza conduce a que los gobernantes se seleccionen conforme a su riqueza y no conforme a su aptitud para gobernar. Esto constituye el germen de la destrucción de la oligarquía. Conforme llega a su apogeo este régimen, la diferencia entre ricos y pobres se intensifica. Esto a su vez hace que los primeros pierdan sus cualidades de líderes (pues sólo se ocupan de incrementar su fortuna) y por tanto pierden su *arete*. Al mismo tiempo la cantidad y el odio de los pobres crece. Pero la avaricia de los ricos propicia la pauperización.

El hombre oligarca es mixto porque, por una parte, es austero y disciplinado, en cuanto que sabe que sólo mediante el trabajo y el ahorro puede incrementar su fortuna. Sin embargo, al mismo tiempo comienza a desear los lujos que su riqueza le permite. Esta oposición interna se diluye en sus hijos, quienes consideran que la templanza es una restricción anticuada e innecesaria. Además, como el plutócrata moldea la educación según su propia *philochrematia*, sólo cultiva aquellas artes y ciencias que sean útiles para aumentar su riqueza. Sus hijos, educados en

tecnológicos, carecen por completo de la formación musical y por tanto ya no sienten vergüenza al hacer en público lo que el padre sólo hace en privado: se dedican abiertamente al placer. Este desocultamiento paulatino o formación progresiva del Eros tiránico es realizado mediante la exhibición cada vez más abierta de los vicios ocultos del régimen anterior.

De la oligarquía a la democracia.

El afán de lucro de los plutócratas es insaciable y no se detiene ante nada: las bases mismas del régimen le son indiferentes, pues no hay tregua ni para los ricos mismos. Si alguno de ellos pierde su riqueza por vicio, mala suerte o ambos, no importa, pues alguien se habrá hecho más rico gracias a ello. Así, a la larga unos pocos se vuelven extremadamente ricos y muchos extremadamente pobres. Entre estos últimos se encontrarán los ex-ricos, quienes sentirán un odio más profundo aún contra los plutócratas. Es evidente que el éxito de la oligarquía es al mismo tiempo su perdición. Los oligarcas sólo se ocupan de su bien particular y por tanto se extingue entre su clase la capacidad para defenderse y para gobernar. Los pobres, por el contrario, sólo piensan en cambiar y cuando se percatan de la debilidad de los ricos, se lanzan en su contra. "La democracia surge cuando los pobres triunfan, tras matar a algunos de los ricos y forzar al exilio a otros. Y comparten el régimen con los que quedan sobre la base de igualdad. Los puestos públicos son otorgados por sorteo." (557a)

Democracia

La naturaleza de la democracia se hace patente con mayor claridad si se examina desde la perspectiva de Eros. Lo primero que distingue a la democracia es la pluralidad de sus gustos y pasiones. Mientras que en los regímenes anteriores había un Eros que definía a cada uno (honor y riqueza), en el democrático todas las pasiones encuentran cabida. Esta multiplicación de los deseos es introducida irónicamente por Sócrates advirtiéndole a Adimanto que ahora es necesario distinguir los deseos necesarios de los innecesarios. (558e-559a). (Más adelante, al hablar de la tiranía con Glaucón, Sócrates volverá a multiplicar los deseos.) Esta distinción se realiza apelando al único criterio sensato por ello: las necesarias son las que nos procuran algún bien, las otras son las que o no producen beneficio o dañan. La dicotomía es clara en la medida en que hayamos comprendido ya qué es lo bueno para el hombre. Sócrates, en todo caso, da por supuesto que esto ya es evidente para Adimanto. Para explicar el surgimiento del hombre democrático, Sócrates dice que el plutócrata austero sólo satisface sus deseos necesarios, mientras que el hedonista sólo cultiva los innecesarios. Con esta clasificación ejemplifica la relación entre régimen y el concepto de "necesidades", pues tanto el "puritano" como el hedonista consideran "necesaria" la satisfacción de sus deseos. La mezcla de ambas cualidades en un individuo produce al hombre democrático, quien, según Sócrates:

vive de un día para otro gratificando el deseo que le venga en mente: en ocasiones beberá y escuchará la flauta, en otras se pondrá a dieta y sólo beberá agua. Unos días hará gimnasia y otros estará ocioso. De vez en cuando ocupa su tiempo como si filosofara.

Con frecuencia se dedica a la política y, gritando y saltando, dice y hace lo que se le ocurra en ese momento. Si en alguna ocasión admira a un soldado, quiere ser militar; pero si admira al rico, se dedica a las finanzas. No hay ni orden ni necesidad en su vida, pero llamándola dulce, libre y bendita, la sigue indefinidamente. (561b6-d7).

El demócrata es, además, relativista en su moral, pues no cree que haya verdades invariables, como tampoco acepta que unos sean más sabios y otros menos. Pero dentro del fluir de su vida en el cual todo es igual, o como dice Nietzsche, "todo está permitido", hay un principio que rivaliza en importancia con la igualdad: la libertad. En verdad se trata del verso y anverso de la misma moneda, pues el demócrata concibe la libertad como auto-indulgencia (en vez de autarquía, como el guardián) y la justifica apelando a la igualdad de placeres. Para él lo placentero es lo bueno y todo intento de limitar sus placeres es "represivo", puesto que necesariamente se sustentará en considerar que hay algo mejor que el placer.

En este contexto, ni familia ni educación prosperan, puesto que los padres se convierten en "amigos" incapaces de disciplinar a sus hijos y los maestros se vuelven "compañeros" con "su punto de vista" equiparable al de cualquier otro compañero. Con gran ironía señala Sócrates que la igualdad alcanza a los sexos y a los animales. En suma, el Eros *panourgos* prolifera en la democracia.

La crítica a la democracia, empero, no impide que Sócrates señale sus virtudes, sobre todo la más importante para él: es el único régimen en el cual puede vivir el filósofo. Gracias a la "igualdad de oportunidades", en este régimen es posible que florezcan todos los Eros, aún los dos más extremos: el filosófico

y el tiránico. En la democracia el individuo puede desentenderse de los asuntos de la polis u ocuparse mínimamente de ellos. Esta libertad hace posible que se dedique a lo que más le guste.

La plasticidad de la democracia y del demócrata es el elemento fértil para cultivar todas las pasiones, por eso Sócrates considera a este régimen el más bello y efímero. La multitud de tendencias y fuerzas que alberga la convierten en el régimen más dispuesto al cambio. De ella pueden surgir tanto el filósofo-rey como el tirano. Ahora comprendemos mejor por qué la *Repblica* se desarrolla en el Pireo, centro de innovaciones y democracia. Mediante este acto. Platón parece llamar la atención a que *kata ergon* la democracia a la vez permite la existencia del filósofo y la difusión de su Eros, pues Sócrates vivió en Atenas toda su vida y es Atenas la que condena a Sócrates a muerte. Si recordamos que Sócrates fue considerado maestro tanto de Critias como de Alcibiades, de Platón y de Jenofonte, resulta más clara la fecundidad de la democracia. También hemos de recordar que la hegemonía ateniense duró menos de un siglo.

Aunque la democracia es la más bella de las constituciones imperfectas, la predilecta de mujeres y niños, Sócrates la considera como antesala natural de la tiranía. Esto no es muestra del "pesimismo" socrático sino de la manera como se gesta la democracia. El filósofo vive en ella como entre bestias salvajes, según la metáfora utilizada en la apología central de la obra. Su existencia no es causada propiamente por la polis sino "por algún dios." La esencia de la democracia, lo que constituye a la vez su más alto valor y la fuente de su ruina, es la libertad.

De la democracia a la tiranía.

Según se ha notado ya, la degeneración de los regímenes ocurre conforme los vicios privados se transforman en vicios públicos. El vicio privado de la democracia es la esclavitud al placer. En la democracia la libertad es considerada como anautarquía, la ausencia tanto de principios como de gobierno: en ella todo está subordinado a los placeres, tanto a los dionisiacos como a los de Apolo y Afrodita. Sin embargo, debido a la mutabilidad del Eros demótico, ninguna de las pasiones se desarrolla a fondo. La tiranía comienza a formarse cuando esta igualdad de gustos y amores ya no satisface a quienes tienen naturalezas más eróticas. Para el verdadero hombre erótico, resultan insípidos los placeres relativamente mesurados y "decentes" del demócrata. El necesita satisfacer la voluptuosidad de su alma con placeres más intensos y costosos. Para ello, lo privado es insuficiente y por eso necesita someter a la polis y convertirla en escenario público de los vicios que se limitaban a lo privado.

Para comprender mejor la gestación de la tiranía, es conveniente recordar la corrupción del joven erótico expuesta en el Libro VI. Allí se describió cómo la naturaleza sobresaliente por sus cualidades tanto mentales como corporales está abierta a la influencia de los sofistas y sobre todo de la gran sofista, la polis. Aquí Sócrates le explica a Adimanto cómo el líder democrático, que a su vez cuenta con las cualidades ya expuestas, se convierte en "lobo". Esta metáfora nos debe hacer recordar la

tesis de Trasímaco sobre la justicia. Debemos notar, empero, que esta transmutación se logra mediante la demagogia, es decir, con la cooperación y anuencia de la mayoría. El líder "prueba sangre" atacando al grupo más detestado por el pueblo y por los desposeídos de la oligarquía. Estos actos de violencia son imprescindibles para obtener el apoyo incondicional de la multitud. 13 Mediante la violencia interna logra convencer a la polis de la necesidad de tener una guardia que lo proteja de los reaccionarios. Para consolidarse en el poder debe realizar "purgas a la inversa", es decir, eliminar o exiliar a los mejores elementos y quedarse sólo con los que lo apoyan y los impotentes. La purga del tirano, debemos notar, guarda una semejanza irónica con la que debe realizar el filósofo. De hecho, del punto de vista de la mayoría, la purga filosófica aparecería como mucho más violenta que la tiránica. Asimismo, mientras que la del tirano es posible gracias a la demagogia, la del filósofo tendría que apoyarse en los timócratas. Esta comparación nos permite ver también la facilidad del advenimiento de la tiranía y la enorme dificultad del de la aristocracia: la tendencia natural al hedonismo promueve a una, el proverbialmente difícil camino de la *arete*, a la otra. Una vez consolidado el poder interno, el tirano necesita promover guerras en el extranjero para justificar su mano dura. Lentamente, la libertad se evapora y la fuerza y el terror ocupan su lugar. En simetría perfecta con la polis justa, de donde han sido desterrados los poetas, ahora reaparecen éstos en la más injusta para "hacer los himnos de la tiranía".

Antes de exhibir el alma del tirano Sócrates realiza la segunda expansión de los deseos, con lo cual nos indica el origen democrático de este hombre. También cabe advertir que esta "inflamación" corresponde al proceso descrito inicialmente en el Libro II, cuando se describe cómo la polis "natural" se desarrolla y se llena de deseos innecesarios. En efecto, el Libro IX es la imagen espejo del II, puesto que ahora el diálogo se mueve hacia la periferia y el círculo mítico. La inversión del orden es recalcada por el orden en el cual intervienen en el diálogo los dos hermanos: en el Libro II Glaucón habla primero y luego Adimanto detalla el argumento; en el IX, Adimanto continuará como interlocutor de Sócrates hasta concluir la descripción del tirano y Glaucón, quien no ha hablado desde que se inició la descripción de la oligarquía, retoma el diálogo para juzgar quién vive mejor, el más injusto, o el más justo: el tirano o el filósofo-rey. Otro movimiento general del diálogo que debemos advertir es el de lo privado y lo público: en el mejor régimen el gobernante carece de deseos privados, pues todo lo que hace es para el bien común; en el tiránico, el gobernante carece de deseos "públicos" pues todo lo que hace es para su bien privado. Asimismo, el bien conforme al cual gobierna el filósofo sólo es visible para los filósofos, mientras que el del tirano es visible para todos: esta es la diferencia entre idea y cuerpo.

La segunda expansión de los deseos realizada al inicio del Libro IX invierte, una vez más, el mundo. Sócrates habla de los deseos que la mayoría de los hombres sólo experimentan durante el

sueño, cuando su capacidad logística está más debilitada. Mientras dormimos no obedecemos a ninguna ley, somos perfecta y absolutamente "privados" o *idiotai*.³⁴ El tirano será descrito como aquel que despierto hace lo que los otros sólo realizan en sueños: el hombre perfectamente "liberado". La distancia entre filósofo y tirano es la misma que media ente *aiêtheia* y *lêthe*. También podemos ver que la degeneración de los regímenes sigue ese camino, conforme al cual lo perfectamente privado paulatinamente se descubre para volverse perfectamente público. Lo invisible se hace visible: *Aides* se hace *eidos* y *eidos* se hace *aides*. Esto ocurre al final del Libro IX, donde Sócrates-Héracles habrá sacado del Hades a Glaucón-Teseo.

En la descripción del tirano aparece abiertamente Eros, (ahora llamado "tirano") como responsable de la deformación de este tipo de alma. Eros tiránico tiraniza al tirano, y aunque externamente y según los gustos de la multitud este hombre es el más libre, internamente es, de hecho, el más esclavizado, pues es incapaz de desobedecer a su *epithymia*. Vemos, por tanto, que el alma tiránica es la inversa de la filosófica, pues en ella tiene el control lo más bajo del hombre: sus apetencias. Ahora, refiriéndose irónicamente a la tesis de Trasímaco sobre el "más fuerte" (que ahora sabemos es el tirano), Sócrates lo define "en el sentido preciso", como aquél que "ya sea por naturaleza o por la práctica, o por ambos, se ha vuelto borracho, erótico y melancólico." (*Tyrannikos de...anêr akribêds gigneta, hotan ê physei ê epitêdeumasin ê amphoterôis methystikos te kai erôtikos kai melancholikos genetai*, 573c6-8) Ahora que lo invisible se ha hecho

visible, la felicidad del tirano se ha transmutado en su opuesto. Pero aunque con esta exposición es suficientemente claro que el filósofo-rey, paradigma del hombre justo, es superior al tirano, Sócrates somete a juicio al injusto.

En estricta simetría con el Libro II, ahora (576a-578c) Sócrates compara la polis tiranizada y el individuo tiranizado. Punto por punto, Glaucón concuerda en que hay analogía entre polis e individuo. Este examen considera al hombre tiránico en cuanto individuo privado y recalca que los mismos males que padece la polis los padece él: vive en el terror, sin amigos y siempre es "amo de alguno y esclavo de otro." Sin embargo, Sócrates insiste en que se debe examinar al tirano más miserable, aquél que llega al poder.

El examen del tirano, en cuanto a su felicidad o carencia de ella, es expuesto por Sócrates en la forma de una "lucha" con tres caídas. Esta será su último *ergon* en el desempeño de su papel de Héraclés salvador de Teseo. El movimiento hacia lo mítico se subraya desde el inicio de esta sección (578c-588b) tanto con la presencia de un dios en la primera demostración como con la dedicación al Zeus Olímpico de la tercera.

La primera demostración se realiza recurriendo a una situación imaginaria: se supone que el tirano y su familia son apartado de sus guardias y depositado en algún desierto junto con cincuenta de sus esclavos. Con ello se hace visible lo que en la polis tiránica estaba oculto: la impotencia individual del tirano. En el desierto se ve claramente que su poder se origina en beneficiar a los esclavos y que su situación real es la inversa de la

aparente, puesto que, lejos de dominar, es dominado. Glaucón ve ahora sin dificultad que el tirano vive mucho peor que el filósofo.

La segunda demostración se basa en la jerarquía de las partes del alma: la inteligente, la pasional y la concupiscente. Cada *philia* satisface a una de ellas más que a las otras y la vida del hombre se puede ver como dedicada especialmente a alguna de las tres. En esta sección debemos notar la alusión a la demostración del orden de las *philiai* realizada al final del Libro V (476d-480a). El más experimentado de los hombres eróticos es el filósofo, pues sólo él ha probado todos los placeres. El tirano, que parece ser quien goza más, resulta ser el más limitado, pues sólo puede satisfacer la parte más baja de su alma. La demostración está basada en el examen de la experiencia y por tanto es asequible a cuantos no sean tan corruptos que no puedan ya seguir un argumento. (Recuérdese que a esta clase pertenecen el democrata y el tirano.)

La tercera y última caída del tirano es la más contundente pero sólo es accesible a quien ha comprendido lo que Glaucón aprendió en el centro del diálogo. Para decidir si el filósofo o el tirano vive la vida más placentera, Sócrates primero explica la naturaleza del placer. El punto de partida es el de sentido común, conforme al cual placer y dolor son opuestos que se excluyen recíprocamente. Luego le hace ver a Glaucón que la separación es falsa pues hay un continuo movimiento de uno hacia el otro, cual lo indica el hecho de que experimentamos placer cuando cesa el dolor y dolor cuando cesa el placer. En tercer

lugar Sócrates persuade a Glaucón de que lo que existe con mayor plenitud es lo más placentero y por el contrario lo más próximo al no-ser es lo más doloroso. Así, la línea dividida se convierte en escala de placer y dolor, además de verdad y falsedad, belleza y fealdad, ser y no-ser. Es obvio que esta escala sólo es aceptable para el filósofo y que el tirano ocupa el lugar más alejado de éste. Así, queda demostrado que el tirano es el más miserable e infeliz de los hombres pero sólo el filósofo puede ver esto.

Es importante notar que los tres argumentos presentados contra el tirano ocurren durante la *anabasis* y por tanto son de carácter sintético: sus elementos fueron examinados durante la *katabasis*. Así, ambos movimientos míticos corresponden al análisis y síntesis en el nivel dianoético. Sólo si se comprenden así se evita incurrir en el error de interpretarlos como argumentos autosuficientes y completos. En verdad, el triunfo del filósofo sobre el tirano ocurrió en el centro del diálogo cuando Glaucón logró entender qué es la filosofía; ahora tan sólo se explicita el triunfo.

ANABASIS HACIA EL CIRCULO MÍTICO

El orden simétrico de la *República* nos ubica ahora en el semicírculo que corresponde al Libro I, pero, como se trata de su imagen espejo, el orden nuevamente está invertido. Las tres caldas del tirano han persuadido a Glaucón de la falsedad de la tesis de Trasímaco. Ahora es necesario persuadir al propio Trasímaco y Sócrates conmina a Glaucón a realizar esta labor

diciéndole : "...retomemos (*anababomen*) de nuevo lo que primero se dijo y debido a lo cual hemos llegado aquí..." (588b1-2). Repite la tesis de Trasímaco sin nombrarlo y luego le dice a Glaucón: "dialoguemos con él, ahora que estamos de acuerdo sobre actuar conforme a lo justo y a lo injusto y el poder de cada una." (588b6-8). Sin embargo, para esto se necesita fabricar en palabras una imagen del alma que le permita a Trasímaco ver lo que se ha dicho. Es menester, por tanto, mitologizar (*mythologountai*, 588c3).

La interpretación del ingreso a lo mítico se allana si tomamos en cuenta, primero, la diferencia esencial entre el mito del Libro I y el que ahora escucharemos: el del inicio no está precedido por un logos, el de ahora sí. Esta *anabasis* hacia lo mítico nos permitirá reinterpretar al primero mediante el segundo, pues ahora el mito se ha vuelto plenamente visible como tal. También ayuda recordar la simbología de Trasímaco: él nos fue presentado como Gorgona (336d), como león (341c) y como ser humano que transpira y se sonroja por la vergüenza de ser refutado (350d). Recordemos además que simboliza a la polis.

En esta última parte del Libro IX Glaucón contesta por Trasímaco, mientras el sofista guarda silencio. Este dato dramático se presta a dos interpretaciones: su silencio o bien implica anuencia, o bien reconocimiento de su interigridad dialéctica frente a Sócrates. Esta ambigüedad le deja al lector el problema de sopesar qué tan salvables son el sofista y la polis.

La imagen del alma producida por Glaucón guiado por Sócrates consta de tres partes, la baja o de la multitud, representada por

un monstruo de múltiples cabezas, unas feroces y otras mansas; la intermedia representada por un león y la superior por una figura humana. Todas ellas están cubiertas por una apariencia humana. Con esta imagen Sócrates y Glaucón pretenden persuadir a Trasímaco de que propiciar a la Hidra es lo más imprudente que se puede hacer, así como de que la pasión sin la gula de la razón se vuelve feroz y destructiva. El argumento concluye con la reinterpretación de la ley, que, en vez de ser para la ventaja del más fuerte, ahora es para el beneficio de todos.

El final de esta sección enfatiza una vez más lo que se ha logrado, es decir, los *erga* del diálogo. Glaucón ya no cree en la tesis de Trasímaco y quizás Trasímaco mismo se haya beneficiado escuchando al filósofo. Quizás también el lector vea mejor ahora la naturaleza de la justicia y la injusticia. El punto culminante de la *República*, la salvación de Glaucón, es presentada tan tranquilamente que casi se oculta: Glaucón afirma que el hombre justo no deseará meterse en política y Sócrates jura *Nē ton kynā*, "¡No por el perro! [cuidará] la polis que está en él y mucho, si bien quizás no a su patria, a menos que algo divino ocurra por coincidencia." (592a5-9). Glaucón ha sido curado de la ambición política e iniciado en la filosofía. La polis en su interior es la de los filósofos.

La nueva relación entre mito y logos, es decir, el uso filosófico del mito, queda mostrada por la secuencia de los temas en el Libro IX. Hemos visto que la superioridad de la justicia sobre la injusticia primero se demostró mediante argumentos y después bajo la forma mítica. Con ello se enfatiza la diferencia entre el

uso poético y el filosófico del mito. Glaucón comprende la diferencia y por eso ahora está preparado para juzgar a los poetas y comprender los nuevos mitos, los socráticos.

La *anabasis* hacia lo mítico continúa en el Libro X. En este semicírculo se encuentran tres partes: la expulsión de los poetas, el argumento sobre la inmortalidad del alma y el Mito de Er. Los temas aparecen, cual se puede apreciar, en orden inverso a su presentación en su contraparte al inicio del diálogo. Sólo pensándolos en relación con ellos se puede realizar una interpretación adecuada.

La crítica de la poesía hace explícita la relación que ella guarda con la tiranía. En cuanto tragedia y comedia están tres veces alejadas del "original" y además no son producidas por el conocimiento: propician el desarrollo de las pasiones, mas no el de la razón (*to logistikon*). La comparación con la tiranía apenas si se oculta, pues Sócrates recalca que hace visible lo privado al mostrar en público los sufrimientos de los héroes. Esto educa al público a tener gusto por las manifestaciones de la pasión, en vez de controlarlas y someterlas a la parte racional. Así como el tirano, mediante su demagogia en estilo trágico engaña a los simples, el poeta con su dramaturgia persuade al público de que las imitaciones son originales. Por eso, el tirano es visto como si fuera rey y el poeta como si fuera sabio.

Sócrates mismo recalca que la crítica a Homero en los Libros II y III se hizo desde la perspectiva de su efecto en la formación del carácter, mientras que ahora que Glaucón ya no ambiciona el

poder, puede ver el vínculo entre tiranía y poesía que le pasaba desapercibido cuando reinició el diálogo al principio del Libro II. La teología del primer semicírculo se desarrolló con el propósito de formar a los guardianes; ahora los dioses de los poetas han sido substituidos por el bien mismo (*t'agathon auto*) del filósofo. Gracias a ello --y a la doctrina de las ideas en la que cree Glaucón -- se puede, con toda justicia, expulsar de la polis justa a los poetas. Sócrates deja abierta la posibilidad de que la poesía realice su propia apología (607d), apuntando hacia lo que podría considerarse una "poesía filosófica". Glaucón ha decidido a favor de la música filosófica. „Si la *República* en efecto logra educar al lector mejor que la *Iliada*, esa posibilidad también se habrá actualizado para él.

El argumento para demostrar la inmortalidad del alma se basa en un principio lógico de cuestionable validez: que sólo lo propio de cada cosa la puede hacer florecer o perecer.³⁵ Así, sólo las enfermedades de los ojos pueden destruir al ojo y, en general, las del cuerpo al cuerpo. Cuando se habla de enfermedades del alma, argumenta Sócrates, se hace impropriamente, pues lo que decae no es ella sino el individuo vicioso. Esta conclusión es de naturaleza tautológica, cual se advierte si pensamos que la *psychè* de la que se trata aquí es el símbolo de la totalidad, es decir, de lo eterno e inmutable, de lo que siempre es, ha sido y será. Es evidente que no se puede decir que lo inmortal es mortal sin contradecirse, etc. Sin embargo, para comprender el propósito de este pasaje se deben tener presentes tanto su ubicación en la *anabasis* como la relación dramática entre Sócrates y Glaucón. La

poder, puede ver el vínculo entre tiranía y poesía que le pasaba desapercibido cuando reinició el diálogo al principio del Libro II. La teología del primer semicírculo se desarrolló con el propósito de formar a los guardianes; ahora los dioses de los poetas han sido substituidos por el bien mismo (*l'agathon auto*) del filósofo. Gracias a ello --y a la doctrina de las ideas en la que cree Glaucón -- se puede, con toda justicia, expulsar de la polis justa a los poetas. Sócrates deja abierta la posibilidad de que la poesía realice su propia apología (607d), apuntando hacia lo que podría considerarse una "poesía filosófica". Glaucón ha decidido a favor de la música filosófica. Si la *República* en efecto logra educar al lector mejor que la *Iliada*, esa posibilidad también se habrá actualizado para él.

El argumento para demostrar la inmortalidad del alma se basa en un principio lógico de cuestionable validez: que sólo lo propio de cada cosa la puede hacer florecer o perecer.³³ Así, sólo las enfermedades de los ojos pueden destruir al ojo y, en general, las del cuerpo al cuerpo. Cuando se habla de enfermedades del alma, argumenta Sócrates, se hace impropriamente, pues lo que decae no es ella sino el individuo vicioso. Esta conclusión es de naturaleza tautológica, cual se advierte si pensamos que la *psyche* de la que se trata aquí es el símbolo de la totalidad, es decir, de lo eterno e inmutable, de lo que siempre es, ha sido y será. Es evidente que no se puede decir que lo inmortal es mortal sin contradecirse, etc. Sin embargo, para comprender el propósito de este pasaje se deben tener presentes tanto su ubicación en la *anabasis* como la relación dramática entre Sócrates y Glaucón. La

demostración se basa en la misma premisa que hizo posible la expulsión de los poetas: la doctrina de las ideas (Cf. 596a5-9). En la medida en que se acepta a los *eide* como paradigmas de la relación entre lo uno y lo múltiple, también se acepta la prioridad de lo uno sobre lo múltiple y por consiguiente la jerarquía ontológica representada por la línea dividida. Aunque, como ya se advirtió, esta doctrina no se somete a examen en la *República*, sus consecuencias ciertamente son explicitadas. Podemos decir, por tanto, que, conforme lo sugiere la estructura del diálogo, en la medida en la que la línea dividida sea una imagen fidedigna de la totalidad, la inmortalidad del alma se sigue necesariamente. Glaucón asiente sin dificultad a todos los pasos del argumento, pero se muestra sorprendido cuando Sócrates le hace ver que si el alma es inmortal, entonces el alma tripartita en la que se ha basado todo el diálogo no es su más verdadera naturaleza (*mē ge au tēi alēthestatēi physei...*, 611b1). Sócrates le explica a Glaucón que han visto la mezcla del alma con lo mortal, pero no al alma pura. En efecto, la *República* se ocupa del hombre y de la polis mucho más que de la ontología. Por consiguiente, la función tanto dramática como estructural del argumento sobre la inmortalidad del alma tiene la misión de exhibir los límites alcanzados por el diálogo. Una manera de subrayar esto es preguntándose si los argumentos de la *República* serían válidos si el alma no es inmortal, o lo que es lo mismo, si el ser no es inteligible, o si la diferencia entre *t'agathon auto* y su opuesto es negable: en suma, si, la *República* es posible sin la línea dividida. Así, la inmortalidad del alma exhibe la unidad de

filosofía y filosofía política.

La inmortalidad del alma sienta las bases para el mito de Er el Panfilico. Su ubicación estructural es la de contraparte filosófica a los mitos sobre el Hades de los poetas. De esta compleja y rica alegoría, podemos destacar el nuevo principio teológico: "*aitia helomenou, theos anaitios*" (617e3). ("La responsabilidad es de quien elige; el dios no es responsable.") Mediante el mito, Sócrates muestra el vínculo entre tipo de alma individual, *daimon* y modo de vida. Al ubicar la responsabilidad en el hombre, Sócrates reafirma la necesidad de todas las virtudes y el modo de vida filosóficos. Sólo si somos los principales regidores de nuestros destinos, es necesario ser virtuoso. Si, por el contrario, los dioses, la historia o la fisiología nos rigieran, la *República* sería creíble sólo para el inocente.

El último en escoger vida en el mito de Er es Odiseo, y escoge la de un hombre privado. Odiseo es el más sabio de los héroes homéricos y el único que se salva a sí mismo a pesar de las grandes penalidades sufridas. Que el héroe homérico más sabio escoga la vida obscura del hombre privado sugiere que conquistó su *philotimia* y quizás reencarnará como filósofo. De Glaucón no se sabe nada, pues no le sobrevive reputación alguna. Esta diferencia seguramente nos debe hacer meditar sobre la relación entre poesía y filosofía. Del Odiseo platónico nada se sabe, a menos que haya reencarnado como Sócrates.

CONCLUSIONES

I

Una vez concluida la interpretación de cada diálogo en cuanto unidad autosuficiente, podemos proceder a elucidar las relaciones entre los tres. Cada uno de ellos nos ha presentado una versión especial de Eros; ahora buscaremos su unidad. El propósito de estas conclusiones, por tanto, es ver cómo las tesis de cada diálogo son modificadas por su relación con los otros. Buscaremos, por así decirlo, su relación "sistemática". En este caso, el sistema sólo consta del *Simposio*, *Fedro* y *República*. A lo largo de este apartado espero esclarecer en qué consiste su relación sistemática.

Quizás no sea superfluo decir que estas conclusiones no pretenden ser aplicables a la totalidad del pensamiento platónico. Como veremos, cada uno de los tres diálogos contiene deficiencias en cuanto que no ofrece un estudio exhaustivo de todos los temas que aborda. Pero los tres juntos tampoco compensan esto. Un estudio que pretendiera ofrecer una versión completa del pensamiento platónico tendría que exponer la interrelación de todos los diálogos.

II

República y Fedro: Tesis y Antítesis

La naturaleza de la oposición de la *República* y el *Fedro* se evidencia en sus mismos títulos: *Politeia* significa "constitución"

y "régimen", es decir, formación y modo de vida de una comunidad. Su título anuncia perfectamente el centro de atención: la polis y lo común. *Phaidros*, lo brillante, es lo que se distingue de lo común, lo que no se apega al régimen: se opone a lo cotidiano y mediocre. El régimen enfatiza a la comunidad, lo brillante al individuo. La *República* examina los fundamentos de la vida en común: la justicia; el *Fedro*, lo exclusivo: la inspiración.

Los subtítulos tradicionales de los dos diálogos también iluminan su carácter antitético: el de la *República* es *peri dikaiou*, "sobre lo justo"; el del *Fedro*, *peri kalou*, "sobre lo bello". La profunda diferencia entre justicia y belleza, así como su inescindible unidad en el pensamiento platónico, sugieren la índole de su oposición y unidad. Lo justo se presenta inicialmente como lo opuesto a lo bello, dado que actuar con justicia se comprende usualmente como un acto de autocontrol y de oposición a la inclinación natural. Ser justo es un mal necesario. Por el contrario, lo bello es lo que atrae al individuo y es debido a su presencia que normalmente se requiere de la templanza y la justicia. La atracción de lo bello es, en primera instancia, anticomunitaria, cual explicó en su discurso Lysias.

La escenificación de la *República* y el *Fedro* también contribuye a definir su relación. La primera transcurre en el Pireo en la casa de Polemarco, simpatizador de la democracia pero, como vimos, amigable hacia la filosofía. El segundo se desarrolla en las afueras de Atenas con la presencia "literaria" de Lysias, hermano de Polemarco y opositor de la filosofía.² El primero ocurre bajo la égida de Atenea y de Bendis, el segundo, bajo la de

Dionisios. Mientras que en la *República* el diálogo substituye al festival nocturno, con marcada austeridad, en el *Fedro* se desarrolla en el lliso, junto a un arroyuelo y a medio día: el deleite enmarca a la conversación.

La *República* es un diálogo narrado en su totalidad por Sócrates (quizás como parte de la mnemotecnica pitagórica); el narrador siempre está presente y nunca hace *mimesis*. En este sentido, la narración se apega estrictamente a los cánones sobre la poesía establecidos en los Libros II y III. El *Fedro* es un diálogo en el cual el narrador nunca se muestra. En la primera, Sócrates no deseaba estar en compañía de Polemarco y sus amigos, en el segundo, es él quien busca a Fedro. Podemos decir, por tanto, que en la *República* Sócrates habla bajo coerción, en el *Fedro*, por deseo propio y por inspiración divina.

Otros contrastes importantes en la escenificación de ambos diálogos son la presencia de diez personajes involucrados en política, en un caso, y sólo Fedro, joven diletante y artista, en el otro. Glaucón y Adimanto son jóvenes serios y ambiciosos, mientras que Fedro es amante de los discursos y los regímenes de dietas, es decir, un paradigma de hombre democrático. El opositor de Sócrates en la *República* es Trasímaco, en el *Fedro*, Lysias. Esta diferencia simboliza los extremos: el sofista que pretende educar a los príncipes y el logógrafo que usualmente habla por boca de otro ante las multitudes. En un caso, Glaucón es presentado como acompañante de Sócrates y susceptible de ser salvado del Hades: en el otro, vemos a un Fedro bello y superficial, impresionado por la sabiduría de Sócrates, mas no "convertido" a la filo-

sofia.

Si comparamos las "apologías" de Sócrates en cada diálogo, también se evidencian las antítesis. En la *República*, Sócrates es "arrestado" por Polemarco, quien sugiere que si no obedece la multitud lo forzará a permanecer en el Pireo. La palabra que usa Polemarco aquí es la de relaciones políticas: la multitud es *kreitton* (más fuerte) que Sócrates. Se trata, por tanto, de un diálogo de autodefensa. En el *Fedro* la situación análoga sólo ocurre cuando Sócrates, abochornado por su propio discurso, pretende huir, pero es detenido por su *daimon* y por su deseo de no abandonar al joven. Sin embargo, Fedro recalca el carácter privado de su relación (*ese men de mono en eremía...*), así como la índole no política de su fuerza (*ischuroteros de ego kai neoteros*). Sócrates hablará incitado por Eros, no por obligación ante la comunidad. En vez de la fuerza, Fedro amenaza con pedir a Dionisios que si Sócrates huye quede para siempre aislado de los hombres: que su *philologia* no encuentre satisfacción. Aunque el primer discurso de Sócrates fue *kat'ananken* (236e5-6), el segundo no ocurre por compulsión. La palinodia no es un discurso de defensa sino de agradecimiento y reparación por un daño.

Una vez apuntadas las oposiciones más relevantes en cuanto a la forma y el drama de los diálogos, podemos comparar sus doctrinas desde tres perspectivas fundamentales: (1) Justicia y *poiesis*; (2) Justicia y *mousiké* y (3) Justicia y *eudaimonia*. La relevancia de estas comparaciones se aprecia al notar que poesía, música y felicidad son "disciplinadas" en aras de la justicia en la *República*; en el *Fedro*, las tres son mostradas como

manifestaciones de la inspiración, de la bondad de Eros y de los horizontes transpolíticos del hombre.

Justicia y *Poiesis*

La comprensión antitética de la *poiesis* en los dos diálogos se concentra en dos cuestiones claves: la naturaleza de la imitación o *mimesis* y la de la inspiración. La crítica de la poesía tradicional ofrecida en la *República* se puede sumarizar así: (1) El dios es bueno y *anaitios*, por tanto, toda representación o *mimesis* que lo muestre de otra manera es mala. (2) Los poetas son responsables de sus productos. (3) Toda imitación falsa es mala para la comunidad. Que el dios sea *anaitios* también implica (cual se vió en el mito de Er) que el mal es consecuencia de la ignorancia. Además, también implica que la poesía es un producto controlable por la polis y sometible por completo a sus necesidades.

La segunda crítica de la poesía en la *República* es la presentada en el Libro X, donde se concentra la atención en su aspecto mimético. El "defecto mimético" consiste en que la poesía entorpece a la *dianoia* en sus esfuerzos por ascender hacia lo bueno, pues poesía y *eikasia* son coextensas y por tanto no pueden acceder a los verdaderos fundamentos o *archai*. Recordemos que la *República* es regida por *to logistikon*, lo cual no está abierto a la inspiración. Es obvio que si la línea dividida es una imagen verdadera del todo, la inspiración no tiene cabida en este *kosmos*. En suma, la situación de la poesía (y de la *poiesis* en general) se origina en el dominio completo de la razón humana de todo lo que

ocurre en la polis: aquí los dioses son míticos y su naturaleza es la idónea para el bien de la comunidad.

En la palinodia del *Fedro*, el origen de la poesía es atribuido a la divinidad, pues ella causa la *mania* o inspiración que produce lo bello y brillante ante lo cual lo producido por la mera técnica se oscurece. Esta etiología de la *poiesis* muestra de inmediato la diferencia con la *República*: como la *theologia* del *Fedro* admite la ingerencia de lo divino, podemos expresar su axioma como el de *theos aítios*. Admitido esto, se puede decir que los *mantikoi* son portavoces del dios y por tanto su responsabilidad de lo *poiema*, lo producido, es limitada. La poesía más excelsa ya no es mimética pues es una producción y no una reproducción.

La oposición entre *República* y *Fedro* en lo referente a la *poiesis* también se hace manifiesta examinando la oposición entre *mania* y *sophrosyne*. Lo "insano" de la *mania* es peligroso para la polis, pues puede destruir las leyes e introducir novedades heterodoxas. Además, dado su origen divino, sólo es sometible a los reglamentos de la polis negativamente: se puede prohibir la difusión de poemas heterodoxos mas no se puede obligar al poeta mediocre a componer obras inspiradas. La polis justa tendrá poemas mesurados pero es improbable que tenga poemas extraordinarios.

Desde la perspectiva ontológica, la diferencia en la comprensión de la *poiesis* corresponde a la presencia de la dialéctica en el *Fedro* (simbolizada por Eros) y su ausencia en la *República* en el nivel argumentativo, cual lo hace notar Sócrates (Cf.533a1-5).

En el *Fedro*, el *logos* carente de inspiración nunca llega a captar la verdad, pues sólo el alma con Eros filosófico puede ver fugazmente a la totalidad; en la *República*, el filósofo competente puede ejercer su *dianoia* hasta descubrir los fundamentos. El *Fedro* nos muestra un *logos* cuyos alcances dependen del ímpetu erótico, no de su desarrollo dialéctico. La *República*, por el contrario, nos muestra un *logos* poderoso y autónomo. Sin embargo, dado que el círculo *kata logon* está inscrito en el mítico, la estructura del diálogo sugiere la coincidencia con el *Fedro*. La contraparte a la línea dividida en el *Fedro* es el mito de las almas, donde la *anabasis* es descrita como consecuencia del poder de la alimenta psíquica. Además, este pasaje es presentado como obra de la *anamnesis*, no de la argumentación. Por tanto, en el *Fedro* se subraya la limitación del poder humano y la irremediable imperfección de su sabiduría. Esto implica que ninguna polis y ninguna educación puede garantizar la presencia constante de filosofía en ella.

Finalmente, el contraste en las doctrinas sobre la *poiesis* debe permitirnos ver mejor el grado en el cual la polis perfecta, producto de la innovación filosófica, está cerrada a las novedades. La justicia requiere que no haya discrepancias notables entre ley y vida, es decir, que todo en la polis ocurra *kata nomos*; pero esto sólo es posible si todo es controlable por el *logos*. La polis perfecta requiere planificación perfecta. Pero la presencia de las Musas, según nos enseña el *Fedro*, no es planificable. Hay innovaciones benéficas para el hombre, pero el problema consiste, en las palabras que Thamos le dirige a Theuth: "¡Oh gran técnico Theuth! uno es el capaz de parir las cosas de la técnica.

otro el de juzgar cuál guarda infortunios y cuál beneficios para quienes la usen" (274e6-9). La dificultad práctica consiste en saber qué novedades son de origen divino. Esto nos permite ver que quizás el control total que desea imponer el filósofo-rey sea radicalmente impío, un acto de *hybris*.

Justicia y *Mousike*

La música es el lenguaje de las pasiones: *mousike*, *pathos* y *epithymia* forman un tríptico en relación con el cual también existen oposiciones importantes en la *República* y el *Fedro*. En el primero, Sócrates, Glaucón y Adimanto conciben la educación musical como la manera de disciplinar las pasiones conforme a las necesidades de la polis. Es claro que la música de la que ellos piensan no tiene origen divino. Con ella, la polis pretende propiciar la *euschemosyne*: elegancia, gracia y refinamiento. Notemos que todos los elementos dionisiacos son extirpados. En sentido estricto, los guardianes parecen no tener *pathos* individual. En el *Fedro*, al presentar a Eros como fuerza que mueve al hombre y lo abre a la inspiración, las pasiones son vistas como medios para acceder a lo bello. Aquí se muestra claramente que ese movimiento es indiferente al *nomos* y que en el caso de la inspiración divina la polis no tiene manera de interferir. Al contrastar estas posiciones, podemos percibir la exageración incurrida en la *República*, pues en aras de producir una polis justa, se pretende controlar todas las pasiones, especialmente las de los guardianes. Si la música fuera totalmente de origen humano, no habría dificultad en lograrlo. Pero el

Fedro nos alerta respecto a esta comprensión demasiado política de la música.

Justicia y *Eudaimonia*

Para exhibir la contraposición entre justicia y *eudaimonia*, es suficiente evocar la imagen del guardian, cual perro flaco, fuerte y corrioso, cuya vida siempre transcurre en público. Un guardian nunca podría tener una conversación como la de Fedro con Sócrates. El contraste también salta a la vista al pensar en los significados de *dikaosyne* y compararlos con los de *eudaimonia*. La primera palabra se refiere a la obligación, el castigo, los usos y normas de la comunidad; la segunda indica lo relativo al *daímon*, con lo cual inmediatamente ubica el acontecer humano en un horizonte transpolítico. Este contraste sugiere que si bien la comunidad puede intentar garantizar *the pursuit of happiness* a nivel constitucional, no puede producir la *eudaimonia*.

Si examinamos el desarrollo semántico de la palabra *eudaimonia* en la *República*, percibimos un orden claro: Aparece por primera vez en la exposición que Trasimaco hace de su tesis, y allí se afirma que sólo el tirano goza la *eudaimonia*. En los primeros cuatro libros del diálogo, el término es comprendido en su sentido cotidiano, pero al llegar a la periferia del centro (466a), Sócrates argumenta que la *polis kata logon* es la única *eudamonike*. La palabra es aplicada, anormalmente, a la comunidad porque se ha trabajado con el supuesto de que hay analogía entre individuo y comunidad. Además, Sócrates dice explícitamente que, en cuanto a la felicidad de cada quien, "dejemos que la naturaleza

se encargue de ello." Esta afirmación nos hace pensar de la diferencia entre la *eudaimonia* de la *polis en logoi* y la de la *polis en physei*.

En el centro del diálogo encontramos al guardian amante de la polis, quien, careciendo de *pathos* privado, no experimenta contradicción entre la *eudaimonia* de la polis y la suya. Estamos ya en el extremo opuesto al del inicio del diálogo, cuando Trasimaco usó por primera vez la palabra. A partir del Libro VIII, conforme vemos la degeneración de los regímenes, el término *eudaimonia* sufre los cambios correspondientes en significado. Como vemos, las mutaciones semánticas de *eudaimonia* también corresponden al ocultamiento paulatino del Eros Tirano y el ascenso del Eros fileidético y comunitario. Sin embargo, la *eudaimonia* del guardian y la del filósofo no son las mismas, pues tienen naturalezas diferentes. El filósofo realiza la *anabasis* hacia el exterior de la caverna, el guardian no. El filósofo tiene que oponer la justicia a su *eudaimonia* y regresar a gobernar. Vemos, por tanto, que justicia y felicidad sólo son armonizables bajo el supuesto de que la pasión privada puede educarse para que sólo experimente como bien el bien común. Ahora es más clara la debilidad de esta suposición.

La sección central de la palinodia del *Fedro* expone una comprensión de la *eudaimonia* diametralmente opuesta a la de la *República*. Podría decirse que en la *República* la justicia y la *eudaimonia* alcanzan su mayor distancia cuando el Eros Tiránico está en su apogeo, mientras que en el *Fedro* no aparece la cuestión de la justicia. En el primero se pierde de vista al individuo, en

el segundo a la polis. Las implicaciones de estas diferencias cualifican las tesis centrales de ambos diálogos. Ahora vemos que la polis perfecta sólo es deseable para quienes consideran que la misión más alta del hombre es compatible con el bien común. El *Fedro* muestra por qué esto es falso. Asimismo, quienes pretenden que lo excelso no depende de la polis exageran en dirección contraria, cual lo hemos visto en la *República*.

Conclusiones sobre la antítesis de *República* y *Fedro*

El examen de la oposición de ambos diálogos hace evidente que no es posible una "reconciliación". Son opuestos porque en uno el centro lo ocupa el individuo, en otro la comunidad. Al comparar los diálogos nos ha quedado más claro por qué las "letras grandes" de la polis no son las mismas que "las pequeñas" del individuo. La tensión entre comunidad e individuo se oculta cuando pensamos en el hombre como "animal racional" y de lo racional o to *logistikon* como suficiente para dirigir los destinos de las sociedades. Quien se percatara de esto modera las expectativas de lo que las sociedades pueden ofrecer al individuo y viceversa. La polis justa sería grisácea, carente de tragedia y de comedia. Vemos, que con todo y su innegable importancia, la justicia no es lo más alto en la vida humana. Asimismo, vemos que la *theia mantia*, aunque independiente de la polis y fuente de lo más excelso, requiere de ella porque el hombre es "lo intermedio". La oposición nos ha enseñado a moderar los extremos.

EL SIMPOSIO

El *Simposio* ocupa una posición intermedia entre la *República* y el *Fedro*: entre lo político y lo privado. En la casa de Agatón encontramos un ámbito que participa de los dos contextos, pues allí se hablará con más libertad que en el Pireo pero sin tanta intimidad como en el *Ilisos*. Recordemos que este diálogo ocurre entre bacanales y tiene tanto su parte austera, similar a la *República* y su parte dionisiaca, más próxima al *Fedro*.

Puede advertirse también la diferencia en las formas de los diálogos: en la *República* sólo escuchamos la voz de Sócrates; en el *Fedro* la de él y Fedro; en el *Simposio*, relato dentro de un relato, escuchamos la de Apolodoro. Las distancias dramáticas entre texto y lector indican las diversas maneras de presentar a Sócrates utilizadas por Platón. Aunque todos los diálogos son imitaciones de Sócrates, cada mimesis nos conduce a regiones propias. El *Simposio* se distingue enfáticamente de los otros dos diálogos en que, propiamente, no hay diálogo en él. La ausencia del diálogo concuerda con el hecho de que en esta obra Sócrates no ejerce su poder mayéutico sobre ninguno de los personajes. En consecuencia, se puede decir que en el *Simposio* Sócrates no desempeña el papel de psicagogo, como en los otros dos diálogos: los comensales se retiran del banquete con las mismas opiniones que cuando entraron. Por otra parte, el único diálogo extenso del *Simposio* es el de Sócrates con Diótima. En él presenciamos la

educación erótica de Sócrates y logramos ver mejor que en los otros quién es. Destaca también el hecho de que sólo en esta obra Sócrates habla sin ninguna coerción, aunque no habla conforme a su manera habitual. En el *Simposio* se hace presente el balance entre medida y placer: todos beben "*pros hedone*". Esto nos muestra un terreno intermedio entre el Pireo e Ilisos. Podría decirse que en él se nos presenta la excelencia efímera de la Atenas democrática, con su multiplicidad de *erotes*. En suma, en el *Simposio* tenemos una obra cuya forma misma reúne los elementos que aparecen en oposición en la *República* y el *Fedro*.

Una vez señaladas las diferencias básicas entre el *Simposio* y los otros dos diálogos, es pertinente preguntar cómo su enseñanza sobre Eros cualifica o modifica lo que hemos aprendido en los otros. La doctrina distintiva del *Simposio* es la del hombre como lo intermedio entre bestia y dios y la del Eros como el vínculo que unifica a los opuestos. Cabe preguntar, por tanto, si la comprensión del hombre ofrecida en esta obra nos da nuevas luces para comprender la naturaleza de la justicia y de la polis; si con ella vemos excesos y deficiencias hasta ahora desapercibidas. ¿Hay compatibilidad entre la antropología del *Simposio*, la politología de la *República* y la demonología del *Fedro*?

La proximidad entre las doctrinas del *Fedro* y el *Simposio* es suficientemente obvia para no requerir mayores comentarios. Ambas obras son apologías de Eros. Pero la *República*, con su complejo ascenso y descenso de los *erotes* opuestos, parece no coincidir con los otros dos. En la medida en que el *Simposio* nos muestra qué es el hombre, la oposición clave con la *República* puede presentarse

mediante dos preguntas: ¿Son humanos los guardianes? ¿Es sometible a la ley el Eros del filósofo?

Cómo respondamos a estas preguntas determina si en efecto la polis justa es *kata physin* o sólo es una plegaria. En términos generales, el *Simposio* enseña la mutabilidad de lo humano, simbolizada por los padres de Eros, *penia* y *poros*, pero también enseña la inmutabilidad de lo bello. La educación erótica revela a la vez la insuficiencia del hombre y el estado intermedio del filósofo entre la sabiduría y la ignorancia. Asimismo, en él se muestra la relación entre medida y desmesura y la unidad de ambas en Sócrates, quien es fuerte tanto para abstenerse como para beber.

Estas doctrinas del *Simposio* coinciden con las de la *República* cuando la leemos atendiendo a la función de Eros. La austeridad y medida de la discusión explícita son hechas posibles por la desmesura erótica de Glaucón y Sócrates: por la fuerza del deseo de saber del joven, y la *philia* del filósofo que lo guía. Podemos decir, por tanto, que la *República* revela *kata ergon* lo que el *Simposio* enseña *en logoi*. Sin embargo, debemos añadir de inmediato que esta coincidencia versa sobre la posibilidad de que un filósofo eduque a un individuo con los talentos y el Eros requeridos: de que Sócrates eduque a Glaucón.

Otro asunto es si una clase, la de los guardianes, puede ser educada conforme al curriculum diseñado en la *República*. Tanto el *Fedro* como el *Simposio* aportan elementos para sopesar el problema. En el *Fedro* vimos los límites de la educabilidad del joven Fedro: sus gustos y pasiones están ya formados cuando conversa con

Sócrates. Asimismo, en el *Simposio* los comensales aplauden el discurso de Sócrates pero siguen haciendo lo que siempre han hecho. Si pensamos en Alcibiades, vemos que la capacidad de Sócrates para guiar el Eros del joven no fue suficiente para contrarrestar la influencia de la polis. (La biografía de Alcibiades concuerda casi punto por punto con la descripción de la gestación del tirano.) En suma, el *Simposio* nos permite ver la enorme improbabilidad de que el filósofo pueda formar guardianes recurriendo a jóvenes de la polis más abierta a la filosofía.

Es verdad que en la *República* se insiste en que la formación de guardianes se hará a partir de niños menores de 10 años. Pero esto apunta hacia el problema práctico de fondo: quiénes y cómo purgarían a la polis de todos los otros ciudadanos. Desde la perspectiva del *Simposio* también se ve con mayor claridad lo dudoso de que se pueda contar con la homogeneidad erótica que supone la formación de la clase de guardianes. Esta duda se asentía si además tomamos en consideración el Mito de Er, pues si cada individuo ya escogió su tipo de vida al nacer y a ella le acompaña un *daimon*, vemos que los *erotes* serán disímiles y por tanto las *eudaimonias* también. Esto implica que de hecho es improbable que la *eudaimonia* de la polis sea una y la misma para todos los ciudadanos, o aun para todos los guardianes.

Con la enseñanza de Diótima queda supremamente claro que la perfección no es asequible al hombre, pues su naturaleza intermedia lo determina como el animal insatisfecho, el erótico. Al volvernos conscientes de esta característica ontológica podemos comprender mejor la doctrina política de la *República*, pues ahora

vemos que al deseo de justicia perfecta necesitamos añadir la medida para no incurrir en la *hybris*. El político educado por Sócrates y Platón no se entusiasmará con proyectos idealistas que postulen la actualización de la perfección. En este sentido la *República* en efecto constituye una cura del idealismo político. Debemos ver, empero, que "idealismo" es tanto el del tirano como el del filósofo-rey, pues ambos regímenes comparten el supuesto de que la perfección y el poder absolutos son actualizables *kata physin*.

Si comparamos la educación de Sócrates en el *Simposio* con la de Glaucón en la *República*, nos percataremos de que la *anabasis* hacia lo bello de uno corresponde a la *anabasis* hacia *t'agathon auto* en el otro. Pero mientras que en el *Simposio* se omite por completo el vínculo entre filósofo y polis, con lo cual se le deja en libertad para gozar su Eros por el saber, en la *República*, tras salir de la caverna tiene obligación de regresar. Y regresa porque es justo, no porque es filósofo. En la polis justa la *eudaimonia* del filósofo es pospuesta hasta los 50 años. Quizás esto indique por qué el propio filósofo no desearía de pleno corazón el advenimiento de la polis justa.

Puede advertirse que ambos ascensos hacia lo uno comparten la misma ontología parmenídea, pero mientras en el *Simposio* ésta se encuentra en contradicción explícita con la doctrina de Eros como deseo de inmortalidad y la inasequibilidad de la perfección, así como con la ontología dialéctica de lo humano, en la *República* sólo se aludió cripticamente a esta omisión. Esto nos permite colegir que la doctrina política de la *República* depende de una

ontología cuya veracidad no fue demostrada. La rigidez del substrato parmenideo de la línea dividida contrasta tanto con la metáfora del cosmos en el *Fedro*, con su movimiento eterno de almas, como con la inestabilidad de lo erótico en el *Simposio*. Sólo el movimiento dramático de la *República* compensa esta deficiencia.

Al comparar las educaciones de Sócrates y Glaucón, también podemos advertir otra diferencia importante del *Simposio* y la *República* en cuanto a la naturaleza de la formación filosófica: en el curriculum de Diótima no hay matemáticas. Esta diferencia se origina en las diferentes ontologías subyacentes, y tiene repercusiones en la comprensión de lo político. En la *República* se substituye explícitamente la necesidad erótica con la geométrica. Esta substitución nos orienta nuevamente respecto a la naturaleza de la polis perfecta. Sólo si la mutabilidad simbolizada por Eros fuera en efecto sometible al conocimiento matemático, se podría controlar a las comunidades ejerciendo el poder de *to logistikon*. Dicho en términos modernos: los modelos matemáticos serían verdaderamente "modelos" de las sociedades si éstas no fueran eróticas. Quizá Glaucón está convencido de la utilidad de las matemáticas para el filósofo-rey porque se percata de la circularidad del argumento: en una polis perfecta, la inmutabilidad de sus relaciones sí permite representarlás con "modelos matemáticos". Por otra parte, las matemáticas sí son indispensables para fundar su verdadera polis, la del filósofo, pues las matemáticas que estudia en efecto lo liberan de su confianza en las cosas y por tanto son escalones en el ascenso

hacia afuera de la caverna.

Así, la comparación del *Simposio* y la *República* permite precisar la naturaleza de la doctrina política platónica al hacer visibles los excesos racionalistas o "logísticos" de ésta. La coincidencia más importante de ambos diálogos estriba en sus respectivas demostraciones de la naturaleza y posibilidad de la filosofía. El verdadero *ergon* de la *República* es la *periagogé* de Glaucón. Sócrates exhibió ante él la naturaleza de la *politeía* para curarlo de la ambición de gobernar.

Sin embargo, persiste una duda: el *Odiseo* del Mito de Er conquistó su deseo de gobernar tras haber vivido. En las palabras de Homero, fue hombre:

...polytropon, hos mala polla
planchthe, epei Troiês hieron eperse
pollon d'anthrôpôn iden astea kai non ennô,
polla d' ho y' en pontôi pathen algea hon kata thymon
arnymenos hen te psychên kai noston hetairôn.

¿Puede, pretende, el filósofo curar la ambición de quienes nunca han zarpado hacia Troya?

NOTAS

Introducción General

1. No pretendo reseñar aquí tan complejo tema, el cual puede estudiarse en las siguientes obras clásicas: Husserl. *The Crisis of European Sciences* y Leo Strauss. *Natural Right and History*. (Las fichas completas de las obras citadas se encuentran en la bibliografía.) Por otra parte, las obras de Nietzsche, Kierkegaard y Heidegger exploran con gran detalle las fallas fundamentales del pensamiento moderno.
2. Cf. *Más allá del bien y del mal*, Primera parte.
3. Cf. *El Ser y el Tiempo*, II, §6, así como *La Doctrina de Platón sobre la verdad: Carta sobre el Humanismo: Gelassenheit y La Cuestión de la Técnica*. (Para estos textos he recurrido a las traducciones francesas citadas en la bibliografía.) El camino seguido por Heidegger en la cancelación del platonismo se encuentra bien explicado en Rosen, S. *On Nihilism*, Cap. V. Las consecuencias para la filosofía política son explicitadas por Leo Strauss en "An Introduction to Heideggerian Existentialism", cap. 3 de *The Rebirth of Classical Political Rationalism: Essays and Lectures by Leo Strauss*, así como en el cap. 1 de sus *Studies in Platonic Political Philosophy*.
4. *Studies in Platonic Political Philosophy*, p.33.
5. *The Crisis of European Sciences* p. 14 La traducción es mía.
6. El mejor estudio que conozco sobre el vínculo entre crisis de la modernidad, el pensamiento de Heidegger y el nihilismo, es el ya citado de Stanley Rosen *On Nihilism*.
7. *A Commentary on Plato's Meno*, p. 3 El subrayado es mío. (En lo sucesivo me referiré a esta obra como CPM). La naturaleza de los supuestos y preconcepciones, es decir, de la sedimentación, es explicada por Klein en su análisis de Husserl intitulado "Phenomenology and the History of Science", *Lectures and Essays*, pp 65-84, ver especialmente la sección IV. Allí Klein describe el vínculo entre la noción husserliana de filosofía como "la ciencia de los verdaderos principios, de los orígenes, de las *rizomata pantón*." y la tarea hermenéutica. Puede ser útil comparar la versión heideggeriana de esta tarea explicada por H.- G. Gadamer en *Truth and Method*, Segunda Parte, II,1,a.
8. *Op. Cit.*, p. 261. La traducción es mía.
9. Gadamer desarrolla ampliamente su comprensión de este problema en el apéndice a *Truth and Method* intitulado

"Hermeneutics and historicism". La polémica con Strauss sobre la naturaleza de la interpretación también se encuentra en este apéndice. Si bien el tema es de gran relevancia para la hermenéutica platónica, su análisis nos desviaría excesivamente del camino planeado aquí.

10. *Persecution and the Art of Writing*, p.25.
11. *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, p.67
12. Cf. Strauss, *Persecution*, pp. 33-37.
13. Que este es el caso, lo demuestra ampliamente Strauss en su *Persecution and the Art of Writing*, así como en *What is Political Philosophy?*
14. *Persecution*, p.30
15. *The City and Man*, p. 52
16. El argumento en cuestión es el presentado en *CPM*, pp. 3-31.
17. Cf. *CPM*, p. 4, nota 10.
18. *Ibid.* p. 5.
19. *Ibid.* pp. 7-9. El subrayado es mío.
20. *Ibid.* p. 17. El subrayado es mío.
21. Cf. Klein, "Plato's *Phaedo*" en *Lectures and Essays*.
22. *CPM*, p.27.
23. Stanley Rosen explora en detalle esas deficiencias en la introducción a su *Plato's Symposium*.
24. Friedländer considera al primer libro de la *República* como un diálogo aparte. Sobre esto véase *infra* la introducción a mi interpretación de este diálogo.
25. *Plato*, Vol. III, p.453
26. El romanticismo de los criterios y la crítica de ellos se aprecian con mayor claridad a la luz de la crítica de Gadamer a la hermenéutica romántica. Cf. *Truth and Method*, pp. 153-187.
27. *The City and Man*, pp. 61-62

CAPITULO I

1. El efecto usual de este artificio retórico en el lector, es descrito por Sócrates en su crítica a la poesía en *La República*, III. Ver *infra*, cap. III.
2. Cfr. Aristóteles, *Poética*, IX, 1451b1-5.
3. Cfr. Aristóteles, *Ibid.* e Introducción, Segunda parte.
4. Cfr. García Bacca, *Banquete*, p.2 nota 1 y Rosen, *Plato's Symposium*, pp 5-8. (En lo sucesivo, *PS*). Con todo, parece extraño que si este Glaucón es el hermano de Platón, no sepa que Agatón se fue de Atenas hace tiempo. Por otra parte, podría interpretarse el olvido como una indicación irónica sobre la diferencia en la importancia del poeta a quien "más de 30,000 griegos aclamaron" y el filósofo que se siente incómodo entre las multitudes.
5. Cf. Cap. III.
6. Estos pares son usuales en los diálogos platónicos.
7. Cf. Rosen, *PS*, pp 7-8.
8. Para una interpretación de las implicaciones políticas de este pasaje, ver Rosen, *PS*, pp 23-25.
9. La caracterización platónica de Fedro se encuentra, por supuesto, en el diálogo que lleva su nombre. Cf. Cap. II.
10. Para la relación entre Pausanias y Pródico, ver Rosen, *PS*, pp 60-61.
11. Cf. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, cap. III. A lo largo del comentario sobre el *Símposio* señalaré algunos paralelismos entre la dialéctica hegeliana y la platónica; sin embargo, la intención es más heurística que sistemática.
12. Esta doctrina sobre la relación entre Eros y polis será analizada con mayor detalle en el capítulo III.
13. El término *mousiké* no es traducible aquí como "música", pues nuestra palabra se refiere ahora más a los sonidos que a las experiencias o "movimientos" que éstos ocasionan en el alma. Quizás una traducción libre de *mousiké techné* fuese "psicología conductual".
14. Cf. la descripción hegeliana del origen de la autoconciencia (i. e., de la conciencia humana): "La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra

autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce." *Fenomenología del Espíritu*, p. 113.

15. Cf. *Illiada*, V.381-86 y *Odisea*, XI.305-20. Advuértase que en el relato de la *Odisea* se compara implícitamente a estos hermanos con Kastor y Pollux, contrastando el honor en que Zeus los tiene con la desgracia y muerte prematura de aquéllos. Simbolizan, por tanto, la diferencia entre la ortodoxia y la heterodoxia, tema importante en el discurso de Aristófanes. El aspecto político del discurso de Aristófanes es explorado por Rosen, *PS*, p. 131, quien lo considera "...the spokesman for the city", (ie. de Atenas).
16. Esta diferencia es de gran importancia tanto para la comprensión de la naturaleza de la filosofía como de su relación con la comunidad. Exploraré más a fondo el tema en el cap. III.
17. Para un análisis de este problema en términos hegelianos, ver A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1971, pp 436-37 y L. Strauss *What is Political Philosophy*, pp 132-33. (En lo sucesivo, *WPP*)
18. Rosen interpreta la soledad de Aristófanes como indicativa de que su amante es Platón, *PS*, p. 33, n.95 y cita el siguiente epitafio que Platón compuso para el comedógrafo:
hai charites, temenos ti labein hoper ouchi peseitai zetousai, psychen euron Aristophanous.
19. Cf. *Oxford Classical Dictionary*, s.v.
20. Rosen explora extensamente el vínculo entre los discursos de Fedro, Pausanias y Eryximaco con sus maestros *physiologoi* en su *PS*. El propio Sócrates se mofa del estilo "a la Gorgias" Agatón. Aristófanes parece apoyarse en Empédocles. Al parecer aquí es aplicable el apotegma de Goethe: "Todo poeta es esclavo de alguna metafísica."
21. *Metafísica*, IV, 1004b22-26. "La dialéctica y la sofística se imbrican en el mismo género que la filosofía, pero la primera difiere de ella en el modo de emplear su capacidad, la otra en la selección de vida. En efecto, la dialéctica es tentativa frente a lo que la filosofía tiene conocimiento, y la sofística es apariencia de tenerlo, mas no lo tiene."
22. La cita de la *Metafísica* es la conclusión de un argumento que se inicia al principio del Libro IV y que versa sobre el modo peculiar de conocer de la ciencia primera, peculiaridad ocasionada por la naturaleza del objeto de conocimiento: el estar-siendo en cuanto estar-siendo.
23. La importancia de este punto puede subrayarse recordando que en la *Fenomenología* (Cap. III) Hegel muestra cómo el reconocimiento de la realidad de la oposición (i.e., de la

fuerza) es lo que distingue a la razón (*Vernunft*) del entendimiento (*Verstand*) y constituye la base de la cual surgirá la autoconciencia.

24. Cf. Parménides, B8.50-61.
25. Cf. La crítica de Aristóteles a Empédocles a lo largo del Libro I de su *Metafísica*, donde muestra que su doctrina tiene la misma insuficiencia que aquí deja entrever Platón.
26. La relación entre ontología y nihilismo es extremadamente compleja. La mejor crítica que conozco del epifenomenalismo y en general de los supuestos ontológicos de las ciencias modernas en relación con la comprensión de la praxis, es la de Hans Jonas. *The Imperative of Responsibility*, Chicago U. P., Chicago, 1984.

Las consecuencias nihilistas de la comprensión kantiana del cambio, son exploradas por Rosen en su *Hermeneutics as Politics*, Oxford U. P., Oxford, 1987, cap. 1.

La crítica de Hegel a Kant respecto de este punto se encuentra en la *Fenomenología*, Cap. III, donde aborda la relación entre la concepción kantiana del fenómeno y el imperativo categórico.

27. Esto permite ver por qué la *Gelassenheit* heideggeriana implica la cancelación del Eros. Cf. Heidegger, *Carta sobre el Humanismo y Gelassenheit*.
28. Quizás sea significativo que Jenofonte también presenta a Sócrates en un simposio.

CAPITULO II

1. Cf. La *República* 327c-325a
2. Sobre la actividad política de Lysias. ver, s.v., *Oxford Classical Dictionary* y la introducción de Lysias. *Contra Eratóstenes*, así como la de *Lysias*, Budé. T.1.
3. El erudito debate sobre la autenticidad del discurso de Lysias en el *Fedro* (cf. *Fedro*, García Bacca, p. CLIV-VI), ejemplifica las complicaciones que surgen cuando se pierde de vista el carácter mimético de los diálogos platónicos y se intenta interpretarlos a la luz de algún supuesto propósito histórico con el cual Platón compuso cada diálogo. A nadie se le ocurriría especular sobre la originalidad de los discursos de los personajes del *Simposio*. ¿por qué si hacerlo con los del *Fedro*?

4. Cf. *Rep.* 328b4 y *Fedro* 228d6-e3.
5. Esta oposición era "consabida" para el griego, cual lo patentizan las querellas entre Kaljas y Agamemnon y Tersites Edipo.
6. Un estudio interesante del tema es el de Friedlander, *Plato*, Vol. I, cap. IX
7. La relación entre mito y filosofía depende de cómo se piense la relación entre *logos* y ser. En el *Fedón* (97c-99d), Sócrates habla de la necesidad de recurrir a la palabra como lo segundo mejor. El esfuerzo desmitificador, por el contrario, parece confiar en la *noesis* directa. Ejemplos de la actitud desmitificadora de los *physiologoi*, son: Anaximandro. B2; Xenófanes, A29 y B11-15; Heráclito, B15, B93. Aun la diosa parmenídea es "racionalista", (B1.22-32), pues le revela a Parménides la verdad completa, alejada de los hombres. Por el contrario, los dioses de Homero y Hesíodo hablan de lo más atinente para los hombres, sobre todo en los momentos críticos de sus vidas.
8. Cf. argumento de Glaucón en *República* 358e2-361d3.
9. Cf. La teología de *La República*, especialmente 617e5 ss, e *Iliada*, proemio.
10. Cf. von Fritz, Kurt, "Nous, noein and their derivatives", en *The Pre-Socratics*, Anchor Books, Nueva York, 1974 cap. 1 así como Heráclito B114 y Parménides B3, B6, B7 y B8.
11. Cf. Heródoto. Solón y el rey Midas en *Historias* I.
12. La discusión de "necesidad" explicada en *Fenomenología del Espíritu*, cap. III, puede elucidar este pasaje del *Fedro*.
13. Que ambos son alados se entiende por el argumento de Hackforth (*Phaedrus*, p. 69, nota 1) y por el sentido metafórico de "ala".
14. No es este el lugar adecuado para abordar este tema; sin embargo, puede recordarse que la oposición de sujeto y objeto o la de concepto y esencia son abstracciones del entendimiento, cual lo muestra Hegel ampliamente en su *Fenomenología*. Minimamente, cabe advertir que al aferrarse a estas abstracciones el entendimiento incurre en múltiples aporías. La crítica de Hegel a Kant patentiza que éstas no son resolubles en términos de los principios abstractos del entendimiento.
15. Para una amplia discusión de la *anamnesis*, ver Klein, *A Commentary on Plato's Meno*, pp 108-172.

16. Como lo supone Hackforth (*Phaedrus*, pp.143-44).

CAPITULO III

1. Cf. el estudio clásico sobre la forma de la *Iliada* de C. Whitman, *Homer and the Heroic Tradition*.
2. F. Cornford, *The Republic of Plato*. En general, Cornford es ciego a la forma, y llega al extremo de "corregir" las supuestas digresiones y a eliminar la "paja" de los argumentos, ofreciendo síntesis de ellos, sobre todo en su traducción del *Teetetes*. Cf. su *Plato's Theory of Knowledge*
3. Cf. *Plato*, Vol. I, cap. iii y Vol. III cap. xxii
4. *Exposición de la "República" de Platón*.
5. *Ibid.*, p. 3.
6. *Ibid.*, pp 4-6.
7. El estudio clásico sobre las técnicas herméticas de los filósofos Árabes es el de Strauss, *Persecution and the Art of Writing*. También es importante para este punto el ensayo sobre la hermenéutica de Al-Farabi en *What is Political Philosophy?*. Una discusión adecuada del procedimiento de Averroes en su *Exposición* está fuera de mis intenciones; sin embargo, se puede ver con facilidad que al prescindir de la "argumentación dialéctica", él hace mucho más difícil el acceso al diálogo; de hecho, sólo los filósofos pueden seguir correctamente su argumentación.
8. *The City and Man*, cap. II.
9. *Interpretative Essay*, en *The Republic of Plato*
10. En su *Plato*, p. 46, ofrece el siguiente esquema de la forma:

Prólogo:

- | | |
|-----------------|--|
| (1) (327a-328b) | Descenso al Pireo |
| (2) (328b-331d) | Céfalo: Justicia de la generación mayor |
| (3) (331e-336a) | Polemenco: Justicia de la generación intermedia. |
| (4) (336b-354c) | Trasimaco: Justicia del sofista. |

Introducción

- | | |
|-----------------|---|
| (1) (357a-369b) | La pregunta: ¿Es mejor la justicia que la injusticia? |
|-----------------|---|

Primera Parte: Génesis y orden de la polis

- (1) (369b-376e) Génesis de la polis.
- (2) (376e-412b) Educación de los guardianes.
- (3) (412b-427c) Constitución de la polis.
- (4) (427c-445e) Justicia en la polis.

Segunda Parte: Incorporación de la idea.

- (1) (449a-471c) Unidad somática de la polis y los helenos.
- (2) (471c-502c) Gobierno de los filósofos.
- (3) (502c-521c) La idea de *agathón*.
- (4) (521c-541b) La educación de los filósofos.

Tercera Parte: Declive de la polis

- (1) (543a-550c) Timocracia
- (2) (550c-555b) Oligarquía
- (3) (555b-562a) Democracia.
- (4) (562a-576b) Tiranía

Conclusión

- (1) (576b-592b) La respuesta: la justicia es mejor que la injusticia.

Epílogo

- (1) (595a-608b) Rechazo del arte mimético.
- (2) (608c-612a) Inmortalidad del alma
- (3) (612a-613e) Recompensa de la justicia en la vida.
- (4) (613e-631d) Juicio de los muertos.

11. Sólo conozco un estudio monográfico sobre este tema: "The Role of Eros in Plato's *Republic*", de S. Rosen (*The Review of Metaphysics*, 19. (marzo 1965).
12. Es interesante notar que Averroes prescinde por completo de esta esfera, aduciendo como justificación (*op. cit.*, III, 27) que:

En más de una ocasión hemos señalado que estos mitos no tienen ningún valor, y las buenas cualidades que de ellos se deducen no son auténticas virtudes, pues si se las califica de tales es por pura homonimia, procediendo de viejas imitaciones, y de ello se ha tratado en la discusión del género imitativo.

Dado que la esfera mítica es la que tiene más implicaciones teológicas, y, al mismo tiempo, dado que la mayoría de los lectores no entienden los mitos como mitos, es más que comprensible la renuencia de Averroes a discutirla abiertamente.

13. E. Brann también sugiere que este modo de narración es un

ejemplo del famoso ejercicio pitagórico de recolección, conforme al cual, antes de levantarse se recordaba todo lo realizado el día anterior.

14. Cf. *Recuerdos de Sócrates*, 1.4. donde Jenofonte contrasta la ortodoxia de Sócrates con el ateísmo de Aristodemo.
15. *Op. cit.*, pp. 310-312
16. En la *Apología* (31e3-5) Sócrates también advierte que su relación con Atenas está definida por el hecho de que no puede persuadir a todos los atenienses.
17. La construcción usada por Sócrates es típica del llamado "futuro menos vívido" que indica dudas importantes sobre la realización de lo que se enuncia en la apodosis.
18. Estos modos diferentes de "ver" aluden a la diferencia entre Sócrates y los *physiologoi* o presocráticos.
19. Recuérdese que según Jenofonte (*Recuerdos de Sócrates*, III,vi) Glaucón quería gobernar Atenas sin contar con los conocimientos necesarios.
20. Esta oposición de los *erotes* también puede ser pensada conforme a lo visto en el capítulo I, pues en el *Simposio* se explicó a Eros como unidad de los opuestos.
21. Recuérdese que Eros es descrito como tendencia a la totalidad y a la unidad tanto en el *Simposio* como en el *Fedro*.
22. Cf. *Apología*
23. Cf. Bacon, *Novum Organon*
24. Si bien la literatura sobre la "línea dividida" y la caverna es cuantiosa, las interpretaciones más importantes, en mi opinión, son la de Averroes (*op. cit.*), la de Klein (en *A commentary on Plato's Meno*), la de Brann (*op. cit.*) y la de S. Rosen (*On Nihilism*, Cap.5). Cabe llamar la atención a la ausencia de una interpretación técnica en el caso de Strauss. (Sobre las posibles razones de esta ausencia, Cf. S. Rosen, *Hermeneutics as Politics*, pp. 107-140). También es imprescindible la de Heidegger, *La Doctrina de Platón sobre la Verdad*
25. Ver en especial Klein, *op. cit.* pp 112-125.
26. Cf. Averroes, *op. cit.* III.2
27. Todo príncipe necesita fundar su acción en la correcta clasificación del régimen sobre el cual pretende influir. Esto se ve con toda claridad en la ciencia política de Machiavelli, cual se aprecia notando que los primeros once capítulos de su

Príncipe y los primeros dos de sus *Discorsi*. En esto coinciden todos los pensadores políticos clásicos.

28. Esta invocación puede relacionarse con el gusto por lo trágico explicado en *Menon*, 76a-77a.
29. La descripción y crítica de este tipo de régimen se encuentra en las *Leyes*, donde el extranjero ateniense conversa con un cretense y un espartano.
30. La centralidad de la *time* sugiere una comparación con el Estado de Hobbes, quien clara y propositivamente prescinde de la polis justa al describir el origen de toda *Commonwealth*. Cf. *Leviathan*, II, cap. 17. Esta omisión propositiva del mejor régimen define el enfoque de la filosofía política moderna y su oposición a la platónica. Cfr. *El Príncipe*, cap. I, y Hegel, *Fenomenología*, IV, A. Es obvio que Platón no considera que la polis justa sea la "primera" en el sentido histórico. El desacuerdo, por tanto, tiene que ver con lo que exhibe el círculo de regímenes platónico: que lo político no es comprensible sólo en términos de la lucha por el poder.
31. La eliminación de la polis justa del círculo de lo político, por tanto, se origina en la interpretación de la naturaleza e importancia de la filosofía. Machiavelli y sus discípulos postulan --mas no demuestran-- que la filosofía en el sentido platónico es imposible porque las nociones de lo verdadero, lo bueno y lo bello son productos de la lucha. Sin embargo, su argumento es circular, puesto que asumen sin demostrar que sólo la lucha por el poder es natural. Su "demostración" es exclusivamente epidéctica, puesto que, conforme a sus principios, sólo la praxis (o historia) exhibe la verdad, puesto que la teoría es producto de una situación dada en la lucha por el poder. Esta doctrina se encuentra expresada con gran claridad en la *Fenomenología del Espíritu*, donde teorizar es presentado como la actividad característica del estoico y del escéptico. (Cfr. cap. IV, Secciones A y B). Esta observación no debe entenderse como una sugerencia de que Hegel es discípulo de Machiavelli, puesto que él más bien se considera como la síntesis de éste y Sócrates, es decir, superior a ambos. (Cf. Kojève, en *On Tyranny*).
32. Quizás sea útil expresar esta conclusión en términos hegelianos: la idea de *politeia* corresponde a la de *Gesetz*. Cf. *Fenomenología*, Cap. III. En términos heraclíteos, se puede decir que la tesis de Trasímaco reconoce la paternidad de *Pólemos* pero olvida la relación con el *nomos*. Cf. B53 y B114.
33. Cf. Machiavelli, *Discorsi*, I, ix; III, III, iv, vii;
34. Cf. Heraclito B1 y B2.
35. Cf. Discurso de Diótima en el *Simposio*, donde se muestra que

tanto decir "lo igual se atrae" o "lo opuesto se atrae" son ejemplos de no haber captado la unidad dialéctica de los opuestos, los cuales se atraen y se repelen.

NOTAS A LA CONCLUSION

1. Utilizo con renuencia este término porque su validez en el caso de la obra de Platón es algo que tendría que ser demostrado. Obviamente por "sistema" no se puede entender en este caso la ubicación de temas o disciplinas en un todo, como en el hegeliano o el kantiano. Si cada diálogo es un *kosmos*, resulta difícil pensar en la "sistematización" de *kosmoi*. Pero, por otra parte, decir que los diálogos no tiene relación sistemática entre sí tiene implicaciones igualmente inaceptables.
2. Cf. Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, s. v.
3. Recuérdese que según una versión, Lysias incitó a uno de los acusadores de Sócrates.
4. La descripción de este género está en *Sofista* 219b4-11.

BIBLIOGRAFIA

- Aristóteles *The Nichomachean Ethics*. Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1963
Metaphysica. Oxford University Press. Oxford, 1969
Poetica. Loeb Classical Library, Harvard U. P., Cambridge, Mass., 1962
- Averroes *Exposición de "La República" de Platon*. Tecnos, Madrid, 1986
- Brann, Eva T. *The Music of The Republic*. St. John's College Books. Annapolis, Md. s. f.
- Cunliffe, R. *A Lexicon of the Homeric Dialect*. U. of Oklahoma Press, Norman, 1963.
- Diels-Kranz *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmann, 1974
- Freud, S. *Civilization and its discontents*. W. W. Norton, Nueva York, 1962.
- Friedländer, P. *Plato*. Princeton U.P., Princeton, New Jersey 1969 Vol. I-III.
- Gadamer, H.G. *Dialogue and Dialectics*. Yale U. P. New Haven, Conn. 1960.
Truth and Method. Crossroad, Nueva York, 1984.
- Habermas, J. *Toward a Rational Society*. Beacon Press, Boston, Mass. 1968
- Hegel *Leçons sur Platon*, Aubier, Paris, 1976.
Fenomenología del Espíritu. F. C. E., México 1971.
- Heidegger, M. *El Ser y el Tiempo*. FCE, México.
Questions II y III Gallimard, Paris 1966 y 1968
Essais et conférences, Gallimard, Paris, 1958
- Heródoto *Historias*. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, México, 1976.
- Homero *Iliad*. Macmillan, Londres, 1971 (texto griego)
Odyssey. Macmillan, Londres, 1974 (texto griego)
- Husserl, E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. North Western U. P. Evanston, Ill. 1970

- Jenofonte *Recuerdos de Sócrates* Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, México, 1946.
- Jonas, H. *The Phenomenon of Life*. Delta Books, Nueva York, 1966.
- Kant *Critica del Juicio*
- Kierkegaard *Either/Or*, Princeton U. P. Princeton N. J., 1944
The Concept of Irony with Constant Reference to Socrates, Indiana U. P. Bloomington, 1971.
- Kirk y Raven *The Pre-Socratic Philosophers*. Cambridge U. P., Cambridge, Ing., 1976.
- Klein, J. *A Commentary on Plato's "Meno"*, U. of North Carolina Press, Chapel Hill, 1965.
Plato's Trilogy, U. of Chicago Press, Chicago, 1977.
Lectures and Essays. St. John's College Press, Annapolis, Md. 1985.
- Kojève, A. *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, Galimard, Paris, 1972.
On Tyranny, Cornell U. P. Ithaca, N. Y 1968, Cap. III
- Liddel & Scott *Greek-English Lexicon*. Oxford U. P., Oxford, 9a. ed., 1977.
- Lysias *Contra Eratóstenes*. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, 1976.
- Marcuse, H. *One-Dimensional Man*, Beacon Press, Boston, Mass., 1964.
Eros and Civilization, Sphere Books, Londres, 1969.
- Nietzsche, F. *The Use and Abuse of History*, The Bobbs Merrill Co., Nueva York, 1957.
Así Habló Zaratustra, Alianza Editorial, Madrid, 1978.
Más allá del bien y del Mal, Alianza Editorial
- Platón *Platonis Opera*. Oxford U.P., Oxford, 1900, Vol 1-V.
Banquete, Biblioth. Script. Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, México, 1944.

- The Republic of Plato*, Traducción y ensayo interpretativo de Allan Bloom, Basic Books, N. Y. 1968.
- Plato's Phaedrus*, Trad. R. Hackforth, Cambridge U. P. Cambridge, Engl. 1970.
- Rosen, S. *Plato's "Symposium"*, Yale U. P., New Haven, Conn. 1968.
- On Nihilism*, Yale U. P., New Haven, Conn. 1969.
- Hermeneutics as Politics*, Oxford U. P., Oxford, 1989
- "The Role of Eros in Plato's *Republic*," Review of Metaphysics, marzo 1965
- "Thought and Action", *Inquiry*
- Schiller, F. *The Aesthetic Education of Man*, Federic Ungar, N. Y. 1971.
- Strauss, Leo *Persecution and the Art of Writing*, U. of Chicago Press. Chicago, 1988. (Ed. original, 1952).
- Natural Right and History*, U. of Chicago Press. Chicago, 1953.
- What is Political Philosophy?* U. of Chicago Press, Chicago, Ill, 1988 (Ed. original, 1959).
- On Tyranny*, Cornell U. P. Ithaca, N. Y., 1968.
- The City and Man*, U. of Chicago Press. Midway Reprints, Chicago, 1977.
- The Argument and the Action of Plato's "Laws"*, U. of Chicago Press, Chicago, 1975
- Studies in Platonic Political Philosophy*, U. of Chicago Press, Chicago, 1983.
- The Rebirth of Classical Political Rationalism: Essays and Lectures*, Editadas por Thomas L. Pangle U. of Chicago Press, Chicago, 1989.
- Tucidides *Thucydidis Historiae*, Oxford U. P. Oxford, 1974.
- Voegelin, E. *Plato*, Louisiana U. P. Baton Rouge, Louisiana, 1966.
- Whitman, C. *Homer and the Heroic Tradition*, Norton, N. Y. 1958.