

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA
SISTEMA DE ESTUDIOS DE POSGRADO

EL SILENCIO DE SÓCRATES EN EL *SOFISTA* DE PLATÓN:
EL PROBLEMA DE LA PRIMACÍA DE LA OTREDAD EN EL
RECUSAR SOCRÁTICO

Tesis sometida a la consideración de la Comisión del Programa de
Estudios de Posgrado en Filosofía para optar al grado y título de
Maestría Académica en Filosofía

TOMÁS MORA POE

Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica
2025

Dedicatoria

Dedico esta tesis a mi eterno amigo, el poeta, comunista y filósofo costarricense, con quien hoy compartiría lágrimas e indignación frente al imperio de la ὕβρις capitalista, con quien gritaría fuerte *desde el río hasta el mar* y resistiría contra las nuevas formas de fascismo; autor del poema *Revolución* que motiva este trabajo, cuyos últimos versos reproduzco:

Nací mientras otros tenían su solución;
convencidos de botar el buque con fuego
y volver tropas ceniza para nuevo árbol.

Abrigan su esperanza afuera,
pero no logran encender el fósforo.

Nací en una obra que enmascara lo perfecto
y lleva al límite el arte de la falsa placidez.

Obra que no se acaba de pulir
y está siempre a punto de borrarne.

Nací en esta biblioteca que esconde
transfiguración y temo de súbito morir
y ser solo mancha que se desvanece.
Por eso, anhelo ser fuego con los otros
y parte del fósforo que crispa.

A Andrés Martínez Sequeira y a todas las personas que tienen un corazón como el suyo, el cual dejó de latir el 18 de agosto de 2020, les escribo este trabajo como un intento de alcanzarlos en su lucha y ser fuego con ustedes.

Agradecimientos

Los doctores Jethro Masís y Luis Adrián Mora, miembros del comité asesor, merecen un especial agradecimiento por haberme hecho conocer, el primero, la fenomenología y, el segundo, a Levinas; además, les agradezco profundamente, junto al doctor Francisco Quesada, representante del posgrado, por sus valiosas críticas y guía durante el proceso de elaboración de este trabajo. También agradezco los valiosos comentarios que el doctor Pablo Hernández hizo de mi trabajo el día de la defensa. A mi director, el doctor Luis Fallas, las gracias se me quedan cortas, pues es quien me enseñó a bailar bajo la luz de ese inmenso Sol que son los diálogos de Platón. Los pasos mal dados son responsabilidad exclusivamente mía, los que el lector considere bellos y útiles, debe saber que tienen su origen en el doctor Luis Fallas, a quien no podría venirle mejor el apodo por el que es conocido en la comunidad filosófica de nuestro país: *el divino Platón*.

Agradezco a Ale y Bapt por haber sido los primeros en invitarme a filosofar y por ser los interlocutores que más me han influido filosóficamente, mostrándome cómo filosofar teniendo dentro del primer orden de preocupación a la vulnerabilidad humana. A Pati por enseñarme la generosidad y a Coco por demostrarme cómo aman los astros. A Keviño, Robin, Rodri y Luis Mata por acompañarme en nuestra Odisea griega. A AnaMa, Eva y Laura Álvarez por haberme permitido atestiguar no solamente el valor del silencio de Sócrates, sino también el del mío. A Zagui y Esteban por su camaradería y amistad. A Mati por perseverar en su ser. A Ems por ayudarme con la edición del formato de este texto y por parecerse tanto al Sol. Y agradezco a Branjah, JeanCa y Zuy por acompañarme durante mi temporada en el infierno.

Por último, agradezco a Luis Thenon por sacarme de la caverna cuando me encontraba hundido en aquel infierno; y a mis padres por su paciencia, por ayudarme con la edición filológica de este texto y por darme el mundo.

Esta Tesis fue aceptada por la Comisión del Programa de Estudios de Posgrado en Filosofía de la Universidad de Costa Rica, como requisito parcial para optar al grado de Maestría Académica en Filosofía.



Dr. Pablo Hernández Hernández
Representante del Decano
Sistema de Estudios de Posgrado



Dr. Luis Alberto Fallas López
Director de Tesis



Dr. Jethro Masis Delgado
Asesor



Dr. Luis Adrián Mora Rodríguez
Asesor



Dr. Francisco Quesada Rodríguez
Representante
Programa de Posgrado en Filosofía



Tomás Mora Poe
Candidato

Tabla de Contenido

Dedicatoria	ii
Agradecimientos	iii
Hoja de aprobación	iv
Índice	v-vii
Resumen	viii
Abstract	ix
Résumé	x
Lista de abreviaturas	xi-xii
<u>Introducción</u>	1-10
<u>Capítulo 1. El camino al silencio aporético: diferencia entre Sócrates y los sofistas</u> ..	10-46
Introducción al capítulo primero	11
1.1. Doctrina, ignorancia y diálogo	11-23
1.1.1. Hippias y Eutifrón: saber enciclopédico y religioso.	12-18
1.1.2. Gorgias y Eutidemo: oratoria y erística.	18-23
1.2. ¿Es el bien mi placer? (Protágoras y Calicles)	23-31
1.2.1. Virtudes, ¿enseñables o no?	24-25
1.2.2. Μετρητική τέχνη.	25-26
1.2.3. Relativismo epistémico-ontológico.	26-29
1.2.4. Χαραδριός, πίθος y ψώρα	29-31
1.3. La justicia en combate: ¿para-mí o para-el-otro? (Calicles y Trasímaco)	31-37
1.3.1. ¿Qué es la justicia?: lo que conviene al fuerte.	31-33
1.3.2. <i>Para-el-otro</i> como trastrocamiento (ἀνατρέπω) del <i>para-mí</i>	33-34
1.3.3. Φύσις y νόμος.	34-36
1.3.4. Mistificación y resentimiento	36-37
1.4. ¿Τέχνη en favor mío o del otro? (Trasímaco y Sócrates)	38-46
1.4.1. <i>Para-el-otro</i> como estructura ética de la τέχνη.	38-39
1.4.2. Τέχνη τῆς μαιεύσεως.	39-42
1.4.3. Sócrates: el tábano empobrecido.	42-43
1.4.4. Sócrates: el sofista.	44-46

Conclusiones del capítulo primero	46
<u>Capítulo 2. Teoría de las ideas: Sócrates enamorado</u>	47-83
Introducción al capítulo segundo.	47
2.1. Lisias: apologeta de la autosuficiencia y autocontrol	47-52
2.1.1. Contexto del diálogo	47-49
2.1.2. Discurso de Lisias	49
2.1.3. Análisis socrático del discurso de Lisias.	50-51
2.2 Sócrates enamorado de la alteridad.	52-58
2.2.1. Elogio de la manía y teoría del alma.	52-55
2.2.2. Encuentro erótico con el amado	55-57
2.2.3. Filosofía como forma de amor.	57-58
2.3. Técnica socrática como ejercicio amoroso.	58-69
2.3.1. Primera concepción filosófica basada en el amor del <i>Fedro</i>	58-61
2.3.2. El amor en el <i>Simposio</i> : ¿el bien es <i>para-mí</i> o es <i>en sí</i> ?	61-62
2.3.3. El bien en la <i>República</i> : Sócrates, ¿un bromista de noble estirpe?	62-66
2.3.4. Sócrates: ¿ignorante o sabio?	66-68
2.4. Teoría de las ideas: anámnesis como estructura del deseo.	68-74
2.4.1. Mayéutica y otredad.	69-70
2.4.2. Anámnesis: ¿retorno a la mismidad o estructura del deseo metafísico?	70-74
2.5. Teoría de las ideas: pensamiento como responsividad silenciosa ante las ideas. ..	74-83
2.5.1. Teoría general de las ideas: riesgos de la belleza.	74-76
2.5.2. Teoría general de las ideas: alteridad y silencio.	77-83
Conclusiones del capítulo segundo	83
<u>Capítulo 3. Platón sueña que es un cisne: el carácter recusador del filosofar de Platón atestiguado en el silencio del <i>Sofista</i>.</u>	84-139
Introducción al capítulo tercero.	83-84
3.1. Silencio y filosofía: ¿crítica innovadora o repetición doctrinaria?	85-112
3.1.1. Emancipación y alegoría de la caverna: ¿quién hace silencio?	85-93
3.1.2. Platón comienza a filosofar y Sócrates hace silencio	93-100
3.1.3. Parricidio y emancipación: ¿el riesgo de cierre doctrinario de la filosofía sobre sí misma?	100-113

3.2. Silencio de Sócrates en el <i>Sofista</i>: recusación como invitación a que el otro filosofe con el otro	113-135
3.2.1. Contexto del silencio	113-119
3.2.2. Diversas interpretaciones del silencio	119-129
3.2.3. Recusación y silencio: abdicación de sí que invita al otro a filosofar con el otro.	129-130
3.2.4. La no escritura del <i>Filósofo</i>: doble silenciamiento de Sócrates	130-135
3.3. El sueño de Platón: ¿la doctrina de Platón o la filosofía de los lectores.	135-139
Conclusiones generales	140-145
Bibliografía.	146-153

Resumen

Sócrates se moviliza a un lugar marginal y silencioso en el diálogo tardío el *Sofista*: recusa el papel protagónico para dárselo a la enigmática figura del Extranjero. Proponemos pensar este cambio a la luz de un gesto que determinaría de modo esencial al Sócrates platónico y que se piensa como un recusarse, el cual se fundaría en una primacía de la otredad que permitiría una producción filosófica originada en el encuentro dialogal con sus interlocutores. En la medida en que el saber se produce en los otros por medio del diálogo, Sócrates se mantendría en una situación recusada y no protagónica. Pero, además, en la medida en que las ideas son alteridades que conducen y orientan el pensamiento, tampoco es el pensador quien ostenta un papel protagónico. Desde esto, cuando ya ni siquiera fuese Sócrates quien guía el diálogo mayéutico, sino el Extranjero, consideramos que este silencio puede pensarse como fundado en la determinación esencial de Sócrates como recusador. En este sentido, abordaremos los modos cómo Sócrates se relaciona con sus interlocutores y con las ideas para mostrar dos tipos de silencio a los que conduce a sus interlocutores: el silencio aporético que libera de la repetición doxástica y el silencio que sucede en el estado de éxtasis cuando se es interpelado por las ideas. Nos proponemos desentrañar el carácter recusador de este personaje en estos dos tipos de silencio para revelar cómo la alteridad ostenta una primacía que se radicalizaría con su silencio en el *Sofista*.

Abstract

Socrates moves to a marginal and silent role in the late dialogue the *Sophist*: he relinquishes the leading role to the enigmatic figure of the Stranger. Here, we propose to consider this shift in light of a gesture that would essentially define the Platonic Socrates—one conceived as a *recusal*, grounded in a primacy of otherness that enables a philosophical production arising from the dialogical encounter with his interlocutors. To the extent that knowledge emerges in others through dialogue, Socrates remains in a recused, non-leading position. Moreover, since ideas themselves are alterities that guide and direct thought, neither does the thinker hold a leading role in this regard. From this perspective, when even the maieutic dialogue is no longer led by Socrates but by the Stranger, we argue that this silence can be understood as rooted in Socrates' essential determination as one who recuses himself. In this sense, we will examine the ways in which Socrates relates to his interlocutors and to ideas to reveal two kinds of silence to which he leads them: the aporetic silence that liberates from doxastic repetition and the silence that arises in the state of ecstasy when one is confronted by ideas. We aim to unravel the recusing nature of this character in these two forms of silence to show how otherness holds a primacy that becomes radicalized with Socrates' silence in the *Sophist*.

Résumé

Socrate se déplace vers une place marginale et silencieuse dans le dialogue tardif le *Sophiste*: il refuse le rôle principal pour le céder à la figure énigmatique de l'Étranger. Nous proposons ici d'interpréter ce changement à la lumière d'un geste qui déterminerait de manière essentielle le Socrate platonicien, geste conçu comme un *refus*, fondé sur une primauté de l'altérité permettant une production philosophique issue de la rencontre dialogique avec ses interlocuteurs. Dans la mesure où le savoir se produit chez les autres à travers le dialogue, Socrate se maintient dans une position de refus et non protagoniste. De plus, puisque les idées sont elles-mêmes des altérités qui guident et orientent la pensée, le penseur n'y occupe pas non plus un rôle central. Ainsi, lorsque ce n'est même plus Socrate qui dirige le dialogue maïeutique, mais l'Étranger, nous considérons que ce silence peut être pensé comme enraciné dans la détermination essentielle de Socrate comme celui qui se refuse. Dans cette perspective, nous aborderons les manières dont Socrate se rapporte à ses interlocuteurs et aux idées afin de mettre en lumière deux types de silence auxquels il les conduit: le silence aporétique qui libère de la répétition doxastique et le silence qui survient dans l'état d'extase lorsque l'on est interpellé par les idées. Nous nous proposons de dévoiler le caractère récusateur de ce personnage à travers ces deux formes de silence, révélant ainsi comment l'altérité détient une primauté qui se radicaliserait avec son silence dans le *Sophiste*.

Lista de abreviaturas

Apolodoro

Coment. Alcib. I *Comentario al Alcibiades I* (Westerink, 1956/1982)

Anónimo

Prolegomena *Prolegomena Philosophiae Platonicae* (Westerink, 1962)

Diógenes Laercio

Vitae Phil. *Diogenis Laertii vitae philosophorum* (Long, 1964/1966)

Dionisio de Halicarnaso

De Comp. Verb. *De compositione verborum* (Usener y Radermacher, 1929/1962)

Sobre Comp. Lit. *Sobre la composición literaria* (Galán y Márquez, 2001)

Levinas

AQ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1978)

TI *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (1971/1990)

Platón

Alcib I. *Alcibiades I* (Burnet, 1901/1967)

Apol. *Apología de Sócrates* (Burnet, 1900/1967)

Crát. *Crátilo* (Burnet, 1900/1967)

Crit. *Critón* (Burnet, 1900/1967)

Ep. *Epítolas* (Burnet, 1907/1967)

Eutid. *Eutidemo* (Burnet, 1903/1968)

Eutif. *Eutifrón* (Burnet, 1900/1967)

Fed. *Fedón* (Burnet, 1900/1967)

Fedr. *Fedro* (Burnet, 1901/1967)

Gor. *Gorgias* (Burnet, 1903/1968)

Hip. May. *Hipias Mayor* (Burnet, 1903/1968)

<i>Hip. Men.</i>	<i>Hippias Menor</i> (Burnet, 1903/1968)
<i>Lis.</i>	<i>Lysis</i> (Burnet, 1903/1968)
<i>Parm.</i>	<i>Parménides</i> (Burnet, 1901/1967)
<i>Pol.</i>	<i>Político</i> (Burnet, 1900/1967)
<i>Prot.</i>	<i>Protágoras</i> (Burnet, 1903/1968)
<i>Rep.</i>	<i>República</i> (Burnet, 1902/1968)
<i>Simp.</i>	<i>Simposio</i> (Burnet, 1901/1967)
<i>Sof.</i>	<i>Sofista</i> (Burnet, 1900/1967)
<i>Teet.</i>	<i>Teeteto</i> (Burnet, 1900/1967)

Tucídides

<i>Historiae</i>	<i>Thucydides historiae</i> (Jones y Powell, 1942/1970)
------------------	---

Introducción

“Me detendré (στάσομαι). No toda verdad gana más
por mostrar un rostro (πρόσωπον) preciso,
y con frecuencia el silencio (σιγῶν)
es lo más sabio (σοφώτατον) para una persona pensar (νοῆσαι)”
(Píndaro, *Némica*, V.16-18).

En el *Sofista* ocurre un hecho dramático del cual Platón no da ninguna explicación: Sócrates abandona el protagonismo en la investigación dialogal y es reemplazado por el enigmático y anónimo Extranjero de Elea. Esto puede ser accidental o, como varios comentaristas han observado, podría deberse a la voluntad de Platón por presentar a un personaje mucho más cercano a Parménides, con miras a mostrar deferencia y respeto por el eleata, pero también para proponer una postura crítica y diferenciada. Esta respuesta usual al problema del cambio de protagonismo probablemente sea acertada; aquí no interesa refutarla, pero sí destacar su insuficiencia al ampliar el horizonte del problema y de su respuesta. Los comentaristas considerados en esta investigación no parecen haber preguntado con la suficiente radicalidad si este silenciamiento pudiera responder a un rasgo esencial de Sócrates, más allá de su lejanía con Parménides.

Es decir, aquí se plantea el problema de si dicho silencio, con su correspondiente cambio de protagonista, pueda ser interpretado a la luz de la figura de Sócrates tal como se presenta en otros diálogos. Esta interpretación no solamente se fundaría en su modo de actuar y en lo que se dice de él, sino también en el carácter de los temas clásicos del Sócrates platónico: el amor, las virtudes, la belleza y el bien. Se puede decir que el actuar de Sócrates es recusador¹: piénsese en el diálogo

¹ El verbo *recusar* proviene del latín *recuso* (infinitivo: *recusare*). Su etimología implica la unión del prefijo latino *re-*, cuyo registro semántico incluye los sentidos de *retroceder* o de proponer una *alternativa*, con el sustantivo latino *causa*, que tiene un significado casi idéntico al de *causa* en español. Con ello, resuena el sentido de *echarse para atrás* respecto a cierta causa u orden causal. Además, incluye el sentido de *contraponer* una nueva causa o un nuevo orden causal, al modo de un alegato, ya presente en el registro semántico del *recusare* latino. Desde este punto de vista etimológico, el *recusar* de Sócrates implicaría *echarse para atrás*, en el sentido de un *rechazo* de ciertas lógicas de la presencialidad y mismidad reflexivas asumidas como *causas primeras* o *fundamentos* del sentido (*αἰτία*). Este rechazo se da en favor del *recusar* mismo propuesto como alternativa, en tanto que *ausentarse* y *silenciarse* como nuevo orden causal. En esta palabra debería resonar el *renegar* de Sócrates con respecto a la presencialidad y a lógicas de la mismidad reflexiva antes indicadas, en favor de la ausencia y de lógicas de la alteridad. Esta concepción de Sócrates como recusador vendría a revelar una lógica ética contraria a la circularidad reflexiva de la mismidad, entendida como comprensión del ser en tanto que la perseverancia del ente en la identidad que le es más propia. La lógica de la alteridad, atestiguada en su silencio, revelaría que el centro gravitacional en torno al cual gira el sentido ético y deseante de Sócrates –en suma, su quehacer filosófico– no se encontraría en él, sino en la alteridad con la que se relaciona.

mayéutico, donde Sócrates queda en un lugar de esterilidad, recusando el engendramiento de las ideas, función propia de su interlocutor. También se revelan como recusadoras las investigaciones filosóficas más relevantes de este personaje. En ellas, la idea del bien se eleva más allá del ser concebido como esencia, lo que implica una dinámica de recusación con respecto al ser y al mundo, elevación desde donde produce, justamente, al ser y al mundo. Es en el bien en el que Sócrates dice que se debe fundar el modo de vida humano, tanto en lo privado como en lo público. Entre la idea del bien y el modo de vida socrático se articula un vínculo esencial: la producción desde la ausencia recusadora. De este modo, el presente trabajo dirigirá la atención a cómo el ego socrático articula su relación con la otredad en función de determinadas lógicas éticas o disposiciones relacionales. Por alteridad se entenderá todo lo que es otro del ego. Nuestro problema fundamental tiene que ver con cómo el ego se *relaciona* con sus interlocutores y con los objetos de conocimiento, sea desde una disposición donde prima su egoicidad y se irrespeta la alteridad (caso del ἦθος² que parece ser dominante en época de Platón) o desde otra donde prima la alteridad y se la respeta (caso que parece ser el de Sócrates).

Desde muy antiguo, se ha destacado el carácter críptico de los diálogos de Platón, como si su obra escrita, en vez de consistir en la transmisión de una doctrina atribuible a un autor, procurara hacer pensar a los lectores por sí mismos, elevando también al propio Platón, a un lugar incapturable de modo definitivo. Es como si recusara la posibilidad de ser capturado, como si aún más allá de Sócrates estuviera Platón recusando³. Ahora bien, la dinámica de la recusación da a la alteridad un lugar fundamental, pues Sócrates, como mayéutico, siempre requiere de un otro para poder desplegar su quehacer: la esterilidad recusadora le vuelve dependiente de los otros. También, a la idea del bien⁴ se la reconoce como la alteridad radical del ser y del mundo, aunque en ella se fundan el ser y el mundo, justamente en solidaridad con su alteridad inherente al ausentarse recusante. En vez de la repetición de una supuesta doctrina que vehicularían sus diálogos, se podría concebir la filosofía platónica como una dinámica vital que invita al lector a pensar críticamente por sí mismo, lo que revelaría la primacía fundamental de la alteridad del lector y lo que sucede en este, por encima del contenido mismo de los diálogos. El silencio del *Sofista* debería

² Con la noción de ἦθος pretendemos mentar una modalidad relacional específica y característica de determinado tipo de personaje dentro de los diálogos platónicos.

³ Como cuando Platón soñó que se convertía en cisne y huía de quienes intentaban aprehenderle (cf. *Coment. Alcib. I*, 2.156-162; *Prolegomena*, 1.29-35; Guthrie, 1962/1998, pp. 51-52).

⁴ Seguimos la lectura de Levinas y una serie de comentaristas que parten de él al asociar la idea del bien platónica con la alteridad que irrumpe en la lógica reflexiva de la mismidad (cf. *TI*, pp. VI, 79, 105-108, 241).

leerse, entonces, en relación con la no-escritura del anunciado *Filósofo*, donde Sócrates retomaría el protagonismo, lo que hunde a este personaje en un doble silenciamiento que parece invitar al lector a vivir dicho diálogo. Este doble silenciamiento radicalizaría la recusación propia de este personaje imponiéndose como metáfora del filosofar de Platón.

Lo anterior nos lleva a plantear el problema de si el silencio de Sócrates consiste en una radicalización de su función esencial como recusador, pues aquí el vínculo entre su recusación y la otredad, de la que depende, es privilegiadamente dramatizado. De este modo, la presente investigación parte de la problematización del silencio de Sócrates en el *Sofista* y su relación con la determinación esencial de Sócrates como recusador. Además, parece necesario tomar como parte del problema la primacía de la otredad en dicho silencio, pensado como la radicalización del recusar. Esta radicalización, que debe pensarse⁵ a la luz de la no-escritura del *Filósofo*, parece metaforizar la relación de los diálogos platónicos con sus lectores.

Entonces, dada la lógica relacional responsiva⁶ donde prima la alteridad, que Platón parece hacer encarnar en el personaje de Sócrates, como un redireccionamiento o recusación respecto de las lógicas relacionales reflexivas, ¿de qué manera se puede interpretar el silencio de este personaje en el *Sofista* y su respectiva relación con la otredad, al pensarlo como la radicalización de dicha recusación?

Para abordar el análisis de los modos relacionales en la obra platónica partimos de la interpretación desarrollada por Levinas, fenomenólogo de la alteridad, y de una serie de comentaristas que han continuado esta línea de trabajo. Levinas concibe su filosofía como un retorno al platonismo⁷. Higgins, Gonzales, Scott y Achtenberg señalan una ambigüedad de Levinas

⁵ Ciertamente, *debe pensarse* en relación con la no escritura del *Filósofo* ya que Platón se encargó de conectarlo narrativamente con el *Sofista*. De modo similar, nuestra interpretación no puede omitir al *Político* como la continuación del silencio socrático iniciado en el *Sofista*. Este marco en el cual se sitúa dicho silencio no puede ser ignorado y parece obligar a tomar en consideración la relación que se establece con los lectores, pues al este silencio estar vinculado con la no escritura del *Filósofo* parece ser que Platón busca generar un efecto en ellos.

⁶ En el uso que empleamos de la noción de *responsividad* debe resonar su proveniencia etimológica del *responsivus* latino, que designaba lo *que responde* o lo *que es capaz de responder*. En esta línea, comprendemos la *responsividad* como la cualidad que determina el sentido de algo y de su modo de situarse en tanto que brotan de sus modos relacionales con la alteridad. Este concepto, empleado en un sentido fenomenológico, viene a revelar el modo de ser de algo está determinado en función de los efectos que la alteridad tiene sobre este. Así, el sentido del ego y de su actuar no surge simplemente de él, sino de su imbricación con el mundo. La responsividad supone una primacía de la alteridad en contraste con lógicas relacionales reflexivas donde prima la mismidad.

⁷ Peperzaak es el primero en recuperar esta afirmación del lituano, cf. 1997, pp. 113-121. En *Totalité et infini* hay aproximadamente 50 referencias a diálogos o a temas claramente de Platón. Los temas centrales son el bien más allá del ser, el mito de Giges, la prioridad del discurso hablado sobre el escrito y el eros en *Banquete* y *Fedro* (para una referencia de dichos pasajes, cf. Scott, 2017, p. 90; para una referencia que incluye las alusiones de Levinas a Platón en *Autrement que'être*, cf. Mattéi, 2000/2004, § 5).

en su relación con Platón: por un lado, lo elogia por ver en el bien la trascendencia ética de la alteridad, pero, por otro lado, denuncia al Sócrates platónico por caer en lógicas reflexivas donde prima la mismidad⁸ en su anámnesis, su mayéutica y su concepción del eros (Gonzales, 2008, p. 50). Gonzales explica que el lituano asocia tanto a Sócrates los elementos que rechaza de Platón que es como si nunca arremetiera directamente contra él, sino contra lo que considera “es Sócrates en Platón” (2008, p. 47). Achtenberg considera que esta es una estrategia retórica y pedagógica de Levinas, útil para darse a entender, pero que le hace distorsionar la verdadera postura del Sócrates platónico (2014/2017, pp. 100-101). Estos autores sostienen que el lituano no fue justo con Sócrates, pues este personaje revela una primacía –en lo que respecta a su deseo erótico⁹, su mayéutica, anámnesis, teoría de las ideas y logos dialógico– de la otredad que supera la lógica de la reflexividad donde el mismo asimila al otro. La lógica reflexiva de la mismidad es considerada por Achtenberg como un asunto medular del pensamiento moderno que no toca de modo esencial a la filosofía antigua, por lo que Levinas cometería el error de atribuir un elemento moderno a un pensador antiguo (2014/2017, p. 190). El presente trabajo pretende retomar y profundizar –en los capítulos primero y segundo– esta contestación frente a lo que consideramos una crítica injusta por parte del lituano contra el Sócrates platónico.

Levinas asocia la disposición egoísta del *para-si*¹⁰, propia a la lógica reflexiva de la mismidad, con la protagórico-heraclíteica del *Teeteto* (*TI*, pp. 52-54). En este sentido, se asocia el para-sí a la disposición de sofistas y demás interlocutores de Sócrates. Asunto trabajado por Achtenberg (cf. 2014/2017, pp. 25-39, 40-69, 85-97, 175-187), quien profundiza el análisis comparativo entre diversos interlocutores tiránico-sofísticos y Sócrates, cuyo quehacer filosófico se revela como articulado desde la estructura del *para-el-otro*. Por poner un ejemplo, esta autora trabaja cómo Gorgias plantea el discurso (cf. *Gor.*, 449e) encerrado sobre sí mismo, siendo autosuficiente e independiente de las cosas de las que habla, y cómo Sócrates contrapone una

⁸ “L’idéal de la vérité socratique repose donc sur la suffisance essentielle du Même, sur son identification d’ipséité, sur son égoïsme. La philosophie est une égologie” (*TI*, p. 35).

⁹ Cf. Achtenberg, 2014/2017, pp. 71-97; Gonzales, 2008, pp. 40-61; Scott, 2017, pp. 38-42, 91-103, 122-144.

¹⁰ En la siguiente cita puede visualizarse la relevancia del *para-si* como disposición relacional frente al otro ser humano: “Le sujet est «pour soi» il se représente et se connaît aussi longtemps qu’il est. Mais en se connaissant ou en se représentant, il se possède, se domine, étend son identité à ce qui vient, en lui-même, réfuter cette identité. Cet impérialisme du Même est toute l’essence de la liberté. Le « pour soi », comme mode de l’existence, indique un attachement à soi aussi radical qu’un vouloir naïf de vivre. Mais si la liberté me situe effrontément en face du non-moi, en moi et hors de moi, si elle consiste à le nier ou à le posséder, devant Autrui elle recule. Le rapport avec Autrui ne se mue pas, comme la connaissance, en jouissance et possession, en liberté. Autrui s’impose comme une exigence qui domine cette liberté et... dès lors, comme plus originelle que tout ce qui se passe en moi” (*TI*, p. 86).

concepción del discurso que parte de una apertura al afuera, tanto a los temas de los que trata como a los interlocutores con quienes se dialoga (cf. *Gor.*, 454b, 460b, 503d) (Achtenberg, 2014/2017, pp. 106-108). Este análisis que compara los modos relacionales propios de Sócrates y de sus interlocutores sofisticos será profundizado en el primer capítulo del presente trabajo.

Otro ejemplo destacable de esta discusión, iniciada por Levinas, es la relativa a su crítica contra la anámnesis socrática, pues la considera como una dinámica fundamentalmente egoísta donde el sí mismo se supone autosuficiente. Si aprender es recordar, aprender significa volver la mirada hacia dentro de la propia alma para encontrar en sí mismo el objeto del conocimiento, como si fuese algo propio de la mismidad del ego¹¹. Sin embargo, Chrétien (1991/2002, pp. 2-39) y Scott (2017, pp. 130-131) contrargumentan planteando que la anámnesis no es un retorno a la mismidad ni a la interioridad, sino a lo trascendente y al pasado inmemorial, que nunca fue presente pero que orienta hacia el futuro, lo que implica que la anámnesis no lleva al ser humano a estar en completa posesión ni de sí mismo ni de la alteridad (2017, pp. 130-131). Mientras Levinas concibe la anámnesis “como representación de una necesidad de volver a un punto de origen” (2017, p. 136), Scott la interpreta como “la estructura del Deseo en tanto nos describe como seres fundamentalmente en una etapa de anhelo por la trascendencia” (2017, p. 136), por lo que la alteridad tendría una primacía en el modo relacional no-reflexivo propio de la anámnesis. El problema relacional en torno a las ideas, como es el caso anámnesis, será retomado y profundizado en el capítulo segundo.

Respecto del silencio de Sócrates y su reemplazo por parte del Extranjero en el *Sofista* – asunto que abordaremos de modo directo hasta el tercer capítulo–, podemos afirmar, ha sido pasado por alto por una gran cantidad de comentaristas que trabajan este diálogo¹². Cornford (1935, pp. 168-170) interpretaba al Extranjero como un reemplazo de Sócrates, explicable por la enorme influencia de Parménides que el propio Platón habría de reconocer sobre sí mismo. El Extranjero tendría más autoridad que Sócrates para refutar al padre, por ser él mismo un eleata¹³. Para Taylor, el silencio sería deliberado para conseguir más de un solo objetivo, aunque solo menciona uno: mantener la presencia de alguien ante quien Platón siente una profunda deferencia sin que sea

¹¹ “Cette primauté du Même fut la leçon de Socrate. Ne rien recevoir d’Autrui sinon ce qui est en moi, comme si, de toute éternité, je possédais ce qui me vient du dehors” (*TI*, p. 35).

¹² V.g: Châtelet, 1995; Gadamer, 1980, 1985 y 2003, mencionado rápidamente en *Platón Retratista*, 2002, p. 293; Guthrie, 1962/1998, pp. 135-177; Brochard, 1940, pp. 103-145; Koyré, 1966; Eggers Lan, 1965; Másmela, 2006.

¹³ Varios han seguido la interpretación de Cornford, por ejemplo: Tovar (1970, p. VII-VIII), Seligman (1974, p. 11), Reale (2003, pp. 396-409) y Notomi (2007, pp. 19-27).

necesario que esté presente en el diálogo, ya que Sócrates resultaría prescindible por abordarse temas propios del eleatismo (1961, pp. 5-6).

Miller¹⁴ interpreta el silencio de Sócrates en el *Sofista* y *Político* como la simbolización del extrañamiento que se tiene del filósofo desde la condición humana usual, como sucede en los tribunales atenienses durante el proceso de juicio que se inicia al mismo tiempo que lo sucedido en estos diálogos (1980, pp. 9-10, 15)¹⁵. De este modo, sería un silencio marcado por la desaprobación respecto de la condición humana usual que padece de miopía al reconocer la genuina filosofía.

Para Álvarez, la sustitución de Sócrates por el Extranjero permite, por un lado, “experimentar las limitaciones de su anterior portavoz, ya que la defensa de tesis filosóficas ahora está libre de un enunciador particular como Sócrates” (2022, p. 9). Y, por otro lado, permite satisfacer “la necesidad de construir un nuevo personaje de tal manera que su estatus se mantenga en suspenso y solo se determine por sus acciones en el desarrollo del diálogo” (2022, p. 9). Este autor considera que el Extranjero no solamente ha cumplido con el objetivo de capturar al sofista, sino también con el objetivo de demostrar que él mismo es un filósofo por medio de la puesta en práctica del quehacer filosófico (cf. 2022, 16).

En una línea similar a la de Álvarez, pero de modo aún más radical, Blondell no solamente considera que el silencio de Sócrates representa “la cuestión dramática central de *Teeteto*, *Sofista* y *Político*” (2002, p. 386), sino que también comporta un “mayor significado para la obra platónica en su conjunto” (2002, p. 386). La autora propone que este cambio de protagonista significa que Platón ya no centra su mirada en la vida del personaje al que sus obras parecen dedicarse hasta el punto de la obsesión (2002, pp. 286-287): “la filosofía es ahora más grande que Sócrates (...) los grandes temas que él encarna siguen vivos para ser explorados por otros” (2002, p. 387). Seguir utilizando a Sócrates habría hecho parecer que solamente él sería “un portavoz adecuado para la filosofía” (2002, p. 390), por lo que Platón “debe liberarse de la tiranía de su propia creación. Y esto solo puede lograrse silenciando a Sócrates” (2002, p. 391).

Desde una perspectiva distinta de las anteriores, Clanton propone su interpretación del silencio: “Platón dejó intencionadamente a Sócrates al margen de este diálogo *porque Sócrates no*

¹⁴ De entre la bibliografía revisada, la interpretación de Miller sobre el silencio de Sócrates es temporalmente la primera en presentar una rica y profunda complejidad analítica, dedicando varias páginas de su investigación a este problema.

¹⁵ “His silence is a definite role, vividly expressing what a direct communication, it seems, could not. Falling silent, Socrates makes almost palpable the fact that he has not been heard, even by his friends. (...) Socrates displays by his own presence the impossibility that philosophy appear in and for itself to the nonphilosopher” (Miller, 1980, p. 10).

*podía participar legítimamente sin violar sus propios estándares de discurso y, por tanto, su propia identidad*¹⁶ (2007, p. 47). Este autor considera que lo característico del personaje de Sócrates que debe ser silenciado en el *Sofista* es su relación con el logos y las ideas, en la medida en que este personaje siempre exigiría el establecimiento sólido del logos en la determinación de la idea (2007, pp. 47-50). Clanton considera que el *Sofista* permite renovar el tipo de relación socrática con el logos determinado, pues introduce la indeterminación dentro de dicho logos como algo posible y necesario, pues el género del no-ser sería esencialmente indeterminado (2007, p. 51). Es para lograr esto que Sócrates debería silenciarse, pues su esencia sería antagónica a dicha indeterminabilidad; solo el Extranjero, que encarna dicha indeterminabilidad en su anonimato, podría capturar con el logos un género como el del no-ser.

Por otro lado, Cornford destacaba que Sócrates hubiera recobrado la voz en el diálogo del *Filósofo* (cf. *Sof.* 217a y *Pol.*, 257a), para hablar del quehacer inherente a la filosofía en relación con el bien y ya no solamente el ser (cf. Cornford, 1935/2007, pp. 215-216). Márquez argumenta que dicha ausencia funge como una invitación a los lectores: “El hecho de que el diálogo *Filósofo*, aparentemente anticipado en *Sofista* 217a7–9, esté ausente, puede entenderse como una invitación a construir la narrativa faltante a partir del material de los diálogos existentes” (2012, p. 18). De modo semejante, Gill argumenta que Platón desea que sean sus lectores quienes activa y críticamente piensen lo que el *Filósofo* habría investigado: “Platón pudo haber escrito el *Filósofo*, pero decidió no hacerlo, al mismo tiempo que ofrecía a su audiencia los medios para reconstruir el retrato que ese diálogo habría contenido” (2012, p. 5). El trabajo de esta autora, justamente, busca cumplir dicho objetivo al aceptar la invitación de Platón y proponer una definición del filósofo. En una línea similar, Blondell argumenta que la forma dialógica no sólo implica el diálogo entre los personajes que conforman la narrativa ficticia creada por Platón, sino que también involucra un diálogo con el lector. Esto se confirma en el hecho de que usualmente los diálogos de Sócrates con sus interlocutores se representan “como parte de un proceso interminable, que debe llevarse adelante indefinidamente hacia el futuro” (2002, p. 48).

A la luz de las discusiones recién expuestas, resulta pertinente insistir en que, si bien Levinas desarrolla un análisis de las lógicas relacionales –sea donde prima la alteridad o donde prima la mismidad al modo reflexivo– en la obra platónica, muchos comentaristas han notado su injusticia al interpretar la figura de Sócrates, por denunciarlo como un personaje autosuficiente cuyo

¹⁶ Las cursivas están en el texto inglés original.

quehacer no se fundaría en una apertura a la otredad. La presente investigación pretende enriquecer dicha contestación contra el lituano al introducir los conceptos de recusación y, en especial, el del silencio, procurando revelar a Sócrates como un personaje fundado en lógicas relacionales abiertas a la alteridad. Por otro lado, consideramos que la bibliografía revisada relativa al problema del silencio de Sócrates en el *Sofista* no ha puesto suficientemente la atención en el modo relacional de dicho personaje, lo que consideramos imprescindible para poder comprender su silencio. De este modo, el análisis relacional que haremos de este personaje permitirá aportar un nuevo horizonte interpretativo para pensar dicho silencio. Y, de modo inverso, interpretar su silencio permitirá profundizar y enriquecer la concepción del modo relacional socrático. Por último, en la medida en que Sócrates es fundamental dentro del filosofar de Platón, el análisis que haremos de su disposición relacional y de cómo ésta opera al hacer silencio en el *Sofista* –vinculándolo con la no-escritura del *Filósofo*– permitirá brindar un nuevo matiz en la visión de la obra platónica en su conjunto y la función que los lectores desempeñan en ella.

Ahora bien, como el lector podrá haber notado ya, el presente trabajo ha debido seleccionar una serie de fuentes dedicadas al problema *relacional* donde aflora la tensión entre la primacía de la mismidad o de la alteridad –desde la discusión iniciada por Levinas–, otras fuentes dedicadas al *silencio* de Sócrates en el *Sofista* y *Político* y otras dedicadas al carácter *dialogal* y *no doctrinario* del filosofar de Platón y el posible vínculo con sus *lectores*. Hay que advertir, desde aquí, que hemos tenido que renunciar a muchísimas fuentes de valía. Si bien la revisión que hemos hecho sobre el problema de la alteridad relacional y del silencio en el *Sofista* pueden considerarse como estados de la cuestión satisfactorios –al menos en las publicaciones realizadas en español, francés e inglés–, en lo que respecta al carácter dialogal del filosofar platónico hay mucho que queda por fuera. También quedan muchas fuentes por fuera en lo que respecta al análisis de la ontología del *Sofista* y, sobre todo, en lo que respecta al análisis de cada diálogo en particular. Pues, en la medida en que aquí se aspira a ganar una imagen general de Sócrates, nos vemos obligados a tomar en consideración múltiples diálogos, pero hacemos esto sin entrar de modo exhaustivo en el análisis de la bibliografía correspondiente a cada diálogo en particular.

Con miras a demostrar que el silencio de Sócrates en el *Sofista* radicaliza un drama esencial a este personaje y al proyecto platónico, pensado como recusación ética frente a lógicas relacionales fundadas en una primacía de la mismidad, en favor de lógicas donde prima la alteridad, seguiremos un camino exegético de tipo fenomenológico. Nuestra interpretación investigará el tipo de lógicas

que articulan los modos relacionales de Sócrates y sus interlocutores en los diálogos platónicos. Lo anterior lo entendemos como sinónimo de hacer una interpretación ético¹⁷-fenomenológica. Rastreadremos aquellos puntos de la obra donde se evidencia una primacía de la alteridad por encima de la mismidad egoica. Nos centraremos en la función que el personaje de Sócrates desempeña en los diálogos y su relación con la alteridad. Esta senda metodológica permitirá comprobar o descartar la presunta primacía de la otredad que le atribuimos. En este sentido, para observar si en Sócrates se acredita o no dicha primacía, *reduciremos éticamente* a este personaje¹⁸. Pondremos en marcha una reducción fenomenológica de preeminencia *ética* al establecer la diferencia entre el *para-sí* y el *para-el-otro*¹⁹ como parámetros exegéticos de las lógicas relacionales. Estas categorías nos permitirán llevar a puerto el sentido de la reducción ética, vislumbrando la relación con la alteridad que Sócrates comporta en su silencio. Cabe señalar los siguientes momentos exegéticos/metodológicos:

En el primero buscaremos ganar una comprensión del silencio aporético al que conduce Sócrates a sus interlocutores como un primer modo de la recusación, al generar una interrupción en su ἦθος egocéntrico en favor de una primacía de la alteridad. Para esto, se realizará una comparación entre Sócrates y diversos personajes que comportan un ἦθος egoísta. Aquí se revelará cómo el ἦθος socrático, perteneciente a una lógica responsiva donde prima la alteridad, se contrapone y conduce al ἦθος sofístico hacia la aporía. Se usarán pasajes seleccionados de la *Apología*, *Eutifrón*, *Hippias Mayor y Menor*, *Eutidemo*, *Protágoras*, *Gorgias*, *Crátilo*, *República I*, *Teeteto* y *Sofista*.

En el segundo interpretaremos el silencio como culmen al que conduce el quehacer filosófico, en tanto que éxtasis donde se recusa de sí para ser tomado por la alteridad de la idea. Para lograr lo anterior, nos enfocaremos en cómo se articula la lógica de la alteridad en lo que respecta al quehacer

¹⁷ Recuérdese que debe entenderse por *ética* un sinónimo de lo *relacional*. De este modo, nos interesamos por comprender tanto el tipo de relacionalidad que critica Platón como por el que apuesta, más que por las reflexiones propiamente éticas que este autor propone en un sentido normativo. Cabe advertir que el lector de Platón podría encontrarse con reflexiones ético/normativas que parecen contradecir el tipo de relacionalidad que aquí estudiamos; esta contradicción amerita ser investigada; pero dicho examen excede los límites del presente trabajo. Además, aquí se centra la mirada en el personaje de Sócrates, por lo que textos posteriores donde se presentan tesis morales fuertes, como puede ser de manera especial *Leyes*, no se tratarán.

¹⁸ Haremos una *reducción* en el sentido fenomenológico del término, pero centrados en la dimensión ética del personaje de Sócrates, con miras a que se revelen las estructuras relacionales que lo caracterizan. En efecto, aquí no abordamos la ética en sentido normativo, sino en el sentido de una hermenéutica de las lógicas que articulan la esencia de las estructuras relacionales del ego consigo mismo y la alteridad.

¹⁹ Estas categorías son tomadas de la fenomenología-ética levinasiana.

amoroso y filosófico de Sócrates, destacando cómo la teorización de las ideas revela una lógica responsiva donde prima la alteridad. Mostraremos de qué manera el pensamiento implica un éxtasis silencioso debido a la primacía de la idea. Se usarán pasajes seleccionados del *Menón*, *Fedón*, *Banquete*, *República*, *Fedro*, *Parménides I* y *Epístola VII*.

En el tercer momento metodológico, y como consecuencia de los momentos previos, procuraremos desentrañar en el silencio de Sócrates en el *Sofista* la radicalización de una primacía de la alteridad que ahora se articula como la recusación del protagonismo y como invitación a que los otros filosofen con otros. Para lograrlo, abordaremos el núcleo de nuestro problema abocándonos al análisis del silencio en el *Sofista*, singularmente, en cómo esto radicalizará la lógica relacional responsiva de Sócrates invitando a que otros hagan filosofía con otros, recusando de modo aún más radical su protagonismo. La interpretación se centrará en el *Sofista*, pero también tomará en consideración diálogos narrativamente cercanos como el *Teeteto*, *Político*, *Eutifrón*, *Apología*, *Critón*, *Fedón* y, debido a la cercanía eleática, el *Parménides*.

Cabe advertir que nuestra intención de abordar varios diálogos y de centrarnos en el análisis del personaje de Sócrates puede conducir a que el título del presente trabajo resulte equívoco o confuso. Pues, si bien nuestro objetivo principal gira en torno al silencio de Sócrates en el *Sofista*, nos vemos obligados a analizar el silencio en la obra platónica en general. Empero, lo anterior no quita que los análisis de otros tipos de silencio estén subordinados al objetivo de desentrañar, propiamente, el silencio que acontece en el *Sofista*. En efecto, este diálogo sigue siendo el centro de nuestro análisis en torno al cual gira todo lo demás, a pesar de que el análisis directo de dicho diálogo no ocupe, ni de cerca, la mayor parte de este trabajo. Son el personaje de Sócrates y los elementos filosóficos asociados con él los que ocupan la mayor parte de esta investigación, desde donde nos aventuramos a pensar su silencio en el *Sofista*. Otra aclaración que debemos hacer sobre el título concierne a las nociones de silencio²⁰ y, especialmente, de recusación²¹, pues ninguna es tematizada por Platón; se trata de conceptos con los que pretendemos pensar al Sócrates platónico pero que no son empleados por el propio autor.

²⁰ Algunas palabras griegas para decir el *silencio* en griego pueden ser: σιγή, σιωπή, ήσυχία o άφασία. Ninguna directa y explícitamente pensada por Platón del modo como nos interesa abordarlo en este trabajo.

²¹ Algunos ejemplos de palabras griegas con significados relativamente emparentados al de *recusación*, pero que Platón no tematiza, pueden ser: άναίρεσις, άντίληψις o άποδοκιμασία. Tampoco son tematizadas por Platón.

Capítulo 1.

El camino al silencio aporético: diferencia entre Sócrates y los sofistas

Para cumplir con el objetivo del presente capítulo, será necesario comenzar por ganar un análisis diferenciador entre Sócrates y varios interlocutores que se le oponen. Esto permitirá poner de manifiesto una distinción radical entre la disposición ética del *para-el-otro*, propia de Sócrates, y la disposición del *para-sí*, propia de sus interlocutores. En este sentido, con miras a reducir éticamente al personaje de Sócrates, se rastrearán las estructuras éticas originarias anteriormente mencionadas y se mostrará cómo estas abren el horizonte filosófico y dramático de los diálogos platónicos. La disposición ética del *para-sí* o *para-mí* implica un movimiento reflexivo que está en función de la mismidad del ego, pues principia en este, pasa por la alteridad y retorna al ego. Seguimos el análisis de los estudios platónicos iniciado por Levinas y continuado por una serie de comentaristas que han profundizado la investigación de las lógicas relacionales en los diálogos del ateniense. Ya Levinas ponía de ejemplo el retorno a casa de Odiseo para pensar las lógicas reflexivas donde prima la mismidad (cf. *TI*, pp. 12, 304)²². En este primer capítulo rastrearemos cómo la dimensión crítica del quehacer de Sócrates busca llegar al silencio aporético poniendo en cuestión la disposición del *para-sí* transmutándola en *para-el-otro*²³, lo que implicaría modificar la estructura relacional de sus interlocutores, pasando de una relacionalidad egocéntrica que mistifica el sentido de las cosas a otra donde la alteridad puede revelarse desde sí misma. La transmutación de una disposición a otra, vía silencio aporético, será el primer modo cómo comprenderemos la *recusación* en el presente trabajo.

1.1. Doctrina, ignorancia y diálogo

En esta primera sección del capítulo se elaborará una comparación entre Sócrates y varios de sus interlocutores. Será necesario analizar cómo la sofística enciclopédica de Hipias, la oratoria

²² Para referencias explícitas donde Levinas elabora la noción del *pour soi* o *pour moi*, cf. *TI*, pp. II, 86, 87-88, 99-100, 119-124, 146, 163, 168, 216-217, 236-237, 253-254, 257, 262, 266, 327, 339, 343. Las nociones sinónimas de *retour à soi*, *revenir à soi*, *référence à soi* y *rapport avec soi*, donde resuena más el carácter reflexivo de esta estructura relacional, son empleadas en *TI*, pp. 284-285, 298, 301, 303, 333, 334.

²³ Esta actitud egocéntrica del *para-sí* es trastocada y revertida por lo que Levinas describe como el *rostro del otro*, donde la alteridad convoca desde su vulnerabilidad a la *responsabilidad*, esto es, a la disposición del *para-el-otro*. El cara a cara “implique une mise en question de soi, une attitude critique qui se produit elle-même en face de l’Autre et sous son autorité” (*TI*, p. 80). Algunos pasajes donde Levinas habla explícitamente de la estructura del *pour l’Autre*, *pour Autrui*, *pour l’exteriorité* y *être pour autrui* (las cuatro empleadas de modo sinónimo) son: pp. III, 160, 191, 235, 263, 275, 283, 285-286, 302, 337, 340 (*TI*). Sin embargo, cabe señalar que la palabra por excelencia con que Levinas enuncia esta disposición relacional es la de *responsabilidad*, concepto nuclear dentro de su filosofía. Por este motivo es que estas tres nociones son menos empleadas en *TI* que las que enuncian la estructura del *para-sí*.

de Gorgias, la erística de Eutidemo y el saber religioso de Eutifrón tendrán dificultades para seguir la argumentación dialogal y para investigar sobre cualquier tema. Se expondrá cómo estos personajes tienen una relación *egocéntrica* con el saber. Pues en las modalidades de relacionamiento con la otredad de estos personajes –Hippias, Eutifrón, Gorgias y Eutidemo– parecerá repetirse la dinámica *centrípeta* del ego: se usa el saber en función suya, de su deseo y beneficio personal, traicionando al saber mismo y, por tanto, al sentido del ser de las cosas, así como a sus interlocutores y discípulos. Será importante destacar cómo Sócrates conduce a sus interlocutores al silencio aporético llevándolos a asumir la propia ignorancia y vulnerabilidad ante la extrañeza del mundo. Gracias a esta ignorancia y extrañeza, el mundo podrá comenzar a revelarse desde su propia alteridad, por medio del diálogo que procede en común acuerdo con el interlocutor. El camino al silencio aporético por el que Sócrates conduce a sus interlocutores permitirá que estos *recusen* la actitud *egocéntrica* en favor de una lógica relacional articulada *para-el-otro*. La invitación de Sócrates coincide, como se verá, con el método²⁴ filosófico al que invitan múltiples diálogos de Platón.

1.1.1. Hippias y Eutifrón: saber enciclopédico y religioso

Los sofistas eran eruditos que conocían acerca de muchas cosas y cobraban cuantiosas sumas de dinero por enseñar sus conocimientos. Este tipo de maestros fue muy popular en la época de Sócrates y tienen un papel decisivo en los diálogos de Platón. Hippias de Élida se caracterizaba por ser un sofista de tipo enciclopédico, pues ostentaba un saber vastísimo, dominando una gran variedad de conocimientos y técnicas. Fue creador de la mnemotécnica. Su inmensa sabiduría lleva a Platón a destacar a Hippias por encima de los demás sofistas; por ejemplo, al situarlo en una especie de pedestal o trono (θρόνον, *Prot.*, 315c1 y 315c6) en la reunión de sofistas en casa de Calias, en un célebre pasaje del *Protágoras* (315b9-c7). Platón, presuntamente, le dedicaría dos diálogos: *Hippias Menor* e *Hippias Mayor*²⁵.

²⁴ En la noción española de *método*, aquí empleada, debe resonar el sentido griego, propio de Platón, del μέθοδος, palabra que deriva de ὁδός o camino. Por lo que la invitación al silencio aporético constituye un primer momento del camino o ὁδός filosófico por el que Platón guía a sus lectores. Como veremos a lo largo de este trabajo, parece dicho método no habría sido realmente seguido por los interlocutores de Sócrates, lo que sugiere que Platón desea mostrar ejemplos donde fracasa, como si quisiera insistir en una dimensión esencialmente trágica de la vida del protagonista de sus diálogos.

²⁵ Sobre la autenticidad del *Hippias Mayor* puede consultarse un resumen en Sider (1977, p. 465). Muchos lo han considerado como no escrito por Platón, destacando C. Kahn (1985, pp. 267-73; revisado en Sider, 1992, p. 189). Sin pretender ingresar en el debate de la autenticidad de esta obra, nos limitaremos a echar mano brevemente de ella sin que resulte medular para nuestra investigación, pero haciendo notar su congruencia con el resto de los diálogos platónicos en lo que respecta al problema ético relacional de la otredad.

En el *Hippias Menor*, diálogo situado en el contexto de celebración de las Olimpiadas, Sócrates señala que el sofista goza “de una situación feliz” (364a1), pues tiene una inmensa confianza (εὐέλπις, *Hip. Men.*, 364a2) en la disposición de su “espíritu (ψυχῆς) para (εἰς) la sabiduría (σοφίαν)” (*Hip. Men.*, 364a2). Sócrates confiesa que se asombraría (θαυμάσομαι, *Hip. Men.*, 364a3) si algún atleta de las Olimpiadas tuviera la misma confianza sobre su cuerpo (σώματι, 364a5) que Hippias sobre su mente (διανοίᾳ, 364a6). Ante lo que el sofista indica que su confianza es adecuada (εἰκότως, 364a7), pues desde que asiste a las Olimpiadas, nadie se ha mostrado superior (κρείττονι, 364a8-9) a él. Con esta comparación entre Hippias y atletas de competencia, Platón no solo destaca el carácter narcisista²⁶ del quehacer sofístico, sino que también lo revela como una suerte de pugilato donde triunfar sobre los demás es esencial.

Para insistir en lo anterior, cabe recuperar otro pasaje del *Hippias Menor* (371e9-372a): por motivo de una exégesis de poemas donde comparan a Odiseo y Aquiles, Platón mostrará que Hippias es incapaz de seguir una argumentación. Partiendo de premisas que Hippias aceptó, llegan a conclusiones con las que está en desacuerdo. El problema es que este sofista reniega de las conclusiones omitiendo el hilo argumentativo que los llevó ahí, el cual fue aceptando paso a paso, sin poder contrargumentarlo y sin proponer nuevos argumentos que fundamenten las conclusiones que sí le agradan. Hippias era bueno para repetir conocimientos almacenados en su memoria, los enseñaba por altas sumas de dinero en forma de *doctrina* a discípulos, pero no era bueno para pensar por medio de argumentos, aunque se trate de las cosas ya memorizadas.

En contraste con este modo de conocimiento, que tiende a la inmovilidad doctrinaria y dogmática al modo de la repetición memorística, Sócrates pone todo en movimiento. Cabe recuperar el ejemplo que de esto se da en *Eutifrón*, donde Platón deja en claro que de lo que se trata es de operar con hipótesis (ὑποθέσεις, 11c5). El diálogo de Sócrates con su interlocutor lanza las certezas, que previamente parecían fijas, hacia un movimiento enloquecido que recuerda la técnica de Dédalo (*Eutif.*, 11b-e)²⁷. Al ver cómo hipótesis, que Eutifrón desearía fijas, son criticadas y puestas en movimiento por Sócrates, este último exclama que:

“efectivamente, lo que me (μοι, 11d6) resulta (ἐστὶ) más ingenioso (κομψότατον) de mi

²⁶ Respecto de esta confianza narcisista de Hippias no solamente contrasta la actitud de Sócrates, sino también la de otro de los pocos filósofos que Platón revivifica en sus diálogos: Parménides. Cf. *Parménides I* (136e9-137a7), donde el anciano de Elea se compara con el caballo de Íbico para mostrar su inseguridad frente al camino filosófico.

²⁷ La referencia a la movilidad de las construcciones del artesano Dédalo puede aludir a creaciones como Talos, un gigante animado de bronce, al mismo Minotauro o, incluso, a las alas que construyó para sí mismo y su hijo Ícaro con miras a huir de Minos.

arte (τέχνης) es que soy (εἰμί) involuntariamente (ἄκων)²⁸ hábil (σοφός) [en ella].
 Ciertamente, me (μοι, 11d7) gustaría (ἐβουλόμην) que las ideas (λόγους) permanecieran
 (μένειν) y se fijaran (ἀκινήτως) de modo inamovible (ἰδρῦσθαι)” (*Eutif.*, 11d6-8)²⁹.

Sócrates confiesa que realiza su técnica (τέχνη), es sabio (σοφός) en ella, pero, contra su propia voluntad (dicha con el verbo βούλομαι), la realiza involuntariamente (dicha con el adverbio ἄκων). Su voluntad (βούλομαι), igual que la de Eutifrón³⁰ o Hippias, desearía que las hipótesis y argumentos (λόγος) fuesen, más bien, permanentes (μένω) y fijos (ἀκίνητος), de modo que resulten inamovibles (ἰδρῦω). Con esto, Platón nos muestra que la tendencia doctrinaria es extremadamente humana, demasiado humana³¹, hasta el punto de que Sócrates comparte dicha relación con el saber. Sin embargo, en él ocurre algo extraordinario³²: se sale de dicho deseo a la hora de desplegar su propia técnica, como si desarrollarla significara modificar la disposición y estructura del deseo³³. En efecto, Sócrates solo puede ser un *recusador* en la medida en que se mueva de una disposición a la otra³⁴.

Este deseo de doctrina, compartido por Sócrates y sus interlocutores, desde el punto de vista gramatical, no solamente tiene arraigo en el sujeto de la segunda oración principal citada (el cual es tácito), quien declara dicho deseo (ἐβουλόμην, *Eutif.*, 11d7), sino que también tiene arraigo en la redundancia del pronombre personal ἐγώ (tácito) declinado como μοι (11d7), en dativo de interés

²⁸ En *Hippias Menor*, 373b, ante la denuncia del sofista de que Sócrates siempre enreda (ἀεὶ ταραττει, 373b4) los temas sobre los que dialoga, este responde que no lo realiza de modo voluntario (οὔτι ἐκών, 374b6), sino involuntariamente (ἄκων, 374b7), debido a que no es sabio ni hábil (σοφός...καὶ δεινός, 374b7) acerca de los temas tratados.

²⁹ La traducción de los textos platónicos que se citan es propia.

³⁰ Quien no era propiamente un sofista, pero no por ello deja de asemejarse a ellos en este respecto. Eutifrón era, más bien, un experto en asuntos religiosos y proféticos, Sócrates califica a este personaje y a quienes comparten su profesión como μάντεσιν (*Eutif.*, 3e3), en singular μάντις, que tiene que ver con el quehacer adivinatorio y profético.

³¹ “Y, en efecto, me sucede lo mismo que dice Homero, yo no he nacido de un ‘árbol (δρυός) ni de una piedra (πέτρης)’, sino de humanos, de modo que tengo familiares y, atenienses, incluso tengo tres hijos, uno ya adolescente y dos niños” (*Apol.*, 34d4-7).

³² “Pero es opinión general que Sócrates se distingue (διαφέρειν) del común (πολλῶν) de los seres humanos (ἀνθρώπων)” (*Apol.*, 34e5-35a1).

³³ “En efecto, no parece (ἔοικε) humano que yo haya descuidado (ἡμεληκέναι) todos mis intereses personales y que, durante tantos años, soporte (ἀνέχεσθαι) que mis bienes familiares (οικείων) estén en abandono (ἀμελουμένων), y, en cambio, esté siempre ocupándome (πράττειν) de ustedes” (*Apol.*, 31b1-3).

³⁴ La simultaneidad de ambas tendencias dentro del mismo Sócrates es análoga a la vinculación que Levinas establece entre las lógicas relacionales altruistas y las egoístas, no puede haber la uno sin la otra, lo que no quita que una tenga pueda comportar una primacía sobre la otra: pues solo puede ser *responsable* quien a su vez es capaz de “mordre à pleines dents aux nourritures du monde, à agréer le monde comme richesses” (*TI*, p. 141). Stähler profundiza cómo Levinas y Platón parecen compartir esta necesaria interdependencia entre las nociones del *para-sí* egoísta y del *para-el-otro* responsable al comentar el mito de Giges de la *República*, cf. Stähler, 2008, pp. 59-61.

y de provecho³⁵. Este dativo de interés y provecho se diferencia del μοι (11d6) de la primera oración, que es dativo como objeto indirecto, indicando que la técnica de (propiedad que se indica con el genitivo: τέχνης) Sócrates es muy asombrosa *para* el mismo Sócrates, pues le sorprende ejercerla contra su voluntad. Con el segundo μοι (11d7), en dativo de interés y provecho, se repite el sujeto de la oración redundando en su beneficio, insistiendo en la repetición de su presencia, que se reitera agregando su interés personal. Es como si en esta repetición reflexiva del ego tuviera asidero el deseo de la doctrina, como si desear la inmovilidad doctrinaria fuese propio del ego que redunda reflexivamente en sí como interés. Mientras que, cuando Sócrates dice que su técnica se ejerce contra su voluntad, en la oración relativa previa³⁶, en griego se omite cualquier pronombre (omisión que no es extraña en griego, ni en español) y se asigna de modo tácito con la persona en la conjugación del verbo (εἰμί), como si el deseo involuntario no fuera de un ego que redunda en sí mismo. La involuntariedad de Sócrates lo hace extraviarse de sí en dirección de lo no conocido, indagado por medio del diálogo en común con el interlocutor. Esta renuncia involuntaria respecto del movimiento reflexivo que redunda en sí mismo para afirmar su deseo de doctrina parece ser un modo *à la lettre* –atendiendo a la literalidad de su articulación sintáctica– en que se nos revela la *recusación* socrática.

Al contrario de Hipias y demás personajes sofísticos, quienes lucraban con sus discípulos, cabe atender al testimonio que Sócrates da de sí en la *Apología*: “Yo (ἐγὼ) no he sido (ἐγενόμην) jamás (πώποτ’) maestro (διδάσκαλος) de nadie (οὐδενός)” (33a5-6). Su técnica no busca transmitir un saber fijado temáticamente al modo de una doctrina. El diálogo con Sócrates, fiel a los argumentos, pone en riesgo el tipo de relación que Hipias mantiene consigo mismo, con el saber y con los otros. Por el contrario, la fidelidad argumental representa, para Sócrates, el respeto por su interlocutor, necesario para dialogar en común acuerdo acerca de un mismo problema desde perspectivas e hipótesis distintas, condiciones esenciales para el filosofar socrático tal y como lo muestra Platón³⁷.

Estando frente a quienes son reconocidos como sabios, Sócrates confiesa que “me manifiesto (φαίνομαι) no sabiendo (εἰδώς) nada (οὐδέν)” (*Hip. Men.*, 372b6-7). Frente al vastísimo saber de Hipias, con todas sus ventajas y claros beneficios, tanto científicos como económicos y políticos,

³⁵ Cf. Berenguer Amenós, 1942/2005, § 294; Goodwin, 1892/1900, §1165-1171.

³⁶ *Eutifrón*, 11d7: “ὅτι ἄκων εἰμί σοφός”.

³⁷ A diferencia de la perspectiva epistemológica que se consolidará en la Modernidad, que parte de la relación básica sujeto-objeto (como si el sujeto estuviese aislado sobre su propia razón contemplando, en solitario, un objeto), el quehacer dialogal de Sócrates implica una perspectiva epistemológica donde el conocimiento se produce de modo *intersubjetivo*.

Sócrates se diferencia y determina mostrándose (φαίνομαι) en esta ignorancia que constituye su función esencial. Su situación respecto del conocimiento se muestra, frente a quienes sí son conocedores de doctrinas, como quien ha contemplado (procurando respetar el tiempo perfecto del participio εἰδώς) la nada (οὐδέν): ve/sabe/conoce/contempla (verbo οἶδᾶ) nada (adjetivo numeral οὐδέν)³⁸. Desde este punto de vista, afirma Gonzales (2008, p. 44), debe interpretarse la ignorancia de Sócrates no como la ausencia de un saber positivo, sino como el reconocimiento de que siempre se está abierto y vulnerable frente a la alteridad. Sócrates no es ignorante porque no conozca cosas, sino porque está siempre abierto a lo que los otros tengan que decir (2008, p. 44)³⁹. Hay que destacar la necesidad del otro como interlocutor para la producción del conocimiento, pues su carácter interpersonal resiste a cualquier intento de totalización, ya que el diálogo, abierto e infinito, obliga a que cada interlocutor se manifieste como otro y se mantenga en su otredad (cf. 2008, p. 42-43) (*TI*, pp. 80-104). La verdad radica en el encuentro intersubjetivo del diálogo, no se reduce a la esencia del objeto ni a la conciencia de un sujeto individual que conoce, no radica en ninguno de los interlocutores ni tampoco fuera de ellos, sino en el dirigirse uno hacia el otro (cf. Gonzales, 2008, p. 43).

En el *solo sé que no sé nada* se funda la necesidad y el deseo de Sócrates por dialogar con otros. La dependencia socrática de los demás contrasta con la proclamada autosuficiencia, invulnerabilidad y seguridad de Hippias acerca de lo que ya conoce: mientras el sofista se presenta afirmándose en lo ya conocido, Sócrates se presenta (φαίνομαι) afirmándose en su vulnerabilidad debido a su ausencia de saber. La esencial disposición relacional de Hippias⁴⁰ consigo mismo y la otredad, lleva a que el primado de la autoafirmación imposibilite el diálogo fiel a los argumentos y a la indagación por lo verdadero. La otredad se le aparece como estando a su servicio: el saber cobra carácter de doctrina pudiendo enseñarse y repetirse, con lo que sus discípulos devienen

³⁸ Οὐδέν no es lo mismo que la *nada* en español, pues este vocablo griego deriva etimológicamente de la negación (οὐδέ-) del uno (-έν), es decir, este modo de decir *nada* es un modo de negar algo *uno*.

³⁹ Es destacable que esto no fuese algo reconocido por Levinas, pero que Gonzales señala como un vínculo esencial con Sócrates, pues el que este se presente no sabiendo nada, es decir, frente a la ausencia de objeto o “in the face of no-thing” (2008, p. 45), es también el núcleo de lo que la filosofía de la alteridad de Levinas sitúa en el origen intersubjetivo del filosofar (2008, pp. 44-45). Como ya lo hemos anunciado, Levinas pudo reconocer lógicas relacionales donde prima la alteridad en varios aspectos del pensamiento de Platón, como en la dinámica dialogal por la que apuesta para escribir su filosofía, pero no en su Sócrates. Este trabajo es una reacción directa a lo que consideramos una injusticia por parte del lituano contra el tábano de Atenas.

⁴⁰ Para un análisis más profundo sobre este modo de relacionamiento narcisista con la alteridad, propio de Hippias, que busca ocultar su propia vulnerabilidad, asumiéndose como autosuficiente, y su relación con la idea de belleza, en el *Hippias Mayor*, es útil acudir al trabajo de la platonista levinasiana Achtenberg (cf. 2014/2017, pp. 84-97).

clientes de los cuales sacar ganancia. El quehacer de Sócrates parte de asumir una vulnerabilidad ante el saber y de responsabilizarse por la ausencia de conocimiento, lo cual se da como *recusación* respecto del deseo que el mismo Sócrates comparte con sus interlocutores sofisticos. Tanto con Hippias como con Eutifrón, el desenlace de lo dialogado llevará a los interlocutores de Sócrates a enfrentarse con una aporía, al verse forzados a reconocer su propia ignorancia⁴¹.

Con esto se comienza a perfilar lo que el presente trabajo pretende pensar cómo *recusación socrática*, en este caso como la abdicación de una condición humana usual caracterizada por el narcisismo egoísta propio a la estructura ética del *para-sí*, que rechaza aceptar la propia vulnerabilidad e ignorancia, encarnado en este caso por el personaje de Hippias⁴². En contraste con esta relación *centrípeto* del sujeto con el mundo, donde todo parece girar en torno y en dirección del ego y sus intereses personales, destaca la situación *centrífuga* socrática de apertura y direccionamiento hacia la otredad, respecto tanto de sus interlocutores como de aquello por conocer. Al no tener su centro de gravedad en el ego, Sócrates es atraído hacia el exterior⁴³. Cabe destacar que esta auto negación esencial a Sócrates y su quehacer mayéutico no entraña ninguna suerte de nihilidad, sino que, por el contrario, es lo que posibilita a la vida afirmarse en su máximo grado, el cual, para Platón, como veremos en el segundo capítulo, es el amor.

Si la situación *centrípeto* sofisticada puede aquí determinarse, en tanto que ego-céntrica, como un direccionamiento del sentido vital desde la estructura levinasiana del *para-sí* (afirmación del ego en detrimento de los otros y de la verdad descubierta argumentalmente), la situación *centrífuga* socrática, en tanto que tomada desde la primacía de la exterioridad, puede determinarse éticamente articulada desde la estructura levinasiana del *para-el-otro* (donde prima la alteridad del interlocutor y de aquello por conocer). En este sentido, la abdicación de los intereses privados, propios a la estructura del *para-sí*, forma parte constitutiva de la recusación socrática articulada desde la estructura del *para-el-otro*. Desde este punto de vista, aunque Hippias no sea un filósofo, su puesta

⁴¹ Si bien este no es un tema de análisis del presente trabajo, no debe dejar de notarse el componente burlesco e irónico –ampliamente estudiado por la tradición– de Sócrates al encontrarse con Hippias y muchos otros interlocutores. Constantemente, Platón parece querer divertirnos y hacernos reír frente a la ὕβρις dominante en su época.

⁴² A este narcisismo se le dedicó aún más tiempo en el *Hippias Mayor* (281a-283b), donde también se dice que la gran habilidad de Hippias se hace patente en los inmensos pagos que recibe (282d-e) y Sócrates, irónicamente, llega a afirmar que “es opinión de muchos (πολλοῖς συνδοκεῖ) que el verdadero sabio debe ser sabio para sí mismo (αὐτῷ) y que, por tanto, es sabio el que más gana dinero” (283b1-3).

⁴³ Esta dinámica, propia de Sócrates, parece desplegarse desde una lógica relacional no reflexiva donde prima la alteridad por encima del ego, similar a como Levinas la piensa: “Ce n’est pas un jeu de miroirs, mais ma responsabilité (...) Elle place le centre de gravitation d’un être en dehors de cet être” (*TI*, p. 200). Cf., también: *TI*, pp. 263, 274.

en acto –en la medida en que se le recusa– origina la filosofía platónica, al menos al nivel de método. La sofística, por tanto, forma parte esencial del filosofar platónico, no solo del camino que este sigue, sino también como *recusación* del ἥθος sofístico, como un paso necesario para que el personaje de Sócrates cobre sentido.

1.1.2. Gorgias y Eutidemo: oratoria y erística

Gorgias de Leontinos⁴⁴, quien, si bien no puede decirse que tenga propiamente un saber sobre aquello de lo que habla, gustosamente acepta ser interrogado por Sócrates, afirmando que puede responder con confianza sobre cualquier tema. Pues desde hace muchos años nadie le pregunta nada nuevo (ἠρώτηκε καινόν οὐδὲν, *Gor.*, 448a2-3). Su técnica retórica⁴⁵ domina todas las demás técnicas en la medida en que permite ser más persuasivo que cualquier otro profesional. Sobre temas de medicina, por ejemplo, el retórico hablaría mejor que el médico y sería más persuasivo (cf. *Gor.*, 456a-c). Además, es experto tanto en el discurso largo como en el breve (cf. 449b-c)⁴⁶. Esta confianza de Gorgias terminará por desvanecerse ante la interrogante socrática por la *esencia* de la retórica, cuestión ante la que Gorgias derramará y con la que Sócrates realmente le presentará algo *nuevo* (καινόν) que terminará por interesarle y atraparle, al punto de censurar al mismo Calicles por no dejar proseguir el diálogo con Sócrates (cf. 497b).

Inclusive, ante la negativa de Calicles por continuar él mismo dialogando, Gorgias se dejará decir: “Yo creo, Sócrates, que no debemos irnos todavía, sino que vos tenés que terminar (διεξελεθεῖν) este razonamiento (λόγον); me parece que los demás piensan lo mismo. En cuanto a mí, deseo (βούλομαι) oírte discurrir (διυόντος) sobre lo que queda” (*Gor.*, 506a8-b3). A diferencia de Hipias, que repetía lo ya conocido, y de Gorgias, cuya técnica le lleva a enfrentar las cosas del mismo modo y nunca enfrentarse a lo nuevo que estas cosas pueden revelarle, destaca el quehacer de Sócrates como portador y productor de *novedad*, lo que permite a sus interlocutores encontrarse

⁴⁴ Ciertamente, Platón no presenta de modo explícito a Gorgias como un sofista, sino como un maestro de oratoria (cf. ῥητορικῆς, *Gor.*, 449a5); además, Calicles despotrica contra los sofistas que enseñan la virtud (cf. 520a). Pero, como se advirtió desde la introducción, para los efectos del presente trabajo, se pretenderá revelar a Gorgias, Polo y Calicles como formando parte del mismo ἥθος que los demás personajes aquí contrastados con Sócrates.

⁴⁵ Debe destacarse que la escritura platónica de este diálogo está pensada para y desde el s. IV a.C., cuando Atenas estaba políticamente dominada por oradores.

⁴⁶ En griego: μακρολογία y βραχυλογία. La μακρολογία permitirá a Protágoras perder a su interlocutor respecto de los problemas y argumentos tratados, pero al par de hermanos erísticos, Eutidemo y Dionisodoro, la βραχυλογία les permitirá lo mismo. Tanto la μακρολογία de Protágoras y de Gorgias como la βραχυλογία de Eutidemo y, también, de Gorgias inducen la recepción pasiva, acrítica y doxástica por parte del receptor/interlocutor de aquello que el sofista/erístico/orador desea hacerle creer. En cambio, la βραχυλογία dialógica de Sócrates permitirá la indagación crítica en común acuerdo con el interlocutor y en fidelidad a los problemas y argumentos planteados.

literalmente con *otras* cosas y que ellos se conviertan en *otros*. En efecto, la técnica de Sócrates permite resituar la disposición y el deseo de sus interlocutores en relación con esa *otredad* *novedosa*. Ambos son llevados al silencio aporético: Gorgias se deja entrar gustoso en este, queriendo escuchar a Sócrates, mientras que Calicles se silencia a regañadientes, empeñado en repetir lo ya conocido, sin permitirse a sí mismo cambiar ni escuchar lo que las cosas tienen para decir una vez que se las escucha tal y como se manifiestan desde la alteridad que les es más propia. Calicles no parece estar dispuesto a abdicar de la disposición relacional del *para-sí* ni del imperialismo del ego que esta implica.

Es pertinente recuperar el análisis que Achtenberg (2014/2017, pp. 106-108), la helenista levinasiana, hace acerca del modo como Gorgias concibe los discursos: el orador es experto en discursos pero no en las cosas sobre las que estos versan, lo que conduce a plantear el discurso como encerrado sobre sí mismo, siendo autosuficiente e independiente de las cosas de las que habla (cf. *Gor.*, 449e). La autora explica que se trata de una lógica reflexiva donde prima la mismidad al punto en que ni siquiera se conocen las cosas sobre las que el discurso versa. Contrariamente, “una de las ideas principales de Sócrates es que los discursos no tratan sobre discursos” (Achtenberg, 2014/2017, p. 106), “los discursos tratan sobre algo distinto de ellos mismos” (2014/2017, p. 107). Sócrates presenta una concepción del discurso que parte de una apertura al afuera, tanto a los temas de los que trata como a los interlocutores con quienes se dialoga (cf. *Gor.*, 454b, 460b, 503d). Sócrates prueba que los discursos siempre “tratan sobre algo —que tienen contenido y están dirigidos hacia otra cosa, no están simplemente volcados sobre sí mismos” (Achtenberg, 2014/2017, p. 107).

Los distintos modos en que Gorgias y Calicles se muestran, respecto del *καίρῳ* y la *recusación*, tienen que ver con que el segundo ha elevado al plano de la discusión filosófica un *ἥθος* del que Gorgias también formaba parte, pero con mucho menor grado de consciencia y estima. El que sea Calicles quien sostenga estas tesis de modo prepotente, y no Gorgias, permite a Platón guardar cierta deferencia con el orador, al tiempo que insiste en el carácter de su oratoria como esencialmente desentendida del estudio del mundo y las cosas e, incluso, desinteresado de andar repitiendo doctrinas. Debido a que la oratoria de Gorgias es, por esencia, indiferente del estudio de las cosas, no tiene de previo doctrina alguna que defender, sino que está al servicio de cada interés particular, en función del cual hará parecer que las cosas son de un modo u otro. Pero, la doctrina que defiende dichos intereses particulares no es propia de la retórica, sino que es propia del *ἥθος*

en el que esta se funda –aunque de manera inasumida y silenciosa–. Si bien Platón parece dedicar cierta deferencia hacia Gorgias al mostrarlo mucho más receptivo e interesado, no deja de ser un caso de presumible fracaso para Sócrates, pues no tenemos ningún dato histórico de que el orador haya abandonado su técnica para dedicarse a la filosofía en sentido estricto. El éxito de Sócrates en su diálogo con Gorgias debe leerse como esporádico y superfluo.

Gorgias confesará que la retórica o arte oratoria es causa (αἴτιον, *Gor.*, 452d6), tanto de la libertad (ἐλευθερίας, 452d6), como del dominio (ἄρχειν, 452d7) que ejerzan unos sobre otros dentro de su misma ciudad. Desde este punto de vista, la retórica es el arte de la persuasión (πείθειν, 452e1) por medio de los discursos (λόγοις, 452e1) en cualquier ámbito político de la ciudad donde se traten asuntos públicos (πολιτικὸς, 452e4). Es el arte para hablar (λέγειν, 452e7) y persuadir (πείθειν, 452e8) a la multitud (πλήθη, 452e8), poniéndola al servicio del orador, pudiendo hacer de todos sus esclavos (δοῦλον, 452e5). El sentido en que lo *καινόν* y la *recusación* deben ser aquí pensados es, justamente, en relación con este horizonte de sentido político determinado por los conflictos de fuerzas entre diferentes egos particulares.

Gorgias es consciente de que su técnica se enmarca dentro del plano de las luchas políticas, donde se enfrentan intereses y potencias privadas diferentes. Por lo que él mismo planteará que “es preciso utilizar (χρησθαι) la retórica (ῥητορικῆ) del mismo modo que los demás medios de combate (ἀγωνία)” (*Gor.*, 456c7-8), tales como el combate con puños (πυκτεύειν, 456d2), el pancracio (παγκρατιάζειν, 456d2) o la lucha con armamento militar pesado (ὄπλοις, 456d3). Nótese que, así definida, es una técnica al servicio del interés de quien la emplea, como cualquier arma. En este sentido, debido a que no está dispuesto a asumir conscientemente el ἦθος en que su técnica se funda –como sí Calicles–, Gorgias añade que la retórica debe realizarse siempre justamente (δικαίως, 456e3).

Será más adelante, por interrogación de Polo, que Sócrates dé una definición de la técnica retórica. La cual no sería, en realidad, ninguna técnica (τέχνην, 462b6, *Gor.*), sino una suerte de práctica (ἐμπειρίαν, 463c3) que produce agrado (χάριτος, 462c7) y placer (ἡδονῆς, 462c7), así como la práctica culinaria. Sócrates dirá que considera la oratoria y la sofística (cf. 463a-c) como implicadas en la adulación (κολακείαν, 463b1), con lo que las compara mostrando una semejanza fundamental (κεφάλαιον, 463b1) entre ambas que aquí se revela como constitutiva del ἦθος *egocéntrico*. La oratoria, desde este punto de vista, sería un simulacro (εἶδωλον, 463d2) del arte político (πολιτικῆς, 463d2). Nótese que la oratoria realiza su convencimiento en quienes escuchan

apelando a su propio ἦθος egoísta para poder convencerlos, pues, como estamos a punto de ver, la obtención de placer constituye la arquitectura esencial de dicho ἦθος.

Ante la demoledora exposición de Sócrates, que dejó a Gorgias en silencio, Polo, apartándose del pudor de su maestro, compara al orador con el tirano (cf. *Gor.*, 466b-c). Con esto parece confesarse que en la democracia, madriguera de oradores, no se hace más que defender micro tiranías: la tiranía del interés privado de cada individuo o grupo y sus creencias sobre el mundo. Ambos sistemas políticos estarían implicados en la subordinación del discurso al interés privado personal. Por lo que el ἦθος aquí determinado como *egocéntrico* también cabe ser determinado como *tiránico*, incluso en su manifestación democrática. El *egoísmo tiránico* estaría camuflado dentro de la democracia, como si esta fuese un compendio de micro tiranías inmiscuidas en luchas intestinas y dominadas por mistificaciones del mundo.

La retórica es concebida como una práctica que produce engaño y convencimiento, por medio del placer, en sus oyentes y en subordinación a determinados intereses políticos privados que el orador defiende. Esta definición, dada por Sócrates, sería la de algo feo, pues “pone su punto de mira (στοχάζεται) en el placer (ἡδέος) sin el bien (βελτίστου)” (*Gor.*, 465a2). Es una práctica que desconoce cuál es la naturaleza (φύσιν, 465a4) ni la causa (αἰτίαν, 465a5) de las cosas sobre las que discurre, lo que lleva a Sócrates a calificarla como la negación del discurso mismo: ἄλογον (465a6). Pues el discurso (λόγος) debe apuntar a capturar las cosas de las que habla desde su esencia originaria o φύσις y su dimensión causal originaria o αἰτία⁴⁷. El *enloquecimiento* del inicio del *Sofista* (παντάπασιν μανικῶς, 216d2) podría llevar al filósofo a ir más allá del λόγος. Así le sucede a Sócrates, que siendo fiel al discurso y consagrando su vida al conocimiento, ha terminado en una situación más bien enloquecida en la medida en que ha devenido ignorante, pues su λόγος no logra capturar un contenido temático de conocimiento fijo y definitivo, sino que Sócrates termina por afirmarse en la ausencia radical de su propio saber. Esto no implica que el *enloquecimiento* filosófico sea una traición del λόγος; no es un ἄλογος. Por el contrario, el quehacer argumental de Sócrates se funda en una fidelidad radical al λόγος como posibilidad de afloramiento del sentido del ser de las cosas. Si Sócrates enloquece no es por haber traicionado o ignorado el λόγος, sino por haberle sido extremadamente fiel. Además, en la medida en que se trata de un διάλογος,

⁴⁷ Como se verá en el próximo capítulo, será amarrando las hipótesis a explicaciones que den cuenta de su origen causal como Sócrates indica a Menón que las hipótesis podrán dejar de salir volando, cual creaciones de Dédalo, debido a problemas de memoria (cf. *Men.*, 97b-98a). Este asunto es trabajado por Achtenberg, cf. 2014/2017, pp. 150-152.

también implica serle fiel al interlocutor y a la investigación que se desarrolla en común acuerdo con él. Ahora bien, esta extrema fidelidad socrática al λόγος, articulado como un διάλογος, no impide que el silencio aporético sea un ir más allá del λόγος, pues ya no se trata de una experiencia discursiva, sino de un vaciamiento que hace patente el no-saber.

En una línea similar a Gorgias, se puede observar la erística que Platón muestra en el diálogo *Eutidemo*⁴⁸. En contraste con los personajes anteriormente analizados que suelen discurrir por medio de un largo discurso (como Hípias, Protágoras y Gorgias la mayor parte del tiempo), el par de hermanos erísticos, Eutidemo y Dionisodoro de Quíos, se decanta por el discurso corto. Los expertos en erística harán gala de una habilidad dialogal donde, lejos de buscar un encuentro científicamente productivo con el interlocutor, intentan llevarlo a una aparente refutación, subordinados al interés egoísta por ganar. En lo que respecta a esta técnica, Sócrates la describirá como una habilidad en el luchar (μάχεσθαι, *Eutid.*, 272a8) con las palabras (λόγοις, 272a8) y en el refutar (ἐξελέγχειν, 272a8) cualquier cosa con independencia de si es falsa (ψεῦδος, 272b1) o verdadera (ὀληθές, 272b1); técnica que Sócrates califica como el arte del pancrancio llevado (ἐπιτεθήκατον, 272a5) a su máxima culminación (τέλος, 272a5).

¿En qué se asemejan el par de erísticos a Hípias o Gorgias? Si bien se diferencian en que operan con habilidad mediante argumentos, su técnica también les lleva a la infidelidad respecto de la indagación por lo verdadero, pues irrespetan los hilos argumentales cometiendo deliberadamente una serie de falacias. Con tal de ganar, hacen trampas, dando apariencia de haber triunfado sobre sus interlocutores. Así como la oratoria, Platón retrata la erística como un arma de combate discursivo útil a los intereses del ego *egoísta*. Además, en esos aparentes triunfos se justifica el que cobren por enseñar su técnica en un corto período de tiempo, por lo que su técnica también se compone dentro de un sistema de relacionamiento con la otredad que la pone al servicio del ego generándole réditos.

La erística se revela como radicalmente fundada en el ἦθος *egocéntrico* y *tiránico* cuando, después de una argumentación falaz y prepotente, que pretende convencer a Sócrates de que él lo

⁴⁸ La erística histórica –así como muchas de las perspectivas sofisticas de la antigua Grecia que no son en todos los casos representadas por Platón con plena fidelidad histórica– no es la que aquí se aborda. El presente trabajo no trata de la erística ni de ningún otro personaje, incluido Sócrates, comprendido desde el punto de vista histórico, sino desde el punto de vista de los diálogos de Platón y su drama interno. Esto no lleva a que el presente trabajo ignore el contexto histórico en que Platón y sus personajes vivieron.

conoce todo y siempre lo ha conocido⁴⁹, Eutidemo termina exclamando que Sócrates, desde siempre, ha conocido todo, “si (ἄν) así yo (ἐγὼ) lo quiero (βούλωμαι)” (*Eutid.*, 296d4). Similar a la técnica de Sócrates, que pone –cual Dédalo– a volar las hipótesis y argumentos, esta erística también las lanza al vuelo pero con miras a que, desde y por el ego (ἐγὼ), este imponga su tiranía. Mientras que Sócrates las lanza al aire con miras a la realización de un deseo común que es la indagación filosófica. Con esta exclamación de Eutidemo, donde se impone el βούλωμαι de su ἐγὼ personal, se revela el carácter egocéntrico, tiránico y antojadizo del proceder del sofista que, a pesar de desplegarse como un aparente diálogo con otros, pasa por encima de los interlocutores y de la fidelidad a lo verdadero. Eutidemo y Dionisodoro se esclavizan a sí mismos, a sus aprendices e interlocutores ante el amo de la repetición de lo mismo –en medio de la variación infinita en que con las falacias se muestra el mundo– que impide la libertad para abrirse a lo *nuevo* (καινός) y la libertad de que las cosas se manifiestan desde sí mismas. La recusación socrática y el silencio aporético que va unido a ella, gracias a sus efectos liberadores, abren la vía para una mejor aproximación a lo verdadero. Sin embargo, no deja de ser destacable que de entre los interlocutores de Sócrates que Platón selecciona, ninguno parece haber realmente llevado a cabo dicha recusación y tenido como resultado el consagrarse a la filosofía. Es como si Platón deseara mostrarnos la vida de Sócrates como una serie de fracasos, pues ganar en los argumentos nunca habría sido su objetivo.

1.2. ¿Es el bien mi placer? (Protágoras y Calicles)

Levinas asocia la disposición egoísta del *para-sí* y la obtención de placer, desde de la lógica reflexiva de la mismidad, con la disposición planteada por la postura protagórico-heraclítica del *Teeteto* (152a-e) (*TI*, pp. 52-54), donde se pone el énfasis en la sensibilidad individual como base para el conocimiento. Con esto, Levinas parece vincular la estructura del *para-sí* con la disposición propia de la mayoría de los interlocutores de Sócrates. En la misma línea, Achtenberg (2014/2017, pp. 40-69) sostiene que el ἦθος egoísta es generalizado en toda la época griega, desde Homero hasta los sofistas, políticos y oradores, incluyendo a la mayoría de los interlocutores de Sócrates. Partiendo de este análisis seminal que el lituano realizó de Platón, en esta sección exploramos algunas de las tesis protagóricas más importantes para mostrar cómo se articula la disposición *egocéntrica* del *para-sí* y cómo Sócrates la supera con una lógica responsiva donde prima la

⁴⁹ Hipótesis en las antípodas del ‘sé que no sé nada’, donde radicaría el movimiento del ego esencial al *altruismo centrífugo*, como *renuncia* del *egoísmo* e irrupción de lo *nuevo* en el sistema cerrado *centrípeto* de repetición doctrinal, retórica o erística.

alteridad. Analizaremos la tesis del relativismo protagórico y la técnica métrica del placer que se propone en el *Protágoras*. También se analizará la radicalización y potenciación que Calicles plantea en lo que concierne al placer. Seguiremos los análisis de Levinas que asocian el disfrute humano con la disposición reflexiva del *para-si*⁵⁰ con miras a comprender el modo como el ἥθος sofístico se articula como una estructura *egocéntrica* en lo que concierne a la obtención de placer. Siguiendo el hilo conductor de la comparación de Sócrates con los sofistas, veremos cómo sucede un cierto *enrollamiento* reflexivo del sujeto sobre sí en la experiencia del disfrute –en particular del placer– que es criticado y superado por Platón en favor de lógicas responsivas de la alteridad.

1.2.1. Virtudes, ¿enseñables o no?

Protágoras de Abdera, en el diálogo homónimo que Platón le consagró, define qué es un sofista, definición que lo cubre a él: el sofista es capaz de hacer cada día mejor a sus discípulos, enseñándoles a obrar y hablar del mejor modo posible, haciéndolos mejores ciudadanos y políticos (*Prot.*, 318a-319a). Esta definición implica al sofista como maestro de la ἀρετή (cf. 320a), ante lo que Sócrates se ve inmediatamente interpelado, pues es un problema que le constriñe a presentar su contrapunto: considera que las virtudes, a diferencia de las técnicas, no pueden ser enseñadas (319b-320c). Esta situación es de vital importancia, pues muestra a un sofista que también otorga centralidad a los mismos temas que Sócrates: las virtudes o excelencias. De este modo, la diferenciación entre Sócrates y Protágoras parte de un vínculo más estrecho y familiar que con Hippias, Gorgias e, incluso, con Eutidemo y Dionisodoro, expertos en discursos cortos. Pero esta similitud no hace más que agudizar su diferencia. Protágoras puede enseñar las virtudes por tener una relación doctrinaria con ellas, por lo que le es posible transmitir las y generar réditos. Esta familiaridad con Sócrates lleva a Protágoras a plantear tesis de tipo filosófico, que se piensan desde la lógica originaria, propia ya de los presocráticos, del ἀρχή⁵¹. En buena medida, es por esto que Platón da tanta importancia y otorga cierto respeto al sofista Protágoras, al punto de volver a pensar su doctrina de modo destacado en el *Teeteto*.

⁵⁰ “C'est précisément en tant qu' « enroulement », en tant que mouvement vers soi, que se joue la jouissance” (*TI*, 1971/1990, p. 123).

⁵¹ Esta distinción entre filosofía y sofística en torno al horizonte del ἀρχή –planteada desde el punto de vista que concibe el filosofar como el re-direccionamiento de la mirada hacia la dimensión originaria y fundante del sentido de las cosas y del mundo en general– será profundizada en el capítulo segundo.

Ante la imposibilidad planteada por Sócrates de enseñar las virtudes, Protágoras narra un mito (*Prot.*, 320d-322d) y expone un argumento (322d-328d)⁵². Es conveniente, entonces, rescatar la reacción de Sócrates que, hacia 328d-329d, confiesa sentirse fascinado (κεκλημένος, 328d4-5) por la exposición de Protágoras. Declara, con un cierto grado de ironía, estar casi convencido de que la virtud puede enseñarse. Ahora bien, Sócrates aún conserva un problema que pide a Protágoras solucionar: acaso las virtudes que el sofista asumía como universalmente distribuidas y enseñables, ¿forman como conjunto (συλλήβδην, 329c5) una unidad (ἓν, 329c5)? ¿Esta unidad sería la virtud (ἀρετή, 329c7)? ¿Las múltiples virtudes son partes (μέρη, 329c7) de dicha unidad o son nombres de algo idéntico que es único (ἑνὸς ὄντος, 329d1)?

A partir de estas preguntas, el diálogo proseguirá por meandros argumentativos⁵³ respecto de temas centrales para el Sócrates histórico y para la filosofía platónica. Protágoras planteará una relatividad del bien (cf. *Prot.*, 334a3-c6). El bien (τὸ ἀγαθόν, 334b6) será pensado como variado (ποικίλον, 334b6) y multiforme (παντοδαπόν, 334b7), dependiendo de cada contexto particular y no pensado en sí mismo. Ante esta postura, Sócrates confesará encontrarse extraviado por poseer mala memoria, demandando a su interlocutor proceder por medio del diálogo y no de discursos largos (334d). La insistencia del sofista por el discurso largo permite extraviar al interlocutor, mientras que el discurso breve (diálogo) permite proceder en común acuerdo con cada argumento.

1.2.2. Μετρητικὴ τέχνη

La tesis, presentada por Protágoras, acerca del bien, fiel a su relativismo, será examinada y criticada por Sócrates, revelando que el sofista parte de una identidad entre el bien y el placer (cf. *Prot.*, 351b y 354c-d), aunque Protágoras no quiera asumirlo en un primer momento (cf. 351d y 352c-d) relegando esa postura al vulgo (351c-d), lo que obligará a Sócrates a tener que fingir dialogar con dicho vulgo. Por paradójico que pueda parecer, la identificación del bien con el placer llevará al diálogo a concluir que todos desean el bien y que el problema fundamental pasa por la ignorancia respecto del bien y su obtención. Ambos argumentos son recurrentes en Sócrates. Concluye que el bien y su obtención no son tan importantes como poseer el conocimiento acerca de esto mismo. Por lo que, en la medida en que se confunda el bien con el placer, la buena vida consistiría en dominar una técnica métrica (μετρητικὴ, 357a1) tal que permita discernir y

⁵² Valga, simplemente, destacar que el mito de Epimeteo parte de una ficción histórica que imagina al ser humano en una condición pre-social aislado sobre su propia individualidad. Esta ficción de un sujeto aislado es solidaria con el modo cómo Platón recibe el relativismo epistémico y ontológico de Protágoras.

⁵³ Incluida la exégesis de poemas (cf. *Prot.*, 338e-348a).

seleccionar los placeres y deleites respecto de los dolores y malestares, sean grandes o pequeños, viviendo del mayor modo posible en el placer y evitando el dolor. Esta técnica implicaría una ciencia (ἐπιστήμη, 357a1) que permitiría la administración de dicha economía del placer en la vida. Cual experto en las finanzas del placer, el ego sofisticado busca extraer beneficios de la otredad⁵⁴. El ἦθος egocéntrico, su respectivo movimiento *centrípeto* y su tipo particular de articulación *deseante*, se revelan de modo mucho más nítido desde la óptica de esta economía protagórica del placer.

1.2.3. Relativismo epistémico-ontológico

El *Protágoras* (361c-362a), fiel al carácter aporético de los diálogos de juventud de Platón, termina inconcluso, con Sócrates insistiendo en la necesidad de continuar examinando las virtudes, sus mutuas relaciones y la posibilidad de que se enseñen. Pues en lo dialogado hasta aquí, Protágoras ha sido incapaz de responder suficientemente a estos problemas y ha caído en el silencio aporético. Debemos reconocer que el resultado del diálogo no parece tampoco tener el efecto en Protágoras de convertirlo a la filosofía y continuar con el modo de indagación al que invita Sócrates, por lo que puede contarse como un fracaso más de nuestro protagonista. Ciertamente, Platón dará al pensamiento del sofista otra oportunidad para que vuelva a explicar y defender su punto de vista en el *Teeteto*, usualmente considerado como un diálogo tardío⁵⁵ y del período crítico⁵⁶ del autor, consagrado a la pregunta *qué es el saber*. Sin embargo, cuando sucede lo narrado en el *Teeteto* ya Protágoras estaba muerto, lo que nos confirma que el diálogo que habría tenido años antes con Sócrates no habría influido de modo destacable en su pensamiento.

Ha de retomarse el pasaje del *Teeteto*, donde se sintetiza la tesis del relativismo protagórico: “el ser humano (ἄνθρωπος) es la medida (μέτρον) de todas las cosas (χρημάτων), tanto de las que son (ὄντων), puesto que son (ἔστιν), como de las que no son (οὐκ ὄντων), puesto que no son (οὐκ ἔστιν)” (152a2-4). Nótese el anclaje del sentido o medida (μέτρον) del ser (ὄντων) en unas cosas dichas como χρήματα, lo que revelará, a su vez, que dicho anclaje se da en función del carácter

⁵⁴ Como se verá, la economía del placer que planteará Calicles será una versión extrema de esta postura, sin μετρητική alguna. Con lo que se permitirá revelar el fundamento último de este ἦθος *egoísta*, desvestido de su *mesura democrática* y revelado en su esencia *tiránica*.

⁵⁵ Los diálogos hasta aquí comentados –*Eutifrón*, *Hipias Mayor*, *Hipias Menor*, *Eutidemo* y *Protágoras*– se suelen considerar de la primera época filosófica de Platón, todos de tipo aporético. El *Gorgias* suele considerarse del período de transición del autor, donde se pierde el carácter aporético en la medida que Sócrates se aventura a sostener tesis de suma importancia para el resto de la obra platónica. El *Teeteto*, probablemente tardío, vuelve a ser de tipo aporético.

⁵⁶ Presumiblemente escrito durante el período filosófico de la vejez de Platón y situado dramáticamente al final de la vida de Sócrates, justo el día en que iniciaría su funesto enjuiciamiento (cf. *Teet.*, 210d) y poco antes de encontrarse con Eutifrón en el Pórtico del rey arconte (cf. *Eutif.*, 2a).

fáctico y del deseo del ἄνθρωπος interpretado como individuo. Pero lo que interesa destacar aquí es la crítica de Platón que, después de hacer que Sócrates encarne una espectacular defensa del propio sofista (*Teet.*, 166a-168c), argumentará: “aquel, al conceder que todos opinan lo que es, deberá admitir que es verdadera la creencia de los que tienen opiniones contrarias (ἀντιδοξαζόντων) a la suya, como ocurre en el caso de quienes consideran que él está en un error (ψεύδεσθαι)” (*Teet.*, 171a6-9). El democratismo epistémico-ontológico de Protágoras⁵⁷ no puede sostenerse más que en la ficción de un mundo donde no hubiese diálogo entre posturas diferentes, pues una vez que la tesis –consistente en que la verdad particular de cada uno es igual de verdadera que las demás– sea contrastada con la tesis de otra persona que asegurase también tener la verdad, pero que negara la tesis protagórica, esta no se sostendría. Así, Sócrates logra una apertura a la alteridad, tanto a la del interlocutor como a la de las cosas tal y como estas se presentan desde la alteridad que les es más propia, cayendo en el silencio aporético. Nótese que esta refutación es extensiva a todos los personajes previamente analizados en la medida en que tienden a irrespetar el proceder dialógico en función de sus intereses particulares, desde los cuales se asientan en comprensiones del mundo no cuestionadas pero interesadas.

Es decir, ante este aparente relativismo democratizante, donde todo criterio privado tiene el mismo valor epistémico, donde cada individuo es igualmente tirano sobre la verdad de las cosas, Platón contrapone la necesidad de un diálogo real con los otros, en el cual el relativismo no puede ya sostenerse. En cambio, a condición de que no se dialogue con otros y que el saber se recluya egocéntricamente en uno mismo, sí puede sostenerse. Ante la proyección de los intereses y prejuicios del ego en el mundo, al modo en que el sentido del mundo es el que el ego determina, Sócrates contrapone la necesidad de que dicho ego se abra al diálogo con otros y renuncie a sí en favor del sentido que las cosas mismas muestran desde ellas como propio.

El relativismo protagórico se sintetiza en una relación del ego individual con el ser de las cosas, pero enfatizando su sentido como asuntos o cosas fácticas, por lo que utiliza la palabra *χρήμα*⁵⁸. El sentido de esta palabra lleva implícito el arraigo que estas cosas o *χρήματα* tienen en las ocupaciones e intereses fácticos del ego, lo que atañe a su placer y displeacer. Estas palabras

⁵⁷ El cual tiene un paralelismo con la defensa del régimen democrático que realiza en el diálogo homónimo (*Prot.*, 320c-324d).

⁵⁸ Palabra relacionada con el verbo *χράω*, cuyo sentido está muy anclado en el drama fáctico de la vida, teniendo la acepción de hacer uso de algo. También tiene un vínculo etimológico con *χρήσιμος*, de donde cabe resaltar el uso que realiza Platón en *Hippias Mayor* (295c3) como lo *útil*.

también implican un sentido de obtención de placer relacionado al valor cuantitativo, pues los *χρήματα* pueden traducirse como *dinero y mercancías*. Esto revela que la técnica métrica (μετρητική, *Prot.*, 357a1), aquí interpretada como un estudio económico de algo que en principio no puede ser cuantificado, tiene arraigo en lo más íntimo de la doctrina de Protágoras, que es su relativismo epistémico-ontológico. El sentido de los *χρήματα*, por tanto, se revelará como el de algo anclado en el drama *egocéntrico* de la obtención de ganancias *para-sí* extraídas de la otredad al modo de placer. Así, en el *Sofista*, como se verá más adelante, Platón insistirá en el carácter esencial de las técnicas sofísticas como dirigidas a la ganancia de dinero. En la quinta definición, por ejemplo, dirá directamente que el sofista pertenece al *género que gana dinero* (χρηματιστικὸν γένος, *Sof.*, 226a1).

En el *Crátilo*, Platón también había hecho referencia a la tesis relativista protagórica. Pero, en este caso, puso a Sócrates a abordarla desde la perspectiva ontológica y lingüística, y no desde el encuentro dialogal con los otros. Hablando acerca de los nombres respecto de las cosas, partiendo de la hipótesis de que estos son una convención y dependen de la persona que los nombra, Sócrates pregunta a Hermógenes si, así como ocurre con el nombre, también ocurre con los seres (τὰ ὄντα, *Crát.*, 385e4), donde “su esencia (οὐσία) es distinta para cada individuo como mantenía Protágoras al decir que ‘el hombre es la medida de todas las cosas’ en el sentido, sin duda, de que tal como me parecen a mí las cosas (πράγματα), así son (ἔστιν) para mí, y tal como te parecen a vos, así son para vos, o si creés que los seres tienen una cierta consistencia (βεβαιότητα) en su propia (αὐτῶν) esencia (οὐσίας)” (385e5-386a4). Aquí se usa la palabra *πρᾶγμα*, como la concreción de una *πρᾶξις*, que también enfatiza y radicaliza el sentido fáctico que ya tenía la noción de *χρήμα*. Por ahora debe destacarse que la esencia (οὐσία) de la que se habla en este pasaje es, justamente, accesible mediante el quehacer dialogal socrático, pero olvidada y rechazada por los sofistas en el olvido propio del trajín fáctico de la vida y los intereses privados. En este sentido, la esencia (οὐσία) de la cosa forma parte de una alteridad que *irrumpe* dentro del sistema sincrónico de la economía de satisfacción del ego y *resiste* a su deseo doxástico y egocéntrico.

Podría decirse que la *filosofía*⁵⁹ de Protágoras, plasmada en su doctrina relativista, es ‘a medias’. Pues logra apuntar y jugar con la región originaria del ἀρχή, pero se queda ‘a medio camino’, porque rápidamente sitúa al individuo cognoscente en dicha región originaria, como si el ego mismo fuese él ἀρχή y en este tuviera asidero el fundamento del sentido del ser de las cosas y

⁵⁹ Con Husserl podríamos hablar de *reducción*.

del mundo en general. Lo que Protágoras logra es consolidar la tiranía del individuo cognoscente y su sentido fáctico sobre el sentido del ser de las cosas tal y como estas se revelan desde sí mismas. Con este simulado democratismo Protágoras parece buscar quedar bien con todo el mundo. Esta ficción asume a un sujeto aislado sobre su individualidad, sin diálogo con otros y amo de la verdad. De este modo, Protágoras eleva al rango de doctrina un cierto sentido común inconfesado y asentado en la vulgaridad y egoísmo de la masa doxástica.

1.2.4. Χαραδριός, πίθος y ψώρα

Desde una perspectiva similar, pero radicalizada, Calicles llega a considerar que quien pusiera en segundo plano la satisfacción de sus propios placeres (ἡδονῶν, *Gor.*, 491d1) y deseos (ἐπιθυμιῶν, 491d11), siendo dueño de sí mismo (ἑαυτοῦ ἄρχοντα, 491d9) y no solamente de los otros (ἄλλων, 491d8), no sería alguien moderado (σώφρων) como considerarían Sócrates (cf. 491d-e) o Protágoras con su invitación a medir los placeres, sino un idiota (ἡλιθίους, 491e2). Calicles explica claramente su perspectiva: quien vive (βιωσόμενον, 491e8) rectamente (ὀρθῶς, 491e8), siendo feliz (εὐδαίμων, 491e5), justo y bello por naturaleza, es aquel que deja que sus deseos (ἐπιθυμίας, 491e9) de satisfacción se hagan tan grandes (μεγίσται, 492a1) como sea posible (ἱκανόν, 492a1) con lo que en cada ocasión sea objeto de deseo, sin reprimirse (κολάζειν, 491e9) en modo alguno y saciándose (ἀποπιμπλάναι, 492a2) en el grado máximo. Esta modalidad deseante del ego, desde la esencia más íntima del *egoísmo*, no acepta gobernante (ἄρχων) alguno que le refrene o limite, ni siquiera el gobierno reflexivo del ego respecto de sí, pues esto haría del ego un enemigo de sí mismo, de su propio *interés*. En oposición a Protágoras, Calicles está en contra de convertir al ego en un otro respecto del ego mismo, pues iría contra la naturaleza del ego en su sentido *egoísta*.

Ahora bien, esta *resistencia* que el ego puede representar para el interés del mismo ego en su obtención inmediata de placer, bien puede nuevamente asimilarse con la dinámica centrípeta del ego bajo la promesa futura de una maximización del placer. Así ocurre con la economía métrica protagórica. El carácter cuantificado del placer se revela en su máxima expresión como transmutación de la otredad incuantificable en cantidad vectorial ilimitada. La μετρητική protagórica es mostrada en su esencia desnuda a través de este relacionamiento desmesurado, violento e impaciente con la alteridad, que Calicles revela como lo más íntimo del ἦθος egocéntrico. El *deseo tiránico* se revela en su esencia, desnudando el ropaje técnico calculador de la *medida* y volcándose sobre la fuerza bruta y la inmediatez.

De lo que Calicles habla, en efecto, es de un *χαραδριός* (cf. *Gor.*, 493d-494c), ave de caza, en extremo voraz y que, justo después de hartarse con comida, prosigue, cuanto antes, a excretar, vaciándose al instante y recuperando prontamente su voracidad. Calicles busca eliminar todo límite que el ego encuentre, aunque sea el ego mismo, apresurando sus ritmos propios de descanso: apresurando la excreción. Como si la digestión, en la medida en que atrasa la llegada del placer futuro, fuese una otredad que resiste al interés tiránico del ego. El placer debe ser permanente o lo más próximo a la permanencia. Calicles aspira a la plena presencia del placer.

El carácter ilimitado del vector placer, como estructura básica del deseo *egoísta*, es claro en el modelo de Calicles, donde se le quita todo límite y se revela en su máxima crudeza. Ante este mismo vector el modelo protagórico resulta, gracias a la traición del mismo, paradójicamente, más fiel. Reconoce que lidia con cantidades y que debe desplegar una técnica que administre dichas proporciones maximizando el placer. También reconoce de manera acentuada la *resistencia* que la otredad constantemente impone. Por lo anterior, resulta necesario elaborar una técnica del cálculo que permita dominar la *anarquía* de la alteridad. La técnica del cálculo protagórico se despliega en favor de la imposición del régimen tiránico del deseo *egoísta*. El hecho de que sea necesario calcular, conocer, medir y, en suma, esforzarse por conquistar el placer para sí, se debe a que este tiene un origen *exterior* al ego –de ahí su carácter *excéntrico*⁶⁰– que siempre es incomprendido, olvidado y nunca interrogado con la radicalidad suficiente por el ego *egoísta*, aunque domine la técnica protagórico-económica del placer.

Calicles afirmará (*Gor.*, 494e-495b), explícitamente, que lo placentero (ἡδύ, 495a3) y lo bueno (ἀγαθόν, 495a1) son lo mismo (αὐτό, 495a3), sin distinguir (διορίζεται, 495a1) entre placeres (ἡδονῶν, 495a1) buenos (ἀγαθαί, 495a2) y malos (κακαί, 495a2)⁶¹. Se trata de ‘darle rienda suelta’ al placer de atiborrar con lo que satisfaga la parte del alma (ἐπιθυμία, 493a3-4) que anhela dicha satisfacción, tal como si fuese un barril o tonel (πίθος, cf. 493a-d) lleno de agujeros que al rellenarse, simultáneamente, se drena. La buena vida sería la del que tiene un alma que fuese

⁶⁰ La concepción del placer que Levinas asocia a la concepción sofisticada heraclito-protagórica del *Teeteto* implica que, si bien el placer es esencial a la estructura inmanente de satisfacción egoísta, no deja de comportar un carácter eminentemente trascendente por sentar sus bases en la alteridad del Elemento (cf. *TI*, pp. 137-151). El modo como la obtención de placer tiene un origen metafísico será ampliado al abordar la crítica del Eros que se reproduce de Lisias en el *Fedro*, donde el que busca extraer placer de la belleza está extraviado y fuera de sí mismo, enloquecido por algo del exterior que compulsivamente desea apropiarse para sí.

⁶¹ En la *República*, Sócrates recuerda que “a la mayoría (πολλοῖς) le parece (δοκεῖ) que el bien (ἀγαθόν) es el placer (ἡδονή)” (505b). Lo mismo ocurre con Protágoras, en su diálogo homónimo. La diferencia es que la mayoría (πολύ) no eleva esta concepción del placer al plano de la discusión filosófica, como sí sucede con Protágoras y Calicles.

como un tonel bien grande, con muchísimos y grandes agujeros, empecinado en llenarse para drenarse y volver a rellenarse, sin límite, descanso, ni moderación.

Si bien la satisfacción del ego tiene la apariencia de una satisfacción que el ego realiza activamente *para-sí*, el ejemplo del sarnoso (ψωρῶντα, *Gor.*, 494c6) que se rasca a sí mismo, dado por Sócrates a Calicles (494c-e), muestra la imposibilidad de que esta satisfacción realmente se produzca en un circuito cerrado de relacionamiento del ego consigo mismo. Con esta metáfora se muestra al ego, cual χαραδριός, sarnoso, retrotrayéndose sobre sí de modo explícitamente gráfico, siendo él mismo la otredad al servicio de su propio placer: rascándose a sí extrae, con cada rascada, una parcela de otredad que privatiza en forma de placer para su propia satisfacción. Si el ego puede extraer placer de sí es porque el mismo ego se muestra como otredad al servicio de sí, no al modo de la moderación que hace al ego refrenarse a sí mismo, sino como otredad explotable hasta el agotamiento. El ego, solo, es insuficiente como fuente de placer para sí, porque su satisfacción está originariamente fundada en la alteridad; de ahí el carácter *excéntrico* del placer. *Todos desean el bien*, aunque lo confundan con la sarna (ψώρα)...

1.3. La justicia en combate: ¿para-mí o para-el-otro? (Calicles y Trasímaco)

En esta sección se abordarán dos posturas opuestas respecto de la justicia, por un lado la de Trasímaco y Calicles, y, por otro lado, la de Sócrates. Se expondrá cómo la concepción de la justicia de los primeros, en tanto que conveniencia para quienes ostentan el poder, tiene sus raíces en la disposición relacional egoísta del *para-mí*. Al mismo tiempo, se verá cómo Sócrates piensa este tema desde una disposición *trastocada* respecto a la usual. Seguidamente se profundizarán detalles de la argumentación de Calicles y se interpretará cómo esta parece plantear una definición de la justicia, sea natural o legal, como algo siempre mistificado en función del interés personal. Es como si Calicles solo fuera capaz de pensar al ser humano como dispuesto desde el ἦθος *egocéntrico*. Esto nos llevará a situar como causa de la mistificación de la justicia un *resentimiento* contra aquello que de la alteridad se resiste al dominio egocéntrico del ego y a la satisfacción de sus intereses personales.

1.3.1. ¿Qué es la justicia?: lo que conviene al fuerte

Trasímaco y Calicles son discípulos⁶² de sofistas y dos políticos de un mismo tipo, diferentes

⁶² Trasímaco y Calicles no parecen calzar adecuadamente en el género de los sofistas, sino en el de discípulos de sofista o de oradores, pues no son propiamente maestros ni poseen discípulos. Muchos de los sofistas del s. IV a. C. en Atenas estaban en el poder o eran muy cercanos a este, como Protágoras que era íntimo amigo de Pericles y ofrecería

de cómo podían ser Eutidemo y Dionisodoro, que se decantaban por el quehacer dialogal, respecto del cual Trasímaco le espeta a Sócrates:

“¿Qué clase de idiotez (φλυαρία) hace presa de ustedes desde hace rato, Sócrates? ¿Y qué juego de tontos hacen uno con otro con eso de devolveros cumplidos entre ustedes? (...) no preguntés solamente ni te envanezcás refutando (ἐλέγχων) cuando se te responde, sabedor de que es más fácil preguntar (ἐρωτᾶν) que responder (ἀποκρίνεσθαι), sino respondé (ἀπόκριναι) vos mismo y decí qué (τί) es (εἶναι) para vos lo (τὸ) justo (δίκαιον)” (*Rep.*, I.336b8-c6).

Aparte de su enojo contra la mayéutica, nótese que preguntará del modo socrático⁶³: *qué es la justicia*; problema que será el eje central de toda la *República*. Trasímaco sí tiene una mayor posibilidad de dialogar filosóficamente con Sócrates que, por ejemplo, Hipias, a quien este tipo de pregunta le pasa desapercibido⁶⁴. Trasímaco sostendrá una concepción de la justicia basada en el interés del más fuerte, encarnando, de modo más radical que Protágoras, la crudeza de lo que hasta aquí se ha determinado como ἥθος *egocéntrico*. Mientras que con Protágoras el *egocentrismo* se planteaba enfatizando su dimensión epistémico-ontológica (estando lo ontológico subordinado a lo epistemológico y camuflado con ropajes democráticos), con Trasímaco y Calicles se enfatiza su dimensión política concentrándose en la justicia. La justicia es la virtud por excelencia en que se asienta el sentido del tejido político, donde se juega el tipo de relación entre las diferencias (tanto entre las diferentes partes del Estado, como entre las del alma).

Trasímaco responderá a su propia pregunta:

“en todos los Estados es justo (δίκαιον) lo mismo: lo que conviene (συμφέρον) al gobierno (ἀρχῆς) establecido, que es sin duda el que tiene la fuerza (κρατεῖ), de modo tal que, para quien razone (λογιζομένῳ) correctamente (ὀρθῶς), es justo (δίκαιον) lo mismo en todos lados (πανταχοῦ), lo que conviene (συμφέρον) al más fuerte (κρείττονος)” (*Rep.*, I.338e6-339a4).

La justicia dependerá de lo que conviene (συμφέρον) al más fuerte (κρείττονος), está en función de su poder o fuerza (κράτος). Esto recuerda a Protágoras, para quien el sentido del ser de las cosas

enseñanzas sobre la virtud, pero también calzan en este género los erísticos, oradores y personajes con enseñanzas como la de Hipias.

⁶³ El modo socrático de preguntar que indaga por la forma esencial será mayormente analizado en el segundo capítulo del presente trabajo.

⁶⁴ Cf. *Hip. May.*, 287d.

dependía del individuo cognoscente, solo que ahora es el sentido de la justicia el que depende de la conveniencia política de los intereses compartidos por una clase o individuo⁶⁵ que ostentaría la hegemonía gobernante. La justicia es sometida en la doctrina de Trasímaco y puesta al servicio del interés del ego fuerte, justificando su satisfacción. Desde este punto de vista, *justo* es imponerse por la fuerza y beneficiarse de los otros, pues la mistificación de la justicia orienta el sentido de la relación con la otredad. Toda otredad –no sólo las demás personas, también la justicia misma– se pone a disposición de lo que el fuerte pueda y quiera hacer en función de la fuerza que ostente. No es casual que Platón inicie su *República* con semejante personaje, para quien la satisfacción privada (*ιδία*) de los intereses personales es central, fundado en el *ἥθος egoísta*, ante lo que Sócrates se diferenciará de modo radical.

Ahora bien, ciertamente, el Libro I presenta una inmensa riqueza argumental, pero como bien señala Sócrates, al finalizar el diálogo con Trasímaco aún no han podido arribar a una definición de *qué es la justicia* (*Rep.*, I.354b). Lo que llevaría a Sócrates a confesar “que el resultado del diálogo es que ahora no sé (*εἰδέναι*) nada (*μηδέν*)” (354b9-c1), con lo que se sume a sí mismo y a Trasímaco en el silencio aporético⁶⁶. No será hasta saber realmente *qué es* lo justo, que se podrá tener seguridad de si es una excelencia (*ἀρετή*) o no, y de si quien participa de la justicia es feliz o no. Nótese que este silencio aporético es un *silencio* porque consiste en una experiencia que excede al *λόγος* en la medida en que acalla la repetición doxástica al caer en la aporía, si bien para llegar hasta ahí ha sido necesaria una extrema fidelidad al *λόγος* articulado como un *διάλογος*.

1.3.2. *Para-el-otro como trastrocamiento (ἀνατρέπω) del para-mí*

Volviendo al Gorgias, después de que Polo no pudiese presentar más argumentos para defender su postura en el diálogo con Sócrates, llegando a la conclusión de que todos desean lo justo⁶⁷, Calicles interviene:

“Sócrates, ¿debemos pensar que hablás en serio (*σπουδάζοντα*) o que bromeás

⁶⁵ Trasímaco oscila entre referirse a un grupo gobernante o a un único individuo gobernante (cf. *Rep.*, I.338d-339a).

⁶⁶ Aunque debemos reconocer que haber conducido a Trasímaco a la aporía no parece haber generado efectos profundos en él, realmente convirtiéndolo a la postura socrática. Ya desde aquí podemos preguntarnos si, ¿no será que, más que a Trasímaco o a cualquier otro interlocutor representado en sus diálogos, es a los lectores en quienes Platón desea tener dicho efecto profundo? Este problema no podrá ser directamente abordado sino hasta el final del presente trabajo.

⁶⁷ Hipótesis que al final del diálogo será radicalizada bajo la forma de “que es necesario precaverse (*εὐλαβητέον*) más de cometer injusticia que de sufrirla y que se debe cuidar, sobre todo, no de parecer (*δοκεῖν*) bueno (*ἀγαθόν*), sino de serlo, en privado (*ιδίᾳ*) y en público (*δημοσίᾳ*)” (*Gor.*, 527b4-6). Hipótesis solidaria con otra comúnmente defendida y buscada (como se vio en el *Protágoras*) por Sócrates: aunque se le confunda con el placer, todos desean el bien.

(παίζοντα)? Pues si hablás en serio y es realmente verdadero lo que decís, ¿no es cierto que nuestra vida (βίος), la de los humanos, estaría trastocada (ἀνατετραμμένος⁶⁸) y que, según parece, hacemos (πράττομεν) todo lo contrario (ἐναντία) de lo que se debe (δεῖ)?” (Gor., 481b10-c4).

Como bien constata Calicles, la disposición humana usual y común consiste en comportarse y desear de modo contrario y opuesto (ἐναντίος) a lo argumentado previamente. En efecto, la disposición ética socrática del *para-el-otro* se sostiene en esa realidad *trastocada* (ἀνατρέπω), pero Sócrates llega al punto máximo de mostrarla como la realidad más obvia e íntima para todos. Por medio del diálogo, Sócrates trastoca y revierte el ángulo de mirada, pasando de una dinámica *centrípeta* a una *centrífuga*.

Ahora bien, esta especie de cisma en el sentido del ser de las cosas que Sócrates logra con su técnica dialogal parece estar en la base del redireccionamiento de la mirada en que se funda el sentido del filosofar platónico. Atendiendo a la función que Sócrates desempeña en la filosofía de Platón, esta parece articularse desde un horizonte de sentido trastocado y revertido respecto de la situación usual de relacionamiento del ego con la otredad. Esto parece significar que la reversión del *para-sí* al *para-el-otro* forma parte esencial del método filosófico al que Platón invita a los lectores de sus diálogos.

1.3.3. Φύσις y νόμος

Calicles denunciará que Sócrates habría llevado a sus interlocutores previos, Gorgias y Polo, a confundir dos registros distintos, el de la naturaleza (φύσει, Gor., 482e4) y el de la ley (νόμῳ, 482e4), que son contrarias entre sí (ἐναντί’ ἀλλήλοις⁶⁹, 482e5-6). Desde el punto de vista de la ley (νόμος) se puede sostener que cometer injusticia es algo feo y malo, incluso peor que sufrir las injusticias en uno mismo. Pero, desde el punto de vista de la naturaleza (φύσις) “es más feo todo lo que es más desventajoso, por ejemplo, sufrir injusticia” (Gor., 483a6-7). Calicles, elogiando al que usa su poder para satisfacerse sin freno alguno, identificando su modo de vida con la virtud (ἀρετή) y la felicidad (εὐδαιμονία), concluirá más adelante: “la molicie (τρυφή), la intemperancia (ἀκολασία) y el libertinaje (ἐλευθερία), cuando se les alimentan (ἐπικουρίαν), constituyen la virtud (ἀρετή) y la felicidad (εὐδαιμονία)” (492c4-6). En efecto, como anota Sócrates, Calicles está

⁶⁸ En este trastocamiento (verbo ἀνατρέπω) se juega el sentido de la *recusación* socrática, pues ahí radica su diferenciación contraria (ἐναντίος) del ἥθος sofístico.

⁶⁹ Distinción usual en la sofística histórica (cf. Guthrie, 1969/1994, p. 124-126), y en la platónica, como en boca de Hippias (Prot., 337c-e) y en la estructura del mito de Epimeteo (Prot., 320d-322d) relatado por Protágoras.

“diciendo lo que los demás piensan (διανοοῦντα), pero no quieren (οὐκ ἐθέλουσιν) decir” (492d2-3), con lo que se insiste en el hecho de que Calicles ha elevado al plano de la discusión filosófica –asumiéndola como doctrina– una concepción común basada en el ἦθος hasta aquí determinado como *egocéntrico*.

En las ciudades, argumenta Calicles, las leyes son establecidas (τιθέμενοι, *Gor.*, 483b5) por los débiles (ἀσθενεῖς, 483b5) y la multitud (πολλοί, 483b6):

“mirando a sí mismos (πρὸς αὐτοὺς) y a su propia conveniencia (συμφέρον) establecen leyes (νόμους), disponen alabanzas (ἐπαίνους) y determinan censuras (ψόγους), tratando de atemorizar (ἐκφοβοῦντες) a los hombres más fuertes (ἐρρωμενεστέρους) y a los capaces (δυνατοὺς) de poseer (ἔχειν) mucho (πλέον)” (*Gor.*, 483b6-c2).

Los débiles harían las leyes para engañar a quienes son fuertes por naturaleza, en beneficio propio y procurando frenarlos, haciéndoles creer que “adquirir mucho (πλεονεκτεῖν) es feo (αἰσχρὸν) e injusto (ἄδικον), y que eso es cometer injusticia (ἀδικεῖν): tratar de poseer más que los otros” (*Gor.*, 483c3-5). La justicia, desde el punto de vista de las leyes y la comunidad, operaría el engaño de la igualdad entre todos –ahí donde hay una diferencia de naturaleza–, haciendo que fuertes y débiles tengan lo mismo, traicionando a la naturaleza, pues los fuertes merecen todo lo que pueden conseguir en función de su δύναμις.

Las leyes establecidas socialmente, sostiene Calicles, resultan artificiales en comparación a la verdadera “ley (νόμον) de la naturaleza (φύσεως)” (*Gor.*, 483e3), donde todo se vale en función de la potencia o δύναμις de arrancar a la otredad lo que al ego interese. En esta ley de la φύσις –que es una genuina ‘ley de la selva’, cual sociedad donde *el hombre es el lobo del hombre*– la justicia consiste en que el fuerte haga todo lo que está en su potencia con tal de saciar sus deseos, acaparando cada vez más y dominando a quienes, debido a su debilidad, pueda. El orden natural, bello y justo, consistiría en emplear la propia potencia (δύναμις) al máximo con miras a satisfacer todos los apetitos que se tengan; mientras que las leyes sociales/artificiales serían impuestas en función de la impotencia (ἀδυναμία) de los débiles. Es decir, las leyes se fundarían en la incapacidad para satisfacer los apetitos personales: los débiles

“esclavizan a los hombres más potentes por naturaleza y, como ellos no pueden (οὐ δυνάμενοι) procurarse (ἐκπορίζεσθαι) la plena satisfacción (πλήρωσιν) de sus placeres (ἡδοναῖς), alaban la moderación (σωφροσύνην) y la justicia (δικαιοσύνην) a causa de su propia cobardía (ἀνανδρίαν)” (*Gor.*, 492a6-9).

Las leyes partirían del resentimiento colectivo de los débiles debido a su impotencia individual respecto de los fuertes.

1.3.4. Mistificación y resentimiento

De este modo, los débiles son injustos y traidores a la naturaleza, pues no están conformes con la concepción de la justicia que conviene a los fuertes, defendida por Calicles. En efecto, desde esta perspectiva, tanto débiles como fuertes tienen el mismo tipo de deseo radicalmente *egocéntrico*. Esto lleva a Calicles a explicar que la justicia natural no conviene a los intereses personales de satisfacción de los débiles, estos son insatisfechos debido a que los fuertes dominan. Es como si esto les condujera a tener un cierto *resentimiento* contra los fuertes desde el cual mistificar el sentido de la justicia natural. Lo *injusto*, desde el punto de vista de la naturaleza, consiste en que los débiles no se contenten con ser miserables. Con base en este *injusto resentimiento*, los débiles engañan a los fuertes haciéndoles creer en otro tipo de justicia, ahora igualitaria y plasmada en leyes, que ya no conviene a fuertes, pues limita su poder y satisfacción, pero permite ampliar la fuerza y satisfacción de los débiles. Calicles es incapaz de imaginar un ἦθος distinto del *egoísta*, considera que todos, débiles y fuertes, desean lo mismo: poder y placer. Pero, acaso, ¿no parece, Calicles, estar genuinamente resentido con los débiles por quitarles a los fuertes lo que él considera es su derecho natural?

Calicles denuncia la elevación al nivel de doctrina y ley de lo que tendría arraigo en un ἦθος de los débiles, pero, como se ha visto, en realidad se trata del mismo ἦθος *egocéntrico* compartido por débiles y fuertes. En realidad, parece que sucede a la inversa. Calicles denuncia que los débiles mistifican el sentido natural de la justicia en beneficio propio cuando es él quien hace exactamente eso pero en beneficio de los fuertes. Según su concepción, los débiles parecen ser, más bien, una suerte de tiranos fracasados y resentidos debido a su impotencia (ἀδυναμία). Pues asume que el único tipo de deseo posible es el que anhela la fuerza y la satisfacción.

Ahora bien, el discurso mistificador de Calicles caerá cuando Sócrates muestra que la dicotomía ley-naturaleza no se sostiene (cf. *Gor.*, 488d-489c): si los débiles se reúnen y unen fuerzas terminan componiendo algo más poderoso que el individuo fuerte aislado, cosa que claramente ocurriría en fidelidad a la naturaleza, mas no en fidelidad al *individualismo*, hecho que revela que la doctrina de Calicles se funda en un *egocentrismo individualista*. Las leyes, muestra Sócrates, serían igual de naturales que todo lo demás. Las tendencias sofísticas, que consideran que para pensar de modo más fiel la naturaleza humana se le debe concebir retraída sobre su propia

individualidad y aislada de toda determinación que le venga de los otros, es una ficción constantemente criticada y combatida por el Sócrates platónico. Sócrates logra llevar a la aporía el planteamiento de Calicles al mostrar que es este, y no los débiles, quien distorsiona el sentido de la justicia para ponerla en favor de los intereses de los fuertes. El verdadero resentido es Calicles y cualquiera que se sitúe en el ἦθος egocéntrico que no tolera la *resistencia anárquica* de la otredad ante sus pretensiones de satisfacción y, antes que asumir su propia impotencia, le achaca la culpa a la alteridad que pervertiría el orden natural de las cosas.

El orador (ρήτωρ) será pensado por Sócrates como un artífice o demiurgo (δημιουργός, *Gor.*, 555a1) de la persuasión respecto de lo justo e injusto (cf. 454e-455a), pues “no podría instruir (διδάξαι) en poco tiempo a la masa (ὄχλον) sobre cuestiones (πράγματα) de tan grande importancia (μεγάλα)” (455a5-6). Justamente, el que el orador sea un demiurgo de la persuasión revela que el discurso de Calicles sobre los fuertes, los débiles, la naturaleza y la ley se funda siempre en una mistificación de la justicia a conveniencia, sea debido a que los débiles la mistifican o, como Sócrates mostrará, porque el propio Calicles sea quien lo haga. Esto permitirá mostrar que el deseo *egocéntrico* se auto-funda a sí mismo en la mistificación de la justicia al servicio del ego y en el *olvido* de su relación constitutiva con la otredad.

1.4. ¿Τέχνη en favor mío o del otro? (Trasímaco y Sócrates)

En esta sección se retomará la discusión entre Trasímaco y Sócrates respecto de la naturaleza relacional de la τέχνη, destacando cómo asumen posturas opuestas. El primero la pensará como un quehacer en función del beneficio de quien la realiza, mientras que Sócrates la pensará como articulada en función del beneficio del lado vulnerable de la relación. Se pasará a analizar el quehacer mayéutico de Sócrates para profundizar en su tipo particular de técnica, explicando el papel de la ignorancia socrática y el carácter relacional que esta técnica establece con la alteridad de los interlocutores. Esto permitirá abordar aspectos más generales de la vida de Sócrates que lo revelan como articulado desde la estructura fenomenológica ético-relacional del *para-el-otro*. Se finalizará retomando la sexta definición del sofista que se da en el diálogo homónimo, para encontrar a Sócrates disfrazado de un extraño tipo de sofista que no cobra y libera a sus interlocutores de mistificaciones gracias a la crítica purificadora. Esto revelará el *camino al silencio aporético* como el método de la crítica purificadora realizada por Sócrates. Esta crítica depende de una extrema fidelidad al λόγος en la medida en que el διάλογος conduce a la liberación de la repetición doxástica al hacer patente que no se conoce lo que se creía conocer y experimentar un

vaciamiento que excede al λόγος y vuelve más ligera al alma facilitando que las cosas se le presenten desde la alteridad que les es más propia.

1.4.1. *Para-el-otro* como estructura ética de la τέχνη

En el primer Libro de la *República*, a la luz de la indagación acerca de la justicia, mientras se desarrolla el diálogo entre Trasímaco y Sócrates, aparecerá la necesidad de pensar *qué es* el arte o técnica (τέχνη) política, lo que los llevará a pensar *qué es* un arte en general. Para Trasímaco, toda τέχνη está en función de quien la ejerce, en función de su propio beneficio. Es una concepción de la τέχνη que tiene arraigo en el ἦθος egocéntrico. Pero Sócrates mostrará que eso no es así, quizás en la práctica muchas veces sí ocurra como Trasímaco lo propone, pero en sentido estricto no: toda τέχνη se realiza en función de la alteridad respecto de quien ejerce la técnica, se realiza en función del lado débil de la relación. Sócrates explica: “Ningún conocimiento (ἐπιστήμη) artesanal examina (σκοπεῖ) ni dispone (ἐπιτάττει) lo que conviene (συμφέρον) al más fuerte (κρείττονος) sino lo que conviene al más débil (ἥττονος), al gobernado (ἀρχομένου) por aquel” (*Rep.*, I.342c11-d1). Un médico, por ejemplo, no se cura a sí mismo en tanto que médico, no cura su *ser-médico*, sino que cura al enfermo, lado débil de la relación. Sócrates nos revela una concepción de la τέχνη que está en las antípodas de la de Trasímaco, pues se funda en el ἦθος donde la alteridad tiene una primacía. Además, no se trata de una otredad más poderosa que obliga al técnico a disponerse en función de ella por su poder –no se trata de una tiranía–, sino que el técnico se dispone a causa y en función de la vulnerabilidad de aquel en quien ejerce su técnica⁷⁰.

Sócrates da el ejemplo de la técnica del pastoreo para llevar a Trasímaco al silencio aporético:

“creés que este apacienta a las ovejas, en tanto pastor, sin mirar a lo que es mejor para las ovejas: como un invitado a un banquete dispuesto para engullir el festín, o como un mercader, para venderlas; pero no como pastor. Pues su técnica no cuida de ninguna otra cosa que de aquella con respecto a la cual está organizada, a fin de procurarle lo mejor” (*Rep.*, I.345c-d).

Así, el arte del pastor, desde el punto de vista de su esencia pastoril, es un arte organizado para el bien de las ovejas. Si el pastor obtiene beneficios del cuidado de las ovejas no es en tanto pastor. Con

⁷⁰ Resulta sorprendente que tanto Levinas como quienes han profundizado, en la investigación sobre Platón, el problema de las lógicas relacionales y la posibilidad de que se articulen dando primacía a la alteridad (v.g.: Peperzaak, Higgins, Mattéi, Narbonne, Gonzales, Achtenberg, Scott, Morgan) parecen haber pasado por alto esta discusión sobre la τέχνη en *República I*, que revela cómo Sócrates se decanta por una lógica ética responsiva donde prima la alteridad en detrimento de una reflexiva donde prima la mismidad.

base en esto es que Sócrates insistirá en pensar el arte (τέχνη) político, pues nadie querría gobernar, ya que no le generaría beneficios, sino que gobernaría siempre en beneficio de los gobernados. Este es un punto central que determina el ἦθος de los filósofos gobernantes en la *República*: su gobierno se realiza en beneficio de la comunidad y nunca en beneficio privado. Justamente, el gobernante adecuado obtendría un salario, porque su trabajo no le beneficia a sí mismo, ya que no se realiza *para-sí*, sino que beneficia a otros porque su estructura es la del *para-el-otro*. Claro que esta concepción de la esencia de la técnica política parece tener que decirse con ironía en un paisaje político efectivamente dominado por la lógica del *para-sí*.

Esta definición de la τέχνη cabe aplicarla al arte del propio Sócrates: su quehacer dialogal no se realiza en beneficio propio, sino en función de la alteridad con la que se relaciona, tanto con el interlocutor como con aquello respecto de lo que dialogan. No es fortuito que Platón inicie su *República* presentando a un personaje como Trasímaco, para quien la satisfacción egoísta de los intereses personales es lo central —empeinado en reproducir y legitimar el ἦθος egocéntrico—, ante lo que Sócrates se diferencia de modo radical, apostando por una filosofía que siempre atiende, respeta y vela por los otros.

1.4.2. Τέχνη τῆς μαιεύσεως

No es casual que sea en el *Teeteto* donde, por primera y única vez, Sócrates haga alusión a su τέχνη τῆς μαιεύσεως⁷¹ (150b6). El contraste que este diálogo establece entre el relativismo protagórico y la mayéutica socrática revela un proceso diferenciador por medio del cual el sentido del ser de Sócrates y de la filosofía pueden ser determinados. Atendiendo al retrato que Sócrates da de sí como μαιευτικός, debe destacarse que el despliegue del quehacer socrático parece suceder en las demás personas. Porque son los otros quienes paren ideas, mientras que Sócrates, siendo estéril, se limita a intervenir en los procesos de parto de los demás, procurando que engendren algo fecundo (γόνιμόν, *Teet.*, 150c3) y solidario con la verdad (ἀληθές, 150c3).

Sócrates explica la causa (αἴτιον, *Teet.*, 150c7) de su esterilidad en cuanto a la sabiduría (ἄγονός εἰμι σοφίας, 150c4): “el dios (θεός) me fuerza (ἀναγκάζει) a asistir el parto (μαιεύεσθαι) a otros pero a mí me impide (ἀπεκώλυσεν) engendrar (γεννᾶν)” (150c7-8). Este θεός⁷², si bien no es igual, pues sí obliga a asistir a otros, está íntimamente relacionado con el daimón (δαιμόνιον,

⁷¹ Usualmente traducido como *arte de partear* o simplemente transliterado como *mayéutica*.

⁷² En la *Apología* también se insiste en que el obrar (πράττειν, 33c5) de Sócrates le ha sido encomendado (προστέτακται, 33c4-5) por el dios (θεοῦ, 33bc5).

Teet., 151a4) que siempre se le presenta a Sócrates impidiéndole (ἀποκωλύει, 151a4) hacer algo: la recusación/infertilidad es solidaria con el trabajo en, con y por los otros. Ese daimón que nunca dice qué hacer, sino siempre qué no hacer⁷³, determina el modo socrático de proceder como recusador. Sin embargo, el θεός que aquí parece indicarle un accionar positivo a Sócrates, en realidad le hace dirigirse a la alteridad desde su condición de infértil/recusado. La relación de Sócrates con lo divino, además, le impide albergar cualquier mala intención (δύσνους, *Teet.*, 151d1) hacia los demás, obligándole a siempre obrar desde la buena voluntad (εὐνοία, 151c8). La relación de Sócrates con lo divino, tanto con el θεός como con el δαιμόνιον, revela la estructura de su carácter recusador: el θεός lo dirige hacia los otros, lo que de suyo implica rehuir de sí y de la repetición doctrinal, mientras que el δαιμόνιον literalmente siempre le lleva a retenerse a sí en el sentido de recusarse respecto de hacer algo. Lo que está siempre en juego en su recusar es un cierto rechazo de sí, la abdicación respecto de lo que de sí surge. Esto es lo propio de Sócrates en relación con el filosofar platónico, que en realidad no hace más que mostrar lo que desde una filosofía como la heideggeriana se interpretaría como *impropiedad*. En efecto, la *resolución* y la *propiedad*⁷⁴ socráticas, pensadas desde el punto de vista de su recusar, son en realidad irresolución e impropiedad respecto de sí (como a Parménides, cual caballo de Íbico, que duda del propio saber reconociéndose ignorante). Pero, son resolución y propiedad en el sentido de la *responsabilidad* levinasiana; es decir, la determinación del propio deseo, modo de actuar y, en suma, del propio ser surge desde el suelo originario de sentido de una relación responsiva donde la alteridad tiene una primacía⁷⁵. Como ya lo hemos manifestado, nos resulta sorprendente que el lituano no haya podido reconocer esto en el Sócrates platónico.

Este retorno de Platón, hacia el final de su vida y con respecto a uno de los temas más importantes⁷⁶, consistente en volver a Sócrates⁷⁷ y su quehacer dialogal como elemento central para la indagación filosófica, ampliando lo dicho y retratado en diálogos previos, re-acentúa el hecho de que la filosofía parte y depende de la sentencia que llevó al Oráculo délfico (cf. *Apol.*, 20d-24a)

⁷³ Cf. *Fed.*, 242b, *Eutid.*, 272e, *Alcib. I.*, 103a, y *Apol.*: “siempre (ἀεὶ) me disuade (ἀποτρέπει) de lo que voy a hacer (πράττειν), nunca (οὐποτε) me incita (προτρέπει)” (31d3-4).

⁷⁴ La propiedad y resolución son términos que recuerdan al *Dasein* heideggeriano al estar en la condición reflexiva y aislada de la otredad del *frente-a-la-propia-muerte*.

⁷⁵ Es como si, en lo que respecta a las lógicas de relacionamiento con la alteridad, Levinas estuviera del lado de Sócrates y Platón, mientras que Heidegger está del lado de los sofistas.

⁷⁶ Que aparece en la forma de pregunta dirigida a Teeteto: τί σοι δοκεῖ εἶναι ἐπιστήμη ο ἡζοῦ ἡ τε παρὰ σοῦ [Teeteto] *que es el saber?* (*Teet.*, 146c3).

⁷⁷ Aunque, como se vio, también fue un retorno a Protágoras.

a consagrar a Sócrates como el más sabio: *yo solo sé que no sé nada*. Es decir, se trata de una ausencia o falta inaugural que determina de modo singular a Sócrates en relación con el filosofar platónico. ‘Saber que no sabemos’, por tanto, produce efectos y de estos efectos trata buena parte del diálogo *Teeteto*. De hecho, este diálogo iniciará el abordaje concerniente a *qué es el saber* introduciendo el tema de la mayéutica y, también, sin haber logrado averiguar lo que pretendía, cerrará retomando el tema de la mayéutica, reactualizando el estilo aporético de los diálogos de juventud de Platón y conduciendo al joven Teeteto al silencio aporético respecto de lo que previamente creía saber.

No es casual que el *Teeteto* sea inconcluso: no logran descubrir qué es el saber. Este no saber (qué es el saber), como se indicará al final del diálogo, una vez que sea recorrido un largo examen conducido por la técnica mayéutica, no dejará a Teeteto del mismo modo que al inicio:

“si, después de esto, intentaras concebir (ἐγκύμων) y llegaras a conseguirlo (ἐπιχειρήεις), tus frutos (πλήρης) serían mejores gracias al examen (ἐξέτασιν) que acabamos de hacer, y si quedás vacío (κενός) serás menos (ἥττον) pesado (βαρὺς) y más tratable (συνοῦσι) para tus amigos, pues tendrás la sensatez (σωφρόνως) de no creer (οἰόμενος) que sabés (εἰδέναι) lo que ignorás (μὴ οἶσθα)” (*Teet.*, 210b11-c4).

Queda de manifiesto que esta ignorancia consciente, este ingreso alegre al silencio aporético, esta superación crítica de la repetición doxástica, hacen de Teeteto alguien mucho más ligero⁷⁸ para el encuentro con los otros (συνοῦσι). Es una ligereza que lo abre a un mejor tipo de encuentro con la alteridad, tanto si se trata de interlocutores como de aquello por conocer. Este silencio ha implicado una extrema fidelidad al λόγος, si bien lo excede en la medida en que aligera el alma al vaciarla de las doxas que previamente eran tomadas por verdaderas. La ligereza de saber que no se sabe lo que previamente se creía saber, permite que las cosas se le presenten, al alma de quien conoce, desde las alteridades que les son más propias. En este sentido, el silencio aporético permite el ejercicio filosófico de lo que Husserl llamará *reducción* y que consiste en dejar en libertad a la *intuición* para poder *ir a las cosas mismas tal y como estas se presentan desde sí mismas*.

A partir de 21a en la *Apología*, Sócrates narra cómo todos los que se creían sabios erraban, justamente, por creerse sabios. Por el contrario, saberse en falta, aceptar su impotencia (carencia de saber), es la potencia de Sócrates. Su recusación es lo que produce la filosofía. Quienes vieron o padecieron la técnica de Sócrates creían que él era sabio en lo que refutaba, pero por refutarlo no

⁷⁸ “Menos (ἥττον) pesado (βαρὺς)” (*Teet.*, 210c2).

era sabio en ello; ni tampoco obtuvo ningún beneficio material: “Por esta ocupación no he tenido tiempo de realizar ningún asunto de la ciudad digno de citar ni tampoco mío particular, sino que me encuentro en gran pobreza a causa del servicio al dios” (*Apol.*, 23b-c). La disposición o τάξις (cf. 28d7) de Sócrates, asignada por el dios (que habita en Delfos), le conduce a vivir (ζῆν, 28e5) filosofando (φιλοσοφοῦντά, 28e5) y examinándose (ἐξετάζοντα, 28e5-6) a sí mismo (ἐμαυτὸν, 28e6) y a los demás (ἄλλους, 28e6). Haciendo incluso de sí un otro, al mismo nivel que los otros en lo que respecta al examen filosófico, Sócrates revela su disposición como radicalmente articulada desde la estructura ética del *para-el-otro*.

1.4.3. Sócrates: el tábano empobrecido

Al inicio del *Protágoras* (313a-314b) Sócrates propondrá una definición relativa a qué es un sofista, concibiendo este quehacer al modo como Trasímaco quería pensar las τέχναι: fundadas en la estructura del *para-sí*. En resumen, Sócrates lo define como un mercader al por mayor y entre ciudades (ἔμπορος, *Prot.*, 313c5), o al por menor y al interior de la ciudad (κάπηλος, 313c5), de las mercancías (ἀγωγίμων, 313c5) que nutren (τρέφεται, 313c6) el alma (ψυχή, 313c5). Por cierto, las primeras cinco definiciones del quehacer sofístico que se dan en el *Sofista* otorgan esta misma centralidad a la obtención de ganancias. Es decir, como ya se ha insistido sobradamente en este capítulo, los sofistas hacen del conocimiento una mercancía más. Esto lleva a que Sócrates advierta que los sofistas constantemente alaban sus mercancías con tal de venderlas, sin necesariamente conocerlas, por lo que pueden terminar resultando nocivas para quien las compre (*Prot.*, 313c-314d). Lo que parece molestar a Sócrates es la subordinación del saber al goce e interés económico personal⁷⁹, pues, antes de conocerlas, el sofista ya quiere ganar dinero con sus mercancías aunque resulten nocivas: la forma mercancía impone el gobierno del beneficio egoísta por encima del encuentro con los otros y por encima del saber mismo.

Esta definición resulta muy importante para el presente trabajo y ayuda a proponer, de modo explícito y de boca de Sócrates, aquello que de la sofística resulta extremadamente ajeno al filosofar socrático:

“Tampoco dialogo cuando recibo (λαμβάνων) dinero (χρήματα) y dejo de dialogar si no lo recibo, antes bien, me ofrezco (παρέχω), para que me pregunten (ἔρωτᾶν), tanto al rico

⁷⁹ Recuértese que el modo como Sócrates conduce a Protágoras a la aporía pasaba por argumentar que quienes confunden el bien con el placer, antes de desear propiamente el placer, han de desear poseer el conocimiento de la *técnica métrica* que permite la adecuada obtención del mismo: antes de desear el placer inmediato han de desear conocer (*Prot.*, 351a-357b).

(πλουσίῳ) como al pobre (πένητι), y lo mismo si alguien prefiere (βούληται) responder y escuchar mis preguntas” (*Apol.*, 33a8-b3).

El disgusto y la advertencia que Sócrates manifiesta en el *Protágoras* acerca del quehacer sofístico permiten ver ante qué *recusa*, qué precipita su *recusación*. La disposición relacional con la otredad propia de los sofistas sirve metodológicamente a Platón para producir el sentido de Sócrates desde una disposición relacional con la otredad radicalmente opuesta, pues prima el bienestar de la alteridad –estructura del *para-el-otro*– por encima del interés personal –estructura del *para-sí*–.

Para enfatizar y comprobar lo anterior, atendamos a la siguiente descripción que Sócrates da de sí mismo, poco después de presentarse como un tábano (μύωπος, *Apol.*, 30e5) colocado (προσκεείμενον, 30e3) en la ciudad por el dios (θεοῦ, 30e3) con el objetivo de aguijonear al pueblo ateniense exhortándole a filosofar:

“no han sido capaces, presentando ningún testigo, de poder afirmar (κατηγοροῦντες) la desvergüenza (ἀναισχύντως) de que yo alguna vez cobré (μισθὸν) o pedí remuneración (ἥτησα) alguna. Ciertamente, yo presento (παρέχομαι) lo que me parece un testigo (μάρτυρα) suficiente de que digo la verdad (ἀληθῆ): mi pobreza (πενίαν)” (*Apol.*, 31b7-31c3).

Haciendo nuestro al testigo de Sócrates, su *πενία*, resulta paladina la prueba de que la determinación ético relacional de este personaje y su función dentro de la filosofía platónica depende del proceso diferenciador respecto a la actitud sofística. El interés egocéntrico, patente en la mercantilización y venta del saber, la imposibilidad del diálogo, la repetición de tesis doxásticas o el interés de triunfar por encima de los demás son todos elementos ante los que Sócrates reacciona recusándolos. Esta recusación se articula como la aceptación de la propia ignorancia, para la cual fue necesario arribar al silencio aporético. De este modo, Sócrates se diferencia del ἦθος egocéntrico y resitúa el centro gravitacional en la alteridad, lo que permite a Platón articular el ἦθος propiamente filosófico gracias al contraste con el sofístico.

Aquí queda claro que el *centro gravitacional* socrático no radica en sí mismo, sino que, apelando a la metáfora del μύωψ que aguijonea al caballo para despertarle y turbar su situación de letargo, Sócrates es colocado (προσκεείμενον, *Apol.*, 30e3) por la deidad en el movimiento de renuncia de sí direccionado hacia el πράττειν en los otros. Su *πενία* es el μάρτυς que confirma la ἀλήθεια de dicha caracterización esencial de Sócrates.

1.4.4. Sócrates: el sofista

Pasemos, ahora, a ver la sexta definición que se da del quehacer sofístico de noble estirpe en el *Sofista*:

“la purificación (καθαρτικῆς) parte de la técnica separativa (διακριτικῆς τέχνης), y, de aquella, tengamos en cuenta la parte que se refiere al alma y, de ésta, la enseñanza (διδασκαλική), y, de ésta, la educación (παιδευτική), y, de la educación, la refutación (ἔλεγχος) de la vana (μάταιον) apariencia de sabiduría (δοξοσοφίαν), que, según nos acaba de demostrar nuestro razonamiento, no puede llamarse sino sofística (σοφιστική) de noble (γενναία) estirpe (γένει)” (231b3-8).

A diferencia de las cinco primeras definiciones, este sofista no se dedica a la caza de jóvenes adinerados para cobrarles a cambio de transmitirles una enseñanza devenida mercancía. Aquí no hay enseñanza que transmitir, sólo investigar críticamente por medio del diálogo generando efectos purificadores.

El quehacer de este sofista de noble estirpe se asemeja mucho al quehacer del propio Sócrates⁸⁰. Nótese la siguiente descripción, donde, sin confesarlo, parece hacerse un retrato de Sócrates:

“Interrogan (Διερωτῶσιν) primero sobre aquello que alguien cree que dice, cuando en realidad no dice nada. Luego cuestionan fácilmente las opiniones (δόξας) de los así desorientados y, después de sistematizar (συνάγοντες) los argumentos (λόγους), los confrontan (τιθέασι) unos con otros y muestran que, respecto de las mismas cosas, y al mismo tiempo, sostienen afirmaciones contrarias (ἐναντίας)” (*Sof.*, 230b4-8).

No es de extrañar que la definición de este extraño sofista aparezca justo antes de la séptima y última definición del diálogo, donde se descubre al sofista como productor de mistificaciones (ψεύδη), pues uno es el reverso del otro. El sofista de noble estirpe se dedica al diálogo crítico e inquisitivo, lo que le convierte en un peligro para todo aquel que porte el estandarte de la mistificación. Ahora bien, sin sofistas innobles o, más bien, sin que la mistificación y el olvido formen parte cotidiana de la condición humana, el sofista socrático no tendría motivo para desplegar su técnica. Es decir, el quehacer de Sócrates existe en la medida en que su contrario no solamente exista sino que constituya parte medular de la vida humana.

Para profundizar y confirmar lo anterior, atendamos a la siguiente cita:

⁸⁰ Seguimos la interpretación de Cordero (2017, pp. 83-95) al identificar a este purificador con Sócrates.

“Gracias a este procedimiento se liberan (ἀπαλλάττονται) de todas las grandes y sólidas opiniones (δοξῶν) que tienen sobre sí mismos, liberación esta que es placentera para quien escucha y base firme para quien la experimenta (πάσχοντι). (...) eliminando (ἐξελών) así las opiniones (δόξα) que impiden (ἐμποδίου) los conocimientos (μαθήμασιν), y muestre que ella está purificada (καθαρόν), consciente de que conoce (οἶδεν) solo aquello que sabe (εἰδέναι), y nada más” (*Sof.*, 230c1-d4).

Este sofista de noble estirpe es un purificador y liberador de todos aquellos conocimientos asumidos doctrinaria y acríticamente. Libera de la tiranía de la doctrina y su lógica reflexiva donde prima la mismidad egoica. Sea ante el sofista que vende conocimientos ajenos que no conoce bien⁸¹, sea ante el que por sí mismo los produzca como mistificaciones⁸² –haciendo pasar una cosa por otra (como el placer por el bien)–, este extraño sofista purificador resulta ser el mejor φάρμακον, pues produce efectos emancipadores gracias a su crítica.

Ya no diferente, sino idéntico a un tipo noble de sofista, Platón vuelve a revelar el quehacer dialogal de Sócrates como siempre dependiente de los demás y examinador de sus creencias que, en caso de ser falsas, podrán ser purificados y liberados de ellas, logrando reconocerse ignorantes o reconocerse sabiendo nada más que lo que realmente se sabe. En este sentido, la libertad⁸³ no es la que profesaban personajes como Calicles o Polo, de hacer lo que espontáneamente al ego le venga en gana para satisfacer sus intereses personales, sino que la libertad pasa por salirse de las lógicas relacionales reflexivas donde se imposibilita que las cosas e interlocutores se muestren desde las alteridades que les son propias, para pasar a una lógica relacional responsiva donde el ego es puesto en libertad para abrir la posibilidad de que las alteridades se muestren desde ellas mismas, tanto el interlocutor como aquello sobre lo que se investiga. Sócrates conduce a sus interlocutores a liberarse de las tiranías que les impiden filosofar. Si bien esta purificación implica una extrema fidelidad al λόγος, su punto de llegada se ubica más allá de los márgenes del λόγος,

⁸¹ Primeras cinco definiciones.

⁸² Séptima definición.

⁸³ Achtenberg (2014/2017, pp. 40-69) realiza una comparación entre los dos modos en que Platón y Levinas plantean la libertad retomando a personajes como Calicles, Polo, Menón y Lisis, quienes partirían de un mismo ἦθος homérico. Concluye que estos autores reaccionan ante una libertad egoísta donde prima el antojo espontáneo de satisfacción personal, proponiendo otro modo de libertad ética responsiva ante la alteridad que parte de la vulnerabilidad humana: “Both Plato and Levinas, then, believe that I am free when I am in relation to an other outside myself” (2014/2017, p. 68).

lo excede, pues el alma se vacía de las doxas previamente repetidas por medio de una experiencia de silenciamiento ante la aporía.

Conclusiones

Hemos abordado la problemática del quehacer socrático en contraste al de varios de sus interlocutores. Este se revela articulado en una lógica relacional donde prima el cuidado y la emancipación de los interlocutores. Esta disposición relacional también posibilita que las cosas investigadas se revelen desde las alteridades que les son propias. No se cuida a los interlocutores porque sean poderosos y fuercen a Sócrates, cual relación amo-siervo, sino porque se encuentran en una situación vulnerable de esclavitud ante la doxa, desde lógicas egocéntrico-reflexivas que impiden filosofar. Sócrates no conduce al silencio aporético para llevar a sus interlocutores a un determinado tipo de nueva sumisión, sino a una emancipación liberadora, a un nuevo tipo de libertad responsiva. El ἦθος relacional egocéntrico propio de la mayoría de los interlocutores de Sócrates (sofistas, oradores, políticos, expertos en religión, etc.) está articulado en una lógica relacional reflexiva donde prima el interés privado del ego, visto aquí bajo las formas de poder político, enriquecimiento económico, obtención de fama, combate y triunfo sobre los demás, satisfacción en el placer, acrítica repetición doxástica, mistificación de la justicia y del sentido de las cosas. Sócrates invita a *recusar* esta situación, en favor de un ἦθος relacional responsivo donde prima la alteridad, por medio de la argumentación dialogal en común acuerdo con el interlocutor, criticando las doxas que impedían conocer de modo que se abra la posibilidad, por medio del *silencio aporético*, para que las cosas se den desde la alteridad que les es propia. El método socrático implica el despliegue de un διάλογος extremadamente fiel al λόγος, al tiempo en que el silencio aporético en sí mismo excede dicho λόγος.

Capítulo 2. Teoría de las ideas: Sócrates enamorado

En el capítulo anterior, el análisis se enfocó en el quehacer de varios de los interlocutores de Sócrates, sin centrar la mirada de modo directo en él. Esto nos permitió analizar el tipo de silencio al que Sócrates conducía a sus interlocutores con miras a liberarlos de la repetición doxástica y permitirles comenzar a filosofar: el silencio aporético. Este segundo capítulo está estructurado sobre la base de dos ejes. En el primero, que reúne las secciones 1 y 2, se desarrolla una presentación contextual del amor en Atenas y en el *Fedro*, y se pasa a analizar la concepción de Lisias sobre el amor, sin centrarse aún de modo directo en Sócrates. En el segundo eje, que reúne las secciones 3, 4 y 5, se parte de las dos secciones anteriores para desarrollar una imagen de Sócrates y su quehacer filosófico dentro de los diálogos platónicos. Este segundo eje elabora un análisis del amor y su identificación con el quehacer filosófico, tal y como Sócrates lo concibe, por lo que resulta necesario abordar de modo directo la temática que para el propio Platón resulta más importante: las ideas. Lo anterior permite revelar un segundo tipo de silencio al que conduce el quehacer filosófico donde se muestra el tipo de relacionamiento con la alteridad propia de la filosofía platónica: el silencio extático ante la alteridad de la idea. De este modo, la invitación de Sócrates se revela como la invitación a surcar el camino de la filosofía, primero librándose de la repetición doxástica y luego dirigiendo la mirada hacia aquello que funge como fundamento del sentido del ser y del deseo humano, por lo que se trata de un camino metodológico esencial al filosofar de Platón.

2.1. Lisias: apologeta de la autosuficiencia y autocontrol

En esta primera sección abordaremos los primeros dos discursos del *Fedro* donde se vitupera contra un tipo de amor nefasto, donde el amante busca aprovecharse del amado, lado débil de la relación. Lo anterior conduce a Lisias a elogiar a los no-amantes, dejando ver un ideal de autocontrol y de auto-represión respecto de sí, revelando lógicas reflexivas de relacionamiento con la alteridad y consigo mismo como la vía para no caer en la violencia erótica.

2.1.1. Contexto del diálogo

Las relaciones eróticas entre hombres en Atenas eran muy comunes, solían tener siempre la misma estructura relacional: un amante o ἐραστής y un ἐρώμενος o amado. La diferencia etaria definía quien desempeñaba cada función, siendo el mayor activo y el menor pasivo. También en las relaciones heterosexuales era usual que el hombre fuese mayor y que las mujeres se casaran siendo adolescentes, a la misma edad en la que los jóvenes se iniciaban sexualmente con hombres

mayores, tal como lo explica Achtenberg (cf. 2014/2017, p. 73). Esta autora explica (2014/2017, p. 73-74) que en Atenas no era una preocupación que los adolescentes se iniciaran tempranamente en la vida sexual con personas mayores, sino que la verdadera preocupación radicaba en el problema de la ὕβρις que conducía a la violencia y transgresión del lado vulnerable de la relación erótica.

La anterior parece ser una preocupación medular que Platón tiene en el *Fedro*. El erotismo, tal y como se presenta en este diálogo, resulta crucial para el presente trabajo debido a que pone de manifiesto una relación en desigualdad de condiciones. Por esta razón, analizaremos el tipo de erotismo violento, respecto del cual Platón se distancia, y el tipo de relación erótica por el cual apuesta. El análisis que aquí haremos del *Fedro*, especialmente en las secciones 1 y 2, se basa en los trabajos de la platonista levinasiana Achtenberg (2011, pp. 170-190; 2014/2017, pp. 25-39, 175-181) sobre este mismo diálogo, quien ha mostrado cómo Platón apuesta por un amor con forma de filosofía donde prima el respeto y bienestar hacia el lado débil de la relación (cf. 2014/2017, pp. 38-39).

Desde los inicios del *Fedro*, se muestran metáforas que sugieren cierta violencia: la manía y tensión entre Sócrates y el joven Fedro para que este le cuente la perspectiva de Lisias y lea el texto (228a-d). El hecho de que se vayan solos fuera de los límites de la ciudad (227a3), práctica inusual en Sócrates (cf. 230c7-d2), podría facilitar algún tipo de violencia erótica (cf. Achtenberg, 2014/2017, p. 27). En 229b (*Fedr.*) se hace mención explícita del mítico rapto de Bóreas a la joven Oritia, metáfora del asalto sexual. El verbo ὑβρίζω, etimológicamente emparentado con ὕβρις (palabra crucial para el diálogo), puede significar directamente una violación sexual (cf. Achtenberg, 2011, p. 175). Sócrates parece estar descontrolado, dice estar *enloquecido* por escuchar a Fedro (cf. *Fedr.*, 227d y 228b), califica su propio comportamiento como el de un enfermo (νοσοῦντι, 228b6) por oír discursos. Es un amante (ἐραστοῦ, 228c2) y un amigo del discurso (φιλολόγῳ, 236e5). Sorprendido por la intensidad del entusiasmo de Sócrates, el muchacho le dice tener “la impresión de que no me soltarás en tanto no abra la boca” (228d). Sócrates incluso se atreve a arrebatarse el discurso escrito que Fedro llevaba bajo el brazo, convenciéndolo de leerlo (228e).

Los papeles se invierten cuando Fedro termina de leer el primer discurso y Sócrates pretende irse. El muchacho lo amenaza físicamente para que no se vaya y dé un mejor discurso que el de Lisias, recordándole que es más joven y fuerte (cf. *Fedr.*, 236c-d). Todo esto puede asociarse con

el forcejeo sexual y sugiere el carácter violento que puede tener el amor. Sin embargo, después de haber hecho alusión al asalto de Bóreas a Oritia, Sócrates aclara que dicho rapto ocurrió “dos o tres estadios más abajo” (229c1) y que en donde se sientan a leer hay altares a las ninfas y a Aquelao (protector de las ninfas). Todo esto revela la preocupación de Platón respecto de la violencia a la que puede llevar el erotismo, pero también revela su intención de apostar por un amor no violento, que esté en favor del lado débil de la relación, del lado de Aquelao y las ninfas, lejos de donde sucedió el rapto sexual de Bóreas a la joven Oritia.

2.1.2. Discurso de Lisias

El primer discurso del diálogo que Fedro lee, el de Lisias, critica directamente a todos los amantes por ser enfermizamente egoístas y querer obtener placeres personales del amado hasta hartarse. Los amantes “no son moderados (σωφρονεῖν), sino enfermos (νοσεῖν) (...), su mente desvaría (...); no son capaces de gobernarse (κρατεῖν) a sí mismos” (*Fedr.*, 231d1-6). Los amantes son envidiosos de las amistades del amado y de los vínculos que le benefician (232d). Desean la belleza del cuerpo y construyen vínculos débiles que traicionan cuando el amado envejece (232e-233a). Lisias elogia a los no-amantes por no estar enfermizamente tomados por la exterioridad, sino que se encuentran mucho más retrotraídos sobre su mismidad (231d-e), son “dueños (κρείττους) de sí mismos (αὐτῶν)” (232a4-5), con lo que exalta un ideal de autocontención (cf. 232a). Quienes no están enamorados “no obran a la fuerza, sino libremente, (...) con propia capacidad (δύναμιν αὐτῶν) (...), como si deliberaran sobre sus propios asuntos (οἰκεῖων)” (231a4-6). La manía erótica, considera el logógrafo, es mala para el amante, por hacerle perder dominio de sí mismo, pero es mucho peor para el amado, lado débil de la relación. Lisias se lo advierte a Fedro: “a vos te tocaría lo más dañino, por haberte entregado mucho más (...) has de temer (φοβοῖο) al amante” (232c1-4).

Lisias apuesta por retrotraerse sobre sí mismo para rechazar el amor. La solución a la violencia erótica que transgrede los límites del otro y de sí mismo consiste en renunciar al amor. Fedro debiera preferir a Lisias, pues se presenta como no-amante, siendo dueño de sí mismo y no un enamorado esclavizado por la otredad, lo que permitiría construir una amistad de larga duración con mutuo provecho (*Fedr.*, 233b-234c). El logógrafo ensalza un ideal de autocontención y automoderación, plantea un ἤθος auto-reflexivo y no-erótico como el ideal para que se lleven a cabo relaciones entre personas desiguales, en contraposición al ἤθος erótico donde se pierde el control de sí al estar absorto por la alteridad de la que se está enamorado.

2.1.3. Análisis socrático del discurso de Lisias

Ante la lectura que Fedro hizo del discurso escrito que Lisias le dedicó, Sócrates confiesa sentirse muy asombrado. Dice haber entrado en delirio, pero no por Lisias, sino por ver al muchacho tan encendido e inspirado (*Fedr.*, 234d). Considera que es un discurso repetitivo y sin mucho valor acerca del tema tratado (234e-235a). Hay “sabios varones de otros tiempos, y mujeres también, que han hablado sobre estos temas” (235b) mejor que Lisias. Sócrates duda y se resiste a enunciar un discurso donde elogie al no-amante y vitupere al amante (236c-d); pero Fedro insiste vehementemente, recuerda que es joven y fuerte, amenaza con forzar físicamente a Sócrates, ante lo que aún este último duda. Fedro se ve obligado a lanzar su última amenaza: no hacer partícipe a Sócrates de futuras disertaciones; con lo que lo convence, pues es un amante del discurso (φιλολόγῳ, 236e5). Sin embargo, Sócrates se cubrirá la cabeza para evitar la vergüenza al mirar a Fedro⁸⁴ (237c).

El segundo discurso del diálogo, primero de Sócrates, comienza desenmascarando a Lisias, pues pretendía seducir a Fedro por sexo, mintiéndole sobre el amor, al decirle que diera favores al no-amante por ser siempre mejor que el amante⁸⁵, debido a su moderación y autolimitación (*Fedr.*, 237b). Con este discurso, Sócrates revela elementos ocultos pero estructurales del discurso de Lisias. Comienza aclarando el problema central: ¿“qué es el amor y cuál su poder (δύναμιν)”? (237c8-d1). El texto de Lisias proponía dos principios que tensan el alma y que caracterizan dos tendencias humanas básicas (239e-238a). Primero, un deseo (ἐπιθυμία) de gozo/placer (ἡδονή), ajeno al discurso (ἄλογος), que cuando domina, produce desenfreno (ὑβρις). Segundo, una opinión (δόξα) adquirida que tiende hacia lo mejor, movida por el discurso (λόγος), que cuando domina al primer principio produce moderación (σωφροσύνη), por tanto, autolimitación.

El amor (ἔρως) es concebido como una fuerza (ῥώμη⁸⁶) que tiraniza el alma, arrastrándola al esplendor de los cuerpos e impulsándola al goce de la belleza (κάλλος) (*Fedr.*, 238c). El amante,

⁸⁴ En la literatura homérica destacan pasajes donde personajes se cubren la cabeza –cual anillo de Giges– para evitar vergüenza al ser vistos llorando: Odiseo se cubre mientras escucha a Demódoko cantar sus desgracias cuando visita a los Feacios (*Odisea*, VIII.83-92, 521) y Telémaco cuando visita a Helena y Menelao (IV.113-116). La diferencia es que Sócrates no siente vergüenza al ser visto por Fedro, sino al verlo. El énfasis está en ver y no ser visto, lo que sugiere que la primacía de la alteridad platónica radica en que la alteridad se haga visible por sí misma y desde sí misma; condición para que pueda, a su vez, influir en las regiones más íntimas del alma.

⁸⁵ “Un joven bello tenía muchos enamorados. Uno de estos, muy astuto, y aunque no estaba menos enamorado que otros, hacía ver como si no lo quisiera (...) intentaba convencerle de que otorgara favores al que no le amase” (*Fedr.*, 237b2-6).

⁸⁶ Se trata de una fuerza que resulta incontenible para el alma del amante, motivo por el cual es también retratado como loco o maniático, pues ha perdido el control de sí.

está tiranizado por el deseo, es esclavo del deleite, empecinado en extraer placer del amado (238e). Se trata de alguien con “ansia de saciarse: como los lobos de los corderos” (241c8-d1). Para el amante es más fácil conquistar a alguien débil y vulnerable, sin amigos ni familiares, sin riqueza ni hacienda (οὐσία) (239a-240a). Por esto, el amante conduce al amado a su daño e ignorancia, al punto radical, inadmisibles para Sócrates, de apartarlo de la divina filosofía (θεία φιλοσοφία, 239b4). Además, cuando el amado envejezca, el amor se irá, llegará la sensatez y se traicionarán todas las promesas hechas mientras el amante estaba enamorado (enloquecido) (240e-241a).

La solución al problema de la violencia consiste en renunciar y reprimir el amor, apostando por el autodomínio y la reclusión sobre sí. Aquí se muestra un modo de relacionamiento con la alteridad donde esta prima por sacar al amante de sí mismo, pero no prima el bienestar de dicha alteridad, sino el egoísmo del amante que busca apropiarse de dicha alteridad para sí mismo. Lisias parece concebir a los amantes como Calicles planteaba su ideal de hombre fuerte, ambos están desembocados en la obtención de placer corporal y están dispuestos a irrespetar y destruir la alteridad de la que extraen su beneficio. Solo que Lisias ve de modo peyorativo esta actitud, que debe ser vituperada, pues se trata de alguien enfermo que no tiene dominio sobre sí. La postura de Lisias nos permite revelar que detrás del ἤθος egoísta calicleano, donde el ego parecía ser amo y señor, se esconde una relación donde la alteridad sigue primando en tanto que genera un deseo de placer incontrolable por el ego que lo padece. El tirano se muestra como esclavo, se despoja de sus ropajes de poder e invulnerabilidad y se revela como esencialmente vulnerable ante la alteridad, ahí donde tiene asidero su ὄβρις. Se trata de un hombre enfermo.

Ahora bien, justo al terminar su discurso, Sócrates parece sentirse incómodo; insiste en irse y cruzar el río. Fedro quiere retenerlo (*Fedr.*, 241d-242b), pero Sócrates no se deja y no acepta dar un último discurso sino hasta cuando su daímon (δαίμωνιον) se le manifiesta, prohibiéndole irse y ordenándole “purificarse; como si hubiese delinquido ante los dioses” (242c), pues ha vituperado contra Eros. Esto llevará a Sócrates a dar un tercer discurso opuesto a los anteriores, ya que “sin haber dicho nada razonable ni verdadero, parecía como si lo hubieran hecho” (242e), en efecto, si “el amor es un dios o algo divino, no puede ser nada malo” (242e), así que pasará a dar un elogio del amor: “me veo pues, amigo mío, obligado a purificarme (καθίρασθαι)” (243a), pero ahora “a cara destapada, y no tapada, como antes, por vergüenza” (243b).

2.2. Sócrates: enamorado de la alteridad

En este apartado veremos cómo Sócrates contrapone un tipo de amor donde el amante enloquece, perdiendo control de sí mismo y de la posibilidad de auto-reprimirse, pero no por ello cae en la violencia contra el lado vulnerable de la relación. Todo lo contrario, el encuentro erótico planteado por Sócrates revelará cómo la primacía del otro determina el modo de deseo del amante, llevándolo a cuidar del joven muchacho haciendo filosofía.

2.2.1. Elogio de la manía y teoría del alma

En contra de este amor “siniestro, que con toda justicia no dejó de vituperarse” (*Fedr.*, 266a5-6), Sócrates contrapondrá un “amor divino, elogiado como mayor fuente de bienes” (266a7b-1), “un amor realmente libre (ἐλεύθερον)” (243c8), no de “amantes celosos (φθονερῶς) y perniciosos (βλαβερῶς)” (243c6). Explica que la manía no debe ser en todo momento vituperada en favor de la autolimitación, pues puede producir “grandes bienes” (μέγιστα ἀγαθῶν, 244a7), como ocurre con la pitia del Oráculo delfico, que “en pleno delirio (μανεῖσαι) ha sido causa de muchas y hermosas cosas” (244b1), pero de ninguna “cuando estaba cuerda (σωφρονοῦσαι)” (244b2-3). Las musas divinas también inspiran y poseen a poetas, conduciéndoles a una locura creativa que implica ser poseídos por una exterioridad divina, contrapuesta a la cordura donde se da la auto-posesión mortal de sí mismo. La cordura o moderación (σωφροσύνη⁸⁷), planteada por Lisias como un dominio sobre sí, no siempre es un bien (244a-b), “así pues, no tenemos por qué asustarnos, ni dejarnos conturbar por palabras que nos angustien al afirmar que hay que preferir al amigo sensato antes que al insensato” (245b2-4).

Seguidamente, Sócrates indica que no basta con lo recién explicado, sino que debe dar un elogio suficiente como para convencer a los más expertos (δεινοῖς⁸⁸, *Fedr.*, 245c2), debe dar con el origen/principio (ἀρχή) de demostración (ἀπόδειξις) acerca de la “verdad sobre la naturaleza divina y humana del alma” (245c2-3). Pasará a describir el encuentro erótico y la división tripartita del alma, respondiendo a la pregunta ¿“qué siente y qué hace [el alma]”? (245c2-4). Describirá el ser (οὐσία) y concepto (λόγος) del alma (ψυχή) como un principio (ἀρχή) que se mueve a sí mismo

⁸⁷ En *República*, al referirse a la moderación (VI.430e-432a), Sócrates criticará la expresión ‘dueño de sí mismo’ tachándola de ridícula, pues parece dar a entender que uno es esclavo de sí mismo y que el esclavo es dueño. Es una expresión empleada como elogio sin que realmente se sepa lo que pueda significar. La moderación significa que lo mejor dentro del alma gobierna sobre lo peor generando una armonía entre las partes, mientras que cuando domina la peor es inmoderado y se le tacha de ser esclavo de sí mismo. Como veremos, la mejor parte del alma es la que resulta más responsiva ante las ideas.

⁸⁸ Recuérdese que Sócrates dice de sí mismo, en el *Simposio*, que es un “experto (δεινός) en las cosas del amor (τὰ ἐρωτικά)” (198d1-2).

de modo eterno (ἀεικίνητος), ingénito (ἀγέννητος) e inmortal (ἀδιάφθορος) (245c-246a), que anima al cuerpo. Ahora bien, si se buscara una mayor precisión, la esencia del alma “requeriría toda una larga y divina explicación” (246a4-5), por lo que Sócrates pasará a dar cuenta aproximadamente⁸⁹ de ella. Planteará que el alma humana se parece (ἔοικα) a una potencia o impulso (δύναμις⁹⁰) nacido junto a una yunta alada y un auriga/jinete (246a) que surca las alturas del cosmos antes de encarnarse en un cuerpo mortal al nacer (246c).

La yunta es jalada por dos caballos, uno dócil, bello y bueno, como los caballos de los dioses, que ayuda en la conducción (*Fedr.*, 246b) y otro caballo que es opuesto al anterior, amigo de lo corpóreo y terreno, violento, feo, malo y difícil de conducir (246b). El cuerpo es incapaz de moverse a sí mismo y su naturaleza es terrena y asentada (246c). Los seres mortales han perdido parte importante de sus alas al encarnar en sus cuerpos (246c). Sócrates destacará la potencia o poder (δύναμις) del ala (πτερόν), que consiste en elevar (μετεωρίζω) lo pesado y mortal hacia lo divino y ligero (246d). Las alas del alma poseen un plumaje que crece y se nutre de lo bello y bueno, mientras que muere y se destruye con lo feo y malo (*ibid.*, 246d). Sin dejar totalmente de ser corpóreo, el plumaje “es lo que más participación (κεκοινώνηκε) tiene con lo divino” (246d7-8).

En su narración de las procesiones divinas que surcan el cosmos y se detienen para observar la región (τόπος) más allá del cielo (ὑπερουράνιος) (*Fedr.*, 247c3), Sócrates explica que el plumaje del alma se alimenta del pasto de la llanura de la verdad (ἀλήθεια) (248b), pero su caída en la errática vida mortal va de la mano con el desplome en la oscuridad del olvido (λήθη) (248c) de las ideas, que apenas se pudieron atisbar antes de nacer (246e-248b y 249b-d). “Todas [las almas mortales], en fin, después de tantas penas, tienen que irse sin haber podido alcanzar (ἀτελεῖς) la visión (θέα) del ser (ὄντος); y una vez que se han ido, les queda solo la conjetura (δοξαστή⁹¹) por

⁸⁹ Así sucede también respecto de lo divino inmortal: “no puede razonarse con argumento alguno; pero no habiéndolo visto (ιδόντες) ni pensado (νοήσαντες) satisfactoriamente, nos imaginamos (πλάττομεν) a la divinidad como un viviente inmortal, que tiene alma, que tiene cuerpo, unidos ambos, de forma natural, por toda la eternidad. Pero, en fin, que sea como plazca a la divinidad” (*Fedr.*, 246c-d).

⁹⁰ Son usuales las exposiciones escolares del pensamiento de Platón que lo conciben con una ontología dualista: por un lado, lo sensible, que nace y perece, de lo cual solo cabe la δόξα; por otro lado, lo inteligible, ingénito e imperecedero, de lo cual cabe la ἐπιστήμη. Sin embargo, es importante destacar que el propio Platón plantea de modo explícito, a finales del libro V de la *República* (477e-d), un tercer género de cosas: se trata del registro de las potencias o δυνάμεις (singular: δύναμις). De hecho, la ἐπιστήμη, al igual que el alma, forma parte de este tercer género de seres (cf. V.477d).

⁹¹ Con esta narración mítica, se comienza a esclarecer el problema que veremos en las próximas secciones acerca de por qué Sócrates no puede más que indicar lo que “conjeturaba (δοκοῦντα)” (*Rep.*, VI.509c3) sobre la elevación hiperbólica del bien más allá de la esencia (509b).

alimento” (248b4-5). La mejor de entre las almas, la que ha mejor seguido al dios que guía su caravana, “alza la cabeza del auriga para mirar hacia el lugar (τόπον) exterior (ἔξω), siguiendo en su giro el movimiento celeste, pero soliviantada por los caballos apenas (μόγις) si alcanza a ver (καθορῶσα) los seres (τὰ ὄντα)” (248a1-5). La mente (διάνοια) contempla (θεωρέω) con el pensamiento (νοῦς) al “ser cuya esencia consiste en efectivamente ser” (οὐσία ὄντως οὖσα⁹², 247c7). Se trata de las ideas en las que se funda el sentido de la realidad fenoménica de la vida mortal y cotidiana. Comenzamos a ingresar en la parte nuclear de la filosofía de Platón y en su teoría de la anámnesis (ἀνάμνησις), que consiste en la rememoración de dichas ideas que apenas pudieron ser atisbadas antes de nacer.

Como anota Gonzales (2008, p. 55), todo el mito del *Fedro* parece plantear una concepción del alma que no la concibe como autóctona en sí misma, pues tiene su hogar en otro lugar más allá de los cielos, donde busca retornar después de haber sido exiliada de allí. Según narra Sócrates, las almas en ningún momento pudieron residir plenamente en el espacio hiperuránico; ni siquiera acceden a este, apenas si lo pueden ver de lejos. Esto somete a las almas a un nomadismo perpetuo. Esta concepción del alma como errante⁹³ revela un cierto carácter nomádico, antes que sedentario, esencial a la filosofía de Platón⁹⁴.

En general, recordar las ideas es sumamente difícil, especialmente cuando se trata de ideas como la de justicia, sensatez y, especialmente, la del bien. Pero lo que se haga en esta vida también puede modificar la disposición respecto de las ideas: si se vive injustamente se profundiza el olvido, pero si se vive filosofando se facilita el recuerdo. El conocimiento filosófico, en la medida en que dirige su mirada hacia los fundamentos de la realidad, es equivalente al proceso de ἀνάμνησις o rememoración de las ideas que a duras penas fueron entrevistadas antes de nacer (cf. *Men.*, 85d; *Fed.*, 75e). Como se verá a continuación, por paradójico que parezca a primera vista, la locura amorosa que Sócrates elogia conduce al camino filosófico racional.

⁹² Algunas otras posibles traducciones de esta importantísima expresión ontológica pueden ser: “esencia cuyo ser es realmente ser”, “realidad realmente real” o “substancia que subsiste substancialmente” (cf. Cordero, 2016, p. 48). Parece tratarse de un ser cuya propia esencialidad es su ser mismo. Por otro lado, Platón emplea la misma palabra (οὐσία, *Fedr.*, 240a2) para hablar de los bienes de los jóvenes amados que serían menoscabados por el amante en favor de su beneficio personal; es como si se analogara el cuidado ético/social por la οὐσία del amado con el cuidado epistémico/cognitivo por la οὐσία de las ideas.

⁹³ Por ejemplo, en *Hipias Mayor*, Sócrates confiesa ante el vanidoso Hipias que “un demoníaco (δαίμονία) destino (τύχη) se ha apoderado de mí y voy errando (πλανῶμαι) siempre en continua incertidumbre (ἀπορῶ)” (304c1-2).

⁹⁴ Para profundizar acerca del carácter nómada del pensamiento platónico, puesto en relación con el pensamiento levinasiano y su reacción al sedentarismo propio de la ontología heideggeriana cf. Mattéi, 2005, pp. 204-205, 209-210.

Ciertamente, la belleza y el bien comparten el ser las principales ideas que articulan el deseo humano⁹⁵, pero parece haber algo muy importante que las diferencia. Mientras resulta extremadamente difícil discernir el bien en esta vida, y debemos vivir a tientas adivinándolo (cf. *Rep.*, VI.505d11-e3), con la belleza sucede lo contrario, pues es la idea más fácil de recordar: “Solo a la belleza le ha tocado ser lo más deslumbrante (ἐκφανέστατον) y lo más seductora (ἐρασμιώτατον)” (*Fedr.*, 250d7-e1). Es la idea que se logró ver mejor antes de nacer. No es de extrañar que todos, en algún momento de nuestras vidas, nos enamoremos, lo que tenderá a hacernos mejores. Como explica Agatón (cf. *Simp.*, 196d-e), incluso la persona más mezquina, grosera y tosca, cuando se enamora de alguien que le parece bello es como si se convirtiera en poeta. La antigua rudeza de su alma –ahora inspirada y enamorada por lo bello– parece transmutarse –aunque sea por breves momentos– en generosidad, sutileza y delicadeza.

2.2.2. Encuentro erótico con el amado

Los dos caballos del alma son semejantes a los dos principios que planteaba Lisias: uno es dócil y bello, amigo del λόγος, amante de la gloria con moderación y dignidad, seguidor de la opinión verdadera y muy sensible para sentir vergüenza (*Fedr.*, 253d-e); mientras que el otro caballo, de sangre ardiente, es feo, malo, sordo al λόγος, amigo del exceso (ὑβρις) y la fanfarronería (ἀλαζονεία) (253e). Sócrates agrega un tercer elemento, el auriga, cuya función se identifica con el νοῦς o intelecto, que será descrito como una extrema sensibilidad y responsividad hacia la alteridad del amado y las ideas: su función principal parece ser la de responder ante aquello que lo interpela. Al ver al bello muchacho, el caballo híbrico del amante “se lanza en impetuoso salto, poniendo en toda clase de aprietos al caballo bueno y al auriga, forzándoles a ir hacia el amado y traer a la memoria los goces de Afrodita. Estos, al principio se resisten irritados, como si tuvieran que hacer algo indigno y ultrajante” (254a4-b1). El caballo que tiende a la autolimitación y que encaja con el ideal de Lisias de autogobierno, es “dominado por el sentido de vergüenza y se contiene (κατέχει) a sí mismo (ἑαυτόν) para no saltar sobre el amado” (254a2-3), “de vergüenza y pasmo suda empapando toda el alma” (254c4-5).

Sin embargo, el caballo híbrico gana el pugilato interno dentro del alma, con lo que la posibilidad de autolimitación del alma sobre sí misma resulta truncada⁹⁶. Los dos caballos y el

⁹⁵ En el capítulo anterior se exploró seminalmente lo que parece ser uno de los gritos de guerra socrático: ‘todos desean el bien’.

⁹⁶ “Cuando ya no se puede poner freno al mal, el caballo bueno y el auriga se dejan llevar a donde les lleven, cediendo y conviniendo en hacer aquello a lo que se les empuja” (*Fedr.*, 254b2-3).

auriga “llegan junto al amado y contemplan su rostro (ὄψιν) resplandeciente (ἀστράπτουσιν)” (*Fedr.*, 254b4-5). En este momento ocurre algo totalmente inesperado, pues habiendo triunfado el caballo híbrico sobre los intentos de autodominio de las demás partes del alma, lo esperable es que el amante cometiera un acto espeluznante, como Bóreas con Oritia. Pero, frente al rostro del amado, como si se revelara una belleza que, al mismo tiempo, está en él y se eleva más allá de él, “se transporta el recuerdo (μνήμη) del auriga hacia la naturaleza de lo bello, y de nuevo la ve alzada en su sacro trono (...). Viéndola, de miedo y veneración, el auriga cae de espaldas boca arriba. Al tiempo en que no puede por menos de tirar hacia atrás las riendas tan violentamente que hace sentar a ambos caballos sobre sus ancas” (254b5-c3). La belleza que el amante contempla en el vulnerable muchacho lo fulmina como un rayo que penetra hasta las profundas entrañas de su alma, empujando al auriga o voῶς a caer de espaldas⁹⁷.

El auriga no decide tirar de las riendas, ha sido empujado por algo mucho más poderoso que él: la belleza del amado. Esto ocurrirá hasta el punto en que el poderoso jalón de las riendas arranque el freno del caballo violento, haciendo sangrar su hocico e infligiéndole un dolor intenso, por lo que se desplomará contra el suelo (*Fedr.*, 254d-e). De este modo, el híbrico caballo, “ante la visión del bello muchacho, se sentirá morir de miedo (...) entonces, el alma del amante, reverente y temerosa, seguirá al amado” (254e7-255a1). El amante es interpelado por algo del amado –lado débil y vulnerable– mucho más fuerte que el propio amante, que le sobrepasa y comanda, ante lo que es débil y vulnerable. El amante es tomado por la supremacía de la alteridad, ante la cual su disposición es de responsividad y deseo metafísico. La locura erótica que Sócrates elogia consiste en esta pérdida de dominio sobre sí mismo en favor del bienestar del amado. Lo que puede resultar cómico es que esta locura conduzca a la racionalidad filosófica, pues amado y amante pasarán a elevarse hacia las ideas.

El encuentro amoroso hace que las almas de los amantes se “salgan fuera de sí (ἐκπλήττονται), no están en (ἐν) sí mismas (αὐτῶν), ni saben qué les pasa” (*Fedr.*, 250a6-7), están tomadas por la exterioridad y se han “olvidado de las cosas de aquí abajo” (259d). El amante parece perturbado, se encuentra poseído por lo divino, tiene a la alteridad dentro de sí, está entusiasmado (ἐνθουσιάζων, 249d2), es “apartado (ἐξιστάμενος) de humanos menesteres y volcado hacia lo

⁹⁷ “Cuando ve un rostro de forma divina, o entrevé, en el cuerpo, una idea que imita bien la belleza, se estremece primero, y le sobreviene algo de los temores de antaño y, después, lo venera, al mirarlo, como a un dios, y si no tuviera miedo de parecer muy enloquecido, ofrecería a su amado sacrificios como si fuera la imagen de un dios” (*Fedr.*, 251a2-7).

divino” (249c8-d1). El deseo erótico implica una primacía de la otredad y un relacionamiento entre vulnerables, en contra de los ideales de autocontrol y autosuficiencia que planteaba Lisias como único modo de evitar la violencia erótica. Platón no es un pensador que apueste por modos relacionales donde prime la mismidad auto-reflexiva en el autodomínio y la autosuficiencia. Platón es un filósofo de la otredad y de los débiles.

2.2.3. Filosofía como forma de amor

En el amor que elogia Platón no hay encuentro sexual genital (cf. *Fedr.*, 256a-c), sino que las alas y el plumaje de ambos, atravesados por la belleza, crecen y los elevan en dirección de las ideas, buscando aquello que apenas había podido atisbarse antes de nacer. El amor, de este modo, permite desgarrar la oscura noche del olvido en que las erráticas vidas mortales yacen sumergidas, por medio del luminoso recuerdo de las ideas. Las ideas nutren el alma del amante impulsándola a salirse más allá de sí misma, a servir al joven muchacho del modo como Platón piensa el amor: se trata de la filosofía. El diálogo filosófico tiene la estructura del amor. Lo decisivo es que las ideas calen hasta las profundidades más íntimas del alma humana, ahí donde el auriga, fulminado por la luz, cae de espaldas enamorado y pasa a servir como esclavo al lado débil de la relación, despreciando el cuidado de sus propias riquezas, cuyo valor resulta cercano a cero una vez que se las compara con la vida filosófica (252a). La locura pasional erótica conduce a la filosofía.

Por intermediación de la inmanente y trascendente elevación de la belleza, que convoca a la responsabilidad, en el amante se sustituye el apetito egoísta de placer por el bienestar del amado, como si tuviera una deuda que nunca terminará de pagar y que se incrementa conforme sus alas se nutren y crecen. Lo que pone freno al egoísmo no es la autolimitación ni el gobierno de sí, sino la ilimitada y encumbrada altura de la belleza en el amado que promueve un deseo con un vector de crecimiento infinito. Lo que limita y trastoca el egoísmo es lo que del amado trasciende a un más allá exterior. Esta trascendencia metafísica de la idea no hace más que profundizar la alteridad del amado. Aquí, además, comienza a perfilarse el segundo tipo de silencio que esta tesis aborda en el presente capítulo: el silencio extático del alma ante la interpelación de la idea, en tanto que una situación de extrema vulnerabilidad y pasividad responsiva ante su luz. Platón nos revela cuál es la disposición relacional de aquellos que siguen el camino/método filosófico al que Sócrates invita. Parece que el momento culmen de la filosofía platónica, ahí donde la idea conmociona al alma, es un momento de recusación y silencio, pero que funge de asidero para la ética y el amor.

De este modo, Platón resuelve el problema de la violencia erótica sin apelar a una primacía del ego donde este tenga la fuerza suficiente como para reprimirse y autocontrolarse, tal y como planteaba Lisias. Platón apuesta por el amor, pero por un tipo de amor enloquecido donde prima la alteridad, en tanto que fuente de deseo, cuya vulnerabilidad motiva su cuidado y búsqueda de bienestar por encima del beneficio personal del propio amante: “a nadie coloca por encima del hermoso muchacho, no le importa si por sus descuidos se disipan sus bienes (οὐσΐας), desdeña todos los convencionalismos y fingimientos con los que antes se adornaba, presto a hacerse esclavo” (*Fedr.*, 252a2-6). El amante “no finge sino que siente verdaderamente” (255a2-3) y cuida del amado con sumo esmero, “igual que a un dios” (255a1-2). Todo lo anterior permite revelar que en lo más íntimo y esencial del pensamiento de Platón se alza un genuino, apasionado y potente filósofo de la alteridad: Sócrates enamorado, el recusador silencioso ante la alteridad de la idea.

2.3. Técnica socrática como ejercicio amoroso

En esta sección profundizaremos en el vínculo que Platón establece entre el amor y el quehacer filosófico, revelándolos como uno solo. Lo decisivo es que el amor/filosofía no busca la posesión de la alteridad, sino la interpelación de esta a las entrañas mismas del alma, consistiendo no tanto en la definición de conceptos, sino en vivir la potencia de las ideas en sí mismo, modificando la orientación del deseo y el modo de situarse en el mundo. Para lograr lo anterior investigaremos la vinculación entre la idea de belleza y la del bien, retomando el famoso pasaje de *República* VI.509b-c, y la vinculación entre el ‘saber que solo sé nada’ de Sócrates con un tipo de conocimiento erótico que él mismo confiesa poseer en el *Simposio*.

2.3.1. Primera concepción filosófica basada en el amor del *Fedro*.

Frente a la manía erótica criticada por Lisias, donde el amante estaba enloquecido por obtener placeres del amado, el logógrafo contrapone los ideales de autocontrol y autosuficiencia propios del no-amante. Lisias no puede concebir una relación con la otredad donde esta prime y eso sea positivo: o se está tomado por la otredad de modo que se la quiere devorar, *como los lobos a los corderos*, con lo que en realidad sigue habiendo un ἦθος egoísta que busca su propia nutrición (aunque pueda ser venenosa); o se es contundentemente independiente de la otredad, teniendo autocontrol y siendo autosuficiente, tratando a la otredad como asuntos propios y disponiéndose desde una lógica donde prima la mismidad del ego con moderación.

Diferenciándose de la perspectiva del sofista, donde incluso parece primar la mismidad egoica cuando el alma enamorada se descontrola, Sócrates contrapone la locura y entusiasmo

divinos que llevan al alma enamorada entera a servir al otro por medio de la filosofía. Sócrates introduce el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ frente a los dos principios planteados por el logógrafo, que es esencialmente pasivo y responsivo ante el exterior: lo ético implica un descentramiento del yo en favor de una primacía de la otredad. Como señala Achtenberg, esto conlleva una concepción general de la virtud que implica que pasión y razón operan juntas, pues el deseo erótico deviene ético y saca al yo de sí mismo debido a su extrema sensibilidad y responsividad ante las ideas, dirigiéndose hacia las alturas en un vuelo que se identifica con la filosofía (2014/2017, pp. 175-181). De este modo comienza el proceso filosófico. Amor y filosofía se mezclan desde un $\eta\theta\omicron\varsigma$ donde la alteridad tiene una primacía, no sólo en tanto interlocutor de quien se busca el bien, sino también en tanto ideas que se entremezclan en el mundo y ante las que la mirada del pensar filosófico se ve reconducida, pues las ideas constituyen el fundamento del sentido de la realidad y la filosofía platónica tiene este como su problema central.

Como se vio en el capítulo anterior, en *Eutifrón* (11c-e), Sócrates hacía volar las hipótesis del experto en religión que deseaba que dichas ideas permanecieran fijas, como si poseyera un deseo personal de doctrina al que Sócrates también renunciaba para criticarlo y poner todo en movimiento. Las hipótesis cobraban vida como creaciones de Dédalo. La metáfora de las creaciones de Dédalo analogadas con la volatilidad de las hipótesis vuelve a aparecer en *Menón* (97b-98b), pero ahora de modo distinto, para distinguir entre la opinión verdadera que carece de explicación y la opinión verdadera fundada en un conocimiento explicativo. Sócrates sostiene la pertinencia de fijar las hipótesis a causas o principios explicativos, se trata de dar con el $\alpha\rho\chi\eta$ o las ideas, de este modo ya no se olvidarán ni se escaparán como las creaciones de Dédalo⁹⁸.

Al final de la *República* (X.614b-621d) aparece el famoso mito de Er⁹⁹, donde se narra el momento antes de renacer de un humilde y desconocido campesino, con una vida anodina, carente de cualquier tipo de gloria, pero moderada y justa. Este hombre también tuvo la dicha de vivir en una Polis justa y moderada, sin caer nunca en vicios, en la búsqueda de grandes placeres o en la ambición por el poder político. Sin embargo, cuenta Platón, en el momento en que este humilde

⁹⁸ Con estas referencias a diálogos menores no pretendemos dar a entender que estos sean en todo sentido equivalentes a diálogos como el *Fedro* o la *República*; en este caso, solamente consideramos pertinente traer a colación la metáfora de Dédalo (ya trabajada en el capítulo 1) para reactualizar la interpretación de la misma y para vincularla con lo que se está planteando aquí. En el *Fedro* se pone el énfasis en la dimensión extática del conocimiento, al estar en relación con la idea, mientras que en *Eutifrón* y *Menón* se concibe el proceso de conocimiento desde un punto de vista menos radical y mucho más dependiente del $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$.

⁹⁹ Partimos de los análisis de Achtenberg para desarrollar las siguientes argumentaciones sobre el mito de Er (cf. 2014/2017, pp. 56-57) y las tres partes del alma en la *República* (cf. 2014/2017, pp. 152-156).

campesino ha de seleccionar la vida en la que reencarnará, hubiera sido normal que eligiera una vida virtuosa, similar a la que ya tuvo. Pero, en contra de lo que podría esperarse, este humilde hombre, al ver las opciones que tiene para seleccionar, en cuanto observa una en particular, se abalanza sobre esta. Se trata de la vida más injusta posible. Elige ser un tirano, lleno de poder, riquezas, glotonerías y vicios. Es una vida fundada en el peor de los egoísmos. ¿Cómo puede suceder que quien se suponía era justo y moderado, quien vivió toda su vida de ese modo, a la hora de reencarnar, seleccionara la vida más injusta posible? La respuesta es que ese humilde campesino nunca supo realmente *qué era* la justicia: vivía de modo justo por convención y no por convicción, sin nunca saber realmente *qué es* la justicia, sin nunca haber sido interpelado por esta de modo como la belleza lo hacía con el auriga en el mito del *Fedro*. A falta de un genuino conocimiento que implica una profunda interpelación de aquello que se conoce, se le fueron volando, como las creaciones de Dédalo, la justicia y la moderación a ese miserable hombre.

La división del alma que se hace en el Libro IV de la *República*, no parece ser, por tanto, definitiva¹⁰⁰. Pues se habla de λογιστικόν (IV.439c9), y no de νοῦς, como la parte más importante del alma. El λογιστικόν se asocia con el primer nivel de ascenso en la educación que se dirige hacia lo más elevado (VII.521c-526c), por lo que la racionalidad calculadora habría de interpretarse como provisional y anclada en una virtud cívica. Pero en el mito sobre la inmortalidad del alma (X.619c7-d1), Sócrates dice que quienes han practicado la virtud por hábito, al renacer, pueden terminar escogiendo vidas consistentes en las peores tiranías; de aquí la importancia de amarrar (como las creaciones de Dédalo) ideas al alma con discursos respecto de las causas (cf. αἰτίας λογισμῶ, *Men.*, 98a3-4) y no costumbres. Además, se trata también de que las ideas interpelen y penetren hasta las profundidades del alma pasiva o νοῦς, como se vio en el *Fedro*.

De este modo, la volatilidad a la que Sócrates sometía las hipótesis de Eutifrón no era en búsqueda de una volatilidad doxástica como la que podía interesar a Gorgias, donde da más o menos igual si lo que se dice es verdadero con tal de persuadir y de defender determinados intereses particulares. Sócrates no busca una cristalización inmovilizada doxásticamente como Hippias o Eutifrón, pero tampoco una volatilidad doxástica al modo de Gorgias o de los hermanos eurísticos,

¹⁰⁰ Sin pretender tomar posición sobre este debate, pues se trata de una discusión que excede los límites del presente trabajo, el hecho de que el *Fedro* presente una concepción del conocimiento filosóficamente más radical que la *República* puede ser un argumento a favor para aquellos que quieren situar su escritura como posterior a la *República*: en el *Fedro* no solo se muestran las tres partes del alma en una compleja interrelación dinámica, sino que también se representa el relacionamiento directo del alma con la idea.

Eutidemo y Dionisodoro. Sócrates tampoco parecía aceptar la volatilidad de opiniones que se desprendía de la doctrina protagórica sobre la relatividad de la verdad y del ser de las cosas, que dependían de cada perspectiva individual. Ni mucho menos acepta que el sentido del mundo dependa de aquellos que tienen el poder, como Calicles pretendía con la justicia. Sino que Sócrates busca encontrar los principios explicativos en los que se funda determinada hipótesis, de modo que calen hasta las profundidades del alma y conduzcan al comportamiento ético, a la filosofía y al amor; incluso después de la muerte...

2.3.2. El amor en el *Simposio*: ¿el bien es *para-mí* o es *en sí*?

En el diálogo que Sócrates reproduce de sí mismo con Diotima en el *Simposio*, el propio Sócrates comienza planteando que el amor es una búsqueda del bien para sí mismo (204d-205a). Sin embargo, esta perspectiva pasa a ser asociada con la concepción erótica de Aristófanes (205d-e) y resulta inmediatamente criticada por Diotima. Sócrates reproduce el argumento de la profetiza de Mantinea: no nos amamos a nosotros mismos cuando estamos dispuestos a perder una parte de nosotros mismos en función de un bien mayor (como amputarse una extremidad enferma) por lo que el amor debe desear al bien¹⁰¹ (cf. 205d-206a). Así, el bien aparece claramente asociado al amor y a la belleza, superando la concepción de que el amor es amor de sí mismo, con lo que se pasa de una concepción del amor relacional reflexiva donde prima la mismidad a una relacionalidad no posesiva, sino responsiva, donde prima la alteridad.

En su artículo sobre el *Simposio*, Achtenberg (2008) explica que el eros platónico no busca la completud ni el reencuentro con lo perdido, no es retorno a sí como planteaba Aristófanes. Sino que busca lo inmortal (cf. *Simp.*, 207a), pues eros es vulnerabilidad o necesidad que resulta en compartir, producir y realizar lo inmortal que son las formas (Achtenberg, 2008, p. 30). Sócrates habla de necesidad no en el sentido de una satisfacción personal de ego, sino para insistir en la vulnerabilidad humana al tiempo que rechazan el ideal de heroicidad de un yo autosuficiente y caracterizado por una lógica reflexiva sobre sí mismo (2008, pp. 30-31). El deseo implica una trascendencia donde no se retorna a sí mismo, por lo que es no-egoísta y presenta una primacía de la alteridad (2008, p. 31). Esto abre el alma a la otredad sin daño ni violencia, sino como engendramiento que resulta positivo (2008, p. 32).

¹⁰¹ “Pues no es, creo yo, a lo suyo propio a lo que cada cual se aferra, excepto si se identifica lo bueno con lo particular y propio de uno mismo y lo malo, en cambio, con lo ajeno. Así que, en verdad, lo que los hombres aman no es otra cosa que el bien” (*Simp.*, 205e5-206a1).

El eros de Sócrates es inicialmente búsqueda del bien para sí mismo, pero después es deseo de engendrar y reproducir en la belleza (*Simp.*, 205e). El eros se plantea como un signo de vulnerabilidad humana y redireccionamiento hacia el otro, como algo que resiste y vence a la muerte, y superando la visión inicial del amor como un direccionamiento hacia sí mismo (Achtenberg, 2008, p. 33). Además, Diotima argumenta que Eros no es simplemente un vacío a la espera de ser rellenado, sino que es un daímon que está entre la falta y la posesión, entre ignorancia y sabiduría, entre *πενία* y *πόρος* (*Simp.*, 203c-204b). El deseo no enriquece, sino que profundiza la responsabilidad y cuidado en favor de la alteridad. La técnica erótica que Sócrates dice haber aprendido de Diotima, implica un saber acerca del amor, pero no como si hiciese de Eros un objeto temático de conocimiento, sino que la técnica hace a Sócrates actuar como Eros: “Sócrates solo sabe en y a través de cómo ama, lo que significa que, como el filósofo descrito por Diotima, no es ni ignorante ni poseedor de la sabiduría.” (Gonzales, 2008, p. 50).

Ahora bien, como acertadamente explica Gonzales (2008, p. 52), hay una ambigüedad en el eros planteado por Platón, entre concupiscencia/placer/egoísmo y trascendencia/ética/altruismo, como se vio con la tensión entre el caballo híbrico y las demás partes del alma en el *Fedro*. El placer enloquece porque la alteridad que lo produce obsesiona, pero está puesta en función de la satisfacción egoísta del ego, aunque enloquezca debido a su hambre voraz. Si Platón plantea un eros equívoco, argumenta Gonzales, es porque eros resulta de suyo equívoco, ya que deseando al otro también se obtiene satisfacción (2008, p. 52). La belleza no siempre conduce a la filosofía, puede alejarnos del bien y llevarnos al mal; peligro que preocupa de modo genuino a Platón.

2.3.3. El bien en la *República*: Sócrates, ¿un bromista de noble estirpe?

Como acabamos de ver, Platón establece un vínculo esencial entre la idea de belleza y la del bien, al punto en que aquello que resulta ser el objeto genuino del deseo erótico, aun más que la belleza, es el bien. Resulta importante que nos dediquemos a abordar de modo más directo el problema del bien tal y como aparece asociado al personaje de Sócrates. Ciertamente, Platón está en contra del exceso sexual del orden de la *ἄβρις*, cuando la belleza conduce al amante a transgredir los límites y el bienestar del amado, el exceso híbrico aleja del bien. Pero Platón parece aceptar o, por lo menos, bromear con un tipo de exceso enunciado y pensado como *ὑπερβολή*.

De hecho, sitúa la *ὑπερβολή* en el núcleo de su filosofía. Se trata de uno de los puntos más intensos, radicales y sutiles de la *República*, hacia el final Libro VI, cuando Sócrates intenta satisfacer la petición de sus interlocutores y da su opinión sobre la idea del bien (506b-c): tomado

por el entusiasmo, rápidamente, como intentando alcanzar la brevedad de un instante, quizás procurando que no lo escuchen porque prevé hacer el ridículo, Sócrates se dejará decir que la idea del bien se eleva más allá de la esencia: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (VI.509b9¹⁰²). Una consideración insólita y misteriosa que inmediatamente producirá fuertes carcajadas (μάλα γελοίως, IV.509c1) en Glaucón, quien, burlándose, exclamará: “¡Por Apolo! ¡Vaya exceso/hipérbole demoníaco/a (δαιμονίας ὑπερβολῆς)!” (IV.509c1-2). ¿Cómo se explica que en uno de los pasajes más importantes de la *República* se presente el elevarse –ἐπέκεινα τῆς οὐσίας...ὑπερέχοντος (VI.509b9-10)– de la idea del bien como excesivo o hiperbólico –ὑπερβολῆς (VI.509c1-2)–? Al igual que Glaucón, ¿debemos nosotros tomarnos esta elevación como una simple broma? O, por el contrario, ¿Platón estará queriendo indicar una tesis esencial a su filosofía? ¿Apuesta, como elemento central de su filosofar por un exceso enloquecido que se eleva más allá de cualquier límite, incluso del límite de la οὐσία? ¿Será Platón el que ría de último¹⁰³?

Poco antes de la página 509, Sócrates indica que el bien es la “meta (τέλος) del estudio (μαθήματος) supremo (μεγίστου)” (*Rep.*, VI.504d2-3) y que merece la “máxima (μεγίστα) precisión (ἀκριβείας)” (VI.504e2-3). Los filósofos de la Polis ideal, a diferencia de Sócrates, deben poder captar adecuadamente y deben gobernar siempre atendiendo al bien¹⁰⁴ (VI.506a). Tras de todo, como para que nos tomemos su broma con bastante seriedad –o bien, para que asumamos toda la *República* y la filosofía de Platón como un inmenso chiste–, Sócrates dice que “nadie conocerá (γού) las cosas justas y bellas si desconoce (ἀγνοούμενα) en qué sentido son buenas” (VI.506a4-5). Ya Alcibiades nos advertía que Sócrates “pasa toda su vida ironizando y bromeando con la gente” (*Simp.*, 216e).

A finales del libro V, por cierto, Sócrates había denunciado estos riesgos:

“exponer teorías cuando aún se duda de ellas y se las investiga, tal como debo hacer yo ahora, es temible y peligroso; pero no por incitar a la risa, ya que eso sería pueril; el peligro

¹⁰² Este famoso y enigmático pasaje ha sido inmensamente influyente para la tradición neoplatónica, pero no solo en la Antigüedad; el propio Levinas plantea su *filosofía del otro* como un retorno a Platón por considerar que hay un vínculo esencial entre el hecho de que el bien vaya más allá del ser con el hecho de que la responsabilidad hace que la dimensión ética tenga una primacía sobre la ontológica.

¹⁰³ Esta última pregunta podrá ser respondida hasta el final del tercer capítulo, al abordar el sueño de Platón.

¹⁰⁴ Desde el Libro III (*Rep.*, 388e-389a), concluían que la educación debe hacer de los guardianes personas serias, por tanto, es necesario eliminar los mitos que produzcan risa: “no conviene que los guardianes sean gente amante de la risa (φιλογέλωτάς), ya que, por lo común, cuando alguien se abandona a la risa excesiva (ισχυρῶ), lo sigue una reacción excesiva (ισχυράν)” (III.388e5-8). Diógenes Laercio (*Vitae Phil.*, 3.16) cuenta que, durante su juventud, Platón nunca se rió en exceso. Esto contrasta con Sócrates que, por el contrario, parece presentarse como un bromista.

consiste en que, al fracasar respecto de la verdad, no solo caiga yo, sino que arrastre en mi caída también a mis amigos” (*Rep.*, V.450e-451a).

Es decir, más allá de si hace el ridículo, Sócrates se preocupa de no perjudicar a sus interlocutores –y lectores– con lo que va a plantear sobre el bien, asunto del que depende la veracidad de la *República* entera. Además, no es él quien desea exponer su parecer sobre estos temas, sino que es empujado a hacerlo por sus interlocutores, los hermanos de Platón.

La autoproclamada ignorancia, sin embargo, no impide que Sócrates afirme que el bien es aquello

“que toda alma persigue (διώκει) y por lo cual hace todo (πράττει), adivinando (ἀπομαντευομένη) que existe, pero sumida en dificultades (ἀποροῦσα) y sin poder captar (λαβεῖν) suficientemente qué es (τί ποτ' ἐστίν) [el bien], ni recurrir a una sólida (μονίμῳ) creencia (πίστει) como sucede respecto de otras cosas” (*Rep.*, VI.505d11-e3).

Es decir, todos deseamos el bien, pero nadie logra aprehenderlo. ¿Cómo puede Sócrates saber que todos deseamos el bien si le resulta inaprensible? ¿Qué argumento ofrece en su defensa¹⁰⁵ para que podamos creerle, sin que lo consideremos como el epítome de la ridiculez? En 506d, Sócrates acepta que no podrá referirse al bien como hizo con las demás virtudes y que, por su exaltación, teme terminar haciendo el ridículo (ἀσχημονῶν) y devenir deudor (ὀφλήσω) de risa (γέλωτα). Como si con lo único que pudiera ya pagarles a sus interlocutores y a nosotros –lectores– no fuese con definiciones precisas y argumentos, sino con risas. ¿Es Sócrates una suerte de bufón, payaso o, peor aún, un sofista? Respecto de los temas más importantes, confiesa no poder ofrecer más que bromas, promete risas como pago, en vez de lo que se le demanda: definiciones y argumentos. Por lo menos, acepta que nos queda en deuda, que somos sus acreedores, se preocupa por nuestro bienestar y confiesa que no puede más que pagarnos haciéndonos reír. Estas confesiones, ciertamente, lo hacen asemejarse a un bufón, pero parecen diferenciarlo de la mayoría de sofistas, lobos del engaño, la rapiña y el narcisismo egoísta. ¿Será, quizás, un *bromista* de noble estirpe (cf. *Sof.*, 231b)?

Acerca de la posibilidad de que sea un sofista, cabe rescatar la respuesta que Sócrates da ante la risa que a Glaucón (*Rep.*, VI.509c) generó el exceso hiperbólico de la idea del bien: “Vos sos el

¹⁰⁵ En la famosa descripción que Sócrates da de sí como un tábano en la *Apología* (30e), él mismo advertía que, más que una defensa de sí mismo, parecía dar una descripción ridícula (γελοϊότερον, 30e3). Es como si el dios hubiera colocado a Sócrates frente a nosotros como un bufón o comediante dispuesto a contarnos chistes.

culpable [de tu propia risa], pues me has obligado a decir lo que opinaba (δοκοῦντα) sobre esto” (VI.509c3-4). Es decir, Sócrates ha dado su mera opinión, su doxa, y ya ni siquiera la acompaña con argumentos, ni siquiera con mitos: el elevarse más allá de la esencia se queda en la mera doxa. A finales del Libro V, Platón había dado una definición de la doxa (cf. 477a-b) como el intermedio entre “lo que es plenamente cognoscible, y lo que no es cognoscible en ningún sentido” (V.477a2-4). Es decir, mientras demandaba que los filósofos de la Polis ideal debían tener un conocimiento pleno del bien¹⁰⁶, Sócrates parece situar su consideración sobre la elevación hiperbólica del bien en una especie de intermedio entre el saber pleno y la ignorancia plena. Es como el dios Eros; quien, por cierto, también era un sofista (cf. *Simp.*, 203d8).

En las olas argumentativas precedentes de la *República*, el riesgo de caer en el ridículo fue constante¹⁰⁷, pero en todas las ocasiones logró ser superado gracias a que Sócrates ofreció argumentos suficientes; sin embargo, respecto de la elevación hiperbólica de la idea del bien no fue capaz. Lo dicho respecto del Sol, que no es poca cosa, no es suficiente para comprender semejante exceso hiperbólico: ¿Por qué Platón no da argumentos para superar la risa de Glaucón ante esta elevación hiperbólica? ¿Semejante vuelo metafísico debe generarnos risa y no debemos tomárnoslo con la seriedad propia de los guardianes/filósofos? ¿Tenía razón Nietzsche¹⁰⁸ al enrabiarse cuando denunciaba el carácter bufonesco de Sócrates? ¿Debiéramos, nosotros, no reír, sino sentir rabia ante semejante ironía?

¿Cómo se relaciona esto con la elevación del bien más allá de la esencia? Aquí no pretendemos brindar conclusiones definitivas, pues Platón mismo parece invitarnos a no hacerlo, pero sí interesa aventurar una posible respuesta: así como la belleza es lo que se recuerda con mayor facilidad, el bien parece ser lo contrario, razón por la que nunca se define y vivimos dándonos tropezones, a tientas, intentando adivinarlo (cf. *República*, VI.505d11-e3). Como bien anota Mattéi (2005, p. 209), Platón no escribe simplemente ὑπερέχοντος τῆς οὐσίας, *sobrepasando la esencia*, sino que refuerza el movimiento del verbo ὑπερέχειν con el ἐπέκεινα pleonástico¹⁰⁹ que el mismo Glaucón reconoce con su risa y sorpresa al exclamar su hiperbolicidad demoníaca¹¹⁰. Siguiendo la interpretación de Mattéi (2005, pp. 209-210), el ἐπί- redobla el ὑπερ- en una altura que Levinas

¹⁰⁶ ¿Habrá dicho esto en broma?

¹⁰⁷ 1º ola, cf. *Rep.*, V.451d-452b; 3º ola, cf. V.473c-474a.

¹⁰⁸ *El crepúsculo de los ídolos*. El problema de Sócrates, párrafos 4 y 5.

¹⁰⁹ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας...ὑπερέχοντος (*Rep.*, VI.509b9-10).

¹¹⁰ “¡Por Apolo! ¡Vaya exceso/hipérbole demoníaco/a (δαιμονίας ὑπερβολῆς)!” (*Rep.*, VI.509c1-2).

denominará como la “hauteur d’au-dessus toute hauteur¹¹¹” (*Dieu et la philosophie*, 1975, p. 242) propia de la trascendencia ética. Hay que insistir en que la idea de belleza puede alejar de la trascendencia y de la ética al conducir al amante a la extracción de placer del cuerpo del amado, en el tipo de amor que tanto Lisias como Platón rechazaron. Pero, el modo como opera la belleza en el tipo de amor que Platón sí elogia, recuerda el movimiento ético que Levinas piensa como un *tomber vers le haut*¹¹² (cf. *AQ*, p. 281), pues cuando el jinete cae de espaldas, su caída va unida con su elevación filosófica hacia las ideas. Literalmente, está cayendo hacia la trascendencia que es la estructura del deseo. Esta elevación hiperbólica hace *caer hacia arriba* el sentido mismo del mundo, operando una transmutación en el modo de deseo, transmutando el egoísmo en altruismo.

2.3.4. Sócrates: ¿ignorante o sabio?

Para comprender mejor la relación de Sócrates con el conocimiento relativo a las ideas del bien y de la belleza, donde conocimiento parece mezclarse con deseo, debemos interrogarnos por esa misteriosa sentencia del Oráculo delfico que lo consagró como el más sabio de Grecia y la aparente contradicción que esto implica con uno de los gritos socráticos de guerra más famosos, el ‘sé que no sé nada’. A simple vista, da la impresión de que Sócrates es sabio por no ser sabio o, por lo menos, por reconocer los límites de su saber, especialmente cuando se le compara con el séquito de oradores, sofistas y políticos que aseguran saber, pero una vez que son puestos a prueba por la técnica socrática terminan por caer en el silencio aporético, reconociendo que no conocen lo que antes creían saber. Ahora bien, hay que decir que Sócrates no siempre dice ser un ignorante, hay un único tema en el que asegura ser experto. En el *Simposio*, Sócrates dice tener un cierto tipo de conocimiento (ἐπίστασθαι, 177d7-8), dice ser “experto (δεινός¹¹³) en los asuntos del amor (τὰ ἐρωτικά)” (198d1-2). Procedamos, pues, a ponerlo a prueba a él: veamos qué significa eso de ser un experto en τὰ ἐρωτικά y cómo se relaciona con la bizarra y enigmática consideración del Oráculo delfico de que él es el más sabio al mismo tiempo que él dice no saber nada, ¿estaría el Oráculo, también, jugándonos una pesada broma?

Lo más probable es que no, ni el Oráculo ni Sócrates están simplemente lanzando bromas. Aunque lo que digan no deje de resultar cómico. Recuérdese la tesisura que observamos en el

¹¹¹ “Altura por encima de toda altura”.

¹¹² “Caer hacia lo alto” o “caer hacia arriba”.

¹¹³ Hemos contado por lo menos cuatro ocasiones donde Sócrates afirma tener un conocimiento relativo a τὰ ἐρωτικά: “Afirmo no conocer (ἐπίστασθαι) otra cosa más que los asuntos del amor (τὰ ἐρωτικά)” (*Simp*, 177d7-8), Diotima “me enseñó (ἐδίδαξεν) las cosas del amor (τὰ ἐρωτικά)” (201d5), “honro y practico (ἄσκῶ) las cosas del amor (τὰ ἐρωτικά)” (212b6).

encuentro del amante con el amado, tal y como se describe en el *Fedro*: muestra una doble competencia de la idea de belleza. Por un lado es inmanente, en la medida en que se encarna en el rostro del amado y penetra en la profundidad del alma del amante; pero también es trascendente, en la medida en que remite a la belleza atisbada antes de nacer y que promueve una elevación filosófica infinita para el alma mortal. La presentación (en el rostro del amado) y la elevación (por medio de la anámnesis) de la belleza permiten a Platón abordar lo que a todas luces es una genuina preocupación: la violencia cotidiana que sufrían los jóvenes en la Atenas de su época ante la perversidad tiránica del deseo sexual adulto, cuyo caso límite es la violación.

En el *Fedro*, Platón revela cómo es el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ en su más alto grado: no se trata de la aprehensión de una idea por medio de la definición, ni siquiera de su captura por medio del argumento, asuntos que podrían dejar cerrado el debate y hacer que se corra el riesgo de caer en un cierre doctrinario y en su concomitante repetición doxástica. Esto, quizás, habría dejado a los hermanos de Platón satisfechos, dando por concluido el debate acerca del bien. Donde está puesto el acento en el *Fedro* es en la conmoción y efecto que la belleza produce en el alma al originar el deseo filosófico. Pensar no es dominar ni capturar algo para sí mismo al modo en que una doctrina captura, sintetiza y repite un determinado saber temático que pueda venderse y ser fuente de réditos. El $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ es responsividad que se deja tomar por la alteridad en un olvido de sí, enloquecido. Crece su plumaje y el alma se eleva hacia las ideas, dispuesta al servicio de los otros en la forma del amor filosófico.

Ahora bien, debemos interrogar de modo más directo sobre cómo se relaciona lo anterior con el problema de la ignorancia de Sócrates que, para el Oráculo delfico, parecía ser motivo de su máxima sabiduría, y cómo se entiende esto con su paradójica autoproclamada experticia en los asuntos del amor: ¿Cómo podemos pensar dicho conocimiento acerca del amor? Parece que, como ya se indicó seminalmente más arriba, no se trata de hacer de eros un objeto temático de conocimiento, no interesa poseer un saber *acerca* del amor, lo decisivo consiste en saber vivir *como* amor.

Platón apuesta por un amor sin posesión, un amor que saca al amante de sí mismo y lo eleva hacia la excesiva e ilimitada trascendencia de la idea. En este sentido, parece que lo fundamental no consiste en adquirir un conocimiento temático, ya que la idea no puede poseerse. Así, Diotima decía de Eros que “nunca está ni falto de recursos ni tampoco es rico, está en el medio de la sabiduría y la ignorancia” (*Simp.*, 203e3-5). Eros no es Πόρος ni Πενία, nunca posee plenamente la idea, pero tampoco le es plenamente ajena, sino que está en el intermedio (μεταξύ, 202d1) y es

su intermediario (συνδεσμός, 202e7). Eros no es amor *por conocer* más cosas, sino una sabiduría práctico/vital de *cómo* amar. El saber técnico de Sócrates no es un saber temático acerca del amor, ni un amor por el saber temático, “sino más bien un saber sobre *cómo*¹¹⁴ amar” (Gonzales, 2008, p. 51). Por esto es que Eros “no es amor *de* lo bello (...) es amor de la generación y procreación *en* (ἐν¹¹⁵) lo bello” (*Simp.*, 206e2-5). Eros funciona como mensajero entre mortales y dioses, hijo de Poros y Penía, heredero de ambas naturalezas, nunca está plenamente sin recursos pero tampoco es nunca cabalmente rico; está permanentemente deseando la belleza y la sabiduría, pero nunca en plena posesión ni tampoco en absoluta carencia de estas.

Como rescata Scott (2017, pp. 123-124) del argumento de Diotima, si Eros estuviera en plena falta, nunca podría saber qué es lo que le falta para poder buscarlo, argumento extremadamente similar al planteamiento erístico del *Menón* (80d-e) y que enfatiza la receptividad por parte del que aprende. Esto hace que Eros sea, según Diotima, semejante a los filósofos, que no son sabios ni ignorantes, saben lo suficiente para perseguir el saber, “pero mientras sigan siendo mortales, nunca poseerán la sabiduría por completo” (Scott, 2017, p. 124). De lo que se trata, en la medida en que el saber no puede ser poseído por los filósofos, es de aproximarse a la fuente de la realidad, es decir, a la belleza y al bien en sí mismos. Ser filósofo implica un continuo redireccionamiento del deseo que asciende hacia ese hontanar fundamental de todo lo bueno y bello. Lo decisivo no es dejar por escrito una determinada doctrina, que nuestros enemigos tergiversen o que haga a nuestros amigos sentir que pueden dar por terminado el trabajo. Sino que lo decisivo es elevarse, con alma alada, hacia la hiperbólica elevación del bien, más allá del asentamiento y cristalización en la certeza. La Polis de la *República* es una ciudad inacabada, y siempre lo será, pues parece tocarles a los lectores, con risas o sin ellas, pero sobre todo con mucho amor y preocupación por el prójimo, seguir construyéndola bajo la luz abrasadora de ese inmenso Sol, gracias a la cual se convoca a la urgente necesidad de la crítica permanente.

2.4. Teoría de las ideas: anámnesis como estructura del deseo

A continuación, reaccionaremos contra las críticas levinasianas dirigidas a la mayéutica y anámnesis socráticas, para revelar cómo en estas se atestigua una clara primacía de la alteridad,

¹¹⁴ La cursiva esta presente en el texto inglés original.

¹¹⁵ “Habiendo contemplado (θεωρῶν) ese inmenso (πολύ) mar (πέλαγος) de belleza (καλοῦ), engendre (τίκτει) muchos bellos y magníficos discursos (λόγους) y pensamientos (διανοήματα) en ilimitada (ἀφθόνῳ) filosofía” (*Simp.*, 210d4-5).

tanto del interlocutor como de las ideas. El abordaje de la anámnesis nos permitirá profundizar en nuestra comprensión del deseo erótico y su vinculación con la incapturabilidad del bien.

2.4.1. Mayéutica y otredad

Hemos señalado cómo Levinas fue duramente crítico del personaje de Sócrates: critica su mayéutica y su anámnesis por considerar que entrañan una violencia propia a las lógicas de la mismidad. Pero, ya lo hemos visto, Platón supera ese mismo tipo de violencia, propio de las lógicas de la mismidad, justamente, apelando a la anámnesis y a la mayéutica, ya que estas siempre reciben algo del exterior que nunca puede ser capturado como una posesión privada del alma. Más bien, las ideas ponen a las almas al servicio de los otros humanos y de las ideas, haciendo filosofía.

La fenomenóloga levinasiana Scott (2017, pp. 110-146) desarrolla un destacable análisis respecto de las nociones socráticas de anámnesis y mayéutica en *Fedón*, *Menón* y *Teeteto*. Muestra cómo parten de una esencial primacía de la alteridad, donde siempre prima lo que está fuera de sí. Scott interpreta tanto la anámnesis como la mayéutica de modo opuesto al levinasiano, argumentando que estas no implican a un sujeto autosuficiente e independiente, de modo que no niegan la alteridad (2017, p. 122). La anámnesis describe el modo fundamental en que se recibe la alteridad, mientras que la mayéutica ofrece un modo de comprender la práctica de la enseñanza que obliga al maestro a atender a lo concreto de cada estudiante en tanto que individuo vulnerable siempre en relación con la alteridad (2007, p. 122-123). Antes que insistir en la autosuficiencia del interlocutor, la mayéutica ofrece una comprensión del estudiante como abierto a la relación con la genuina alteridad (2007, p. 137).

Incluso, contra la crítica levinasiana que sostiene que en Platón no hay una preocupación por el otro ser humano singular que se tiene enfrente (defendida por Peperzaak, cf. 1997, pp. 118-119), Scott destaca que la mayéutica se preocupa de modo prioritario por la singularidad del interlocutor de sus creencias y de la producción filosófica que se abre en él. La partera conoce bien con quien dialoga y se preocupa por él, no solo en la dimensión cognoscitiva, sino también en la afectiva, pues reconoce su vulnerabilidad y su existencia siempre en relación con la otredad (cf. Scott, 2017, p. 137). La imagen que se presenta en *Teeteto*, donde el interlocutor en quien Sócrates aplica su técnica mayéutica está metafóricamente embarazado no sería la de un “sujeto dominante, autosuficiente, independiente y autónomo que critica Levinas. Más bien, el conocimiento se origina, en el modelo mayéutico, a través de fértiles encuentros dialógicos con otros” (Scott, 2017, p. 104). De hecho, la primera idea parida por Teeteto, consistente en concebir el saber como

percepción que implica un flujo constante, no es originaria del joven gestante, sino que se remonta a un linaje de pensadores no de poca monta, tales como Homero, Heráclito y Protágoras (cf. *Teet.*, 160d-e) (cf. Scott, 2017, p. 141). Es decir, el vástago remite a una historia de pensamiento que influye sobre el joven Teeteto. La crítica contra dicho vástago es, de algún modo también un ejercicio parricida, pues critica a aquellos que son los padres de dicha concepción sobre el conocimiento.

Además, en el capítulo anterior vimos cómo en su diálogo con Trasímaco, Sócrates defendía una concepción de la *τέχνη* como siempre dispuesta en función del lado débil de la relación y las particularidades que este presente. Así, un médico no cura en función de su propio antojo a quien está enfermo, como si lo que importara fuera cuál medicamento tiene ganas de aplicar ese día. Sino que actúa en función de la enfermedad padecida, aplicando los remedios adecuados a la enfermedad concreta del enfermo. También vimos, en este segundo capítulo, cómo en el quehacer amoroso elogiado por Platón la singularidad y bienestar del amado, en tanto que ser humano mortal y vulnerable, pasa a estar en primera línea de importancia, de la mano con el quehacer filosófico identificado con el amor.

2.4.2. Anámnesis: ¿retorno a la mismidad o estructura del deseo metafísico?

Levinas critica la anámnesis socrática por considerarla como un retorno dentro de sí mismo (cf. *TI*, p. 44). En la medida en que se trataría de recordar lo que ya está inscrito en el alma, dirigiéndose hacia uno mismo y no hacia el exterior, la anámnesis estaría articulada desde una lógica reflexiva donde prima la mismidad.

Ahora bien, consideramos que el lituano no es justo con su crítica. La anámnesis es primeramente presentada por Platón para resolver la aporía dada por ese difícil estudiante, amante de la sofística, que es Menón, acerca de la imposibilidad de filosofar y conocer en general. El joven presenta un poderoso argumento erístico: cómo se puede buscar conocer algo si de previo no se lo conoce, pero, por otro lado, si se lo conociera de previo, ya no sería necesario buscarlo para conocerlo. Por tanto, el proceso de conocimiento es imposible (cf. *Men.*, 80d-e). Con este argumento erístico, Menón parece ubicar al sujeto cognoscente en una especie de intermedio respecto del saber pleno y del no saber pleno, pero se trata de un intermedio inmóvil que paraliza cualquier posibilidad de movimiento filosófico. Ante este terrible argumento, que parece agrandar a Menón porque lo liberaría del trabajoso esfuerzo necesario en toda disciplina filosófica y científica,

Sócrates presenta por primera vez el mito de la anámnesis¹¹⁶ (81a-e). Este mito tiene por objetivo derribar esa paradoja que debilita y desmotiva a Menón, invitándolo a filosofar y a no desistir de hacerlo. Si atendemos a la performatividad dramática del diálogo, queda claro que “el mito no apunta nostálgicamente al pasado. Más bien, su propósito es una orientación hacia un futuro abierto de indagación.” (Scott¹¹⁷, 2017, p. 129). Ahora bien, este mito también muestra que en el proceso de conocimiento sí somos capaces de reconocer lo verdadero en tanto que verdadero, habiendo sido verdadero desde antes de que lo descubriéramos en la experiencia de aprendizaje que lo revela. Es decir, aprender es un tipo de re-conocimiento, de modo que “para que podamos experimentar el aprendizaje de esta manera, debemos estar ya en relación con la verdad de algún modo” (2017, p. 129).

La anámnesis articula una tensión inseparable entre mito religioso y teoría racional filosófica. Cuando Sócrates presenta la anámnesis en el *Fedón*, su intención es transformar las almas de sus interlocutores orientándolas hacia una vida filosófica. La creencia en la inmortalidad del alma, argumenta Scott (2017, p. 135), solamente es importante en la medida en que invita y orienta hacia una vida consagrada a la filosofía. Mientras Levinas considera que la anámnesis implica que todos poseemos de previo una racionalidad común¹¹⁸, Scott brillantemente argumenta que “su rol es, más bien, revelar y describir un Deseo de la verdad de lo Bueno y lo Bello que constituye una condición necesaria para el aprendizaje” (2017, p. 125). Lo que compartimos en la anámnesis no es de modo primario algo que deba ser comprendido o universalizado con las ideas, sino “una orientación hacia la trascendencia, que Platón caracteriza como una búsqueda de lo Bueno/Bello que nunca se satisface por completo” (2017, p. 125).

Ciertamente, la anámnesis no parece implicar un simple retorno reflexivo dentro de sí mismo, pues este mito aparece con miras a incentivar el deseo filosófico hacia el futuro. Sin embargo, esto

¹¹⁶ Seguimos la interpretación propuesta por Scott (cf. 2017, pp. 127-129) sobre este problema, quien sostiene que hay una destacable primacía de la alteridad en la anámnesis platónica.

¹¹⁷ El trabajo de Scott se centra en dos temas que vinculan a Levinas con Platón: la trascendencia del Deseo y el privilegio del diálogo vivo sobre la escritura (cf. 2017, pp. 89-103). Pero también muestra que la crítica de Levinas contra Platón se funda en la propia ambivalencia interna del pensamiento del lituano, entre la absoluta Otredad y la intimidad respecto de la enseñanza (cf. 2017, pp. 110-121), y cómo es que la figura socrática, con su anámnesis y mayéutica, permiten profundizar y orientar una práctica pedagógica fundada en la ética levinasiana (cf. *ibid.*, pp. 122-144). Su trabajo nos resulta de utilidad debido a que demuestra cómo los modos relacionales inherentes a la anámnesis y mayéutica presentan una primacía de la alteridad.

¹¹⁸ En lo que sigue una tradición moderna que se remonta a pensadores como Leibniz, Hegel, Hartman y Natorp (cf. Chrétien, 1991/2002, pp. 2-8, 10, 17-18; Scott, 2017, pp. 130-131, 136), que procuran depurar la presentación que hace Platón de la anámnesis de los elementos mitológicos para quedarse únicamente con los racionales, esta deriva en la interpretación neokantiana de la anámnesis como un *a priori* universal y siempre presente.

no quita que la anámnesis siga consistiendo en un proceso de recuerdo, donde a veces parece que se trata de recordar alteridades con las que se tuvo una relación más directa y clara en el pasado anterior a la actual vida mortal. Pero, ¿acaso esto no implicaría que la anámnesis sigue siendo un retorno a una serie de presencias plenas contempladas antes de nacer? Si este fuera el caso, ¿no estaríamos nuevamente frente a una lógica reflexiva similar a la de Odiseo que retorna a casa? Entonces, debemos preguntarnos cuál es el estatuto de las ideas y, en especial, de las ideas que orientan de modo primario el deseo humano: la belleza y el bien. Acaso, ¿la anámnesis no implicaría el esfuerzo por retornar a un estado donde belleza y bien fungían como presencias plenas y, por tanto, por algo que no es otredad sino el culmen de la mismidad identitaria? ¿No estaría Platón queriendo hacer depender la vida mortal de identidades plenas y, por tanto, su filosofía no sería una búsqueda, reencuentro o, peor aún, captura por medio del lenguaje de dichas identidades? ¿Los filósofos de la Polis ideal no tenían la obligación de conocer con ese grado de plenitud presencial la idea del bien?, ¿o era una broma de Sócrates?

Para abordar este problema, central para el presente trabajo y, en general, para el estado contemporáneo de los estudios platónicos, conviene retomar los trabajos de Chrétien (1991/2002, pp. 2-39) y Scott (2017, pp. 130-137), los cuales sostienen que la anámnesis no es retorno a una mismidad identitaria de las ideas que ahora estaría perdida en el olvido, no es una búsqueda de presencias plenas, sino que es deseo de lo trascendente y del *pasado inmemorial*¹¹⁹ (Chrétien, 1991/2002, pp. 11-17, 20). Este pasado inmemorial implica no es un simple pasado, “sino *otro* pasado, un pasado distinto de cualquier pasado en el que yo ya soy humano, un pasado distinto de cualquier pasado de esta vida encarnada” (1991/2002, p. 11). Se trata de un pasado absoluto, no empírico, siempre-ya olvidado, pero que “me abre a la verdad del ser, y por tanto lo único que puede hacer de mí lo que soy y lo que soy en la medida en que soy humano” (1991/2002, p. 11). Eso mismo, argumenta Chrétien, sucede con todas las ideas platónicas, especialmente con las más importantes como la idea del bien¹²⁰ (cf. 1991/2002, pp. 26-30): “Lo inmemorial del Bien deja en

¹¹⁹ El concepto de *pasado inmemorial* es también empleado por Chrétien para pensar el modo como Levinas concibe la *responsabilidad* (cf. 1991/2002, pp. 21-22, 30-32): se trata de un contrato que viene de un *archi-pasado* donde no hubo presente, por tanto, donde no hubo un yo que pudiera aceptar dicho contrato. La *responsabilidad* viene de un tiempo pasado *sin presente*, de un *archi-pasado*, de un tiempo *inmemorial* que nunca puede ser traído al *recuerdo pleno*, pero que no por ello deja de determinar la actualidad (cf. *AQ*, pp. 23-26, 28, 45, 66, 80, 126, 140-142, 154-155, 169, 195, 225-227, 241, 251-252).

¹²⁰ “No one—not even at the summit of being—has ever assisted at the advent of the Good. The Good has come without witness. The past of its coming is absolutely inmemorial; it has never been present and will never be re-presented, nor will it ever be recaptured by any recollection. This past is forgotten by a forgetting anterior to all

nosotros una huella que es, ella misma, inmemorial: el deseo que tenemos de ello. Es una huella sin palabra, una presencia olvidada, pero siempre ya en acción” (1991/2002, p. 29). Esto es lo que significa que el bien vaya más allá de la esencia, en esto consiste su elevación hiperbólica.

Siguiendo a Chrétien (cf. 1991/2002, pp. 11-17, 20-22, 30) y a Scott (2017, pp. 130-137), la idea del bien nunca habría participado del tiempo presente, por lo que no podría haberse nunca presentado; el pasado al que remite es un *archi-pasado* al cual no se puede tener acceso en modo alguno porque su naturaleza es inaccesible ya que no es del orden de la presencia. Lo decisivo de este tipo de pasado no es que oriente el deseo hacia atrás, sino que orienta el deseo hacia el futuro, lo que implica que la anámnesis no lleva al ser humano a estar en completa posesión de sí mismo ni de la alteridad; tampoco implica un simple retorno a un lugar de origen donde habrían presencias plenas que podrían ser poseídas, al modo del retorno a la Ítaca de Odiseo. La filosofía socrática en forma de amor orienta hacia la producción y engendramiento en la belleza a través del diálogo vivo, siempre en un atento cuidado por el bienestar del otro y teniendo en el primer orden de preocupaciones la vulnerabilidad humana.

No consideramos que la anámnesis consista en un retorno a un punto de origen, sino que la interpretamos como la estructura misma del deseo, en la medida en que revela la condición humana como esencialmente dispuesta en un estado de orientación hacia la trascendencia. Se trata de un deseo infinito que, conforme se satisface, incrementa su intensidad, pues apunta a una alteridad que siempre va más allá. Entre más cerca se está de ella, más se profundiza su lejanía y altura. Esto es lo que ya el propio Levinas (cf. *TI*, p. 57-58) quería sugerir al señalar que Eros no era *πενία* ni *πόρος*, sino la *πενία en el πόρος*, es decir, el deseo metafísico concebido como la profundización infinita de la lejanía entre yo y la alteridad. Por esto es que la relación de Sócrates con las ideas le conduce a afirmar su propia ignorancia, pues entre más cerca está de ellas más se ve obligado a dudar, preguntar, ensayar posibles respuestas y, en suma, a seguir filosofando sin fin. Por esto es que Parménides, cual caballo de Íbico, duda y siente mucho más nerviosismo que cualquier sofista. Es como si la filosofía se tratara de un juego de acercamientos y alejamientos, donde conforme más cerca se está del bien, más patente resulta la lejanía debida a su elevación hiperbólica. Ante esta condición humana frente al conocimiento filosófico, consideramos junto con Scott que “Sócrates nos ofrece un modelo del maestro como tábano y como partera a la vez: alguien que nos

memory, and which can only found all memory and all recollection of what is not the Good itself” (Chrétien, 1991/2002, p. 29).

inquieta, pero también nos acoge en la práctica de la filosofía con afecto y hospitalidad” (2017, p. 146).

2.5. Teoría de las ideas: pensamiento como responsividad silenciosa ante las ideas

En esta sección retomaremos y profundizaremos en la diferencia entre las dos principales ideas estructuradoras del deseo humano, la del bien y la de la belleza; destacaremos cómo la idea de belleza comporta una doble faz, pudiendo derivar en amores perniciosos que buscan apropiarse de ella o en amores filosóficos que respetan y se inspiran en su carácter incapturable. Por último, partiendo de la distinción entre *νοέσις* y *διάνοια*, veremos cómo, desde la radical primacía que tienen las ideas, se genera una experiencia, en quien las conoce, que va más allá del lenguaje: se trata del silencio extático ante la alteridad de la idea.

2.5.1. Teoría general de las ideas: riesgos de la belleza

En el estado de la presente investigación, resulta pertinente profundizar en nuestra comparación entre las ideas de belleza y de bien. Como hemos visto, ambas ideas son esenciales de la estructura del deseo humano. La idea de belleza suele ser presentada por Platón como mucho más cercana y sencilla de distinguir en la vida cotidiana; sin embargo, fácilmente conduce al mal. Mientras que la idea del bien es mucho más lejana y difícil de distinguir, pero no parece comportar el mismo riesgo de hacer caer el alma en comportamientos que transgredan al otro.

La belleza, siendo la más brillante y accesible de entre las formas, puede conducir a la sobreestimación de sí mismo; por ejemplo, cuando el joven Menón se molesta con Sócrates por haber sido refutado una y otra vez. Su reacción ante el displacer generado por no poder argumentar adecuadamente consiste en atacar a Sócrates diciéndole que parece un feo pez torpedo, que aturde a aquellos con los que entra en contacto (*Men.*, 79e-80b). Como agudamente interpreta Achtenberg, Menón, “al enfrentarse al reconocimiento de su propia carencia y al verse no como bello, sino como deficiente y feo, proyecta su propia fealdad sobre Sócrates para liberarse del dolor” (2014/2017, p. 187). Siguiendo la argumentación de esta autora, así también ocurre con la retórica y la cosmética del *Gorgias* (465b), que adorna lo feo haciéndolo pasar por bello, en contraste con la gimnasia que, a través del ejercicio, no solo hace que el cuerpo parezca bello, sino que lo hace ser realmente bello (Achtenberg, 2014/2017, p. 177). De modo similar sucede con Hippias (cf. *Hip. May.*, 289d), que considera feo reconocer su propia insuficiencia ante el saber y se alaba a sí mismo para dar la apariencia de ser sabio, ocultando su vulnerabilidad y persiguiendo una belleza aparente y superficial. En todos estos casos, el bien accesible en forma de belleza aleja de lo ético mediante

la sobreestimación del yo. Como vimos en el primer capítulo, Sócrates no encubre, sino que invita a liberarse de este tipo de relacionamientos egocéntricos con la belleza y demás ideas conduciendo al silencio aporético, lo que implica asumir y partir de la vulnerabilidad para poder filosofar.

De hecho, como anota Achtenberg (cf. 2014/2017, pp. 175-176), no caer en la sobreestimación de sí mismo por intermediación de la belleza parece haber sido otra importante enseñanza que el anciano de Elea habría dado al joven Sócrates. Habiendo descubierto tempranamente la noción de las formas, Sócrates no acepta con facilidad aplicar semejante noción a entidades despreciables y feas como el pelo, el barro o la basura (cf. *Parm.*, 130c-d). El anciano describe estas entidades como ridículas y carentes de honor para probar al joven, quien cae en la finta, llegando a aceptar que en ocasiones tiende a considerar que hay formas en las cuales participan entidades semejantes, pero cuando lo considera más detenidamente, por miedo a caer en el sin sentido, evita seguir explorando esa hipótesis (cf. *Parm.*, 130d). Parménides reconoce que el joven no solo teme atribuir a algo deshonroso la participación en algo tan divino como las formas, sino que él mismo teme hacer el ridículo:

“Claro que aún eres joven, Sócrates —dijo Parménides—, y todavía no te ha atrapado (ἀντείληπται) la filosofía, tal como lo hará más adelante (ἀντιλήψεται), según creo yo, cuando ya no desprecies ninguna de estas cosas. Y ahora, debido a tu juventud, aún prestas demasiada atención a las opiniones (δόξα) de los hombres (ἀνθρώπων)” (*Parm.*, 130e1-4).

En este sentido, quienes no reconocen la propia fealdad/vulnerabilidad, sino que la encubren con bellos discursos, como Gorgias o Hippias, o se vuelven violentos contra sus interlocutores, como Menón, o huyen de ciertos problemas por sentirse extraviados y temer hacer el ridículo, como el joven Sócrates¹²¹, corren el inmenso riesgo de que su alma se petrifique y nunca sea tomada por la filosofía. Lo anterior nos permite comprender mejor el carácter de Sócrates como bromista, asunto incomprendido por los hermanos de Platón, así como por el frágil espíritu adolescente de Nietzsche: el quehacer de Sócrates atenta contra las convenciones e inseguridades humanas, despreciándolas en favor de la divina filosofía, es decir, de un tipo de vida fundada en una lógica relacional donde la alteridad de las formas tiene una primacía. Lo que generaba la risa hiperbólica de Glaucón era la hiperbólica distancia del bien, que hace *caer hacia arriba* el sentido mismo del mundo.

¹²¹ Mas no —como vimos en la sección tercera del presente capítulo— el Sócrates maduro de la *República* (509b-c).

En el *Gorgias* (490b-491c), mientras Calicles sostiene que la justicia consiste en la ventaja del fuerte, para pensar lo propuesto por su interlocutor, Sócrates da como ejemplo profesiones cotidianas y sencillas. Calicles reaccionará colérico ante la idea de comparar al tirano con profesiones del populacho: “por los dioses, no cesas continuamente de hablar de zapateros, cardadores, cocineros y médicos, como si nuestra conversación fuera acerca de esto” (491a1-4). Calicles no acepta a artesanos manuales como ejemplos de la fuerza y la superioridad. De modo similar, en un conocido pasaje del *Simposio* (221d-222a), Alcibíades¹²² comentará que Sócrates y sus discursos no pueden compararse con ningún otro hombre, si acaso con los sátiros y silenos:

“Pues si uno se decidiera a oír los discursos de Sócrates, al principio podrían parecer totalmente ridículos (γελοῖοι), ¡Tales son las palabras y expresiones con que están revestidos por fuera, la piel, por así decir, de un sátiro insolente (ὕβριστοῦ)! Habla, en efecto, de burros de carga, de herreros, de zapateros y curtidores, y siempre parece decir lo mismo con las mismas palabras, de suerte que todo hombre inexperto y estúpido se burlaría (καταγελάσειεν) de sus discursos” (*Simp.*, 221e1-222a1).

Sin embargo, cuando se escuchan detenidamente los discursos de Sócrates, exclama el bello Alcibíades, no hay poeta ni orador que se le compare: genera un poder magnético y seductor como Marsias con su flauta. No existen discursos que hablen de cosas más bellas ni de modos mejores que los de Sócrates (*Simp.*, 215b-e). Pero, a pesar de todo lo anterior, al oír cuidadosamente sus discursos, al tiempo en que siente un poder seductor incontenible, Alcibíades confiesa sentir una profunda vergüenza (216a-c). El poder magnético de Sócrates se mezcla con el acercamiento al bien, cuyo inmenso brillo hace empalidecer la belleza y poder mortales del híbrico Alcibíades¹²³.

2.5.2. Teoría general de las ideas: alteridad y silencio

Pasemos a la última y, quizás, más peligrosa crítica de Levinas contra el Sócrates platónico. Como hemos visto, para Platón lo ético y la primacía de la alteridad están esencialmente asociados con el quehacer filosófico, esto es, con el proceso de conocimiento en su sentido más radical. En el sub-capítulo *La métaphysique précède l'ontologie* (TI, pp. 32-39), Levinas argumenta que la

¹²² Estas observaciones sobre cómo Calicles y Alcibíades se quejan de la aparente fealdad de los ejemplos dados por Sócrates también se las debemos a Achtenberg (cf. 2014/2017, p. 176).

¹²³ El hecho de aquí se coloquen varios diálogos platónicos con distintos niveles de complejidad, extensión y que comúnmente se consideran haber sido escritos en momentos muy diferentes de la vida del autor, no nos lleva a posicionarnos sobre un ordenamiento definitivo que deban tener dichos diálogos. Si en esta sección colocamos en un nivel similar al *Hippias Mayor*, al *Menón*, al *Gorgias*, al *Simposio* o al *Parménides* es porque consideramos que ayudan a revelar un mismo ἦθος relacional por el cual Platón apuesta. Así sucederá de modo similar en la próxima sección 5.3.

educación socrática implica una maestría propia al comprender, pues considera que este es un proceso activo y no ético¹²⁴. Conocer implica que la alteridad de lo conocido se pierda por medio de la comprensión¹²⁵ de quien comprende tomándolo para sí mismo, lo que llevaría a quien comprende a adoptar una posición de maestría y control sobre lo que conoce. Esto subordina la alteridad de lo conocido al dominio de quien conoce. Conocer, en el sentido de un *comprender*, denuncia el lituano, es conquistar la alteridad ganándola para el dominio de la mismidad (cf. *TI*, pp. 54-74, 80-102, 127-133, 211-241, 327-331). Sócrates no representaría una filosofía donde la alteridad tiene una primacía, sino donde es conquistada y dominada.

Levinas tiene una concepción del conocer socrático propia de la Modernidad, donde este es activo y no ético, pero a criterio de Achtenberg, que nosotros compartimos, este es un problema que no toca a los pensadores antiguos, siendo que para Platón el culmen del conocimiento es pasivo (2014/2017, p. 155). La autosuficiencia del Yo en general es un asunto que tampoco toca a los filósofos premodernos, más sí a sofistas o poetas como Homero, argumenta Achtenberg contra la lectura del lituano. Levinas introduciría elementos modernos en el pensamiento premoderno de Platón que le son ajenos: el alma no es soberana, sino dependiente y naturalmente responsiva a las formas (2014/2017, p. 106). La caracterización que se hace del filósofo en la *República*, lo representa como aquel que vive acorde a las formas, en especial la del bien, vive más allá de la injusticia y del egoísmo tiránicos, por lo que el filósofo se consagra a servir a su comunidad, siempre anteponiendo el bien colectivo sobre el privado.

Como explica Gonzales, la teoría de las formas platónicas no implica la reducción de lo otro al mismo, ni tampoco pueden las ideas asimilarse a un sistema totalizador cerrado sobre sí mismo (2008, p. 45). Por el contrario, en tanto que invisibles, las formas son una otredad ante la cual ninguna visión es plenamente adecuada, cosa que el mismo Levinas reconocía (cf. *TI*, pp. 23-24, 27-28) (Gonzales, 2008, p. 45). Esto explica el elogio de la locura en el *Fedro* (249a), pues las formas sobrepasan cualquier concepto o discurso, siendo que el deseo metafísico (el cual articula el quehacer filosófico) es un deseo que no conoce satisfacción e implica un pensamiento que siempre piensa más de lo que piensa (cf. *TI*, p. 41-42) (Gonzales, 2008, p. 45).

¹²⁴ Recuérdense de modo destacado las secciones de *TI* donde Levinas argumenta que el conocer es anti-ético por consistir en un dominio de la alteridad conocida: *La liberté de la représentation et la donation* (pp. 182-189), *Phénomène et être* (pp. 196-202), *Le discours instaure la signification* (pp. 224-229) y *Langage et objectivité* (pp. 229-233).

¹²⁵ La palabra española ‘comprender’ permite hacer visible el carácter activo del conocer denunciado por Levinas, donde literalmente se *-prende* aquello que se conoce, en el sentido de asirlo o tomarlo *para-sí*.

A criterio de Gonzales, la interpretación que hace Levinas sobre las formas y, en especial, del *αὐτό καθ' αὐτό* como la alteridad radical, permite superar un problema en que la tradición de comentaristas de Platón se ha estancado: las formas no son meramente objetivas, ni son cognoscibles por medio de un sujeto aislado que las contempla, ni tampoco pueden ser conocidas siempre del mismo modo como si fuese el único posible –pues todo esto volvería innecesario dialogar acerca de las formas–, sino que estas solamente afloran por medio del quehacer dialógico que siempre es personal¹²⁶ e implica el cara a cara (2008, pp. 45-46). En vez de ser súper objetos que existen para la intuición de un alma individual, las formas se manifiestan por medio del diálogo como algo único y personal, lo que también parece coincidir con lo dicho en *Teeteto* (148e-151d y 210c-d) acerca del arte de partear. Ahora bien, este carácter personal de las formas no las reduce simplemente a una suerte de principio práctico o instrumento para determinada *praxis*, como si fuesen únicamente válidas en un contexto particular, ya que siempre trascienden la circunstancia en que han nacido¹²⁷ (2008, p. 46).

Gonzales destaca que a Levinas no solo le interesa que el bien vaya más allá de la esencia o del ser, sino que sea en *sí mismo* (2008, p. 41). Pues, justamente, porque el bien es en *sí mismo*, con independencia de la necesidad que anhela dicho bien, es que este va más allá de la esencia (2008, p. 41). El bien en sí mismo no es algo que satisface una carencia o necesidad que podría asimilarse al adquirirse o consumirse, “sino más bien un excedente, un exceso, que va más allá de lo que necesitamos y de lo que podemos hacer nuestro” (2008, p. 41). Es porque el bien no es *para mí*, sino que es *en sí* y *para sí*, que en la relación que se tiene con este resulta realmente *otro* (2008, p. 41). De este modo, la crítica levinasiana contra el conocer socrático, como un ejercicio de conquista y control de lo conocido, lo disocia de modo artificial respecto del genuino conocimiento de las ideas. Consideramos que esta disociación es injusta con dicho personaje, pues Platón no la establece en ningún momento, sino que, por el contrario, asocia constantemente a Sócrates con la teorización de las ideas y la mostración de estas desde el *αὐτό καθ' αὐτό*.

¹²⁶ Este tema en particular es trabajado a profundidad por este mismo autor en su artículo *Plato's Dialectic of Forms* (2002).

¹²⁷ En contraste, Sanford –en su artículo: *Plato and Levinas: The Same and the Other* (1999)–, sostiene que las formas e ideas son una parte de la obra platónica totalmente irreconciliable con la alteridad ética levinasiana, teniendo el papel de mediar y neutralizar su alteridad, pues “the notion of Platonic Idea of the other would be no there at all according to Levinas' rigorous requirements” (1999, p. 138). Como hemos demostrado, aquí seguimos una interpretación distinta de la de esta autora.

Como hemos visto, para Platón, pensar filosóficamente es un ejercicio que poco tiene que ver con la apropiación de un saber temático que posibilite la repetición doctrinal. Se trata, más bien, de una vida filosófica en y por el amor, donde los modos de preguntar, argumentar y dirigir la mirada hacia lo fundamental (que constituye y orienta el sentido de la vida y del cosmos) resultan prioritarios. Acudiendo a la etimología de *διάλογος*, hay que destacar que el prefijo *διά-* implica un ir y venir de un lugar a otro o un pasar por en medio, mientras que *λόγος* corresponde al discurso mismo; así, un diálogo es un discurso o razonamiento “que va de un lugar a otro” (Cordero, 2016, p, 23). La filosofía socrático-platónica implica un diálogo vivo donde el pensamiento opera por medio del estudio de tesis contrapuestas y entre distintos interlocutores que se interrogan y cuestionan, yendo de un lado a otro buscando la mejor respuesta y en búsqueda de una verdad compartida. Cordero explica que, en el caso de Platón, el hecho de evitar expresarse mediante tratados invita a privilegiar la actividad filosófica “que resulta del diálogo, con idas, venidas, juego de caracteres, incluso rasgos de humor, en desmedro de un eventual ‘sistema’ que, a nuestro juicio, no existe en Platón” (2016, p. 16).

La filosofía, se dirá en el *Fedro*, logra “llegar a una (*μίαν*) idea (*ἰδέαν*) que, en visión de conjunto, abarcase todo lo que está diseminado, para que, delimitando cada cosa, se clarifique, lo que se quiere enseñar” (265d). Sócrates declara:

“de esto soy yo amante, Fedro, de las divisiones y uniones, que me hacen capaz de hablar (*λέγειν*) y de pensar (*φρονεῖν*). Y si creo que hay algún otro que tenga un poder natural de ver lo uno (*ἓν*) en lo múltiple (*πολλὰ*), lo persigo yendo tras de sus huellas como de las de un dios. Por cierto que aquellos que son capaces de hacer esto los llamo dialécticos (*διαλεκτικούς*)” (266b-c).

La dialéctica relaciona causas con fenómenos y los describe en sus elementos constitutivos, esto es parte esencial de la filosofía y del pensamiento científico en general. Ciertamente, la descripción de este proceso retrata ejercicios donde el alma es activa, emplea el discurso dividiendo y reuniendo elementos, pudiendo observar lo uno en lo múltiple y viceversa. Esos movimientos del alma pueden ser asociados con el proceder de la *διάνοια* (comúnmente traducida como razón o razón discursiva). Atendiendo a la etimología de *διάνοια*, similar a *διάλογος*, esta incorpora el prefijo *διά-*, que implica un ir y venir de un lugar a otro o un pasar por en medio, mientras que *-νοια* remite a la *νόησις* y al *νοῦς*. Es decir, se trata de un *νοῦς* (comúnmente traducido como intelecto o entendimiento) que se mueve de un lado a otro, de una idea a otra, dividiendo y reuniendo. Esto

contrasta con la imagen del encuentro erótico en el *Fedro*, donde el *voûç* era directamente fulminado por la idea, retratado como esencialmente pasivo. Además, el punto final y más importante del proceso de conocimiento es esencialmente pasivo. En la metáfora de la línea de la *República* (VI.509d-511e), el conocimiento puro de las formas en su más alto grado es la *νόησις* o intuición intelectual. Mientras que un conocimiento jerárquicamente inferior del anterior es la *διάνοια* o razonamiento discursivo, pues este depende de emplear las formas como supuestos o hipótesis.

Recuérdese, además, cómo Sócrates criticaba la postura de la retórica de Gorgias, por considerarla miope respecto de los temas de los que pretendía hablar, como si el discurso pudiera estar encerrado sobre sí mismo, ajeno a la alteridad exterior, como si los discursos trataran acerca de discursos. Esta parecía ser una enseñanza que Sócrates habría recibido a edad temprana, cuando el anciano de Elea le explicaba que ningún pensamiento está encerrado en sí mismo, como si se tratara de que el *voûç* pensara *νοήματα*¹²⁸ en tanto tales (*Parm.*, 132b). Esta gran enseñanza que Parménides da al joven Sócrates tiene que ver con el núcleo duro de la presente investigación, ya que revela que en la esencia del pensamiento platónico hay un *ἦθος* relacional donde prima la alteridad (cf. *Parm.*, 135b-c). Las formas o ideas son alteridades exteriores a las que se dirige el *voûç* y funcionan como principios epistemológicos y conversacionales/dialógicos, sin los cuales no se podría comunicar ni hablar del mundo. La forma está en mí y en mi interlocutor con quien la comunico, además está en las cosas, es algo inmanente y trascendente a la vez. Ante ellas somos activos y pasivos, pues debemos buscarlas activamente, pero partiendo de una responsividad originaria ante ellas, ya que no nos son plenamente desconocidas por haberlas visto antes de nacer.

Parménides, al dialogar con el joven Sócrates y plantearle una serie de problemas acerca de las formas, sugerirá que estas no solamente son principios epistemológicos, sino que también son principios conversacionales o dialógicos. En *Parménides* (135b-c) se indica que sin las formas no se tendría hacia qué volver el pensamiento, por lo que se destruiría el poder y la posibilidad del diálogo. Las formas permiten recolectar conjuntamente las cosas y diferenciarlas unas de otras, pues una forma es lo que una pluralidad de cosas distintas tienen en común y permite calificarlas

¹²⁸ Con la afirmación anterior no pretendemos sostener que el *Parménides* haya sido escrito por Platón antes que el *Gorgias*, ni que deba ser leído (por un lector primerizo) en un orden de lectura previo, como si para entender el *Gorgias* fuese necesario haber leído el *Parménides*. Lo mismo aplica para la referencia que se hará a continuación del *Eutifrón*. Como hemos advertido varias veces, el problema relativo al orden de los diálogos de Platón es complejo y este no es el lugar para abordarlo.

con el mismo nombre; además, es lo que permite conocerlas por lo que son y lo que permite comunicarlas a otras personas en un diálogo. “Si una persona no distingue las formas de las cosas (...) no tendría nada hacia qué dirigir su pensamiento (...) y así destruirá por completo la facultad dialéctica” (*Parm.*, 135b-c). Este aprendizaje que Sócrates adquirió del anciano de Elea parece ser aplicado en su diálogo con Eutifrón acerca del amor, al plantearle la famosa pregunta de si algo es sagrado porque los dioses lo aman o si estos lo aman debido a que es sagrado (*Eutif.*, 9e11–12). Lo segundo es lo adecuado, ya que es la naturaleza de lo sagrado lo que determina su valor y el amor depende de esto, no a la inversa¹²⁹.

Aquí compartimos la interpretación de Achtenberg (cf. 2014/2017, pp. 41, 52-55), quien considera que la concepción platónico-socrática general de la virtud consiste en identificarla con el conocimiento y, en última instancia, con el conocimiento filosófico. Así, el alma necesita conocer incluso para administrar los placeres de modo adecuado, como se vio con Protágoras, donde estaba en juego un tipo de conocimiento práctico y calculador. Quién ha de desempeñar cada función en la Polis ideal de la *República* es quien sepa hacer la labor que le corresponda. Quien tenga el conocimiento técnico del pastoreo, del zapatero, del cocinero, del médico, etc., ha de desempeñarse en cada una de esas disciplinas. En este sentido, Sócrates le decía al joven Lisis (cf. *Lis.*, 208e–c, 210a–c) que no es libre quien desee hacer lo que le plazca, sino quien sepa hacerlo: a quien no sabe andar a caballo, le irá mal si lo intenta; a quien sabe, le irá bien. Se es libre de hacer lo que se puede hacer, y se puede hacer lo que se sabe hacer. Ahora bien, la virtud en su sentido más fuerte remite al conocimiento en su sentido filosófico, más allá de los saberes técnicos y más allá de los saberes *dianoéticos* (como la geometría o momentos del propio discursar filosófico); se trata del saber *noético*, donde la primacía de la alteridad tiene el grado sumo y el alma se dispone de modo radicalmente pasiva. En el saber noético es donde encontramos el segundo tipo de silencio que esta tesis pretende investigar: el silencio extático ante la alteridad de la idea.

Platón, a nombre propio en la *Epístola VII*, explica que hay cinco elementos necesarios para que se produzca el conocimiento (ἐπιστήμη), “el cuarto es el conocimiento mismo, y hay que colocar en quinto lugar el objeto en sí, cognoscible (γνωστόν) y real (ἀληθῶς)” (*Ep. VII*, 342a8-b1). “El primer elemento es el nombre (ὄνομα), el segundo es la definición (λόγος), el tercero, la imagen (εἶδωλον)” (*Ep. VII*, 342b1-2), el cuarto es “el conocimiento (ἐπιστήμη), la inteligencia (νοῦς) y la opinión (δόξα) verdadera (ἀληθής) relativa a estos objetos” (342c4-5). Si en todas estas

¹²⁹ “Love is other-directed” (Achtenberg, 2014/2017, p. 108).

cosas que existen “no se llega a captar de alguna manera los cuatro elementos, nunca se podrá conseguir una participación (μέτοχος) perfecta del quinto” (342e1-2). Platón emplea la noción de μέτοχος, indicando que el alma participa del quinto elemento con que entra en contacto gracias a la ἐπιστήμη, no se trata de una simple visualización ni de una captura activa del mismo.

El proceso de conocimiento implica hablar, pronunciar palabras, elaborar definiciones y observar figuras sensibles; requiere de un uso activo del discurso y de la sensibilidad por parte del alma. Solo hasta después de que se han hecho muchos esfuerzos poniendo en relación mutua los primeros tres elementos, “nombres y definiciones, percepciones de la vista y de los demás sentidos, cuando son sometidos a críticas (ἐλέγχοις) benévolas (εὐμενέσιν), en las que no hay mala intención (φθόνων) al hacer preguntas ni respuestas, surge de repente (ἐξέλαμψε) la comprensión (φρόνησις) e intelección (νοῦς) de cada objeto con toda la intensidad de que es capaz la fuerza (δύναμιν) humana” (*Ep. VII*, 344b4-c1). Platón insiste en el proceso activo necesario para el conocimiento: “A fuerza de manejarlos (διαγωγή) todos, subiendo (ἄνω) y bajando (κάτω) (μεταβαίνουσα) del uno al otro, a base de un gran esfuerzo (μόγις) se consigue crear (ἐνέτεκεν) el conocimiento (ἐπιστήμην) cuando tanto el objeto como el espíritu están bien constituidos” (343e1-3).

En lo que concierne al cuarto y, especialmente, al quinto elemento, debemos destacar que implican una pasividad silente por parte del alma: la intelección requiere del silencio discursivo para que la luz de la idea sea capaz de iluminar el alma. Así lo retrata Platón, poco antes de hablar de los cinco elementos previos que componen el pensamiento filosófico:

“Desde luego, no hay ni habrá nunca una obra (σύγγραμμα) mía que trate de estos temas; no se pueden, en efecto, precisar (ρήτόν) como se hace con otras ciencias (μαθήματα), sino que después de una larga convivencia (συνουσίας) con el problema (πρᾶγμα) y después de haber intimado (συζῆν) con él, de repente (ἐξαίφνης), como la luz (φῶς) encendida hacia el exterior (ἐξαφθὲν) que salta de la chispa (ἀπὸ πυρὸς), surge (γενόμενον) [la Idea] en sí misma y desde sí misma (αὐτὸ ἑαυτό) en el alma (ψυχῆ) y crece (τρέφει) ya espontáneamente” (*Ep. VII.*, 341c4-d2).

Nótese que Platón describe una experiencia vital compleja y profunda, donde la idea surge desde sí, es decir, desde la alteridad que le es propia, en el alma y crece en ella. El ascenso filosófico de la sensación a las formas es ascenso de actividad a pasividad y de egoísmo a ética generosa y responsiva. La meta última de la filosofía platónica no es capturar en el lenguaje un determinado saber, sino que se trata de un acontecimiento vital profundo, donde la idea penetra la intimidad del

alma y la toma, reorientando su disposición en el mundo y la estructura de su deseo, conduciéndola a la indagación y producción filosófica. Esta toma que la idea hace del alma implica una disposición esencialmente pasiva y silenciosa: se trata del silencio extático ante la alteridad de la idea.

Conclusiones

Después de haber observado con detenimiento una imagen esencial del personaje de Sócrates en las secciones 3, 4 y 5 del presente capítulo, pudimos ganar –en el sentido fenomenológico de este término– una comprensión del silencio extático ante la alteridad de la idea, como un momento nuclear del pensamiento platónico. Este se revela en su genuina condición de filosofía de la alteridad. El camino al que Sócrates invita a sus interlocutores –sin que la mayoría de ellos logren aceptar dicha invitación– se identifica con una dimensión metodológica esencial a la filosofía de Platón, pues no solo es una invitación a vivir éticamente, sino a hacerlo filosóficamente. Haber puesto de relieve la lógica relacional esencial de Sócrates, nos permite pasar al capítulo 3, donde proponemos abordar el silencio que este personaje hace en el *Sofista* para dar voz a otros. Interpretaremos la especificidad de este silencio desde el punto de vista general del ἦθος relacional filosófico socrático, que se reveló como fundado en la recusación de sí mismo y de las lógicas relacionales egoístas en favor de una relacionalidad ética donde prima la alteridad.

Capítulo 3. Platón sueña que es un cisne: el carácter recusador del filosofar de Platón atestiguado en el silencio del *Sofista*

Haber podido comprender el silencio desde el horizonte de sentido abierto por la noción de recusación ha permitido atestiguar la abdicación de sí mismo en favor de la primacía de la alteridad. Pues, justamente, el recusar que ha sido revelado hasta ahora implica renunciar a lógicas relacionales donde prima la mismidad. Se renuncia a dicho protagonismo, se recusa a sí mismo; movimiento que va acompañado y es solidario con la primacía ética de la alteridad. La reducción ética que hemos hecho de Sócrates en los dos capítulos previos ha revelado una imagen de este personaje –donde se destacó su relación con la otredad, su recusación respecto de lógicas egocéntricas por la vía del silencio aporético y del silencio extático ante la alteridad de la idea y, en suma, su retrato como filósofo enamorado– que permite abrir el horizonte hermenéutico desde el cual pensar el silencio de este personaje en el *Sofista*.

Este capítulo se dirige de modo directo al silencio que Sócrates realiza en el *Sofista*, es decir, un silencio donde se atestigua una relación privilegiada con la otredad de dos personajes que filosofan libremente y que realizan proezas no realizadas por Sócrates: la emancipación filosófica parricida contra Parménides al descubrir un género supremo no-reflexivo. El análisis diferenciador de Sócrates respecto de los sofistas permitió ampliar el debate con respecto a la bibliografía anterior. Plantear la relacionalidad filosófica con las ideas desde el punto de vista del silencio, también nos permitió ampliar el horizonte interpretativo de los comentaristas revisados. Además, al analizar el silencio de Sócrates en el *Sofista* desde el punto de vista de la relacionalidad con la alteridad pretendemos aportar a un debate que sigue estando abierto respecto de dicho silencio, pero también nos permite renovar la interpretación relativa a la obra platónica en su conjunto y, en especial, en relación con sus lectores. Queremos sostener que, al Sócrates limitarse a dar inicio al diálogo para abandonar el protagonismo, se articula la radicalización de la recusación y de la superación de la primacía de la mismidad sobre la alteridad. El silencio de Sócrates permite la articulación de una nueva estructura relacional que podemos denominar como *emancipación del otro por el otro*; lo que parece ser relevante para Platón y su concepción de la filosofía como crítica parricida de la tradición filosófica.

Para llevar a cabo lo anterior, comenzaremos por interpretar la alegoría de la caverna y procurar encontrar en ella los tipos de silencio analizados en los dos capítulos previos para, de este modo, intentar vincularlos con el silencio de Sócrates que pretendemos analizar en el *Sofista*. El

análisis de la alegoría nos llevará a preguntarnos acerca de los posibles modos como Platón plantea que puede iniciarse el quehacer filosófico, donde intentaremos encontrar el que motivaría al propio Platón a consagrarse a la filosofía y el vínculo que puede tener con la muerte de Sócrates. El tema de la muerte nos ayudará a ingresar al problema del parricidio que se realiza en el *Sofista*. Señalaremos cómo este diálogo parece no solo matar a Parménides, sino también al que sería el padre filosófico más cercano y directo de Platón: Sócrates. Veremos cómo el parricidio contra el padre de Elea permite liberar a la filosofía del riesgo de caer en lógicas reflexivas de repetición de lo mismo en favor de innovaciones filosóficas que proponen y descubren un género supremo no reflexivo, el del no-ser concebido como diferencia. Lo anterior nos permitirá comprender el silencio de Sócrates como algo que invita y permite la *emancipación del otro con el otro*. Pero, para profundizar este análisis comenzaremos por contextualizar el marco narrativo en el que Platón sitúa el *Sofista*: la denuncia, proceso, condena y muerte de Sócrates. Seguidamente haremos una revisión bibliográfica de diversas interpretaciones que se han hecho de este silencio, frente a las que opondremos nuestra propia interpretación. Por último, pasaremos a examinar el vínculo que el silencio de Sócrates parece tener con la no escritura del anunciado *Filósofo* y cómo esto parece involucrar de modo destacado a los lectores; como si Platón buscara que ellos hicieran algo similar al parricidio del Extranjero y Teeteto pero con su propia obra escrita.

3.1. Silencio y filosofía: ¿crítica innovadora o repetición doctrinaria?

En este primer apartado nos proponemos comprender los silencios aporético, extático y el de Sócrates en el *Sofista* desde el punto de vista de la alegoría de la caverna. Al hilo de lo anterior, analizaremos estos tipos de silencio como motivadores del origen del filosofar, destacando cuál es el tipo de origen del filosofar del propio Platón y qué relación tiene con la alteridad. Finalmente, ganaremos una comprensión del parricidio realizado en el *Sofista* desde el horizonte interpretativo de las lógicas relacionales, lo que nos permitirá constatar el riesgo de que la filosofía se cierre sobre lógicas de repetición de lo mismo y la necesidad del parricidio crítico para que la filosofía se abra a la alteridad y a lo nuevo.

3.1.1. Emancipación y alegoría de la caverna: ¿quién hace silencio?

Si bien resulta obvio que el silencio de Sócrates en el *Sofista* es un asunto de orden dramático o performático¹³⁰, hay que destacar a los dos primeros tipos de silencio también como performáticos en lo que respecta al camino filosófico que surca el alma. Pues, se trata de sucesos que efectivamente le acontecen al alma y donde esta vive una experiencia que excede al λόγος, trátase de un discurso dialogado con otro o de un discurso desplegado a lo interno del pensamiento de una única alma. Para Platón, el quehacer filosófico no está abstraído de los dramas de la vida, sino que se trata de sucesos vitales intensificados, donde el alma es llevada más allá de sus propios límites. Tomando esto en cuenta, resulta pertinente interpretar la alegoría de la caverna como un drama performático que describe movimientos y modos vitales prácticos propios del quehacer filosófico.

Desplegaremos una interpretación de la alegoría de la caverna que la concibe como una metáfora de la ideología y una invitación a liberarse de las ataduras ideológicas¹³¹. Sócrates es presentado en la *República* como un crítico social o crítico de la cultura *avant la lettre*, pues en la alegoría de la caverna indica a Glaucón que las personas cavernarias atadas son representativas de la condición humana en general (cf. *Rep.*, VII.514a y VII.515a), aplicada para los mismos atenienses. La tragedia de los sujetos cavernarios pasa por que creen ser libres cuando, en realidad, se encuentran encadenados a la doxa hegemónica impuesta por la amplia gama de ideólogos: poetas, sofistas, retóricos, políticos, etc. Atenas era una sociedad que se ufanaba de ser libre¹³², pero Sócrates representa a los humanos como encadenados y confundidos, pues creen que es verdad aquello que solo es sombra, creen que el mundo realmente es tal y como las doxas continuamente repetidas en las ciudades lo representan. Estos discursos doxásticos, creados por seres humanos, se identifican con las sombras generadas por los artefactos que los titiriteros manipulan y proyectan gracias a la luz artificial del fuego que está detrás de ellos. Los prisioneros cavernarios creen lo que otros les hacen creer, sin saber que están creyendo en opiniones que han sido creadas por otros, asumiéndolas como verdades propias, naturales y asentadas en el sentido común. Recuérdese, por ejemplo, cómo la primera idea parida por Teeteto, consistente en concebir el saber como percepción

¹³⁰ Las nociones *dramático* y *performático* son aquí empleadas de forma sinonímica y buscan poner el énfasis en la dimensión práctica y efectivamente vivencial de lo que califican. No debe pensarse que aquí se emplean estos términos en el sentido técnico en el que se emplean en las artes teatrales.

¹³¹ En este respecto seguimos la interpretación de la helenista levinasiana Achtenberg (cf. 2014/2017, pp. 47-51).

¹³² En su *Discurso Fúnebre*, recuperado por Tucídides, Pericles define la felicidad (εὐδαιμον) como la libertad (ἐλευθερον) (cf. *Historiae*, II.43.4.2).

que implica un flujo constante, no se originaba de modo espontáneo en el joven, sino que se remontaba a pensadores de la talla de Homero, Heráclito y Protágoras (cf. *Teet.*, 160d-e).

Si se viviera en una caverna homérica, invita a reflexionar Achtenberg (cf. 2014/2017, pp. 48-49), las sombras proyectarían ideales heroicos de guerreros viriles tales como los presentes en la *Iliada* y la *Odisea*; aparecería un hombre feo y aborrecible como Tersites, a quien Odiseo dejaría en ridículo. Mientras que en una caverna platónica se vería reflejado a otro personaje, también feo y ridículo, pero devenido héroe trágico del pensamiento: Sócrates. Sea uno u otro caso, los ideales dependen del tipo de concepción que se tiene de determinadas ideas, en este caso de las virtudes. Los ideales homéricos vehiculizan una concepción distinta de la virtud, donde el héroe virtuoso es un guerrero que se enfrenta en peleas y vence por su exceso de habilidad física (Aquiles) o exceso de ingenio (Odiseo); mientras que en el caso platónico, la virtud es concebida como conocimiento y no se dialoga para triunfar, sino para que se realice el fenómeno de la verdad, en tanto que afloramiento de aquello que se indaga desde la alteridad que le es propia.

Mientras las obras de Homero hacen encarnar ideales viriles en personajes con la potencia suficiente para ostentar el protagonismo en el enfrentamiento contra las adversidades, la obra de Platón parece vehicular un ideal donde lo masculino es, más bien, muchas veces feminizado y cualquier intento de protagonismo resulta rápidamente despachado en función de los interlocutores en quienes Sócrates despliega su quehacer, así como respecto de las cosas indagadas. El objetivo parece estar dirigido hacia el conocimiento que, habiendo pasado por la liberación del silencio aporético, procura alcanzar el silencio extático ante la alteridad de la idea. No hay un ideal viril masculino donde el héroe debe imponerse a la alteridad por medio de su potencia –como cuando Odiseo por fin aniquila a los pretendientes, recobrando su hacienda, familia y lecho nupcial–, ni un ideal de héroe sofisticado que lo sabe todo como Hippias, o que lo puede todo dentro de la Polis gracias a su oratoria como Gorgias, sino un ideal de conocimiento donde el protagonismo del héroe ha sido abdicado en función de la primacía de la idea –ya no se trata tanto de lo que el héroe y su potencia pueden, sino que se trata de lo que la idea puede en función de su propia potencia–. El ideal no se centra en poseer un poder que permita vencer en la lucha contra otros y obtener gloria, sino en luchar para desgarrar la oscura noche del olvido por medio del esfuerzo en común acuerdo con otros para que los fundamentos del sentido del mundo se revelen desde las alteridades que les son propias. Sócrates no lucha contra otros para vencerlos, sino que lucha con otros en contra de la

ignorancia que hay en él y en sus interlocutores con miras a llevar el alma entera al encuentro con las ideas.

Si bien los sujetos cavernarios creen que es real lo que es producto de convenciones sociales repetidas al modo doxástico y naturalizadas como verdaderas, en lo que la alegoría pone el énfasis es en el proceso liberador y emancipador respecto de estas ataduras. Comienza por desnudar el modo como opera la ideología, así podemos situar un primer estadio de liberación (cf. *Rep.*, VII.515c-d) que consiste en dar vuelta a la cabeza y reconocer que las sombras, antes creídas como verdades, naturales y propias, son el producto de otros seres humanos que instauran un modo hegemónico de comprender el mundo (cf. Achtenberg, 2014/2017, p. 49). Este primer estadio¹³³ de liberación puede identificarse con el silencio aporético al cual Sócrates guiaba a sus interlocutores, liberándolos de la repetición doxástica en que estaban enfrascados. Recuérdese que la técnica socrática, tal y como se reveló al describir al sofista de noble estirpe en la sexta definición del *Sofista*, va dirigida a romper este tipo de ataduras ideológicas (cf. *Sof.*, 230b-231b).

Podemos ubicar un segundo estadio, dentro del proceso de liberación de la caverna (cf. *Rep.*, VII.515e-516c), cuando se sale de esta y se encuentran otros seres humanos y animales, se puede observar vegetación y, sobre todo, a los astros eternos que metaforizan a las ideas, siendo la principal la idea del bien, identificada con el astro solar. Aquí es donde preguntas socráticas típicas como *qué es la moderación*, *qué es la valentía*, *qué es el bien*, *qué es la virtud*, etc., toman sentido y su respuesta determinará lo que se proyecte al interior de la caverna a través de discursos producidos por políticos, oradores, poetas, educadores, sofistas, etc. Si la respuesta a *qué es la virtud* se responde con los ideales homéricos, el virtuoso sería el hábil guerrero, sea que emplee su físico como Aquiles o su astucia como Odiseo. Si la respuesta la diera Hipias, el ideal proyectado en la caverna sería la del sabelotodo que destaca por encima de los demás y cuya sabiduría le enriquece. Si la respuesta la diera Calicles, el ideal proyectado sería el tirano y los filósofos serían vistos como ridículos e inútiles para los asuntos públicos. Ahora bien, podemos hablar de cavernas

¹³³ Hay que insistir en que aquí estamos simplificando bastante el proceso de liberación cavernaria al pensar solo dos momentos, uno dentro y otro fuera, pues la narración de Platón presenta una serie de detalles mucho más amplios y complejos, desde el vuelco de la cabeza, el salto de la valla, el encandilamiento con la luz del fuego, el reconocimiento de los titiriteros y de la situación en que se ha estado, la dificultosa salida de la caverna por el largo y escarpado camino, el encandilamiento con la luz solar, la observación de las sombras de los objetos y luego de estos en sí mismos, la visión de los astros, primero de noche y luego de día, el reconocimiento de la naturaleza de la luz, etc. Además, aquí no estamos siguiendo una correspondencia con la metáfora de la línea recién expuesta (*Rep.*, 509d-511e), lo que nos guía de modo prioritario en esta interpretación y en el reconocimiento de dos estadios de liberación dentro del recorrido de la alegoría es encontrar las correspondencias con los silencios aporético y extático.

homéricas, sofisticas, tiránicas, pero no podemos afirmar que las virtudes en que estas ideologías se fundan puedan encontrarse fuera de la caverna. Pues todas estas ideologías mixtifican el bien común en función de intereses personales, están articuladas desde lógicas reflexivas donde prima la mismidad: Aquiles no hace más que berrinche por su amante y luego por Patroclo, Odiseo retorna a Ítaca, los sofistas convierten el conocimiento en mercancía para ganar dinero, el tirano es el epítome de la *hybris* egoísta, etc. Las virtudes basadas en el egoísmo son producto de los titiriteros, son los artefactos que ellos proyectan, las sombras son los discursos y diversos modos de presentación de ideologías; los astros se revelan como virtudes de otra naturaleza, pues son en sí mismas y no son *para-mí*.

La técnica socrática busca que cada interlocutor se cuestione y examine posibles respuestas a estas preguntas, con lo que se producen efectos genuinamente emancipatorios. Pero no se trata de una liberación que consista simplemente en liberarse de la repetición ideológico/doxástica por una nueva opinión propia, sino que se trata de que esa nueva opinión conlleve redirigir la mirada hacia la alteridad de las ideas, es decir, hacia los fundamentos originarios del sentido. Sin fundar el propio deseo y el propio actuar en las ideas y en lo que es propio de estas, no se es realmente libre, ni se hace genuina filosofía. Platón no apuesta por una libertad *naïve* donde se puede hacer lo que venga en antojo, sino que se trata de una libertad compleja fundada en la responsividad ante la alteridad.

El que reconocemos como segundo estadio de liberación, cuando se sale al exterior, puede identificarse con el silencio extático ante las ideas, donde el alma entra en contacto con las ideas y estas la interpelan y toman, con lo que se revela el quehacer filosófico en su máxima radicalidad. Mientras en la caverna el sujeto posee un lugar central, al liberarse también se libera de sí mismo en el sentido en que abandona su mismidad en favor del encuentro con las ideas tal y como estas se revelan desde las alteridades que les son propias. Desde el exterior se puede volver a mirar dentro de la caverna, a lo largo del camino escarpado que se acaba de subir, y encontrar su propia sombra allá abajo, pero al alzar la mirada hacia el Sol no es posible observar ya nada de sí mismo. La liberación es también una liberación del egoísmo en favor de la alteridad, por esto podemos hablar de múltiples *tipos de cavernas*, incluso sería necesaria la caverna platónica; pero no podemos hablar de tantos *exteriores de la caverna*, pues pueden haber tantos como filosofías críticas y emancipadoras haya, más no como encubrimientos de intereses personales privados. Un ejemplo destacable del afuera de la caverna distinto del platónico es el parmenídeo –donde no parecen

encontrarse el bien ni las demás virtudes, sino al ser en su carácter monádico—, que es justamente puesto en cuestión por el Extranjero en el *Sofista* y por el propio Parménides en el diálogo homónimo.

Son los sujetos emancipados quienes la *República* propone como los gobernantes ideales, no solo porque podrán emancipar a muchos otros sujetos cavernarios invitándolos a filosofar y salir de la caverna, sino también porque influirán sobre todos los demás sujetos que nunca estarán dispuestos a filosofar ni salir de la caverna, pudiendo elaborar discursos y mitos que vehiculen ideologías mucho mejor fundadas en las alteridades que las ideas revelan como propias y no en intereses privados. Así, la *παιδεία* o proceso de formación educativa y civil pasaría a estar en manos de filósofos, que podrán elaborar mitos mucho más adecuados que los poetas, sofistas, oradores, políticos y educadores previos, ya que estos eran incapaces de interrogar por el fundamento de sus propias ideologías, repitiéndolas doxásticamente. En la medida en que esto no queda claramente resuelto en la *República* y que este es un texto que constantemente insiste en la pertinencia de volver a pensar los problemas tratados, así como que a menudo se dejan temas sin resolver (la idea del bien es el más característico y en torno al cual gira la veracidad de todo lo demás), resulta pertinente adoptar la interpretación de que un mismo sujeto puede ser a veces cavernario y a veces libre¹³⁴, dependiendo de la disposición vital que le caracterice en un momento determinado de su vida. En este sentido, también vale la pena que la vida cavernaria de un filósofo esté lo mejor fundada en lo que ha podido experimentar cuando ha salido. Es decir, cuando una persona filósofa se dedique a actividades no filosóficas apostaría por que estas estén fundadas en lo que la filosofía ha conseguido ver, pues los problemas fundamentales de la filosofía competen a absolutamente toda dinámica vital, aunque no toda dinámica vital consista en practicar la filosofía.

Platón no propone un mundo ingenuo donde todos sean filósofos en todos los momentos de sus vidas, como si todos fuesen a salir de la caverna sin nunca volver a entrar en ella. Es destacable que de entre todos los personajes que Platón pone a dialogar con Sócrates casi ninguno parece haberse dedicado genuinamente a la filosofía¹³⁵. Es, además, escéptico respecto de que las mayorías acepten dedicarse a la filosofía, pero invita a que quienes nunca lleguen a filosofar genuinamente

¹³⁴ Como el Eros de Diotima, que en el mismo día nace y muere varias veces (*Simp.*, 203d-e).

¹³⁵ Como veremos más adelante, dicho diálogo parece solo haber sido anunciado, se trataría de lo que hubiesen dialogado Sócrates y su joven tocayo después de lo acontecido en el *Político*. Esto si identificamos al joven Sócrates con el miembro de la Academia al que el autor de la *Epístola XI* (358d-e) se refiere, así como de quien se refiere Aristóteles en su *Metafísica* (1036.B25).

no sean sometidos a ideologías fundadas en la miopía doxástica y subordinadas al interés privado, sino a que habiten cavernas lo mejor fundadas posible en el quehacer crítico que combate toda mistificación, aunque suceda que no sean ellos mismos los autores de las críticas ni lleguen a comprenderlas en su máxima profundidad y corran el riesgo de escoger mal como aquel pobre hombre en el mito final de la *República* (cf. X.619b-d). No creemos que una lectura de esta obra permita concluir que Platón desea que las mayorías no se dediquen a la filosofía, todo lo contrario, parece interesarle que sí lo hagan, pero duda de que tengan la disposición y el deseo necesarios para ello. La libertad, comprendida de este modo por el Sócrates platónico, es indisociable de la preocupación y del trabajo en favor de los otros, tal y como se caracteriza a los filósofos gobernantes: son aquellos que realmente han puesto el bien público por encima del interés privado. Todo el sistema educativo de la Polis ideal está dirigido a formar y a reconocer a aquellos aptos para filosofar y, por tanto, para gobernar. Los filósofos dedican su vida a servir a los otros, justamente por la relación que tienen con el bien, las virtudes y demás formas originarias. De modo similar, el filósofo enamorado del *Fedro* pasaba a servir como un esclavo a su amado. Para Platón, la filosofía implica un servicio a los otros humanos y una responsividad originaria hacia las ideas. Como se vio con el *Fedro*, la virtud comprendida en su sentido fuerte, para Platón, es el conocimiento, donde pasión y razón se unen, donde locura y filosofía convergen, donde el deseo erótico-cognitivo es también un ascenso hacia lo ético.

La alegoría de la caverna nos permite situar los dos tipos de silencio que hemos visto hasta ahora. El silencio aporético se ubica en el que hemos reconocido como primer estadio de liberación, donde se reconoce que lo que antes se tenía por verdadero no es tal, sino que es una mistificación producida por otros. En este nivel podemos situar al joven Teeteto al final del diálogo homónimo. El segundo estadio de liberación se identifica con el segundo tipo de silencio extático ante la alteridad de las ideas, pues coincide con el encuentro directo que el alma tiene con estas fuera de la caverna, habiéndose ya liberado de la repetición doxástica. Algunos ejemplos de este tipo de silencio extático son el que sucede en el encuentro del amante con el amado en el mito del *Fedro* - como origen del filosofar- o lo descrito en la *Epístola VII* - como culmen del filosofar-.

Ahora bien, a primera vista parecería que el silencio específico que nos interesa abordar en este tercer capítulo quedaría por fuera del esquema de la alegoría de la caverna, pues no se describe a los liberados haciendo ningún otro tipo de silencio que no sea uno de los dos ya mencionados. El tercer tipo de silencio que nos interesa abordar -el de Sócrates en el *Sofista* y *Político*- no parece

tener un papel protagónico en el esquema planteado por la alegoría, pues esta se concentra en describir las experiencias vitales de los sujetos cavernarios y sus procesos de liberación. Sin embargo, una lectura más minuciosa del texto nos permite reconocer en la alegoría un personaje del cual se dan muy pocas descripciones: se trata del anónimo y discreto liberador. En efecto, el liberador parece compartir con Sócrates su carácter de recusador al carecer de protagonismo, pues la atención en la alegoría está dirigida sobre las vivencias de los liberados mientras que el misterioso liberador parece un mediador entre dos disposiciones vitales antagónicas sin que se nos describa explícitamente cuál es su propia disposición.

Este mediador es Sócrates, claramente su función se realiza desde el gesto ético de la recusación –más no aún desde su silencio–, pues su quehacer se realiza en favor de los sujetos cavernarios y no del suyo propio. En la medida en que la alegoría describe el carácter activo de este liberador en tanto que fuerza a los prisioneros a liberarse, podemos representarnos a Sócrates dialogando con sus interlocutores y conduciéndolos al silencio aporético, como primer estadio de liberación, y luego al silencio extático ante las ideas, como segundo estadio de liberación, una vez fuera de la caverna. Para realizar lo anterior cabe imaginarnos a Sócrates activamente dialogando y no padeciendo él mismo ninguno de los dos tipos de silencio en cuestión, sino a sus interlocutores. Habría sido necesario dialogar mucho, por lo que debemos reconocer también el papel activo del discurso, sin el cual no sería posible el silencio. De hecho, como veremos con mayor detenimiento en la próxima sección, en *República* (VII.520b-c) se representa a Sócrates haciendo un diálogo ficticio con los liberados que no querrían retornar dentro de la caverna (cf. VII.517c-d), les recordaba que debían retribuir a la Polis que les permitió salir a ver el Sol. En el caso de Kalípolis, Sócrates volvería a dirigirles la palabra después del silencio extático para motivarles a regresar dentro. Pero parece que Platón guarda silencio respecto del caso de una Polis injusta, pues el argumento de la retribución no tendría cabida.

De este modo, podemos afirmar que el silencio del primer liberador –puede pensarse en Sócrates– sucedería cuando el liberado por este retorne por sí mismo a la caverna para liberar a sus antiguos compañeros en el caso de una Polis injusta. El motivo de retorno a la caverna no se encuentra en quien ha liberado al antiguo prisionero, sino en la nueva disposición generosa en que se encuentra el espíritu libre y en quienes aún padecen del yugo cavernario, cuyo estado miserable deviene una preocupación de primer orden. En este punto, el primer liberador quedaría recusado de cualquier tipo de protagonismo: ya ni podría dar el argumento de la retribución. Este liberador

primigenio deja que el liberado se independice de él y es aquí donde podemos atestiguar su radical silenciamiento, que va de la mano con su desaparición y la presunta delegación de su propio rol al liberado que retorna para devenir –a su vez– liberador y liberar a sus antiguos compañeros de prisión. Parece que este silencio de Sócrates no se dirige a liberar a nadie, sino que se dirige a la propia libertad de quienes ya son libres, pues ahora está en sus manos retornar, o no, dentro. La alegoría parece invitar a que el filósofo convierta a otros en filósofos y estos actúen por sí mismos, ahora con independencia del primer liberador.

En esta medida, la interpretación que hemos hecho de la alegoría no sólo nos permite acreditar el silencio aporético y el silencio extático, sino que también nos permite ganar un primer momento en la comprensión del silencio recusador propio de la función socrática que atestiguaremos en el *Sofista*. Ahora bien, dado que no hay motivos claros para que los liberados retornen a la caverna a liberar a su compañeros más que en la Polis ideal, debemos preguntarnos de modo más directo y radical por ¿cuáles son las causas que Platón presenta en sus diálogos que motivan la consagración de alguien a la filosofía?, ¿cuáles son los posibles inicios del filosofar?

3.1.2. Sócrates hace silencio y Platón comienza a filosofar

Hemos visto cómo eros y la belleza abren la posibilidad de filosofar desde el punto de vista de la filosofía platónica. El hecho de que la interpelación extática que realiza la idea de belleza en el encuentro del amado con el amante funja como origen del quehacer filosófico, revela que el silencio extático ante la alteridad de la idea no solamente estaría en el culmen del quehacer filosófico, sino que también puede estar en su origen¹³⁶. Vimos cómo la filosofía platónica se articula desde una lógica donde prima la alteridad al reaccionar ante lógicas donde prima la mismidad. Lo anterior permitió que el Sócrates platónico, en contra de las consideraciones críticas que lo retrataban como un personaje dominado por lógicas relacionales reflexivas, se nos revelara como vehículo de una lógica donde prima la alteridad. También hay que agregar otra vía que da origen a la filosofía, bastante conocida y retomada por la tradición de pensamiento: Sócrates recuerda en el *Teeteto* (155c-d) la leyenda de Iris, hija de Taumante, para explicar que el conocimiento nace después del asombro como el arcoíris después de la tormenta. En este sentido, el θαυμάζειν, comprendido como asombro admirativo frente al mundo, funge como momento

¹³⁶ Asunto que es solidario con la estructura de la anámnesis que plantea un pasado mítico donde el alma tendría un contacto más o menos directo con las ideas antes de nacer y al cual se podría retornar con la muerte: Platón no presenta una temporalidad lineal que parte de un inicio y finaliza en un punto definido, más bien se trata de una temporalidad circular o en espiral, donde la iteración o repetición en la diferencia parece ser central.

inicial de la filosofía. El silencio aporético que vimos en el primer capítulo abre la posibilidad de dicho asombro, pues conduce el alma a reconocer un enigma ahí donde antes creía saber. Ciertamente, el silencio aporético puede concebirse como el final del proceso liberador de las doxas al que conduce la crítica socrática, sin embargo este silencio puede también plantearse –y así lo hemos hecho hasta ahora– como primer momento del camino filosófico: para poder filosofar libremente hay que haber sido primeramente purificado.

Empero, para los efectos del presente trabajo resulta pertinente retomar una tercera vía por la cual puede iniciarse la filosofía según los diálogos de Platón. Mattéi, después de retomar el origen *thaumático* propio de la ontología, explica que debemos

“reconocerle otro origen a la filosofía que, surgida de una ruptura análoga, ya no se orienta hacia el ser, sino hacia el bien. Ahora bien, se dice que aquello que está «más allá del ser» supera todo lo que existe sobre la tierra y en el cielo «en potencia» y «en dignidad» (*Rep.*, VI, 509b)” (2005/2011, pp. 18-19).

La propia filosofía de Platón surgiría desde una experiencia vital de corte primeramente ético, pero también político en un segundo orden, que consiste en la indignación ante una inaceptable injusticia acometida contra otro ser humano¹³⁷.

El término griego es *ἀγανάκτησις*, por ejemplo en *Gorgias* (*ἀγανακτητόν*, 511b6) se emplea para describir la indignación que generaría que un hombre malo asesine a otro justo y honesto, con lo que Platón hace un claro guiño a la muerte real de Sócrates. Pero la referencia más importante a este fenómeno se encuentra en *República* (X.603e-605a), donde Platón reflexiona acerca de su concepción tripartita del alma señalando que la parte irascible (*θυμοειδής*) hace entrar en armonía a las otras dos en una suerte de ardor o indignación ética (*ἀγανακτητικόν*, X.604e2) que se alza contra el mal mientras que mantiene a raya la parte del alma inferior y apetitiva (*ἐπιθυμητικόν*), pues esta tiende a quedarse en el lamento debilitando el alma. Al mismo tiempo, ese ardor pone coto a la parte apetitiva dando vía libre para la activación de la parte racional (*λογιστικόν*) del alma, que tiende a la moderación, pero sin hacerla perder sus capacidades. De este modo, el fenómeno de la indignación abre la posibilidad de que el alma se afirme en la búsqueda de restitución de justicia y en la dignidad del pensamiento (cf. Mattéi, 2005/2011, p. 15).

¹³⁷ “L’indignation devant la condamnation de celui que l’oracle de Delphes tenait pour le plus sage des hommes a commandé l’entrée de Platon en philosophie (...). Platon tirera la conclusion philosophique du scandale d’une telle injustice. Toutes les cités sans exception ont un mauvais régime politique, et leur législation comme leur moralité sont corrompues à un point tel que leur s’avère incurable.” (Mattéi, 2005/2011, p. 13)

En el *Fedón*, mientras Sócrates insiste en que acepta su muerte sin indignarse (cf. 63b-c, 64a, 69d), son sus interlocutores, que asisten al espectáculo de su muerte, quienes se declaran claramente indignados: “La indignación aparece entonces como el resorte ético primitivo, no ante la injusticia que uno mismo sufre, sino ante el espectáculo de la injusticia impuesta a los demás” (Mattéi, 2005/2011, p. 16). Si el bien representa la forma suprema de la dignidad, la negación que el mal hace de este produce necesariamente el πάθος de la indignación (cf. 2005/2011, p. 19). Así, la filosofía del propio Platón –su obra, sus diálogos– se origina no tanto por la vía del eros, ni por la del asombro ontológico, sino por haber atestiguado una profunda *injusticia cósmica*¹³⁸ cometida contra otro ser humano. Esto revela el inicio del filosofar de Platón como articulado desde una lógica relacional donde prima la alteridad; priman la preocupación e indignación ante la transgresión de la vulnerabilidad del otro y su concomitante negación del bien. No se trata de cualquier alteridad, sino la de su padre filosófico: es la muerte de Sócrates. Como veremos más adelante, el problema del silencio de Sócrates estará atravesado por el drama del parricidio, como si Platón buscara encontrar un modo justo de matar al padre.

La filosofía, sea por cualquiera de las tres vías precedentes, se origina por el detenimiento del flujo de las actividades cotidianas. Esto implica una recusación respecto del movimiento y las preocupaciones cotidianas de la vida, sea por un detenimiento de orden ontológico que fija el pensamiento sobre el conocimiento de un ser en general, sea por el detenimiento de orden moral que asigna la revuelta o insurrección al dolor de un alma singular, sea por un tercer detenimiento de tipo erótico, como hemos visto en el anterior capítulo al retomar el *Fedro*¹³⁹. Mientras el asombro es la prueba del ser –el asombro de que el ser *es*–, la indignación es la prueba del bien –la indignación de que el bien *no es*– y, podemos agregar, el amor es la prueba de la belleza que vuelca el interés egoísta privado en cuidado y entrega a la vulnerabilidad del otro –amor de lo que *no es nunca mío* porque *es* en sí mismo–.

El alma se articula como asombro frente al ser, como indignación frente al mal y como amor frente a la belleza al realizar, en los tres casos, una conversión profunda que sucede al tiempo de un instante o ἐξάφνης. Este término se compone del adverbio ἐξ-, que funge de prefijo y significa

¹³⁸ “On peut légitimement parler d’une *indignation cosmique* chez Platon dès que la justice, dont le *Gorgias* affirme qu’elle noue en une seule communauté « le ciel et la terre, les dieux et les hommes » (508a)” (Mattéi, 2005/2011, p. 20).

¹³⁹ Mattéi explica los primeros dos modos (cf. 2005/2011, p. 19), nosotros hemos agregado el tercero relativo a la belleza y al eros.

fuera de, y del adverbio -αίφνης, que significa *súbitamente*, con lo que se marca una ruptura brusca en el tiempo y una revelación súbita que brota del exterior (cf. *Parm.*, 156c-157e). El asombro sucede al tiempo del ἐξαίφνης, volviendo el alma hacia el ser, la indignación aparta súbitamente el alma del mal y el amor pone el alma al servicio de la belleza. Hay, pues, un triple deslumbramiento ético/ontológico, ético/político y ético/erótico que entrega el alma al mundo, a la comunidad política y al amor. En los tres casos se trata, para Platón, de una entrega a la filosofía¹⁴⁰.

Podemos interpretar como un hecho totalmente lógico y necesario que Platón no estuviera en la muerte de Sócrates, su ausencia es solidaria con la exclusión misma a que su indignación le lleva respecto de este mundo y sistema de valores que condenó a su padre filósofo¹⁴¹. El mundo está lleno de contradicciones trágicas y tristes. El hombre más justo condenado por la justicia ateniense a morir: ahí no hay cabida para Platón, no es bienvenido ni tiene lugar qué ocupar¹⁴². Podemos afirmar que Platón no sólo siente indignación ante los atenienses, sino ante el género humano en general y ante el cosmos entero. La recusación platónica del drama que mata a su maestro es la condición de posibilidad para poder revivirlo con su obra, la indignación ante lo inadmisibile, el radical rechazo y condena contra el género humano en general y ya no solo la Atenas de su época, determina su apuesta por la filosofía. Platón recusa saliendo de la caverna. En este sentido, podemos encontrar un tercer modo de silencio productivo, en efecto, Platón –como personaje mencionado en el diálogo– no estuvo presente en el *Fedón* por lo que su silencio es total. La indignación en sí misma parece articularse como un silencio recusante, aunque deriva en actividad filosófica.

En efecto, la exclusión de Platón no conlleva la apuesta por una nihilidad, sino que es una ausencia que va de la mano con una de las producciones filosóficas más sorprendentes de la historia occidental. La muerte de Sócrates y la recusación silenciosa de Platón ante esta, la primacía del otro vulnerable siendo ultrajado y la imposibilidad de hacer presencia ahí van de la mano con la

¹⁴⁰ Ahora bien, debemos reconocer que el ἐξαίφνης no solamente determina el origen del filosofar sino también su final. En el *Simposio*, al concluir el ascenso, Diotima dirá que se descubrirá la belleza en sí misma al tiempo de un instante (ἐξαίφνης, 210e4), de modo similar sucedía con la *Epístola VII* (341c-d) como vimos en el capítulo anterior. Si bien no podemos decir que el silencio aporético –que posibilita el asombro o θαῦμα ante la existencia del mundo– se ubique al final del método filosófico presentado por Platón, sí hemos visto cómo el silencio extático ante la alteridad de la idea podía ocurrir tanto como punto de partida y como punto de llegada.

¹⁴¹ “Il se sentiria exclu du drame qui frappa son maître” (Mattéi, 2005/2011, p. 23).

¹⁴² “La philosophie, en creux, révèle la trace de la sagesse là où l’absence passagère de Platon dévoile la présence éternelle de Socrate” (Mattéi, 2005/2011, p. 24).

producción de los diálogos de Platón¹⁴³. Los diálogos surgen desde una lógica relacional donde prima el otro desde su vulnerabilidad; los diálogos son la reacción necesaria ante semejante injusticia, son la indignación y el amor del estudiante que contempla uno de los mayores crímenes en filosofía. En este sentido es que invitamos a interpretar el retrato que Sócrates presenta en el *Fedón* del filósofo como aquel que dedica su vida filosófica a prepararse para la muerte: se trata de que la muerte del maestro dé nacimiento al discípulo. Entonces, dice Platón en su *Epístola VII*, “me sentí obligado a reconocer, en alabanza de la filosofía verdadera, que sólo a partir de ella es posible distinguir lo que es justo, tanto en el terreno de la vida pública como en la privada” (326a5-7). Ante la injusticia cometida contra Sócrates no queda más que alzarse en armas: se trata de filosofar.

En este punto de la presente investigación cabe retomar el problema que Platón plantea en la alegoría consistente en que los filósofos no desearían volver a la caverna debido a que les gusta más estar afuera (cf. *Rep.*, VII.517c-d), como si fuesen ahora guiados por un cierto interés personal egoísta¹⁴⁴. Platón da motivos para que retornen, especialmente en la Polis ideal: han sido creados por esta y deben retribuir (VII.520b-c). Pero, ¿en el caso de una Polis donde no sucede así porque no es apta ni grata para un filósofo? Platón parece indicar un motivo por el cual alguien podría querer volver adentro, de hecho, lo menciona ahí mismo, en la alegoría, pero sin confesar que realmente pueda ser un motivo. En VII.517a y VII.517d-e (*Rep.*) se menciona que cuando alguien retorne dentro de la caverna –sin que quede claro por qué este sujeto retornaría– corre el riesgo de que lo confundan con un malhechor y lo maten. Platón no solamente está hablando de lo que realmente le sucedió a Sócrates, está confesando el motivo que le hizo a sí mismo bajar a la caverna y entregarle sus diálogos; como golpes de azadón, que atizaron a gentes diversas, en el porvenir de la Historia Occidental, a consagrarse a la filosofía. En suma, Platón nos lo indica desde lejos, como

¹⁴³ “Il fallait que l’âme de Socrate monte au ciel pour que la pensée de Platon descende parmi nous” (Mattéi, 2005/2011, p. 24).

¹⁴⁴ Esta es una contradicción en la *República*: por un lado, se retrata a los filósofos como esencialmente generosos, pues son los capaces de anteponer el bien público al privado, pero cuando salen de la caverna Platón sugiere que se convertirían en egoístas y olvidarían el bien público, como si lo confundieran con el beneficio personal de filosofar. Coincidimos con Altman, quien, en su célebre artículo donde propone un brillante ordenamiento de los diálogos de Platón desde el punto de vista de la lectura pedagógica para un lector primerizo, interpreta esta contradicción como un gesto por medio del cual Platón desea generar sorpresa en el lector y obligarlo a pensar críticamente por sí mismo un problema ante el cual, el autor de los diálogos, no brinda soluciones explícitas (2008/2019, pp. 9-12). Este ejercicio crítico, justamente, lo hemos intentado realizar en el presente trabajo.

las flechas de Apolo: la filosofía puede comenzar a raíz de la injusticia cometida contra otro ser humano.

Al hilo de lo anterior, para ingresar en la comprensión del silencio específico de Sócrates en el *Sofista* hay que interrogar no sólo por el punto de vista de Platón respecto del acontecimiento de la muerte de su padre filósofo, sino también por el propio punto de vista de Sócrates a la hora de su muerte. No solamente hemos de afirmar que Platón produce su filosofía al morir su padre – desde la perspectiva del que padece el duelo–, sino que, también, al morir Sócrates –desde la perspectiva de quien muere– se abre la vía para que el cisne de su sueño alce vuelo hacia el Sol¹⁴⁵. El mismo acontecimiento debe leerse como escorado en dos perfiles correspondientes a cada uno de los personajes involucrados. La muerte de Sócrates hace primar a la alteridad en la medida en que empuja a que Platón produzca su obra¹⁴⁶. Pero, de modo inverso, sucede una primacía de la alteridad semejante, pues Platón consagra su vida a la filosofía como reacción ante la injusticia cometida contra Sócrates.

Ahora bien, la primacía de la alteridad considerada desde el punto de vista de Sócrates parece ser más radical, pues representa la recusación máxima que alguien puede llevar a cabo respecto del orden vital. Nos interesa aventurar aquí la hipótesis de que la muerte de Sócrates es equiparable con su cambio de protagonismo en el *Sofista*; su muerte o recusación respecto del papel filosófico protagónico sería solidaria con la producción filosófica dialogal entre el Extranjero y el joven Teeteto, así como su muerte real fue condición de posibilidad para la producción de la filosofía de Platón. Al igual que la muerte literal de Sócrates, su silencio en el *Sofista* consistiría en un acontecimiento con, por lo menos, dos escorzos mutuamente relacionados, por un lado Sócrates recusando y por el otro el joven Teeteto y el Extranjero efectuando un parricidio; como las dos caras de una misma moneda. Ahora bien, como argumentaremos en las últimas secciones del

¹⁴⁵ Diógenes Laercio (*Vitae phil.*, III.5) nos lo reproduce: Sócrates soñó con un cisne joven sin alas que creció en sus rodillas, desplegó plumas y voló alejándose con un canto hermoso. Al conocer a Platón, al día siguiente, Sócrates declaró que el cisne de su sueño era él, señalando que, al enseñarle, Platón desarrollaría sus potencialidades y volaría con autonomía filosófica.

¹⁴⁶ De hecho, parece ser que Platón decide presentarnos a personajes, que en la vida real se dedicaron a la filosofía, dialogando con Sócrates únicamente en el momento antes de su muerte, en el *Fedón*. Siguiendo a Diógenes Laercio, parece ser que solamente los tebanos Simias y Cebes (cf. *Vitae phil.*, II.124-125), así como Fedón de Elis, quien incluso fundaría una escuela en su ciudad natal (cf. *Vitae phil.*, I.19.3, II.47.3, II.105), se habrían dedicado a la filosofía de entre todos los personajes históricos que Platón pone a dialogar con Sócrates. Es como si Platón quisiera expresar de modo explícito un cierto vínculo entre la muerte de su maestro y la consagración a la filosofía. Sin embargo, Sócrates no deja de fracasar en su intento de calmarlos y convencerles de que continuará viviendo después de morir, lo que no deja de ser un ejemplo donde la técnica socrática parece fracasar (cf. *Fed.*, 117c-d).

presente capítulo, esta estructura relacional que encontramos en torno a la muerte, o silencio, de Sócrates también parece orientar el sentido de la filosofía platónica, que no buscaría transmitir una serie de doctrinas cerradas, sino hacer nacer en sus lectores piensen críticamente por sí mismos y entre ellos. Hacia el final del presente trabajo desarrollaremos con mayor profundidad la idea de que el silencio de Sócrates en el *Sofista* no es un simple accidente, sino que en él podemos ver la metáfora de la relación filosófica más importante: la relación maestro-discípulo y, especialmente, la relación obra-lector.

Así, tomando en consideración el mismo acontecimiento pero adoptando la perspectiva de Sócrates, debemos incluir un cuarto modo de inicio de la filosofía¹⁴⁷ y de silencio productivo: el recusamiento de Sócrates en el *Sofista* que funge como metáfora de la propia muerte de Sócrates al hacer surgir la filosofía de Platón y, por tanto, también como metáfora de la propia obra escrita de Platón: sus diálogos buscan seducir al lector y brindarle las coordenadas y el acompañamiento básico para poder filosofar. Ciertamente, hay que aclarar que esta doble faz que interpretamos en el acontecimiento de la muerte de Sócrates, así como el de su silencio, no significa que quien muere, o hace silencio, se esté él mismo iniciando en la filosofía, más bien sucede totalmente en función del otro, llevando la abdicación de sí al extremo de su radicalidad. La muerte/silenció/recusación de Sócrates está articulada desde la estructura del *para-el-otro* llevada al grado máximo, pues quien se *inicia* no es el *ego* que muere o hace silencio, sino que este abdica enteramente de sí, abandona su condición de protagonista en la vida filosófica, para que sea el otro quien filosofe.

Entonces, recapitulemos lo hasta aquí planteado. En el primer modo de silencio encontramos el asombro/thauma/aporía; en el segundo el del éxtasis ante la alteridad de la idea; el tercero es la indignación ética ante la injusticia (obra del propio Platón contemplada desde el punto de vista de él como autor); y podemos encontrar un cuarto silencio, propio de quien muere y con su muerte convoca a los otros a filosofar, es la muerte de Sócrates que da inicio a la obra platónica, pero es

¹⁴⁷ El lector habrá podido notar que si atribuimos a la muerte de Sócrates el ser un cuarto motivo para el inicio del filosofar, bien podríamos encontrar un quinto motivo en el ahondarse de la nada respecto de las cosas que genera el asombro, justamente, de que las cosas sean, y también un sexto motivo en la belleza del amado, cuyo ahondamiento metafísico convoca al amante al amor. El lector está en lo cierto. También podrá notar que solo se trata de tres acontecimientos y en cada uno se ponen en relación dos de los seis términos que hay en total. Además, hay una asimetría entre el grupo de los tres primeros términos y el de los segundos tres términos, pues cada acontecimiento pone en relación dos términos de los cuales solamente en uno se da el efecto de iniciarse en la filosofía. Es el que se asombra, el que se enamora o el que se indigna, quien se inicia en la filosofía; no es la nada que ahondándose genera el asombro ante las cosas la que hace filosofía, ni tampoco es la belleza la que se inicia en la filosofía, ni, mucho menos, es Sócrates muerto el que se inicia en esta.

también la obra de Platón que da inicio a la filosofía occidental. Filosofía de otro con otro, emancipadora y parricida, pues resulta necesario matar al padre para poder producir *otra* filosofía.

Platón pone paso firme en el exterior de la caverna, Sócrates le ha hecho salir de allí. El joven gira su cabeza y vuelve a ver dentro. Su espíritu se indigna frente a la ausencia del bien real, la injusticia que vicia las comunidades humanas por doquier, el juicio, condena y muerte inducida de Sócrates. Es la indignación ante el daño que el ser humano inflige contra la vulnerabilidad del otro ser humano lo que le empuja a volver dentro. Platón mira hacia abajo y observa el cuerpo de Sócrates muriendo, pero vuelve a alzar la vista y observa su espíritu a su lado. Sócrates no ha muerto. Hay que bajar y escribir los diálogos, hacer un reflejo de la luz solar en ese tenebroso imperio del olvido y la *hybris*: devolver a su maestro la existencia corporal por medio de la letra escrita.

3.1.3. Parricidio y emancipación: ¿el riesgo de cierre doctrinario de la filosofía sobre sí misma?

En el *Sofista* sucede algo que resulta asombroso para quienes dialogan: aparece la necesidad de realizar un parricidio (πατραλοΐαν, 241d3) contra Parménides. Se le considera un padre en lo que respecta a la indagación relativa al ser, se le considera una autoridad temible que no debiera ser desafiada a no ser que resulte imprescindible. Parménides, en su *Poema*, no solamente ha argumentado en favor de que el ser es y en contra de que el no ser sea, sino que ha llegado al punto de ordenar (cf. ἄνωγα, DK 28 B 6.2) que el no-ser no debe ser pensado ni indagado. El desafío contra el padre que sucede en el *Sofista* radica en no seguir su orden consistente en la prohibición de indagar el no-ser. Es importante destacar que Parménides no dio dicha orden por antojo, por considerarla como una opinión de la mayoría ni por fundar la potencia de su mandato en una fuerza física, social o política. Su orden se funda únicamente en el poder de los argumentos y de cómo en estos puede atenderse al sentido originario de la realidad. Asimismo, en el *Sofista* no se le desafía por antojo ni por un adolescente espíritu rebelde, no se le desafía en función de una libertad *naïve* y antojadiza. Se le desafía en función de que el hilo argumental desarrollado hasta ahora demanda que el camino del no-ser sea investigado. En este sentido podemos afirmar que la orden del padre es de tipo filosófica y el parricidio del hijo también lo es. Ni el padre ni el hijo operan desde una lógica relacional articulada desde el para-sí, sino desde el para-el-otro que atiende al argumento y a la alteridad que este permite traer a la luz.

Con este parricidio¹⁴⁸, Platón parece querer mostrar un riesgo terrible que puede suceder, ya no en la sofística, oratoria y disciplinas afines, sino dentro de la filosofía misma: el riesgo de que esta, desde sí misma, en función del despliegue argumental, se cierre sobre lógicas doxásticas de repetición de la mismidad, aunque estas puedan fundarse en excelsos argumentos como los de Zenón. Justamente, la necesidad del parricidio sucedería si, una vez desplegados los argumentos suficientes, se muestre como obligatorio contradecir lo que un pensador previo haya afirmado – incluso ordenado– basándose también en argumentos que han conducido la dirección de la mirada hacia la dimensión originaria desde la cual brota el sentido de las cosas.

En efecto, en el *Sofista*, el Extranjero y el joven Teeteto se ven enfrentados ante el *impasse* de un saber articulado como una doctrina, incluso cristalizado en una orden. Un caso antagónico, pero unido y derivado de Parménides, ciertamente, es Zenón, quien, ya siendo mayor, presenta en Atenas un texto que confiesa haber escrito en su juventud, con el ánimo polémico propio de un joven que desea defender a su padre contra los adversarios (cf. *Parm.*, 128b-d-d). Seguimos la interpretación de Badiou¹⁴⁹ (1985/2014, pp. 117-118, 120-125) que considera que la comparación presentada por Platón en el *Parménides I*, al poner al Sócrates adolescente a refutar lo expuesto por el maduro Zenón, da una buena imagen del primero al tiempo en que deja mal parado al segundo. Zenón se habría dedicado a defender los principios filosóficos de Parménides dirigiendo su atención a los asuntos de los mortales, contra quienes polemiza, por lo que ni siquiera habría seguido propiamente el camino del ser¹⁵⁰ (cf. Badiou, 1985/2014, pp. 120-125). El Extranjero, parricida y protagonista del *Sofista y Político*, contrastaría con Zenón por ser un filósofo genuinamente innovador que se mantiene pensando problemas del orden del ser (cf. Badiou, 1985/2014, pp. 128-131). La imagen de Zenón¹⁵¹ parece revelar el riesgo que Platón teme: hacer

¹⁴⁸ Podemos situar el inicio del parricidio en 241d (*Sof.*) y su consumación en 260b.

¹⁴⁹ “Celui qui, historiquement, a eu la plus grande célébrité quant à l’argumentation parménidienne n’est, sous la plume de Platon, tenu pour un parménidien sérieux” (Badiou, 1985/2015, p. 121).

¹⁵⁰ “Tout se passe comme si le personnage de Zénon, disciple immédiat –on dit souvent «Parménide et Zénon» en parlant des Éléates–, était dans le dialogue platonicien la figure de la deuxième génération dogmatique: celle qui, étant en position défensive par rapport aux thèses fondatrices, les amène sur le terrain de l’adversaire, sur ce que Parménide appelle «le sensible»” (Badiou, 1985/2015, pp. 121-122).

¹⁵¹ Ahora bien, compartimos la interpretación del Zenón histórico que presenta Colli (cf. 1975/1977, pp. 63- 99), quien reconoce que “Platón lo subestima un poco, cuando nos lo presenta como «ayudante» de Parménides. La dialéctica habría servido a Zenón para defender al maestro de los ataques de los adversarios de su monismo” (1975/1977, p. 78). Pero del Zenón histórico considera que: “Al contrario, si recordamos la prohibición de Parménides de seguir el camino del «no es», la actitud de Zenón es de desobediencia. En vez de abandonar el camino destructivo del «no ser», es decir, de la argumentación dialéctica, Zenón lo sigue hasta sus consecuencias extremas” (1975/1977, p. 79). En efecto, en el

de los discípulos guardianes dedicados a la defensa del padre, blindándole frente a toda crítica que venga de fuera. Esto parece ir de la mano con perderse de la posibilidad de criticar al padre y de poder hacer una nueva filosofía. El contraste entre Zenón y el Extranjero no podría ser mayor.

Nos parece destacable la hipótesis que Gill (cf. 2012, pp. 243-244) sostiene, señalando que los rivales más importantes de Platón no son los sofistas, poetas, políticos o simples oradores, sino los oradores que hablan siendo fieles a la verdad, como sería el caso de Isócrates, el otro discípulo de Sócrates y rival de Platón en la vida real. Sin embargo, a la luz de la argumentación que hemos desarrollado aquí, consideramos que un rival igual o aún más peligroso, a criterio de Platón, no sería el orador fiel a la verdad (cf. *Fedr.*, 278e–279b), sino los filósofos que operarían como guardianes de las filosofías de sus padres, cerrando la filosofía sobre sí misma y erigiéndola como una doctrina; condenándola, por tanto, al atrofiamiento propio de la repetición de lo mismo aunque sea con nuevos argumentos. El mayor rival de la filosofía platónica no sería Hipias, Protágoras, Gorgias, Calicles u Homero, ni siquiera Isócrates como agudamente argumenta Gill (cf. 2012, pp. 243-244), sino aquel que, dentro de la misma filosofía y en fidelidad a la verdad, tiende a encerrarla dogmáticamente sobre sí misma, tal y como parece ser el Zenón retratado en el *Parménides* y contrastado con el Extranjero del *Sofista* y *Político*. Ciertamente Isócrates es más cercano a la filosofía, lo que lo convierte en un rival más peligroso que los poetas, sofistas y oradores al estilo de Gorgias, pues entra en combate dentro del mismo registro en que opera la filosofía: la verdad. Sin embargo, nos interesa aventurar la hipótesis de que un enemigo que podría representar peligros aún mayores por ser incluso más próximo que el buen orador, y que Gill no contempla, sería el filósofo doctrinario como el Zenón que Platón representa, pues siendo también fiel a la verdad parece tender a truncar la posibilidad de producir algo nuevo en filosofía. Este tipo de filósofo estaría guiado por el interés de defender al padre antes que estar interesado en que las cosas se revelen desde las alteridades que les son más propias, lo cual, por cierto, no consideramos que haya sido el papel que el Zenón histórico habría realmente desempeñado.

Ciertamente, Sócrates no solo ve a Parménides siendo recusado en el *Sofista* vía parricidio, sino que también lo vio recusando en vivo, en el *Parménides II*, cuando el anciano puso en suspenso sus propias propuestas filosóficas. La imagen que Platón da del anciano de Elea en el *Parménides* es opuesta a la de alguien que pretenda verter su saber cómo una doctrina en quienes se dirige.

presente trabajo no pretendemos entrar en la discusión relativa al Zenón histórico, sino que nos limitamos al lugar que Platón parece darle.

Parménides se muestra temeroso, como el caballo de Íbico (cf. *Parm.*, 139e-137a), ante la petición de investigar problemas que conciernen al núcleo de su *Poema* y de su pensamiento ontológico. Platón hace al anciano suponer sus tesis como hipótesis y lo hace indagar perspectivas opuestas para procurar comprender sus alcances e implicaciones. Inclusive, cuando Parménides ha procedido a refutar las precoces propuestas del joven Sócrates, el anciano le exhorta diciéndole que debe seguir explorando, vía argumentos, las ideas (135a-e). Esto nos obliga a reconocer un cierto grado de paternidad de Parménides sobre Sócrates, de modo que el parricidio del Extranjero en el *Sofista* también parece dirigirse contra un pensador que ocupó un grado destacable de paternidad filosófica sobre nuestro Sócrates. Como derivado de lo anterior, parece que también nos vemos forzados a reconocer un grado de parentesco entre Parménides y Platón, pues sería el padre de su padre. Antes de decir que era su *abuelo*, podríamos decir que Parménides es *El Padre* en lo que respecta a las cuestiones del ser. Es el padre de todos aquellos que filosofen después de él; lo que no quita que se puedan tener otros padres, como Sócrates parece seguirlo siendo de Platón debido a su inmensa influencia en temas éticos-eróticos-sociales.

Ante el peligro de que la filosofía se cierre sobre sí misma al modo de la repetición doctrinaria, Platón reacciona con el famoso parricidio que conduce a afirmar que el no-ser sí es, siempre y cuando se lo conciba como diferencia (cf. *Sof.*, 258b-259b). No solo el Extranjero es diferente (ἕτερον¹⁵², 216a3) de Parménides y de los de su grupo (incluido Zenón), sino que el parricidio lleva a plantear una propuesta filosófica realmente diferente de la del padre –mas no por ello contradictoria¹⁵³– que abre el ser a lo infinito de la diferencia. Así, toda cosa no solamente es determinada por lo que ella misma es, sino que su ser pasa a estar determinado también por todo aquello que ella no es (255c-257a). Esto permite al pensamiento platónico abrir la ontología a una lógica no reflexiva manteniendo la alteridad siempre a la vista dentro del suelo originario desde donde brota el sentido de cada cosa.

Para profundizar en lo anterior, cabe detenernos, aunque sea brevemente, en ciertos aspectos de los desarrollos ontológicos y me-ontológicos desarrollados en el *Sofista* poniendo el énfasis en la dimensión relacional que estos entrañan. En este diálogo se dirá que hay por los menos dos tipos

¹⁵² Seguimos la enmienda filológica de Cordero (2013, pp. 51-58; Cordero en: Platón, 2011/2014, p. 528, nota 5) al leer ἕτερον y no el ἑταίρων (*Sof.*, 216a3) presente en las ediciones de Burnet, Heindorf/Campbell (1867, p. 3) y Fowler (1921/1961, p. 264).

¹⁵³ En efecto, cada parte de la diferencia que “está opuesta (ἀντιθέμενον) a (πρὸς) lo que es (τὸ ὄν), es realmente, ella (αὐτὸ) misma (τοῦτό), lo que no es (τὸ μὴ ὄν)” (*Sof.*, 258e2-3), pero esto no significa que se trate de un no-ser absoluto que sería algo contrario (ἐναντίον, 258e8) del ser, sino de un no-ser *atemperado* en la medida en que es.

de cosas, las que son en sí mismas y por sí mismas (αὐτὰ καθ' αὐτά, 255c12-13) y las que son en relación a otras (πρὸς ἄλλα¹⁵⁴, 255c13). Seguidamente se explicará que el género de la diferencia (ἕτερον, 255d1) forma parte del tipo de cosas que son πρὸς ἕτερον (255d1), con lo que parece establecerse una equivalencia entre el πρὸς ἄλλα (255c13) y este πρὸς ἕτερον de 255d1. Coincidimos con Owen (1971, p. 256, nota 58) cuando sostiene que Platón emplea πρὸς ἄλλο y πρὸς ἕτερον de modo sinonímico debido a la evidencia que el texto presenta, el pasaje clave es 256c4-5: “el movimiento (κίνησις) es diferente (ἕτερον) de lo diferente (ἑτέρου), así como era otra cosa (ἄλλο) que lo mismo y que el reposo” (*Sof.*). Como señala Gill, al comentar este mismo pasaje (cf. 2012, p. 164, nota 61), parece que el πρὸς ἑαυτοῦ y el πρὸς ἄλλο son opuestos, por lo que resulta conveniente incluir el πρὸς ἑαυτοῦ dentro del género πρὸς τι –que no se explicita, en tanto género en sí, dentro del *Sofista*– o *respecto a algo*. También Gonzales (2009, p. 92) considera que la estructura relacional del πρὸς ἄλλο y del πρὸς ἕτερον es πρὸς τι; y, como veremos más adelante, también considera parte del género de cosas πρὸς τι al ser concebido como δύναμις (2009, pp. 92-93).

En relación a lo anterior, cabe recuperar lo que Diógenes Laercio reproduce, sin profundizar en ello, como una generalidad del pensamiento del Ateniense: para Platón habrían dos géneros de cosas existentes, las que son “por sí mismas” (καθ' ἑαυτά, *Vitae Phil.*, III.108.7) y las que son “relativas a algo” (πρὸς τι¹⁵⁵, III.108.7). Ahora bien, no estamos plenamente de acuerdo con Diógenes, al menos en lo que respecta a la interpretación puntual del *Sofista*, pues creemos que en el αὐτὸ καθ' αὐτό también hay una dimensión relacional a la sazón del πρὸς τι, donde el τι sería la cosa misma que entra en relación consigo. Gonzales argumenta que la distinción ontológica central de la que trata el diálogo es entre los “seres que se muestran en relación consigo mismos (καθ' αὐτά) y los seres que se muestran en relación con algo distinto a sí mismos” (Gonzales, 2009, p. 92), por lo que también el αὐτὸ καθ' αὐτό, y no solo el πρὸς ἄλλο/πρὸς ἕτερον, implicaría una dinámica genuinamente relacional formando parte del género πρὸς τι. Dicho lo anterior, cabe insistir en que Platón nunca explicitó que la expresión proposicional πρὸς τι designara una

¹⁵⁴ Desde el inicio del diálogo Platón parecía querer prepararnos para esta discusión al introducir la terminología: cuando Sócrates le pregunta al Extranjero si desea proceder por medio de preguntas y respuestas o por medio de un largo discurso, este responderá que cuando el interlocutor es adecuado resulta mejor “conversar con otro (πρὸς ἄλλον); pero cuando no es así, es mejor hablar uno mismo (καθ' αὐτόν)” (*Sof.*, 217d2-3).

¹⁵⁵ Las que se dicen por sí mismas (καθ' ἑαυτά, *Vitae Phil.*, III.108.8) no necesitan de nada más en su explicación (como *ser humano* o *animal*) (cf. III.108.7), mientras que las que son en relación a algo (πρὸς τι) requieren de explicación (como *mayor que algo*, *más bello* o *más rápido*) (cf. III.108.9-109.1).

estructura universal implicada en todos los seres¹⁵⁶. Sin embargo, coincidimos con Gonzales cuando plantea que no hay necesidad ni ocasión dentro del *Sofista* para que Platón hiciera dicha precisión (2009, p. 93). Además, advierte este autor, es importante no caer en la falacia de asumir que cualquier cosa que no sea explicitada en el texto sería algo no pensado por Platón al momento de escribirlo (2009, p. 93). Pero, lo que nos parece más conclusivo de la argumentación de Gonzales, en favor de emplear dicha expresión proposicional para pensar el *Sofista*, concierne a la δύναμις κοινωνία, pues en esta el πρὸς τι se revela como una estructura ontológica universal ya que consiste en una potencia comunicante entre las diferencias¹⁵⁷.

Ahora bien, una de las cosas que consideramos más sorprendentes de la dimensión relacional que Platón desarrolla a nivel ontológico y me-ontológico en el *Sofista* es que no solamente el ser, concebido tanto como αὐτὸ καθ' αὐτό y como δύναμις κοινωνία, y la diferencia, concebida como no-ser, implican en su esencia una estructura relacional propia del πρὸς τι, sino que, como explican Gonzales¹⁵⁸ (2009, p. 93) y Gill¹⁵⁹ (cf. 2012, pp. 154-155, 164), el género de la mismidad/identidad (ταὐτόν) también. Mientras la diferencia pone en relación algo (τι) con otra cosa, la identidad pone en relación algo (τι) con ese mismo algo (τι): en *Sofista* 256a12-b1 se dice del movimiento (κίνησις, 256a10) que cuando participa (μέθεξις, 256b1) de la identidad (ταὐτοῦ, 256b1) opera una relación consigo mismo (πρὸς ἑαυτήν, 256b1). Desde este punto de vista, nos resulta confusa la versión que Cordero realiza para la editorial Gredos, pues traduce 256a12-b1 (*Sof.*) como “afirmamos que [el movimiento] es lo mismo (ταὐτόν) cuando nos referimos a su participación con lo mismo (ταὐτοῦ) en sí (πρὸς ἑαυτήν)” (Cordero (trad.) en: Platón, 1988/1992, p. 443 y 2011/2014, p. 606; los corchetes y paréntesis son nuestros). La expresión πρὸς ἑαυτήν, que Cordero traduce como *en sí*, parece referirse en su traducción al ταὐτοῦ, lo cual es imposible ya que en griego no coinciden en género. El πρὸς ἑαυτήν de 256b1 (*Sof.*) hace referencia al κίνησις en femenino de 256a10, por lo que consideramos que una traducción más adecuada sería: “afirmamos que [el movimiento] es lo

¹⁵⁶ El único pasaje donde aparece esta expresión es 257e3, donde no se emplea en el sentido que nos interesa en tanto que un género en sí mismo, sino que se utiliza para designar cómo lo no-bello estaría “opuesto (ἀντιτεθὲν) respecto de (πρὸς) algo (τι) que existe (τῶν ὄντων)” (*Sof.*).

¹⁵⁷ “To define being as δύναμις κοινωνίας is clearly to make the πρὸς τι a universal ontological structure” (Gonzales, 2009, p. 93).

¹⁵⁸ “It is as a result of this conception of being that the self-sameness of a kind or form will be interpreted not as some self-identical presence, but rather as its participation in the same (sameness) in relation to itself (διὰ τὴν μέθεξις ταὐτοῦ πρὸς ἑαυτήν, 256b1)” (Gonzales, 2009, p. 93).

¹⁵⁹ “Sameness is a relational entity, but it does not relate the subject to something other than itself (*pros allo*), as difference does, but to the subject itself (*pros heauto*), as in the Stranger’s statement: «change is the same, because of participation in the same in relation to itself (*pros heauten*)» (256a12–b2)” (Gill, 2012, p. 164).

mismo (ταὐτόν) cuando nos referimos a su participación en la identidad/mismo (ταὐτοῦ) en relación con (πρὸς) sí mismo (ἑαυτήν) [el movimiento]¹⁶⁰ (256a12-b1).

Al hilo de lo anterior, nos parece interesante la enmienda que en 1871 propuso Madvig¹⁶¹ (p. 383) al pasaje 256a7-8 (*Sof.*), modificando la versión presente en la totalidad de manuscritos del *Sofista* que nos quedan. Editores destacables del texto griego del *Sofista* como Burnet (1900/1967), Heindorf/Campbell (1867, p. 154) y Fowler (1921/1961, p. 410) se atienen a lo que los manuscritos presentan, sin adoptar la postura del danés; mientras que otros como Cornford y O'Brien están influidos por dicha enmienda, pero de un modo que parece ser desafortunado¹⁶². La *lectio* de Madvig (1871, p. 383) propone el pronombre reflexivo ἑαυτῆι en dativo en vez del demostrativo αὕτη¹⁶³ (256a7, *Sof.*) en nominativo y modifica πάντ' αὐτοῦ por πάντα ταὐτοῦ (256a8). Ambos pasajes habrían sido transmitidos como corruptos por los copistas, pues tanto del ἑαυτῆι al αὕτη como del πάντα ταὐτοῦ al πάντ' αὐτοῦ es fácil que se genere una confusión auditiva

¹⁶⁰ En inglés queda aún más claro gracias al uso de la palabra *itself* que no existe en español, de este modo, Taylor traduce: “When we say *it* [the change] *is the same* (ταὐτόν), we call it so in virtue of its participation of identity (ταὐτοῦ) relatively to itself (ἑαυτήν)” (1961, p. 162; la cursiva está en el original, los corchetes y paréntesis son nuestros); y, Cornford: “For when we say ‘it is the same’ and ‘not the Same’ we are not using the expression in the same sense: we call it ‘the same’ on account of its participation in the Same with reference to itself” (1935, p. 256). Otra traducción al español que mantenga los términos más importantes en griego y respetando sus géneros sería: “afirmamos que [la κίνησις; alusión tácita de 256a10] es el ταὐτόν (lo mismo/la identidad) cuando nos referimos a su participación en el ταὐτοῦ (identidad/mismo) en relación con (πρὸς) sí misma (ἑαυτήν) [la κίνησις]” (*Sof.*, 256a12-b1; los paréntesis y corchetes son nuestros).

¹⁶¹ Con la enmienda de Madvig quedaría: “Ἀλλὰ μὴν ἑαυτῆι γ' ἦν ταὐτόν διὰ τὸ μετέχειν αὐτὸ πάντα ταὐτοῦ”; en vez de: “Ἀλλὰ μὴν αὕτη γ' ἦν ταὐτόν διὰ τὸ μετέχειν αὐτὸ πάντ' αὐτοῦ” (*Sof.*, 256a7-8; las cursivas son nuestras)

¹⁶² No comprendemos la referencia que Cornford (cf. 1935, p. 286, nota 2) hace de Madvig al afirmar que este propone cambiar el pronombre nominativo demostrativo αὕτη por el dativo αὕτη, pues el danés nunca menciona ninguna αὕτη, sino el reflexivo femenino ἑαυτῆι (cf. Madvig, 1871, p. 383), lo cual nos parece que tiene más sentido que emplear un pronombre demostrativo aunque esté en dativo. O'Brien (1995, p. 46, nota 1) dice seguir a Cornford en lo que nos parece ser una confusión, pues también lee αὕτη. De este modo, Cornford traduce: “Motion, we said, is the same as itself” (1935, p. 286, nota 2); y O'Brien: “le mouvement «s'est montré le même que lui-même»” (1995, p. 46, nota 1). Además de que sospechamos que Cornford y O'Brien no siguen bien a Madvig, nos parece desafortunado que ambos desatienden la diferencia entre el género femenino de la αὕτη y el género neutro del ταὐτόν, pues sus traducciones articulan estos pronombres como correlacionados entre sí, lo cual en griego no parece ser posible. Si respetamos los géneros en griego sería algo así: “[la κίνησις, sujeto tácito en femenino] se mostró como/es el mismo [ταὐτόν en neutro] respecto de sí misma [αὕτη en femenino]”. Cuando las traducciones de Cornford y O'Brien vierten todo en un mismo género se confunde el sentido griego original de la oración, pues la αὕτη que supuestamente Madvig habría propuesto debería coordinarse con la κίνησις (cf. 256a3) tácita que es femenina y no con el ταὐτόν (256a5) que es neutro.

¹⁶³ Algunas traducciones que mantienen el nominativo αὕτη retenido en la edición de Burnet son: Cordero: “Pero, sin embargo, él [el movimiento: αὕτη en nominativo] era lo mismo a causa de participar en este” (en: Platón, 1988/1992, p. 442 y 2011/2014, p. 606; los corchetes son nuestros); o Taylor: “And yet again motion [αὕτη en nominativo], as we saw, *is identical*, since everything partakes of identity” (cf. 1961, p. 162; la cursiva está en el original, los corchetes son nuestros). A diferencia de las traducciones de Cornford y O'Brien que leían el pronombre demostrativo y acusativo αὕτη, en los casos de Cordero y Taylor la diferencia entre el género femenino del nominativo αὕτη no tiene problema en copular, por medio del verbo ἦν, con el neutro ταὐτόν. Cabe destacar que en estas versiones se pierde el arraigo que el sentido relacional, propio de la identidad, tiene en la estructura sintáctica de la oración.

y gráfica. Si se acepta introducir el reflexivo ἐαυτῆι en vez del demostrativo αὕτη y se mantiene el primer ταῦτόν de 256a7, es lógico pensar que Platón podría haber usado el mismo pronombre (ταῦτόν) pero declinado en genitivo ταῦτοῦ en la línea siguiente (256a8), tal y como propone Madvig, y no el αὐτοῦ (256a8) que retienen Burnet, Heindorf/Campbell y Fowler. Pues, la idea quedaría más clara al emplear el mismo pronombre para referirse al mismo género tratándose de dos oraciones seguidas. Entonces, siguiendo esta enmienda, proponemos esta traducción: “pero, en verdad, [el movimiento] era/se mostró como la identidad (ταῦτόν¹⁶⁴) respecto de sí mismo (ἐαυτῆι) [el movimiento], ya que todo participa de la identidad (ταῦτοῦ)” (*Sof.*, 256a7-8).

Ciertamente, no parece haber ningún manuscrito que presente la ἐαυτῆι en 256a7 (*Sof.*), ni tampoco este pronombre reflexivo aparece en ninguna parte del diálogo en género femenino y declinado en dativo. Estos son argumentos en contra de la enmienda de Madvig. Otro argumento en contra tiene que ver con la presencia de la partícula γέ (256a7) entre el pronombre ἐαυτῆι (256a7) y el verbo principal ἦν (256a7), pues lo esperable sería que el pronombre en dativo ἐαυτῆι estuviera a la par del verbo o bien a la par del otro pronombre (ταῦτόν, 256a7). Mientras que en la versión de los manuscritos no hay problema con que el nominativo femenino αὕτη copule con el nominativo neutro ταῦτόν aunque estén divididos por γέ, por lo que no presenta ninguna complejidad ni anomalía sintáctica, lo que también representa un argumento en contra de la enmienda.

Ahora bien, Madvig (1871, p. 383) refiere el pasaje paralelo que acabamos de ver, 256b1 (*Sof.*), donde se emplea una expresión relacional reflexiva con el mismo pronombre (ἐαυτῆιν), en este caso en acusativo, para hablar de la relación consigo mismo que caracteriza la participación en la identidad. El que Platón emplee una expresión similar sugiere que la enmienda puede ser correcta. Como explica O’Brien (1995, p. 46, nota 1), el imperfecto ἦν (era, se mostró) remite al comienzo del análisis de la κίνησις en 254d14-15 (*Sof.*). Este pasaje sirve como otro paralelo para justificar la enmienda de Madvig (no mencionado por él), pues Platón también emplea el mismo

¹⁶⁴ Como también sostiene O’Brien (1995, p. 46, nota 1), este ταῦτόν debe hacer referencia a la forma suprema de la identidad de la que se viene hablando, consideramos que el contexto así lo demuestra: en 256a5, justamente, se ha respondido que el movimiento no es la identidad (οὐ ταῦτόν ἄρα ἐστίν) y en 256a7 la oración comienza con los marcadores discursivos “pero, en verdad” (ἀλλὰ μὴν) que introducen un contrapunto argumental; entonces, el argumento sería: si el cambio es *diferente* (ἕτερον) de la identidad (ταῦτοῦ) (256a3), significa que no *es* la identidad (ταῦτόν) (256a5), pero, a pesar de lo anterior, el movimiento se ha mostrado como la identidad al estar en relación consigo sí mismo (256a7). Es decir, al referirse a sí mismo, el cambio es la identidad en el sentido en que participa de la identidad (257a7-8) –no en el sentido en que sería exactamente lo mismo que la identidad–, lo que aplica no solo para el movimiento sino para toda cosa en general (257a7-8). La identidad, en efecto, es la operación que hace que algo se relacione consigo mismo coincidiendo idénticamente.

pronombre reflexivo para decir que un género es idéntico/identidad (ταὐτόν) en relación a sí mismo (ἑαυτῷ, *Sof.*, 254d15.), donde vuelve a aparecer ἑαυτοῦ declinado en dativo aunque en género neutro por referirse, en esta ocasión, a un sujeto en neutro. El empleo en 254d15 (ἑαυτῷ) parece tratarse de un dativo de interés de tipo relacional en un sentido identitario expresando lo que en lógica proposicional se representaría como $A = A$.

Además del acusativo que Madvig (1871, p. 383) refiere en 256b1 (*Sof.*), como un paralelo para justificar su enmienda, y del dativo que O'Brien (1995, p. 46, nota 1) retoma de 254d15 en relación a nuestro discutido 256a7, podemos contar otros tres usos no proposicionales de este pronombre reflexivo en dativo a lo largo del *Sofista*: en 222e7 se utiliza el dativo de interés de tipo de provecho, en neutro, para indicar que el dinero que el sofista gana es *para sí* (ἑαυτῷ), indicando una relacionalidad reflexiva en una situación donde prima el interés económico personal propio de la sofística; en 230e5 se emplea el dativo de interés y de tipo agente/ético, plural, en un sentido reflexivo para referirse a aquellos que han reflexionado *consigo mismos* (ἑαυτοῖς); poco después, en 230b9 vuelve a aparecer el dativo, plural, de interés y de tipo ético/relacional en sentido reflexivo para señalar cómo la técnica de purificación tiene el efecto, en los cuestionados por esta, de que se encolericen *contra sí mismos* (ἑαυτοῖς) y se calmen frente a los demás. Lo que consideramos más interesante de la enmienda propuesta por el danés radica en cómo el sentido relacional, propio de la identidad, tiene arraigo en la estructura sintáctica de la oración, tal y como Platón parece haberlo querido expresar en estos otros cinco pasajes paralelos que acabamos de ver. La evidencia de los dativos en 222e7, 230e5, 230b9, 254d15 y del acusativo en 256b1 parece ayudar a justificar la enmienda del danés en 256a7. La insistencia en la dimensión relacional entre los géneros supremos parece ser una de las innovaciones más destacables del *Sofista*, por lo que no sería extraño que Platón deseara insistir en ello explotando la riqueza de la lengua griega. Sin embargo, si bien consideramos que es sensata y que deja ver mejor el carácter relacional, no consideramos poseer la evidencia ni los argumentos suficientes como para estar seguros de que la *lectio* de Madvig a 256a7-8 sea correcta o incorrecta¹⁶⁵.

¹⁶⁵ Podría pensarse en la posibilidad de que no se tratara del pronombre dativo ἑαυτῇ que propone Madvig sino del genitivo ἑαυτῆς, para que la oración dijera que “[la κίνησις] se mostró como lo mismo (ταὐτόν) que ella (ἑαυτῆς) [la κίνησις]” (*Sof.*, 256a7). Se trataría de un genitivo de tipo ablativo y comparativo que indica igualdad, es una forma sintáctica válida donde se mantiene el sentido relacional reflexivo que creemos le interesa destacar a Platón. Si bien el *Sofista* presenta por lo menos otros cuatro usos no proposicionales de este pronombre reflexivo en genitivo, ninguno es de tipo ablativo, todos son empleos en sentido propio, donde el genitivo es complemento de otra palabra: ἑαυτοῦ en neutro es complemento de un adjetivo ἐνδεῆς (245c2), ἑαυτοῦ en neutro es complemento del verbo στερόμενον (245c5), ἑαυτῆς en femenino del sustantivo ἐπωνυμίαν (257d1) y ἑαυτοῦ en masculino es complemento del pronombre

Los análisis filológicos anteriores¹⁶⁶ nos permiten corroborar que tanto la diferencia como la identidad son del género *πρός τι*, lo que significa que no solamente la diferencia es relacional, sino también la identidad, solo que una lo es con la alteridad (*πρός ἄλλο*) y la otra con la mismidad (*πρός ἑαυτοῦ*). El *πρός ἄλλο* de la diferencia implica una lógica relacional no-reflexiva, mientras que la lógica del *πρός ἑαυτοῦ* de la identidad es reflexiva: la identidad hace que aquello que participa de ella se relacione consigo mismo, mientras que la diferencia hace que aquello que participa de ella se relacione con otra cosa. Pero, además, cuando en el parricidio del Extranjero y el joven Teeteto contra Parménides afirman que el no-ser *es* se abre la filosofía de una lógica reflexiva donde prima la mismidad en la repetición doctrinaria hacia una no-reflexiva donde prima la innovación en la alteridad: la repetición del mandato parmenídeo impondría el relacionamiento discursivo de la filosofía en la forma del *πρός ἑαυτοῦ*, mientras que el parricidio la abre hacia el *πρός ἄλλο* propio del no-ser concebido como diferencia o *ἕτερον*: es un *πρός ἕτερον*. Esto no puede ser una mera coincidencia.

Ahora bien, la complejidad de la ontología y me-ontología platónica del *Sofista* está muy lejos de poder agotarse en lo que hemos expuesto y, por cierto, también en lo que vamos exponer a continuación, pues excedería los límites del presente trabajo que está centrado, más bien, en la figura de Sócrates. En este sentido, cabe ampliar un poco más lo que hemos explicado retomando la investigación de O'Brien (1995, p. 48), quien argumenta que habrían por lo menos dos modos posibles en que el género de la diferencia puede intervenir: el primero, cuando una forma X participa de otra Y, por ejemplo el movimiento de la identidad (cf. *Sof.*, 256a3-6, 256a10-b5), donde X también debe participar de la diferencia en relación a Y; el segundo, cuando una forma participa de la diferencia en relación a todas aquellas formas de las que no participa del todo, por ejemplo, el movimiento del reposo (cf. 255e11-15). En este caso es cuando la participación en la diferencia puede devenir una "cantidad infinita" (*ἄπειρον πλήθει*, 256e6), ya que caracteriza toda forma en relación a toda otra forma, sea que haya comunicación entre ellas o no. En este sentido,

indefnido *τις* (267a6-8). De este modo, si consideramos esta posible enmienda habría que reconocer su singularidad por tratarse del único genitivo de tipo ablativo dentro del diálogo. Por otro lado, podría plantearse otro argumento en contra de leer el genitivo *ἑαυτῆς* que sería de tipo paleográfico, pues la corrupción del *ἑαυτῆς* al *αὔτη* de los manuscritos es menos directa y más compleja que la del *ἑαυτῆ*, ya que implica la incorporación de una nueva letra y sonido, la sigma (*ς*) al final. Si bien esta alternativa del genitivo *ἑαυτῆς* parece menos probable que la del dativo propuesta por Madvig, consideramos que aún carecemos de la evidencia y argumentos suficientes como para poder descartarla.

¹⁶⁶ Debemos destacar el especial agradecimiento que debemos a la ayuda y guía que nuestro director de tesis, el doctor Luis Fallas, nos ha brindado para surcar los meandros filológicos recién expuestos. Sin su dirección habría sido imposible llegar hasta aquí.

la intervención del no-ser es universal, pues sucede tanto cuando hay participación como cuando no (cf. O'Brien, 1995, p. 57).

Ahora bien, en 156a7-8 (*Sof.*) se explica que toda cosa participa de la identidad, por lo que debemos considerar que el no-ser también participa de la identidad en la medida en que es; pero, como argumenta O'Brien, esto sucede también a la inversa debido a que la identidad participa también de la diferencia, solo que los modos en que cada una participa de la otra son distintos (1995, pp. 65-66). Pues, la identidad participa de la diferencia no en relación a sí misma, sino en relación a toda otra cosa, mientras que la diferencia participa de la identidad en relación a sí misma, por lo que “el otro, al participar de lo mismo, se convertiría de hecho en lo mismo que él mismo” (1995, p. 66). Desde este punto de vista, la diferencia presentaría una lógica reflexiva toda vez que participe de la identidad, pero esto no quita que el modo como la diferencia opera toda vez que algo participe de ella sea no-reflexivo. Incluso, cuando la identidad participa de la diferencia se ve referida no hacia sí misma sino hacia todo lo que la identidad no es. Esto sucede hasta el punto extremo en que, como ha explicado agudamente O'Brien (1995, pp. 45-47; 2019, pp. 99-101), para que una cosa pueda ser idéntica a sí misma, es decir, para que pueda participar de la identidad, también debe participar de la diferencia, pues debe ser diferente de la identidad para poder participar de esta. Lo anterior hace que para que algo pueda ser *πρὸς ἑαυτοῦ* debe, obligatoriamente, también ser *πρὸς ἕτερον*, ya que es necesario participar de la diferencia para poder ser diferente de la identidad y, con esto, poder participar de la identidad, lo que resulta en poder relacionarse consigo mismo a la manera del *πρὸς ἑαυτοῦ*.

El ser en el *Sofista*, pensado como *δύναμις* (247d8), se plantea como una forma intrínseca a la estructura elemental de toda cosa que es, permitiéndole entrar en relación con otras cosas fuera de su propia naturaleza, sea que se trate de una relación donde aquello que es afecta a otra cosa o, por el contrario, donde aquello que es resulta afectado por otra cosa (247d-e) (cf. Cordero, 2005, pp. 182-187; Gill, 2012, p. 240). Ahora bien, seguimos la lectura de Gill en la medida en que consideramos que también formaría parte de la función del ser el permitirle a cada cosa relacionarse consigo misma al modo del *αὐτὸ καθ' αὐτό* (cf. 2012, p. 240). El carácter relacional de la ontología platónica es esencial para su concepción del ser, pero la dimensión relacional también es esencial para su propuesta me-ontológica atemperada, es decir, en su concepción del no-ser entendido como diferencia y concebido como algo que es. Pues, el ser relaciona a la cosa tanto consigo misma como con otras cosas, mientras que el no-ser relaciona siempre a la cosa con el exterior. Desde el punto

de vista de la relacionalidad me-ontológico atemperada de la diferencia incluso el ser en sí mismo depende del no-ser para poder ser en sí, pues el ser debe *no-ser* la identidad, el ser debe ser *diferente* del reposo, etc. De modo que cada cosa, para poder ser lo que es, depende del carácter relacional tanto del ser como del efecto y de la potencia del no-ser que entra en juego toda vez que algo no sea lo que ese algo es (cf. *Sof.*, 255c-257a). La estructura fundamental del mundo planteada en el *Sofista* es relacional y el resultado del parricidio es uno no-reflexivo¹⁶⁷.

Con este parricidio, Platón abre el discurso filosófico a la alteridad de quienes filosofan críticamente con la tradición. El Extranjero y Teeteto desgarran el mandato del padre abriendo su discurso a nuevos argumentos y refutaciones, lo liberan del terrible riesgo de volver a caer en una lógica de repetición de lo mismo: la filosofía requiere siempre de un interlocutor crítico que la reanime de su caída en el cadáver de la certeza. La filosofía debe ser $\pi\rho\delta\varsigma\ \epsilon\tau\epsilon\rho\nu$ y resistir a las fuerzas que la conduzcan a encerrarse sobre sí en una lógica repetitiva a la sazón del $\pi\rho\delta\varsigma\ \epsilon\alpha\nu\tau\omicron\upsilon$. El resultado del parricidio contra Parménides revela un poderoso gesto filosófico donde Platón hace primar lo relacional, pero no solo la relación reflexiva consigo mismo, sino que la gran novedad y el núcleo del parricidio radican en insistir en la relación con la otredad desde una lógica no-reflexiva.

Paradójicamente, el proceso parricida obliga a dar vida al pensamiento del padre en la medida en que se dialoga con él (cf. *Sof.*, 243d-e). No se puede matar a la tradición sin que la crítica se realice yendo a la raíz del pensamiento criticado, debe ser una crítica desde dentro pero que abra al afuera y permita el afloramiento de algo nuevo. Debemos recordar una obviedad: cuando sucede lo narrado en el *Sofista*, Parménides está realmente muerto. Ahora bien, esto nos lleva a señalar algo que no es tan obvio a primera vista: el parricidio parece consistir en matar algo de él que sobrevivió a su muerte física y permanece entre los presentes que dialogan. Esto es prueba de que el parricidio filosófico sucede con independencia de la muerte física del padre; de lo que se trata es de criticar sus ideas por medio del diálogo vivo con su pensamiento. Es paradójico que para poder hacer un parricidio filosófico primero hay que hacer vivir a los pensadores que se criticarán¹⁶⁸,

¹⁶⁷ Hay que aclarar que mientras Platón parece reaccionar contra lógicas de relacionamiento reflexivas de tipo humano/social como las que vimos en la mayoría de interlocutores de Sócrates, así como contra el riesgo de que la filosofía caiga en dicha reflexividad al modo dogmático; por otro lado, desde el punto de vista de los contenidos filosóficos desarrollados, no podemos considerar que Platón tenga una posición contraria respecto de la reflexividad propia del género de la identidad, el cual, como hemos visto siguiendo a O'Brien, se revela como dialéctico, pues se trata de una reflexividad que necesita de la alteridad. El problema de la reflexividad parece ser más bien ético/social, pues radica en el hecho de que la mismidad se beneficie de la alteridad en detrimento de esta.

¹⁶⁸ “Figurarse como si estuvieran presentes ($\pi\alpha\rho\acute{\omicron}\nu\tau\omega\nu$)” (*Sof.*, 243d8-9).

hacerlos vivir mediante el diálogo filosófico. Platón parece estar muy consciente de esto: que maten a Sócrates en los tribunales o que Eutifrón denuncie a su padre también en los tribunales, son cosas muy diferentes que hacer filosofía.

Hay que recordar que el objetivo del diálogo es satisfacer la petición de Sócrates por conocer quién es un sofista. El Extranjero no desea hacer, por iniciativa propia¹⁶⁹, ningún parricidio, lo hace porque se ve forzado a ello para poder capturar al sofista dando una explicación sobre cómo este produce sus mistificaciones en el discurso al hacer pasar unas cosas por otras. En efecto, el sofista logra su artimaña enunciando el no-ser, diciendo lo que no es, cosa prohibida por el eleata. El sofista se oculta detrás de la aparente imposibilidad del discurso falso (*Sof.*, 240d-241b) que se sigue de la prohibición de Parménides, por lo que para poder capturarlo resultó necesario destruir la orden del padre y surcar el camino del no-ser relativizado, y no en tanto que opuesto del ser, pues es concebido como algo que es, como diferencia (256d–258e). En efecto, el no-ser es un género entre otros, como el ser, la identidad, el movimiento y el reposo, no es la negación absoluta (258b-e). El discurso falso surge cuando se atribuye a algo una diferencia que no le corresponde (260e-263d). El sofista manipula estas diferencias, mezclando ser y no-ser de manera engañosa para producir sus mistificaciones al hacer parecer como verdadero algo que no lo es (264d-268d). Así, haciendo uso del no-ser, el sofista puede convencer de que Teeteto está volando cuando, en realidad, está sentado. Es sorprendente que Platón quisiera circunscribir la crítica parricida contra Parménides dentro de un favor del Extranjero a Sócrates, pues es sólo gracias al descubrimiento y teorización de la diferencia/no-ser que resulta posible desmontar las artimañas del sofista. Ciertamente, el Extranjero no solo muestra a Sócrates quién es un sofista, sino que, haciendo esto, también muestra lo que está sucediéndole en los tribunales atenienses: están haciéndolo pasar por algo que no es hasta el punto de la muerte.

Ahora bien, ¿qué podría haber motivado esa petición de Sócrates al Extranjero?, ¿acaso el interés de Sócrates por conocer quién es un sofista no debe interpretarse considerando el hecho de que el día anterior inició un proceso judicial que lo acusa de ser un sofista destructivo para la ciudad?, ¿no debemos interpretar el sentido del parricidio que hace el Extranjero contra Parménides tomando en consideración el hecho de que el padre filosófico de Platón estaba a punto de ser condenado a muerte por la ciudad de Atenas?

¹⁶⁹ “Extr. — Entonces te pediré un favor (παραιτοῦμαι) aún mayor. / Teet. — ¿Cuál? / Extr. — Que no supongás que soy capaz de cometer una especie de parricidio (πατραλοίαν)” (*Sof.*, 241d1-3).

3.2. Silencio de Sócrates en el *Sofista*

En esta sección nos dedicaremos, primeramente, a ganar una comprensión del horizonte dramático en que sucede el silencio de Sócrates en el *Sofista*, lo que nos obligará a tomar en especial consideración el juicio que Atenas hizo contra él y la puesta en cuestión de su calidad como buen ciudadano al condenarlo por ser una especie de sofista destructor de la ciudad. En este sentido, nos veremos obligados a no solo tomar en consideración la tetralogía *Parménides-Teeteto-Sofista-Político*, sino también la tetralogía *Eutifrón-Apología-Critón-Fedón*. La muerte de Sócrates tendrá que ser confrontada con la muerte filosófica de Parménides y el intento de parricidio doxástico de Eutifrón. Seguidamente, pasaremos a hacer una revisión de las diversas interpretaciones que se han hecho sobre el silencio de Sócrates, las criticaremos, señalaremos lo que consideramos pertinente y descartaremos lo que no, con miras a contraponerlas con nuestra propia interpretación. Esto nos permitirá arribar al núcleo duro del presente trabajo, pues ensayaremos una respuesta para comprender el silencio de Sócrates en el *Sofista*, con lo que cumpliremos con el objetivo de este capítulo y de la investigación entera. Seguidamente, pondremos en relación nuestra interpretación sobre el silencio con la no escritura del *Filósofo* y la relación de Platón con sus lectores, con lo cual profundizaremos dicha interpretación.

3.2.1. Contexto del silencio

Al inicio del *Sofista*, cosa que radicaliza su diferencia con el tipo de personajes sobre los que versará el diálogo –los sofistas–, Sócrates proclama su deseo por ser refutado (*Sof.*, 216b). Quiere ser purificado de todas las doxas que pueda estar repitiendo acriticamente. Sin embargo, no será el pobre Sócrates el que reciba semejante privilegio, al menos no de modo explícito, sino que será Parménides. Más o menos al mismo tiempo que sucede dicho diálogo, Sócrates será objeto de críticas, de índole mortal y no divino/filosófica, en otro lugar y por otro tipo de gente: en los tribunales atenienses por representantes de la masa doxástica (cf. *Teet-*, 210d). No es casual que Sócrates busque ser criticado y liberado de las mistificaciones que le permiten conocerse al mismo tiempo en que es juzgado por el pueblo ateniense: la identidad del propio Sócrates vuelve a ser puesta en cuestión, esta vez no por el Oráculo delfico al considerarlo el más sabio, sino por la Justicia ateniense al ser denunciado por impiedad y corrupción de la juventud.

Taylor (1961, p. 189) sitúa el *Sofista* y *Político* entre la primera acusación ante el rey arconte, donde el acusado y el acusador debían presentarse y el arconte determinar si el caso procedía, y el cierre de los procedimientos preliminares ante la asamblea, hacia finales del año 400 a.C. o inicios

del 399 a.C. Sin embargo, como sostiene Miller (1980, p. 123, nota 1 de cap. 1), es difícil situar con precisión en qué momento dentro del proceso legal o después de este se sitúan los demás diálogos vinculados narrativamente con el juicio y muerte de Sócrates. Parece fuera de duda que el *Sofista* se sitúa al día siguiente de lo sucedido en *Teeteto*, pero Platón también se encargó de enmarcar al *Eutifrón*, la *Apología*, el *Critón* y el *Fedón* narrativamente en el mismo periodo temporal del *Teeteto*, *Sofista* y *Político*. Si bien puede situarse el *Eutifrón* claramente entre el *Teeteto* y el *Sofista*, la *Apología*, el *Critón* y el *Fedón* seguramente sucederían después del *Político* porque implican el encarcelamiento de Sócrates, lo que le vería imposibilitado de encontrarse con Teodoro y compañía al día siguiente de lo sucedido en *Teeteto*.

Miller (1980, p. 2) insiste en interpretar la trilogía *Teeteto-Sofista-Político* como enmarcada dentro del proceso de juicio y condena de Sócrates. El *Eutifrón*, la *Apología*, el *Critón* y el *Fedón* sucederían cercanos en el tiempo, por lo que la captura del sofista en el diálogo homónimo no debe ser interpretada olvidando que Ánito, Melito, Licón y demás enemigos de Sócrates pretendían condenarlo por ser un ser un sofista destructivo para la juventud e inventor de nuevos dioses. En suma, una lacra para Atenas. En su defensa, Sócrates, argumenta que su quehacer filosófico es uno de los más grandes bienes que le han sido otorgados a la ciudad (cf. *Apol.*, 30a). Miller (1980, p. 2) considera que el público presente en el juicio de Sócrates se enfrenta al mismo problema que este pide al Extranjero abordar: ¿quiénes son y en qué se diferencian el sofista, político y filósofo? En este sentido, la trilogía de diálogos *Teeteto-Sofista-Político* parece también estar motivada por el interés de juzgar a Sócrates, pero ahora no desde la perspectiva del sentido común arraigado en el populacho ateniense, sino que se trata de un juicio realizado desde la perspectiva filosófica del Extranjero (Miller, 1980, p. 2). Esto, en parte, nos ayuda a justificar la elección de la noción de *recusación* para pensar el silencio de Sócrates: mientras en el tribunal la persona de Sócrates es el centro de atención de un público no filosófico y él activamente hace la defensa de su caso, en la trilogía de diálogos *Teeteto-Sofista-Político* es la esencia de Sócrates la que es sometida a un juicio por un grupo pequeño que cuenta con un filósofo eleático, uno de los mejores matemáticos de Grecia y dos de sus más prometedores discípulos. En este último caso Sócrates *recusa*¹⁷⁰ participar en dicho juicio para que sean otros quienes juzguen por estar él mismo implicado como acusado.

Platón parece haber querido aclarar únicamente el lugar exacto del *Eutifrón* entre el *Teeteto* y el *Sofista*, como si quisiera destacar un vínculo especial entre ellos que no compartirían la

¹⁷⁰ Aquí debe resonar de modo destacado el sentido judicial de esta palabra.

Apología, el *Critón* ni el *Fedón*. Queremos aventurar la hipótesis de que dicho vínculo se encuentra en el parricidio, pues es un elemento filosófico y dramáticamente contundente que obliga a encontrar un cierto *crescendo* en la temática de la muerte del padre: primero, en *Teeteto* se observa a Sócrates desplegando su quehacer crítico-mayéutico (técnica que bien puede conducir a la muerte de padres intelectuales). Luego, se pasa al pórtico del rey Arconte, donde Sócrates dialoga con Eutifrón, un experto en asuntos religiosos que denuncia a su padre en los tribunales¹⁷¹ y asegura que lo hace acorde a la voluntad de los dioses (cf. *Eutif.*, 5d-6a). Después, se pasa al *Sofista* donde no solo se encuentra al propio Sócrates descrito como un sofista de noble estirpe (¿broma de Platón contra su padre?) sino que literalmente se hace un parricidio filosófico contra Parménides. Todo esto circunscrito dentro del proceso judicial de Sócrates narrado en *Apología*, *Critón* y *Fedón* que culmina con la muerte real del padre filosófico de Platón. Si incluimos el *Parménides* dentro de la tetralogía con *Teeteto-Sofista-Político*, nos encontramos al joven Sócrates atestiguando cómo el gigante de Elea pone en cuestión sus propias tesis, autoinfligiéndose una muerte filosófica. En el *Eutifrón* Sócrates emplea su técnica para poner en tela de juicio la pertinencia y justificación del parricidio de Eutifrón, como si desde aquí Platón nos quisiera advertir contra la impertinencia de matar al padre de modo antojadizo y basado en doxas. En el *Sofista*, Parménides sufre un parricidio filosófico a manos del Extranjero que parece seguir el modo dialogal de Sócrates. Mientras que en el *Parménides*, el personaje homónimo, vía ejercitación filosófica, parecía adelantarse al Extranjero al realizar un suicidio filosófico, que puede equipararse con la muerte autoinducida, vía cicuta, de Sócrates como resultado del juicio en los tribunales. La narrativa de los diálogos platónicos nos muestra la muerte física de Sócrates, pero nunca su muerte filosófica, la cual parece quedar pendiente, especialmente al no escribir el *Filósofo*... las críticas del anciano Parménides al joven Sócrates en *Parménides I* están lejos de poder considerarse una seria refutación contra las propuestas filosóficas del Sócrates adulto que Platón nos muestra en los demás diálogos.

No creemos que el joven Sócrates quede mal en el *Parménides*. Pues, aunque ciertamente haya sido refutado y presentara vicios propios de la juventud, parece demasiado bueno para su edad. Es realmente bueno argumentando y tiene un genuino deseo por pensar. Además, si lo vemos tal cual Platón lo retrata de adulto, podemos constatar que el breve encuentro con Parménides le

¹⁷¹ Si bien Eutifrón no mata directamente a su padre, ni tampoco se emplea vocablo alguno para enunciar de modo literal el parricidio, el diálogo pone el énfasis en la acusación al padre (cf. *Eutif.*, 4a-e, 8b, 9a, 15d); además, hay referencias explícitas a los parricidios de Cronos contra Urano y de Zeus contra Cronos (cf. 5e-6a), como lo que se establece una analogía con la acusación de Eutifrón contra su padre.

sirvió para convertirse en un genuino filósofo al recibir y aplicar sus enseñanzas. En cambio, como hemos dicho más arriba, es Zenón, el defensor de las tesis paternas, el que sí parece quedar mal parado en dicho diálogo, siendo un adulto maduro que no tiene más que presentar un texto de su juventud escrito con el ánimo polémico propio de la adolescencia con el objetivo de defender las ideas de Parménides.

Al hilo de lo anterior, consideramos destacable que, en el *Eutifrón*, Sócrates ponga en cuestión (cf. 5c-d) la voluntad del experto en asuntos divinos de hacer un parricidio en los tribunales al denunciar a su padre por algo respecto de lo cual Eutifrón no logra explicar bien su punto (cf. 15e). Nos parece extraño que, si bien se suele tomar en consideración el parricidio que sucede en el *Sofista*, ningún comentador investigado por nosotros que analice el silencio de Sócrates ha tomado en consideración el parricidio del *Eutifrón* que Platón claramente quiso situar justo antes del diálogo que nos compete. En cosa de dos días, Sócrates se enfrenta con dos parricidios distintos, el de Eutifrón parece injustificado y carente de filosofía, mientras que el del Extranjero se justifica en la medida en que el despliegue argumental lo ha tornado filosóficamente necesario. No consideramos que deba leerse el parricidio del *Sofista* sin tomar en cuenta lo sucedido en *Eutifrón*, de ninguna manera puede ser una simple casualidad el que Platón aborde el tema del parricidio en dos diálogos narrativamente tan cercanos uno del otro y enmarcados en el contexto de la muerte de su propio padre filosófico, la que representa el acontecimiento fundador de su consagración a la filosofía. En el *Sofista* el parricidio no surge en modo alguno por la voluntad ingenua y espontánea que parece movilizar a Eutifrón (donde bien suelen colarse intenciones no confesadas por uno ante uno mismo), sino que su necesidad surge desde el hilo argumental que demanda explorar el camino del no-ser¹⁷².

También, hay que destacar que mientras Sócrates habla al dialogar activamente con Eutifrón, hace silencio ante la idea de la *diferencia* encarnada en el Extranjero, *otro* que Parménides. El extranjero es la diferencia como el joven Fedro era la belleza. Pero no solo el Extranjero es diferente, sino que lo es dentro del ámbito de la filosofía. En efecto, se manifiesta como un *filósofo* diferente de Parménides (cf. *Sof.*, 216a) y, podemos agregar, también diferente de Sócrates. Por este motivo es que, siguiendo la interpretación de Álvarez¹⁷³, consideramos que el silencio de

¹⁷² Recuérdese que en *República* VIII.569b6-8 se retrata al tirano (τύραννον, VIII.569b6) como un parricida (Πατραλοία, VIII.569b6), describiendo el gesto de matar al padre como algo vituperable y que merece ser rechazado.

¹⁷³ Este autor interpreta el inicio del *Sofista* señalando que el primer problema que aparece concierne a la identidad del Extranjero, lo que le conduce a pensar que uno de los objetivos centrales del diálogo es mostrar, en función de su

Sócrates permite al Extranjero demostrar en la práctica que realmente *es* un filósofo¹⁷⁴. El silencio de Sócrates posibilita al Extranjero mostrar su condición de filósofo y, en tanto tal, mostrarse en su condición de *diferente*. Sócrates no hace silencio ante cualquier parricida, a Eutifrón lo interroga hasta socavar su intención y revelarla como fundada en la enfermedad doxástica que acabaría matando al propio Sócrates; pero ante el parricida que se revela como filosófico sí hace silencio; hace silencio ante la emancipación que va unida a este tipo de parricidio filosófico, con su silencio dramático abre el espacio necesario para que pueda suceder. Es decir, hace silencio ante la liberación de la filosofía respecto de las ataduras que dentro de ella misma se corre el riesgo de autoimponerse. Hace silencio ante el traspaso de la filosofía del padre al hijo, pero, en la medida en que es un traspaso parricida, no solo se trata de un traspaso que es tomado por *otro*, sino que también permite proponer una *otra* filosofía.

Cuando Sócrates pide al Extranjero que hable sobre el sofista, político y filósofo desde el punto de vista de su τόπος (cf. *Sof.*, 217a1), no queda totalmente claro a qué puede referirse. Pues τόπος puede significar tanto lugar de proveniencia como modo de ser. De hecho, ya Teodoro había caracterizado al Extranjero como filósofo (cf. *Sof.*, 216a). Seguimos la interpretación de Álvarez (cf. 2022, pp. 12-13) al decantarnos por esta última interpretación de τόπος, como el ‘lugar’ del filósofo¹⁷⁵ y no literalmente el lugar geográfico del cual proviene (Elea). De este modo, Sócrates pide al Extranjero que hable como filósofo al discernir entre las tres figuras. Miller (pp. 12-13) destaca cómo lo dicho por Sócrates en *Sofista* (216c) es una transposición del pasaje de *Odisea* (XVII.483-487) donde el pretendiente de Penélope, Antínoo, ha golpeado a Odiseo disfrazado de anciano vagabundo, lo que revela una analogía entre el Extranjero y el héroe épico: se trata de alguien que ha de revelarse como filósofo demostrándolo en la práctica; pero también se trata de Sócrates en Atenas, cuyo disfraz no pudo ser quitado a tiempo.

El Extranjero se parece mucho a Sócrates, no solo se presenta como un filósofo, sino que lejos de dedicarse a los discursos largos, emplea el mismo método dialógico de pregunta-respuesta para organizar el discurso (*Sof.*, 217d-e), también utiliza la fórmula de interrogación socrática por

actuar, que él realmente es un filósofo, con lo cual se mostraría, efectivamente, cómo es un filósofo (Álvarez, 2022, p. 12).

¹⁷⁴ Ciertamente, el *Sofista* y el *Político* no solamente parecen estar dirigidos a mostrar si el Extranjero es realmente un filósofo, sino también si los jóvenes Teeteto y Sócrates pueden formar parte de este mismo género (cf. *Pol.*, 257c)

¹⁷⁵ “Socrates would be inviting the Stranger to intervene as a representative member of the philosophers’ region and it is in this Socratic proposal that one of the central purposes of the dialogue is made explicit, namely, the demonstration by the Stranger of his condition” (Álvarez, 2022, p. 13).

autonomasia: τί ἔστι (cf. *Sof.*. 217b3, 218c1, 218c6-7). Pero, lo más decisivo, es que dirige la mirada del pensamiento hacia lo que plantea como μέγιστα γένη (*Sof.*, 254d4), que pueden interpretarse como un nuevo modo de plantear las ideas o formas originarias presentadas por Sócrates en diálogos previos (cf. Álvarez, 2022, p. 8). Y no solamente se abordan los principios fundamentales del sentido de las cosas, sino que se abordan del modo filosófico como Sócrates lo plantea en *República* (cf. VI.510b4-9, VI.511b3-c2, VII.533c7-d1) en tanto que operar con hipótesis¹⁷⁶. Después de que el Extranjero presente las tres hipótesis sobre la combinación –ya sea que las cosas sean sin mezcla e incapaces de mutua participación, ya sea que todas las cosas sean capaces de mutuas combinaciones o ya sea que algunas sí sean capaces de combinación mientras que otras no (*Sof.*, 251d-e.)– pasará a refutar las primeras dos y a establecer la última como no hipotética, con lo que parece poner en práctica la famosa propuesta de la *República* respecto de la dialéctica como un método que cancela hipótesis. Compartimos la interpretación de Álvarez (cf. 2022, p. 8) al considerar que las anteriores similitudes permiten revelar al Extranjero como un filósofo en la medida en que ejerce y realiza de modo vivo la filosofía. Pero creemos que la interpretación de Miller puede compaginarse con la de Álvarez, pues el primero considera que quien realmente está sometido a juicio es Sócrates, en analogía al juicio al que es sometido en los tribunales, pero ahora de modo filosófico. Creemos que ambas interpretaciones son viables y pueden sostenerse al mismo tiempo sin contradicción: Platón quiere mostrar qué es un filósofo a través del despliegue performático del Extranjero, pero también quiere jugar con la tensión que hay entre determinar qué es un sofista y el hecho de que Sócrates sea denunciado como uno. Ver al Extranjero como filósofo nos permite también ver que Sócrates es uno. Sin olvidar que, ironía de por medio, Platón también lo describe como sofista de noble estirpe: que no corrompe, no crea nuevas divinidades, no cobra, ni siquiera es retratado con un quehacer que le permita proponer positivamente algo, se trata de un purificador, de un liberador ante la tiranía de la mistificación. Sea como filósofo, sea como sofista, la Justicia ateniense comete un error de dimensiones cósmicas al condenar al padre de Platón.

Al Platón situar el *Sofista* y el *Político* en el contexto de la acusación, juicio y condena contra Sócrates, resulta inevitable notar que mientras la ciudad intenta silenciarlo, asunto que Platón irónicamente reproduce silenciado a Sócrates y dando voz al Extranjero, el autor está logrando mostrar que el espíritu filosófico de Sócrates persiste después de su muerte política y física.

¹⁷⁶ Para ampliar las semejanzas entre el Extranjero y Sócrates, cf. Álvarez, 2022, pp. 8-9.

Además, hay que destacar que la identificación de Sócrates con la sexta definición del *Sofista* (227d-231b) lo revela como un cierto tipo de juez legítimo respecto de la verdad de los enunciados. De hecho, algo similar habría hecho en común con Teeteto al examinar la esencia del conocimiento en el diálogo homónimo. Es como si, mientras los tribunales lo juzgan a él y mientras él parece querer saber la opinión filosófica que defina al sofista y lo separe del filósofo, Platón insiste en que Sócrates también es un tipo de juez crítico respecto de lo que sofistas, pero también filósofos y políticos, puedan querer plantear. Es irónico que el reconocimiento del quehacer socrático en su dimensión crítica y potencialmente parricida en la sexta definición del *Sofista* (227d-231b) lo planteé como sofista y no como filósofo¹⁷⁷. Ahora bien, la definición de filósofo como dialéctico (cf. *Sof.*, 253b-e) también nos permite ver ahí a Sócrates, aunque en esta imagen el componente crítico–parricida no es tan claro.

Una importante diferencia entre Sócrates y el Extranjero, que rescatamos del trabajo de Álvarez (cf. 2022, p. 9), concierne a las respectivas descripciones que Platón da de cada uno, pues mientras del primero se han dado extensas descripciones a lo largo de múltiples diálogos, del segundo casi no hay descripciones, solo se dice que viene de Elea y que es diferente (ἕτερον, *Sof.*, 216a3) de Parménides, Zenón y sus compañeros. Parece que, a parte de estos pocos elementos descriptivos, Platón desea mantenerlo en el anonimato (cf. Rosen, 1983, p. 62; Cordero en: Platón, 2011/2014, p. 53). Este anonimato permite una generalización de la figura del filósofo sin que esté encarnado en la persona singular de Sócrates (o, en menor medida, de Parménides), lo que de algún modo abre dicho lugar a que cualquiera pueda ocuparlo, con independencia de quien sea, siempre y cuando actúe de modo filosófico.

3.2.2. Diversas interpretaciones del silencio

El silencio de Sócrates y su reemplazo por parte del Extranjero en el *Sofista*, podemos afirmar, ha sido pasado por alto por una gran cantidad de comentaristas que trabajan este diálogo¹⁷⁸. Cornford (1935, pp. 168-170) interpretaba al Extranjero como un reemplazo de Sócrates, explicable por la enorme influencia de Parménides que el propio Platón habría de reconocer sobre

¹⁷⁷ Esta broma de Platón puede también interpretarse como metáfora del estado de desconcierto y confusión respecto de quién es un sofista y quién un filósofo que hizo a Atenas condenar a Sócrates. El Extranjero, aunque caiga en dicha confusión, no puede más que salvar a este sofista y destacar su dignidad por encima de quienes compartirían su mismo nombre.

¹⁷⁸ Como ejemplo, los siguientes autores destacables no se han detenido en esta problemática: Châtelet, 1995; Gadamer, 1980, 1985 y 2003, mencionada rápidamente en *Platón Retratista*, 2002, p. 293; Guthrie, 1962/1998, pp. 135-177; Brochard, 1940, pp. 103-145; Koyré, 1966; Eggers Lan, 1965; Másmela, 2006.

sí mismo¹⁷⁹. El Extranjero tendría más autoridad que Sócrates para refutar al Padre, por ser él mismo un eleata¹⁸⁰. Taylor destaca este silencio, pues considera que la innovación más extraña del *Sofista* respecto a diálogos anteriores radica en la nueva disposición de Sócrates: ha sido apartado del protagonismo y relegado al silencio (1961, p. 5). Para este autor, el silencio no puede ser un asunto azaroso, sino que habría sido deliberado para conseguir más de un solo objetivo (1961, p. 5). Sin embargo, Taylor solo menciona uno: mantener la presencia de alguien ante quien Platón siente una profunda deferencia sin que sea necesario que esté presente en el diálogo, pues Sócrates resulta totalmente prescindible tanto en *Sofista*, *Político*, que parten del eleatismo, como en *Timeo*, que parte del pitagorismo (1961, pp. 5-6). Esta consideración bien puede sumarse a la de Cornford sin que entren en contradicción: Platón silencia a Sócrates para que un personaje más cercano al Extranjero sea quien critique a Parménides, de quien Platón reconocería una mayor influencia que de Sócrates en lo que respecta a los temas concernientes al ser, no-ser, identidad, reposo y movimiento; pero no elimina a Sócrates por la deferencia que continuaba otorgándole.

Compartimos la idea de que en la interpretación de dicho silencio pueden rastrearse múltiples causas sin que entren en contradicción unas con otras. Reconocemos la influencia de temas parmenídeos en estos diálogos y la mayor cercanía del Extranjero, que permite dramatizar todo un parricidio, como destaca Cornford. También compartimos el asombro de Taylor al considerar que el silencio de Sócrates resulta ser una de las innovaciones más extrañas de dicho diálogo. Ahora bien, no compartimos el mismo tipo de extrañeza ante dicho silencio, pues no lo consideramos como algo que resultaría simplemente extraño a dicho personaje. Ciertamente es extraño en la medida en que Sócrates ha solido ser el protagonista y ya no lo es, pero consideramos que dicho gesto de abdicación respecto del protagonismo podía no solamente rastrearse en las demás apariciones de este personaje, sino que le es esencial incluso cuando era el protagonista. De este modo, al tiempo en que reconocemos su silencio como extraño, también nos parece que era esperable e, incluso, necesario para que Platón pudiera mostrarnos a profundidad la esencia de su padre filosófico y el modo cómo éste determina su obra. Esto nos obliga a intentar ampliar el horizonte interpretativo propuesto por Cornford, en la medida en que él explica el silencio de

¹⁷⁹ Heidegger (1924-25/1998, pp. 162-169), desde antes que Cornford, ya interpretaba el protagonismo del Extranjero como una fuerte presencia de las ideas parmenídeas (pp. 163-164), y la admiración que Platón tenía hacia Parménides y los eleatas (pp. 164-165), así como la apertura de una más elevada posibilidad para solucionar los problemas que les aquejan.

¹⁸⁰ Muchos han seguido la interpretación de Cornford, por ejemplo: Tovar (1970, p. VII-VIII), Seligman (1974, p. 11), Reale (2003, pp. 396-409) y Notomi (2007, pp. 19-27).

Sócrates a partir de causas externas a este personaje y nosotros queremos ver en su silencio algo que se sigue de su esencia relacional. Desde esta perspectiva, como veremos a continuación, si bien compartimos varios puntos de vista con la mayoría de los comentaristas respecto de este problema, nuestra interpretación va por otro camino.

Cabe recuperar lo que Márquez (2012) plantea al respecto del silencio de Sócrates: habría de interpretarse en una doble vía, sea como una valoración positiva o, más bien, negativa respecto del Extranjero¹⁸¹. Sin embargo, este autor no desarrolla más su interpretación debido a que dicho silencio dista de ser el objetivo de su trabajo. Ahora bien, lo anterior nos ayuda a poner en perspectiva otros tipos de silencios que han sucedido previamente en los diálogos platónicos. Miller (1980, p. XI) hace una recopilación de algunos de los más importantes al enmarcar el silencio del *Sofista* dentro de las demás apariciones en los diálogos platónicos de momentos donde personajes se silencian. En *Fedón* (84c), Sócrates hace silencio cuando Simias y Cebes comienzan a susurrar entre ellos revelando que dudan ante la argumentación socrática acerca de la separación del alma respecto del cuerpo. Este silencio revelaría una disparidad respecto del compromiso filosófico de Sócrates y las dudas de sus interlocutores (1980, p. XI). Miller indica la semejanza con el *Gorgias*, pues en este diálogo los interlocutores de Sócrates también se van silenciando hasta llegar al punto en que Sócrates simula un diálogo con Calicles sin que este participe, lo que revela el desprecio respecto de lo planteado por Sócrates (1980, p. 120, nota 12). Miller también llama la atención hacia el inicio del *Hippias Menor*, pues al finalizar el sofista su disertación, el público reacciona aplaudiendo y alabando lo que acaba de escuchar (363a). Sin embargo, Sócrates reacciona manteniéndose inmóvil y en silencio, lo que Miller interpreta como parte de la objeción de Sócrates contra la sofística y su disparidad respecto de la dialéctica, pero también tiene como efecto confundir a la multitud y redirigir la atención de Hippias hacia el propio Sócrates (1980, p. XI). En la mayoría de estos casos, el silencio acontece en situaciones donde sirve para mostrar rechazo o desprecio, antes que aprobación o admiración. Podemos incluir a Trasímaco, de quien sería difícil pensar que después de dialogar con Sócrates y escucharlo discutir con Glaucón y Adimanto habría cambiado de modo profundo su concepción sobre la justicia. También podríamos incluir el caso de

¹⁸¹ “Socrates’ meager remarks at the beginning, and his silence in the bulk of both dialogues, can be interpreted as either a positive or a negative judgment on the Stranger’s performance” (Márquez, 2012, p. 18).

la *Apología*, donde parte importante de quienes escuchan a Sócrates emitirán su valoración respecto de lo escuchado por medio de votos¹⁸².

Sin que Miller lo mencione, es pertinente incluir el silencio dramático de Sócrates ante Parménides cuando este último examina autocriticamente con el joven Aristóteles sus propias propuestas respecto del uno. Aquí se trata de un silencio positivo, donde un joven Sócrates respeta y se interesa por lo que escucha. De modo similar sucede en el *Timeo*, donde el viejo Sócrates desea escuchar lo que el experto en pitagorismo tiene que decir acerca del origen y constitución del cosmos. El silencio del *Sofista*, debe interpretarse en una línea más similar a las del *Parménides* y *Timeo*, pues Sócrates escucha a personajes que respeta y de los que aprende. La similitud con el *Parménides* es mayor que con el *Timeo*, pues se trata de una indagación fuertemente filosófica y, al igual que en el *Sofista* y *Político*, ambos filósofos son eleatas. Además, en ambos casos parece suceder una suerte de crítica contra la doctrina parmenídea, en el *Sofista* vía parricidio y en el *Parménides* vía autocrítica. En ambos casos, Sócrates atestigua una crítica filosófica contra el Padre de Elea. Además, debemos incluir los silencios que vimos en los capítulos previos, el silencio aporético al cual Sócrates conduce con miras a la purificación doxástica y el silencio extático ante la idea donde el alma resulta interpelada por esta. Estos dos silencios no son simple y sencillamente *dramáticos* en el sentido de sucesos narrados por el autor¹⁸³, sino que se trata de momentos primordiales que conciernen al camino/método filosófico; podríamos decir, que conciernen al *drama* propiamente filosófico al que Sócrates invita.

¹⁸² En una línea un poco más ambigua pueden encontrarse varios personajes silenciosos que escuchan con interés, pero de quienes tampoco podemos afirmar que hayan quedado profundamente convencidos ni mucho menos que se hayan dedicado a la filosofía como Teodoro, los presentes en el *Cármides*, en el *Protágoras*, en el *Eutidemo*, en el *Banquete*, la mayoría de los presentes en la *República*, etc. En muchos de estos casos parece que el criterio valorativo –afirmativo o negativo– del silencio pierde importancia en favor de un sencillo interés por escuchar la discusión. Quienes hacen silencio desean escuchar lo que se dice sin necesariamente tomar un partido claro ni que el resultado de lo aprendido tenga efectos contundentes en sus almas. Como veremos en la sección 3.2.4., al retomar la investigación de Blondell (cf. 2002, pp. 80-112), es posible que Platón quisiera generar un efecto pedagógico mimético en sus lectores haciéndoles sentir que forman parte del diálogo al poder verse identificados con los diversos espectadores que narrativamente están en sus diálogos.

¹⁸³ Que también, por cierto, Platón habría dramatizado explícitamente en ocasiones: ejemplos del silencio aporético se encuentran en la mayoría de diálogos aporéticos, siendo el *Teeteto* un caso destacable donde podemos observar los efectos positivos en el interlocutor; respecto del silencio extático ante la idea es más difícil encontrar ejemplos, pero puede pensarse en cuando Sócrates se queda detenido antes de entrar a la casa donde celebran el triunfo de Agatón en el *Simposio* o en su descripción del encuentro erótico en el *Fedro* que expusimos en el capítulo 2, donde la dramatización de dicho silencio estaría dentro de un mito.

Miller¹⁸⁴ interpreta el silencio de Sócrates en el *Sofista y Político* como la simbolización del extrañamiento que se tiene del filósofo desde la condición humana usual, como sucede en los tribunales atenienses durante el proceso de juicio que se inicia al mismo tiempo que lo sucedido en estos diálogos (1980, pp. 9-10, 15). De este modo, sería un silencio marcado por la desaprobación respecto de la condición humana usual que resulta miope para reconocer la genuina filosofía, mas no directamente relacionado con enjuiciar la calidad del Extranjero. Se trata de un extrañamiento atravesado por la dicotomía apariencia-realidad, pues en los tribunales se toman por realidad lo que son apariencias:

“Muy por el contrario, su silencio cumple un papel definido, expresando vívidamente lo que, al parecer, una comunicación directa no podría transmitir. Al guardar silencio, Sócrates hace casi palpable el hecho de que no ha sido escuchado (...), Sócrates muestra con su sola presencia la imposibilidad de que la filosofía se manifieste en y por sí misma ante el no filósofo” (1980, p. 10).

Compartimos la interpretación de Miller, en efecto, el silencio de Sócrates logra profundizar dicho extrañamiento al tiempo en que lo desaprobaba, sin embargo, consideramos que la interpretación está lejos de poder agotarse ahí. No creemos, tampoco, que este extrañamiento pueda ser más importante que la intención de que el Extranjero se revele como filósofo, el cual, por cierto, no deja de hablar desde la postura filosófica como si esquivara el extrañamiento que sí habría en torno a Sócrates y su estatuto filosófico. Como vimos en el capítulo anterior, también parece ser un objetivo que los jóvenes Sócrates y Teeteto se muestren como filósofos y se ejerciten en dicha práctica. Si bien el extrañamiento al que apela Miller es un efecto que se logra con el silencio de Sócrates, podemos encontrar otros y más importantes motivos para que suceda. Pero, además, a diferencia de los comentaristas anteriormente revisados, nosotros aspiramos a poner este silencio en relación con el despliegue performático que acontece al alma al seguir el método filosófico que Platón hace encarnar en Sócrates y que inicia y pasa por los silencios aporético y extático.

Para Álvarez, la sustitución de Sócrates por el Extranjero permite satisfacer dos necesidades de Platón:

¹⁸⁴ De entre la bibliografía revisada, la interpretación de Miller sobre el silencio de Sócrates es temporalmente la primera en presentar una rica y profunda complejidad analítica, dedicando varias páginas de su investigación a este problema.

“Por un lado, la necesidad de experimentar las limitaciones de su anterior portavoz, ya que la defensa de tesis filosóficas ahora está libre de un enunciador particular como Sócrates. Por otro lado, la necesidad de construir un nuevo personaje de tal manera que su estatus se mantenga en suspenso y solo se determine por sus acciones en el desarrollo del diálogo” (2022, p. 9).

Álvarez pone el acento en un asunto de orden performático: se es filósofo en la medida en que se vive como tal. El *Sofista* lograría poner en acto a un filósofo¹⁸⁵: el Extranjero no solo ha desplegado la técnica de la *διαίρεσις*, sino también la dialéctica que permite dar cuenta de las relaciones entre los *μέγιστα γένη* (cf. Álvarez, 2022, pp. 15-16). De este modo, el autor considera que el Extranjero no solamente ha cumplido con el objetivo de capturar al sofista, sino también con el objetivo de demostrar que él mismo es un filósofo por medio de la puesta en práctica del quehacer filosófico mismo (cf. 2022, 16). Si bien este autor no interpreta el silencio vinculándolo a rasgos esenciales del propio Sócrates, asunto que la presente investigación se propone como cardinal, compartimos su interpretación y también consideramos pertinente considerar su silencio en sentido positivo. Creemos que hay que poner el acento en el hecho de que dicho silencio se deriva de la esencia filosófica encarnada por Sócrates, vinculada al silencio aporético y extático, en suma, a su relación con la alteridad. Como veremos más adelante, también nos interesará mostrar cómo este silencio inaugura y posibilita una nueva dinámica filosófica en la que Álvarez no se explaya suficientemente, aunque parece anunciarla al señalar que la generalidad inherente al anonimato del Extranjero permite despersonificar el quehacer filosófico de la figura puntual de Sócrates, como si Platón sugiriera que cualquier otra persona puede ser filósofa mientras cumpla ciertos parámetros. Además, como señalamos en el apartado anterior, no hay que dejar de poner en el centro del debate el hecho de que el silencio de Sócrates posibilita la escucha del parricidio que llevan a cabo el Extranjero y Teeteto: su silencio abre la posibilidad de un parricidio realizado *por el otro con el otro*. Esto parece revelar una nueva estructura relacional donde la abdicación de sí resulta intensificada y sus efectos en la alteridad potenciados.

Al hilo de lo anterior, cabe también recuperar la breve interpretación que Badiou (1985/2014, pp. 135-136) da sobre el silencio de Sócrates en el *Sofista*, pues lo considera como un segundo

¹⁸⁵ Una interpretación opuesta, cuya incorporación en este trabajo excedería sus objetivos debido a su bizarría y a que presenta una línea interpretativa realmente ajena a la nuestra –y a todas las demás investigaciones que abordan el problema del silencio de Sócrates– es la de Eugenio Benítez (1996), para quien el Extranjero es, más bien, un sofista y, por añadidura, Platón también.

parricidio que, aunque no explicitado, estaría presente en dicho diálogo. El parricidio explícito sería el que se realiza contra Parménides, pero el silencio y pérdida de protagonismo por parte de Sócrates puede leerse como otro parricidio de Platón hacia su padre más cercano y directo; por cierto, también llevado a cabo por la misma persona: el Extranjero¹⁸⁶. Sin desarrollar mucho su interpretación sobre el silencio, podemos afirmar que Badiou parece compartir un punto esencial de nuestra investigación en la medida en que compartimos la idea de que el silencio recusante de Sócrates puede leerse como una muerte necesaria y vinculada con el surgimiento del hijo y su nueva filosofía. Además, también compartimos la idea de que esta recusación parricida está a la base y es condición de posibilidad del filosofar (cf. Badiou, 1985-1986/2014, pp. 127-200). Ahora bien, este autor no interpreta el silencio apelando a rasgos esenciales de Sócrates, sino a lo que considera es una necesidad para que pueda darse el filosofar.

Clanton, por otro lado, interpreta que la forma de diferencia no puede ser idéntica a sí misma, pues eso supondría ser diferente de la diferencia, por lo cual es una forma indeterminada (2007, pp. 44-45). Clanton sigue la interpretación de Martine sobre la indeterminabilidad del género de la diferencia, quien argumenta: “Si la otredad tiene una ‘naturaleza’, es la de no ser ni esto ni aquello, nunca determinada, nunca siquiera definida de manera autorreflexiva: su naturaleza es ser indeterminada” (1992, p. 86). Martine (cf. 1992, p. 26) y Clanton (cf. 2007, pp. 45-46), piensan lo indeterminado como algo que simultáneamente comporta cierta limitación al tiempo en que desafía la limitación; en cierto sentido se mantiene dentro de unos límites, pero también se mantiene más allá de esos mismos límites. De este modo, no es que el no-ser caiga en un sinsentido total, sino que se mantiene en un talante ambivalente entre los límites y el desafío de los límites. La estructura y determinación del tejido que compone la articulación de los géneros supremos y de todo en general depende de la diferencia y la indeterminación que le es esencial: “La diferencia/otredad es, podríamos imaginar, la propia aguja e hilo con los que el Extranjero puede entretejer las formas. Y solo después de que esas formas han sido unidas, el discurso se conserva de manera efectiva.” (Martine, 1992, p. 45).

En línea con lo anterior, Clanton interpreta el silencio: “Platón dejó intencionadamente a Sócrates al margen de este diálogo *porque Sócrates no podía participar legítimamente sin violar*

¹⁸⁶ “Comprenez bien que *dans* Le Sophiste, *il y a deux parricides*, et non pas un seul: un parricide explicite – celui de la réfutation de la thèse de Parménide –, et un second, non moins frappant, qui est celui de la réduction au silence de Socrate. Et d’une certaine façon, un seul homme – l’Étranger d’Élée – croise ces deux parricides” (Badiou, 1985/2014, p. 135; las cursivas están en el original).

sus propios estándares de discurso y, por tanto, su propia identidad” (Clanton, 2007, p. 47; las cursivas están en el texto inglés original). Clanton considera que lo característico del personaje de Sócrates que debe ser silenciado en el *Sofista* es su relación con el logos y las ideas, en la medida en que Sócrates exigiría el establecimiento sólido del logos en la determinación de la idea (2007, pp. 47-50). Clanton considera que el *Sofista* permite renovar el tipo de relación socrática con el logos determinado, pues introduce la indeterminación dentro de dicho logos como algo posible y necesario (2007, p. 51). Es para lograr esto que Sócrates debería silenciarse, pues su esencia sería antagónica a dicha indeterminabilidad; solo el Extranjero, que la encarna en su anonimato, podría capturar con el logos un género como el del no-ser.

Este autor presenta la interpretación sobre el silencio que, de entre los autores revisados, más relevancia otorga a los rasgos que presuntamente le son esenciales a Sócrates. En esto se parece a la nuestra. Sin embargo, es justamente por esto mismo que la interpretación de Clanton resulta ser, de entre todas las revisadas, la más opuesta a la nuestra. A diferencia de este autor, nosotros consideramos que el silencio, en tanto que forma radicalizada de la recusación, le es ya de por sí esencial a Sócrates. Asunto que queda claro al contraponerlo con los silencios aporético y extático. El silencio en el *Sofista* no sacaría algo esencial de Sócrates fuera del diálogo, sino que el silencio es la esencia misma de Sócrates dentro del diálogo, su modo de presencia consiste en su ausencia; por cierto, como sucedía con la idea del bien en la *República* (cf. VII.509b). De hecho, pensamos que la lógica no-reflexiva que Martine (1992) y Clanton (2007) le atribuyen al género del no-ser/diferencia es muy similar al modo de relacionamiento propio de Sócrates con la alteridad, lo que quedó claro conforme fuimos ganando una comprensión de los silencios aporético y extático.

Creemos que hay otras dimensiones de la relación de Sócrates con el logos que revelan dinámicas relacionales no reflexivas que abren la posibilidad de la indeterminación, hemos visto cómo era crucial abrir el discurso hacia la alteridad de aquello por lo que indaga –contra Gorgias que concebía los discursos como encerrados sobre sí mismos al tiempo en que estaban subordinados a determinados intereses privados–. La apertura del discurso a la alteridad que propone Sócrates no es una que niegue lo indeterminado. El uso de mitos que hace Sócrates lo revela como alguien que no está exclusivamente vinculado con un logos determinado, aunque muchas veces sí aspire a este. Su relación con el saber también parece sumergirlo en un mar de indeterminación que le abre y empuja al encuentro dialogal con los otros. Su *saber que no sabe nada* lo coloca en una situación indeterminada respecto del saber, concebido como una erótica de

acercamientos y alejamientos. Al ser equiparado con Eros, concebido como daimón, Sócrates se revela como intermedio e intermediario entre lo divino y lo terreno, sin estar exclusivamente determinado en una u otra naturaleza. En suma, nos parece que la interpretación de Clanton deja por fuera mucho de lo que el personaje de Sócrates es tal y como Platón nos lo muestra. En particular, como dijimos más arriba, nos interesa insistir en que el carácter no-reflexivo que Martine (1992) y Clanton (2007) atribuyen al género del no-ser/diferencia es muy similar al que articula la estructura relacional de Sócrates. No sería, por tanto, necesario cambiar de protagonista para poder pensar un género indeterminado como el del no-ser.

Por su parte, Blondell no solamente considera que el silencio de Sócrates representa “la cuestión dramática central de *Teeteto*, *Sofista* y *Político*” (2002, p. 386), sino que también comporta un “mayor significado para la obra platónica en su conjunto” (2002, p. 386). La autora propone que este cambio de protagonismo significa que Platón, si bien sigue dedicándose a temas que interesarían a Sócrates de modos que él mismo habría abordado, ya no centra su mirada en la vida del personaje al que sus obras parecen dedicarse hasta al punto de la obsesión (2002, pp. 286-287): “la filosofía es ahora más grande que Sócrates (...) los grandes temas que él encarna siguen vivos para ser explorados por otros” (2002, p. 387). Esta autora presenta una interpretación cercana a la nuestra, que parece ir en nuestra misma línea, pero termina por darle otra dirección.

Blondell parece darle un lugar privilegiado al problema del silencio de Sócrates por los argumentos que acabamos de reproducir, así como por abordar este problema justo al finalizar su libro (cf. 2002, pp. 386-296), cual cereza del pastel. Sin embargo, hay que decir que su interpretación del silencio en el *Sofista* y *Político* no parece apelar tanto a rasgos esenciales del personaje de Sócrates como a alusiones sobre la muerte de Sócrates en el *Político* (2002, cf. pp. 387-389) y a la intención del autor por mostrar que la filosofía es más que Sócrates, consideramos estos motivos acertados pero insuficientes para pensar dicho problema. Pues nos parece más importante interpretar su silencio no desde el punto de vista del autor y de lo que este querría conseguir (perspectiva que comparten la mayoría de los comentaristas revisados), sino desde el punto de vista de Sócrates y de lo que este personaje significa. No es Platón el que calla en la literalidad dramática del diálogo, sino Sócrates, por eso nos importa saber quién es Sócrates antes que Platón. La autora considera que Platón, “en estas dos obras, parece estar desafiando a los sobrevivientes de Sócrates a dejarlo atrás, adoptando su propia perspectiva sobre la insignificancia de su muerte” (2002, p. 389). Esta atención de la autora respecto de aquellos que quedan después

de Sócrates nos parece crucial, es lo que más rescatamos de su interpretación y lo retomaremos en el siguiente apartado. Blondell reconoce que Platón está recusando a Sócrates para que otros hablen, pero no reconoce que dicha recusación le sea esencial, no solo a Platón, ciertamente, sino también a Sócrates.

Seguir utilizando a Sócrates habría hecho parecer que solamente él sería “un portavoz adecuado para la filosofía” (2002, p. 390), por lo que Platón “debe liberarse de la tiranía de su propia creación. Y esto solo puede lograrse silenciando a Sócrates” (2002, p. 391). Mientras Blondell pone el énfasis en que el silencio de Sócrates expulsa lo que es esencial de este personaje para que otros lo asuman, por el contrario, nosotros creemos que dicha exclusión forma parte misma de la esencia de Sócrates. A ese rasgo, que consideramos le es esencial, le llamamos *recusación* y lo hemos visto en acción en el silencio aporético y en el extático ante las ideas. Ahora bien, proponemos que la recusación no puede atestiguar en sentido pleno sino hasta su silencio en el *Sofista*, *Político* y, como veremos en la siguiente sección, en la no-escritura del *Filósofo*. Sócrates no se silencia porque esta sea una necesidad de Platón, se silencia porque es un recusador que invita a los otros a filosofar. Con este silencio atestiguamos la forma máxima de invitación, donde se ha abdicado radicalmente del protagonismo para convocar al *parricidio* emancipador llevado a cabo por *el otro con el otro*.

No compartimos la posición de la autora cuando critica a quienes interpretamos el silencio de Sócrates apelando a rasgos que le son esenciales, como si tuviéramos una “desesperación ante el hecho de que hay tan poco que decir sobre el visitante” (Blondell, 2002, p. 396) que caemos en “una prisa por llenar el vacío de su anonimato” (2002, p. 396). Esto nos conduciría, según la autora, a caer en el error de “insistir en la abrumadora importancia personal de Sócrates, en desafío a la evidencia dramática” (2002, p. 396), lo que nos haría “negar a Platón la licencia para declararse independiente de su padre filosófico” (2002, p. 396). Consideramos que la crítica de Blondell se funda en la incapacidad por ver la armonía que hay entre el personaje de Sócrates y los rasgos que le son esenciales con el drama presente en el *Sofista* y *Político*. Creemos que la apuesta socrática de Platón por el bien sigue estando presente en el silencio recusador de Sócrates. Sócrates vive acorde al bien al recusar. No se silencia por una causa externa a él, por la necesidad platónica de ir más allá de él, se silencia porque es recusador y en tanto tal es que surge en él mismo la necesidad de ir más allá de sí para dar espacio al otro.

3.2.3 Recusación y silencio: abdicación de sí que invita al otro a filosofar con el otro

En contra de buena parte de las conclusiones de Blondell, debemos afirmar que en lo que respecta al silencio en el *Sofista*, el bien no está fuera del diálogo por Sócrates quedar en silencio. El bien sigue estando en el diálogo porque el bien *es* Sócrates haciendo silencio. Como la idea del bien, que en el ausentarse propio de su vuelo metafísico produce el cosmos entero, Sócrates, en el silencioso ausentarse del *Sofista*, abre y convoca un diálogo filosófico productivo que, vía parricidio, libera a la filosofía del terrible riesgo de caer en lógicas de la mismidad reflexiva. Platón no necesitaba huir de Sócrates para ganarse la licencia de independizarse de él, pues dicha licencia la encontró en el mismo Sócrates. Aquí no estamos negando esa independencia de Platón respecto de Sócrates, sino que la afirmamos y, contrario a Blondell, encontramos en el propio Sócrates la invitación a hacerlo.

A diferencia de todos los comentaristas revisados, nosotros no solo involucramos en nuestra explicación del silencio de Sócrates elementos de la tetralogía *Parménides-Teeteto-Sofista-Político* y la tetralogía *Eutifrón-Apología-Critón-Fedón*, sino también una dimensión esencial del personaje de Sócrates –su ἦθος relacional, en la dimensión erótica y crítica– que, a su vez, lo vincula con los elementos centrales de la filosofía de Platón como son sus teorizaciones de las ideas y el mito de la anámnesis. Pudimos ubicar en el quehacer y camino filosófico al que Sócrates invita dos tipos de silencio destacables, el silencio aporético y el silencio extático ante la alteridad de la idea. En ambos tipos de silencio no solamente encontramos momentos primordiales para el filosofar de Platón, sino que también ganamos una comprensión de cómo la alteridad tiene una primacía esencial dentro del tipo de relacionalidad socrática. Nos parece que los demás comentaristas no han profundizado lo suficiente en el vínculo entre este silencio en el *Sofista* y aquello que es esencial al modo relacional de Sócrates y, en suma, al camino filosófico al que invita Platón.

El silencio en el *Sofista* y en el *Político*, pensado desde el punto de vista del silencio aporético y del extático, no solamente parece estructuralmente solidario con la primacía de la alteridad, sino que se revela como una de sus modalidades más radicales y extremas. El silencio en el *Sofista* no es un evento aislado ni accidental, sino que es necesario y cobra sentido a la luz de los principales elementos de la producción filosófica de Platón, tales como la teoría de las ideas, la anámnesis, la mayéutica, el quehacer filosófico contrapuesto al sofístico, la crítica, el eros y el diálogo. Queremos proponer que estos tres tipos de silencio implican una gradación en el proceso de purificación y creación filosófica que es estructural de la propuesta filosófica de Platón. Mientras el silencio

aporético libera el alma de las doxas que continuamente repetía, abriendo la posibilidad futura de conocer, el silencio extático consiste en el conocimiento mismo, donde el alma ha quedado en libertad para dejarse interpelar por las ideas. Pero, como eslabón final del camino filosófico está el dar cuenta de dichas ideas, con las que se ha podido entrar en contacto fuera de la caverna, a la comunidad. Es aquí donde surge el riesgo de que la filosofía se cierre doctrinariamente sobre sí misma al modo de Zenón con Parménides, por lo que la crítica y producción de algo nuevo resulta necesaria. La posibilidad de apertura ante dicha crítica es metaforizada por Platón con el silencio de Sócrates que invita a la emancipación parricida.

Lo decisivo es que tanto los silencios aporético y extático como el de Sócrates en el *Sofista* y *Político* son necesarios para el acontecer filosófico, en la medida en que el silencio dramático de Sócrates aparece asociado con el parricidio llevado a cabo *por el otro con el otro*. Es un parricidio de tipo filosófico en el que parece que también vemos a Platón silenciando. Estos silencios están vinculados con ese gesto socrático que aquí hemos pensado como *recusación*, la cual, en el caso del silencio del *Sofista*, implica abdicar del protagonismo dejando de participar en la discusión para abrir el diálogo filosófico al otro con el otro, en tanto que críticos parricidas. A esta altura de la presente investigación nos vemos forzados a preguntarnos si este silencio, ¿se presenta como la metáfora de la relación del propio Platón con sus lectores? Acaso, ¿el pensador no debe saber que morirá, pero morirá no por causas naturales, sino porque lo matarán sus propios hijos, si es que verdaderamente ellos también son filósofos? Esto nos permitiría reinterpretar la célebre y bizarra idea del *Fedón* (cf. 63e-68b, 80e-81a) que plantea la vida de todo filósofo como una preparación para la muerte, pues ¿esto no significaría el nacimiento crítico de sus lectores?

3.2.4. La no escritura del *Filósofo*: doble silenciamiento de Sócrates

En su ya canónica obra sobre el *Teeteto* y el *Sofista*, Cornford destaca que Sócrates hubiera recobrado la voz en el diálogo del *Filósofo* (cf. *Sof.*, 217a y *Pol.*, 257a), para hablar del quehacer inherente a la filosofía en relación con el bien y ya no solamente el ser (cf. Cornford, 1935/2007, pp. 215-216). En esta medida, podemos afirmar que el silencio de Sócrates resulta intensificado en la medida en que dicho diálogo no fue escrito. Resulta decisivo, por tanto, que Sócrates –y, también, Platón– redoblara su silencio con respecto a un tema tan relevante. Siguiendo la argumentación de Gill (2012, pp. 1-8), podemos estar casi seguros de que el *Filósofo* no fue escrito por Platón. No se trataría de una obra perdida, pues todas las antiguas listas que tenemos de los diálogos platónicos omiten al *Filósofo*. Diógenes Laercio (*Vitae phil.*, III.56-62) discute varias ediciones antiguas de

los diálogos, incluyendo las ordenaciones en tetralogías de Trasilo y las ordenaciones en trilogías de Aristófanes de Bizancio, ninguna hace mención del *Filósofo*. Debemos preguntarnos, junto con Gil (2012, p. 1), ¿por qué Platón promete el *Filósofo* pero luego no lo escribe? Como argumentará esta autora, probablemente Platón desea que sean sus lectores quienes activa y críticamente ocupen ese espacio vacío. Coincidimos, en lo anterior, también con la interpretación de Márquez: “El hecho de que el diálogo *Filósofo*, aparentemente anticipado en *Sofista* 217a7–9, esté ausente, puede entenderse como una invitación a construir¹⁸⁷ la narrativa faltante a partir del material de los diálogos existentes” (2012, p. 18). De hecho Gill (2012) se propone hacerlo en su investigación partiendo de los insumos brindados por el propio Platón; su trabajo ensaya una respuesta a la pregunta que motivaría el *Filósofo*, con lo que cumpliría con la invitación de Platón en relación con sus lectores. Ahora bien, esta autora considera que el tema central sobre el que versaría dicho diálogo sería el ser y no el bien, asunto en el que discrepa con Cornford y respecto del cual no consideramos posible tomar partido. Sospechamos que es un problema que Platón deja abierto, permitiendo e invitando a cada lector a que, de modo crítico, responda y tome partido ante este problema, el cual, por cierto, rebasa los objetivos de la presente investigación.

Blondell, sin asociar la siguiente argumentación con el problema del silencio de Sócrates, argumenta que la forma dialógica no sólo implica el diálogo entre los personajes que conforman la narrativa ficticia creada por Platón, sino que también involucra un diálogo con el lector:

“Esta sugerencia de que el lector forma parte de una conversación viva se refuerza por la manera en que muchos de los participantes —al menos aquellos afines a la filosofía, y especialmente Sócrates— representan sus interacciones como parte de un proceso interminable, que debe llevarse adelante indefinidamente hacia el futuro” (2002, p. 48).

Para Blondell hay un paralelismo entre los muchos espectadores que presencian las conversaciones de Sócrates en los diálogos de Platón con el coro en la tragedia griega, tanto unos como otros son personajes representativos de la comunidad de la Polis (Blondell, 2002, pp. 51-52). De este modo, opera un elemento pedagógico y formativo que busca inculcar valores en los espectadores al ver cómo el coro de las tragedias reacciona ante lo que sucede en el drama (2002, p. 82). Blondell sostiene que era usual en la literatura y artes griegas, siendo los diálogos de Platón un excelente

¹⁸⁷ Por otro lado, en la medida en que Álvarez propone que el Extranjero triunfa en mostrarse como filósofo, considera que ya no sería necesaria la escritura del anunciado *Filósofo*: “Since the true philosopher emerges clearly through the use of dialectics, *Sophist* is already the *Philosopher* dialogue” (2022, p. 16).

ejemplo de esto, procurar involucrar al lector dentro de la obra por múltiples vías, a esto la autora le llama “pedagogía mimética¹⁸⁸” (2002, p. 80). La *pedagogía mimética* permitiría a Platón “convertirse paradójicamente no solo en el ‘padre’ de Sócrates —como su creador literario— sino también en el hijo y heredero que hace posible su continua reproducción” (2002, p. 88). Como agudamente observa esta autora, Platón es hijo de Sócrates en la medida en que aprendió de él y usó su figura como eje de su obra escrita filosófica. Pero, también, Platón es padre de Sócrates en la medida en que es autor de los diálogos y creador del personaje. Hacer un parricidio contra Sócrates sería hacerlo también contra Platón, ¿no?

Para fortalecer nuestra línea argumental cabe recuperar la interpretación de Miller (1980) acerca del papel de los jóvenes Sócrates y Teeteto. Este autor considera que el joven Sócrates bien podía ser el miembro de la Academia que menciona el autor de la *Epístola XI* (358d-e) y Aristóteles en su *Metafísica* (1036.B25) (cf. Miller, 1980, p. 5). Lo anterior introduciría en el *Político* y en el *Sofista*, en la medida en que el joven Sócrates y el joven Teeteto son presentados como compañeros de estudio, la presencia de los alumnos de la Academia real de Platón (Miller, 1980, p. 5). En el momento de escritura del *Político*, el Sócrates miembro de la Academia ya tendría unos 55 años, pero al Platón representarlo como un joven de unos 18 años, interpreta Miller (cf. 1980, p. 5), la atención se redirige lejos del Sócrates cincuentón hacia los jóvenes estudiantes actuales de la ya existente Academia platónica. En este sentido, estos diálogos pueden interpretarse como una especie de comunicación indirecta dirigida a la juventud de la Academia pero no a ningún joven en particular, sino a la generalidad de los estudiantes (1980 p. 5), lo que invita a que cada uno de los alumnos de esta célebre institución pueda representarse formando parte en los dramas filosóficos que estos diálogos presentan.

Siguiendo la lectura de Gill (2012), con quien coincidimos en este respecto, el *Sofista* de algún modo responde a la pregunta cuyo resultado fue aporético en el *Teeteto*, relativo a qué es el saber, pues se define un tipo de saber técnico propio de sofistas, mientras que en el *Político* se define la ciencia política. El saber más importante sería definido en el *Filósofo*. Gill (2012, p. 2) propone leer estos diálogos como una continuación y respuesta al problema planteado en *Teeteto*.

¹⁸⁸ Para ver el desarrollo de la autora sobre la pedagogía mimética, cf. Blondell, 2002, pp. 80-112. Es destacable que esta autora brinde elementos contundentes para interpretar el silencio de Sócrates en el *Sofista* y en el *Político* como una invitación a que los lectores piensen por sí mismos y filosofen, lo que les llevaría a convertirse, en última instancia, también en ese Sócrates silencioso. Sin embargo, esta autora no desarrolla esta línea explicativa del silencio por insistir en la consideración de que Platón busca excluir a Sócrates sin ver —como nosotros lo hemos pretendido aquí— que este personaje ya se venía excluyendo a sí mismo mucho tiempo atrás.

El hecho de que el *Teeteto* no tome en consideración las formas en sus tres definiciones del conocimiento (en tanto percepción, en tanto que juicio verdadero o en tanto que juicio verdadero acompañado de una explicación), sugiere que la definición adecuada del conocimiento requeriría a las formas como el objeto del conocimiento (cf. Cornford, 1935, pp. 7, 28, 162–163; Ross, 1951, pp. 101–103). Ahora bien, Gill (2012, p. 9) también considera que es necesario retomar la propuesta del joven Teeteto (*Teet.*, 146c7–d3) de pensar el conocimiento como una experticia práctica, como un *saber hacer*. Algo para lo que hay que entrenarse y desarrollarlo como un hábito (Gill, 2012, pp. 9-10). Esta fue la tesis que defendimos en el capítulo segundo de la presente investigación al plantear el quehacer socrático como una erótica donde el conocimiento se lleva a cabo en la medida en que se ama. De lo que se trata en filosofía no es simplemente de brindar respuestas a problemas, sino de surcar activamente caminos que ensayan respuestas; lo decisivo no es quedarse satisfecho en la conformidad de la certeza, sino experimentar cómo se abre el sentido del mundo en el camino transitado entre la pregunta y su respuesta.

Coincidimos con Gill (2012, p. 4-5) cuando plantea que la no escritura del anunciado *Filósofo* se desprende de la naturaleza misma de los diálogos que le son cercanos, pues *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista* y *Político* constantemente hacen alusiones a la necesidad de pensar libremente por sí mismo y de entrenarse investigando múltiples vías dialécticas. Por ejemplo, en el 285c8–d7 (*Pol.*) el Extranjero indica que la investigación dialéctica que están llevando a cabo, si bien es útil porque revela quién es el sofista y quién el político, se hace asumiendo otro objetivo como central: entrenarse para poder ser mejores dialécticos respecto de cualquier asunto. Gill (2012, pp. 202-203) interpreta en estas palabras la voluntad de Platón porque sean sus lectores los que asuman el papel activo de investigar dialécticamente por sí mismos los asuntos considerados como más fundamentales. Por este motivo no habría escrito el anunciado diálogo sobre el filósofo:

“El hecho de que Platón exponga el enigma asociado con el filósofo pero oculte las piezas del rompecabezas y su solución a plena vista, y que dicho enigma, una vez descubierto, coincida con el del *Parménides* y permita un avance de exactamente la misma manera, justifica mi conclusión de que Platón pudo haber escrito el *Filósofo*, pero decidió no hacerlo, al mismo tiempo que ofrecía a su audiencia los medios para reconstruir el retrato que ese diálogo habría contenido” (2012, p. 5).

Lo que Platón busca es que sus lectores investiguen qué es un filósofo partiendo de los insumos que él ha brindado, con lo cual ellos mismos se verían favorecidos para devenir filósofos (2012, pp. 5-6).

Ciertamente, aquí hemos vinculado el silencio de Sócrates en el *Sofista* y *Político* con otros aspectos de este personaje que lo sitúan en un lugar central dentro del pensamiento platónico, revelando no solo su tipo relacional responsivo donde prima la alteridad, sino también que lo encontramos invitando a los silencios aporético y extático. Empero, consideramos que lo más importante del silencio de Sócrates en el *Sofista* y *Político* no es ver cómo los diálogos de Platón se entrelazan entre sí, sino ver cómo estos se entrelazan con el lector, en quien se lega,—como Sócrates con el Extranjero y el joven Teeteto— el porvenir del quehacer filosófico. En este sentido, el objetivo que anuda todo el drama en torno al silencio de Sócrates no es la voluntad de Platón por independizarse o liberarse de Sócrates, el objetivo es hacer que los lectores se independicen de Platón, por lo que dicho silencio anudaría el sentido entero, no solo de la trilogía *Teeteto-Sofista-Político*, sino de la obra platónica completa en su conjunto. El filósofo, desde que comienza a trabajar, no hace más que prepararse para el momento de su muerte, la cual se hace patente a cada momento que alguien lee críticamente su obra. No se requiere de la muerte física, sino de aquella en la que el autor se queda en silencio y le toca a sus lectores tomar la palabra, no solo para dialogar con la obra sino entre la comunidad de lectores. El silencio de Sócrates no solo une la obra al lector, sino al lector con otros externos a la obra. Aquel que Sócrates dice a sus interlocutores que deben buscar para sustituirlo a él cuando muera (*Fed.*, 78a-b) no es, en última instancia, el Extranjero de Elea, sino el lector que ocuparía el protagonismo indeterminado del diálogo no escrito, el *Filósofo*.

El silencio de Sócrates en el *Sofista* no es el mismo de Platón con su obra en todo caso posible, sino solamente cuando su obra sirve para llevar a cabo parricidios o para capturar a los ideólogos. En efecto, el Extranjero y Teeteto no solo hacen un parricidio filosófico, sino que también capturan al sofista, con lo que aportan a la lucha contra la repetición ideológico-doxástica. Debemos aventurar la siguiente hipótesis: Platón desea eso mismo con su obra, que sirva para impedir que la filosofía se cierre dogmáticamente y para combatir las mistificaciones ideológicas como ocurre con la mayoría de sofistas, oradores, poetas y políticos que sus diálogos denuncian. La dimensión crítica y emancipadora de la filosofía platónica no sólo debe revelarse como crítica contra la mistificación ideológica, sino también contra los cierres doctrinales en que la filosofía corre el

riesgo de caer cuando es recluida sobre una enseñanza unívoca, propia de un autor aislado respecto del diálogo real con sus lectores y entre sus lectores.

Cuando Platón advierte y muestra su temor ante los riesgos de que su obra escrita sea mal interpretada (cf. *Fedr.*, 274b-278e; *Ep. VII*, 341c-345c), no teme que sean los filósofos genuinos sus lectores, sino que lo sean todos aquellos incapaces del diálogo filosófico vivo con su obra; lo que teme no es que usen sus diálogos para filosofar, sino para intentar encontrar una única doctrina que fuese atribuible a él; teme que intenten encontrarlo a él en sus diálogos. Pues, al igual que con sus maestros, trátese de Sócrates o de Parménides (respecto de quien reconoce explícitamente la necesidad de realizarle un parricidio), Platón sabe muy bien que nadie nunca podrá filosofar mientras siga vivo. Los protagonistas de los escritos platónicos no son los personajes que en ellos se representa discutiendo, sino los lectores críticos en función de quienes los diálogos se abren. La filosofía no nace en un pensador, sino en el diálogo que sus críticos establecen con su pensamiento toda vez que lo abran y liberen de los posibles cierres dogmáticos. Entonces, debemos preguntar con mayor radicalidad y profundidad por ¿cuál función tienen los lectores dentro de las lógicas internas de los diálogos platónicos y cómo determinan el lugar y función del autor?, ¿cómo es eso de que Platón podría querer morir en el acto crítico que filósofos realicen contra su obra?, ¿esta crítica mortífera implicaría una superación de su obra o, más bien, el genuino encuentro con ella?

3.3. El sueño de Platón: ¿la doctrina de Platón o la filosofía de los lectores?

Como ya lo recuperaba Diógenes Laercio (*Vitae phil.*, III.5), Platón habría abandonado la escritura de poesías, e incluso tragedias, para consagrarse a la filosofía por medio de la escritura de diálogos. Este cambio hacia la escritura dialogal habría sido ocasionado por el encuentro, la influencia y el inmenso poder de seducción de Sócrates, así como la tremenda injusticia cometida contra su persona. Flórez (cf. 2011, p. 383) argumenta que, el hecho de que Platón aparezca mencionado solo tres veces en sus diálogos indica el modo como el ateniense quiere que lo tomemos a él y a sus obras: como si no tuviesen autor y debiesen ser leídos desde sus lógicas internas. De este modo, mientras Heidegger decía que solo importaba la obra de Aristóteles y no su vida, podemos afirmar que la obra de Platón trata sobre la vida de Sócrates, por lo que el análisis de este personaje es fundamental para comprender la obra platónica en su conjunto. Mientras Heidegger decía del Estagirita que nació, trabajó y murió, nosotros nos vemos forzados a reconocer que los diálogos de Platón se consagran a la vida de un Sócrates que nació, amó y murió, por lo

que el análisis de dicho personaje resulta fundamental para comprender la obra de Platón¹⁸⁹. Platón –incluso antes que Sócrates– recusa y se borra de sus diálogos, como agudamente argumenta von der Walde:

“Él escoge el anonimato, porque sus diálogos tienen como objeto llevar al lector a pensar por sí mismo las cuestiones que en ellos se discuten; (...) Así, Platón nos muestra la riqueza de los problemas más que la de las soluciones. El diálogo platónico es entonces un ejemplo de lo que su autor cree que es la filosofía y no se puede leer como un cuerpo cerrado de doctrinas. Combina forma y contenido de tal manera que no importa sólo lo que se dice, sino cómo se dice e, igualmente, se le otorga peso a lo no dicho” (2012, p. 193).

El silencio recusante de Sócrates debe servir como metáfora del desconcertante silencio de Platón, donde podemos atestiguar la abdicación de sí que invita al otro a pensar críticamente por sí mismo y con la comunidad filosófica de la que forme parte.

Platón presenta una situación trágica-cómica en la medida en que casi ningún interlocutor de Sócrates parece realmente convencido a dedicarse a la filosofía, solamente Simias y Cebes –que no parecen suficientemente convencidos de las argumentaciones de Sócrates acerca de la inmortalidad del alma– así como el joven Sócrates –que no llega nunca a dialogar con su viejo tocayo– se habrían dedicado a la filosofía. También Fedón, pero este no puede considerarse un interlocutor protagónico de Sócrates al mismo nivel que los tebanos. Platón decide mostrarnos la vida de Sócrates como un genuino fracaso. Ahora bien, esta situación puede dejar de ser trágica y dejar de ser cómica si se introducen los lectores: la técnica de Sócrates no iba dirigida, en última instancia, a los interlocutores que Platón retrataba en sus diálogos, sino que iba dirigida a los lectores. Toda la trama y los desarrollos filosóficos de los diálogos platónicos no deben ser interpretados solamente en función del autor, sus intenciones, su biografía, etc., ni tampoco en función únicamente de lo que internamente presentan estos diálogos (perspectiva que se ha puesto de moda en las últimas décadas), sino también, y especialmente, en función de los lectores filosóficos (lo que excluye al lector primerizo de Altman, cf. 2008/2019, pp. 1-36). Sus diálogos están hechos para que filósofos maduros dialoguen activamente con ellos, con miras a simular el gesto parricida del Extranjero, con una crítica radical y profunda como la continuamente atribuida

¹⁸⁹ En la *Epístola II*, a Dionisio de Siracusa, Platón confiesa de modo poético: “yo no he escrito nunca acerca de estos temas, y no hay obra alguna de Platón ni la habrá. Las que ahora se dice que son tuyas son de Sócrates en la época de su bella juventud” (314c-d).

a Sócrates. No creemos que Platón continuara hasta el final de su vida, para usar la famosa expresión de Dionisio de Halicarnaso¹⁹⁰ (*De comp. verb.*), peinando (κτενίζων, XXV.210), rizando (βοστρυχίζων, XXV.210-211) y trenzando (ἀναπλέκων, XXV.211) sus diálogos solamente entre ellos, sino que lo hacía en función del efecto y potencia que podían suscitar en sus lectores. El silencio de Sócrates revela que el centro gravitacional de los diálogos platónicos no se ubica dentro de ellos, sino en el exterior, en la primacía de los lectores.

Siguiendo el estilo de Platón, cerraremos este trabajo con un mito. Olimpiodoro (*Coment. Alcib. 1*, II.155-164) cuenta que, poco antes de morir, Platón soñó que era perseguido por feroces cazadores que intentaban apoderarse de él. En su sueño, se convierte en cisne y alza vuelo, pasando de una copa de árbol a otra, evitando ser atrapado por quienes pretendían darle caza. En su vuelo, ese cisne hijo de Apolo¹⁹¹, alegre y ligero, no puede más que reír. El análisis llevado a cabo hasta aquí nos revela que esa risa es esencial a la obra platónica. Olimpiodoro (*Coment. Alcib. 1*, II.158-164) recupera la interpretación que hizo el tebano, pitagórico y socrático Simias, quien equiparaba a los cazadores que perseguían al Platón-cisne con los intérpretes y comentaristas de sus escritos, pues sus diálogos vuelven extremadamente difícil poder capturar la genuina perspectiva del autor respecto de los temas que trata (también, cf. *Prolegomena*, I.29-35). No creemos que Platón haya escrito sus diálogos para reírse o burlarse de sus lectores, como si los menospreciara, cosa que parecía suceder en su sueño con los cazadores de cisnes, cuyo objetivo sería apoderarse de él para devorarlo o venderlo una vez capturado; sino que escribía sus diálogos por motivos similares a los que llevaban a Sócrates a dialogar con el propio Platón: se trata del amor; de la filosofía crítica y parricida como forma de amor. El silencio de Sócrates permite revelar un tipo de amor que articula la escritura de sus diálogos de principio a fin: la primacía de los lectores, pero no como cazadores repetidores de doctrina, sino como genuinos filósofos críticos y creadores de algo nuevo.

¹⁹⁰ En contra de la imagen usual de un anciano y encorvado Platón dedicado exclusivamente a escribir las *Leyes*, Dionisio de Halicarnaso comenta cómo aún a sus ochenta años, Platón continuaba editando y reescribiendo todos sus diálogos. De hecho, al morir se lo encontró con tablillas de cera donde ensayaba varias opciones con las cuales iniciar la primera oración de la *República* (Κατέβην χθὲς εἰς Πειραιᾶ μετὰ Γλαύκωνος τοῦ Ἀρίστωνος) (cf. *De comp. verb.*, 1929/1962, XXV.204-218 o *Sobre comp. lit.*, 2001, XXV.31-33).

¹⁹¹ Olimpiodoro (*Coment. Alcib. 1*, II.21-28) cuenta el mito de que Platón era hijo de Apolo, pues este se habría presentado como un φάσμα o aparición que copuló con Perictione y le dijo al padre de Platón que no tuviera sexo con su esposa por 10 meses (también: cf. *Prolegomena*, I. 22-29; *Vitae phil.*, III.5.5-8). En II.30 (*Coment. Alcib. 1*), Olimpiodoro trae a colación el mito de que Platón es un servidor de los cisnes (κύκνοις ὁμόδουλον). Esta ave estaba fuertemente relacionada con Apolo.

Los tres tipos de silencio aporético, extático y de Sócrates no consisten en métodos superados por la filosofía contemporánea, sino que siempre indicarán hacia el porvenir futuro de la filosofía. Aquí no hemos investigado a Platón para comprender un pensamiento arcaico y superado por más de dos mil cuatrocientos años de progreso en la historia occidental. Platón no está en el pasado, cual estatuilla inmóvil conservada en un museo, como las creaciones de Sofronisco, padre de Sócrates; sino que Platón está en el futuro, probablemente riendo –como cuando fue cisne en su sueño– y a la espera de que lo alcancemos. La estructura metodológica de sus diálogos, la relación que establecen con el lector y el modo como lo convocan a filosofar, sitúan al propio Platón en el porvenir, en un futuro que está siempre por llegar. Platón no está en su obra, sino en los y las filósofas que lo leen críticamente. El silencio de Sócrates en el *Sofista* revela este gesto metodológico esencial que obliga a que el drama de la filosofía sea siempre reenviado al porvenir que son los lectores, lugar de genuina realización del pensamiento platónico. El silencio de Sócrates es la metáfora del silencio de Platón como autor, es decir, es aquello que de su método resulta más esencial en lo relativo al vínculo entre la obra y sus lectores. La recusación revelada en el silencio de Sócrates articula un tipo de situación hermenéutica en los intérpretes respecto a la obra platónica, colocando a esta última en un lugar futuro que está siempre por ser interrogado nuevamente, a la espera de ser retomado, pero ya no por mí, sino por el otro con el otro, en contra del padre (Parménides y tradición previa) y del tirano (sofistas y oradores). Esto es lo que significa que el diálogo esté siempre abierto.

El silencio de Sócrates, y la primacía de la otredad que en este aflora, debe ser comprendido en sentido griego inaugural, en su radicalidad platónica, como la conciencia de que la filosofía se lega al otro, en quien queda su liberación al modo de la *emancipación del otro por el otro*¹⁹², como parricidio dialogal, como legado a la humanidad. El filósofo ya no tiene ni puede seguir teniendo protagonismo; así como Sócrates dirigiéndose a sus interlocutores al final del *Fedón*, insistiéndoles en que se ocupen de sí mismos (115b), como lo hicieron Teeteto y el Extranjero en el *Sofista* y como lo haremos nosotros en el *Filósofo*; como filosofía siempre otra, de otros y entre otros, fuera de la escritura y de la mente del escritor/autor; como filosofía viva, crítica, parricida, que entiende, invita y solicita al otro para evitar caer en lógicas de repetición de lo mismo; como emancipación.

¹⁹² En la medida en que con su silencio en el *Sofista* Sócrates ya no tiene un papel activo, deja de ser un liberador. Ya no lo vemos *dirigiéndose a liberar al otro*, sino que en su recusación podemos verlo *dirigiéndose a la libertad del otro*: hace silencio ahí donde el otro puede ser libre desde sí mismo.

Platón no solo es un filósofo de la alteridad y de los débiles, también es un filósofo de la libertad, pero de la libertad del lector crítico, pues su carácter griego inaugural consiste en eso, en saberse como invitación, en saberse más allá de sí en la emancipación del otro por el otro, en saberse muerto. Platón-cisne ríe, pero no de nosotros, sino a la espera de que le alcancemos en su risa y, alegres y ligeros, riamos con él.

Conclusiones Generales

Partiendo de la lógica relacional responsiva donde prima la alteridad, que Platón hace encarnar en el personaje de Sócrates, como una recusación respecto de las lógicas relacionales reflexivas, aquí hemos aventurado una interpretación respecto del silencio que este personaje hace en el *Sofista* y su respectiva relación con la otredad, pensándolo como la radicalización de dicha recusación. Hemos propuesto el silencio de Sócrates en el *Sofista* como la radicalización de un drama que le es esencial a este personaje y a la filosofía platónica, pensado como recusación respecto de lógicas éticas que se articulan desde una primacía de la mismidad, en favor de lógicas éticas de la alteridad.

Para lograr lo anterior, primeramente, ganamos una comprensión del silencio aporético al que conduce Sócrates a sus interlocutores como un primer modo de la recusación, al generar una disrupción en su ἦθος egocéntrico en favor de una primacía de la alteridad. Para esto, vimos cómo Sócrates conduce al silencio aporético procurando llevar a sus interlocutores a una emancipación liberadora, a un nuevo tipo de libertad responsiva. Explicamos cómo el ἦθος relacional egocéntrico propio de la mayoría de los interlocutores de Sócrates (sofistas, oradores, políticos, expertos en religión, etc.) está articulado en una lógica relacional reflexiva donde prima el interés privado del ego, visto aquí bajo las formas de poder político, enriquecimiento económico, obtención de fama, combate y triunfo sobre los demás, satisfacción en el placer, acrítica repetición doxástica, mistificación de la justicia y del sentido de las cosas. Sócrates invita a *recusar* esta situación, en favor de un ἦθος relacional responsivo donde prima la alteridad, por medio de la argumentación dialogal en común acuerdo con el interlocutor, criticando las doxas que impedían conocer de modo que se abra la posibilidad, por medio del *silencio aporético*, para que las cosas se den desde la alteridad que les es propia. El método socrático implica el despliegue de un διάλογος extremadamente fiel al λόγος, al tiempo en que el silencio aporético en sí mismo excede dicho λόγος.

Seguidamente, en el segundo capítulo, pudimos desarrollar una interpretación del silencio extático ante la alteridad de la idea en tanto que acontecimiento profundo donde el alma recusa de sí para ser tomada por la alteridad de la idea. Este silencio se reveló como un momento nuclear de del pensamiento platónico, mostrándose en su genuina condición de filosofía de la alteridad. El camino al que Sócrates invita a sus interlocutores se identifica con una dimensión metodológica esencial a la filosofía de Platón, pues no solo es una invitación a vivir éticamente, sino a hacerlo

filosóficamente. El retrato de Sócrates enamorado nos permitió pasar a interpretar la especificidad de su silencio en el *Sofista* desde el punto de vista general del ἦθος relacional filosófico socrático, que se reveló como fundado en la recusación de sí mismo y de las lógicas relacionales egoístas en favor de una relacionalidad ética donde prima la alteridad.

Por último, atestiguamos en el silencio de Sócrates en el *Sofista* la radicalización de la primacía de la alteridad, esencial a este personaje, pero ahora articulada como la recusación del protagonismo y como invitación a que los otros filosofen con otros. La especificidad del silencio en el *Sofista* nos permitió observar la radicalización de la recusación socrática en la medida en que este personaje se retira del encuentro dialogal para invitar a otros a dialogar y cederles la producción filosófica. El diálogo entre el Extranjero y el joven Teeteto es destacable porque hacen un parricidio contra Parménides y su prohibición de investigar el no-ser. Así, se muestra el gesto parricida como necesario y esencial al quehacer filosófico, pues permite a la filosofía salir del riesgo de caer en nuevas lógicas de la mismidad que cierran la posibilidad de decir y producir algo nuevo en sentido filosófico. En efecto, el descubrimiento del no-ser concebido como diferencia revela que este género supremo tiene la característica esencial de articularse también desde una lógica no reflexiva. De este modo, la primacía de la alteridad y la salida de las lógicas de la mismidad –que van asociadas al silencio de Sócrates y a su radicalización con la no escritura del *Filósofo*– tienen un papel esencial para el quehacer filosófico que compete al sentido general de la obra platónica: el hecho de que el autor recusa en su obra, pues la obra se realiza en los lectores. Platón, cual cisne que se aleja volando, recusa al escribir sus diálogos, siendo esta recusación la esencia del tipo de relación del autor con la comunidad filosófica con la que interacciona, siempre abierta al porvenir que son los lectores. Pero no se trata de cualquier tipo de lector, sino de filósofas y filósofos críticos, al modo parricida concebido como modelo de *emancipación del otro por el otro*.

Para comprender los modos relacionales analizados en este trabajo se partió de la interpretación levinasiana de la obra platónica en la medida en que el lituano introdujo –y luego otros comentaristas profundizaron y complejizaron– el análisis de las lógicas relacionales reflexivas o responsivas en el pensamiento del ateniense. La discusión con este autor no pudo profundizarse en este trabajo ya que excede sus objetivos. Sin embargo, consideramos que el estado actual de la discusión en torno a la relación entre Levinas y Platón puede verse profundizada y renovada con este trabajo, pues la crítica que el lituano hizo contra Sócrates no solo se confirma

como injusta, sino que en el silencio de Sócrates parece abrirse una modalidad relacional donde la alteridad tiene una primacía más radical de la que se plantea en la *responsabilidad* levinasiana¹⁹³, pues en este último caso el sujeto conserva cierto protagonismo en la medida en que surge como responsable por el otro, mientras que en el caso de Sócrates la abdicación de sí e invitación a que el otro se emancipe con el otro revelan una primacía de la alteridad intensificada. Es decir, los modos relacionales presentados por Platón permiten enriquecer el debate contemporáneo sobre la primacía de la alteridad y la crítica a las lógicas reflexivas. Este retorno al pasado para ir al futuro es algo que la presente tesis abre, pero que deja pendiente. Para la filosofía levinasiana el protagonismo parece tender a concentrarse en el sujeto *responsable*, ante lo que cabría preguntar si este no sería un rasgo que el lituano hereda de la Modernidad, ajeno al pensamiento antiguo de Platón.

Por otro lado, en la medida en que la presente investigación se centró en explicar el silencio de Sócrates apelando a rasgos esenciales de este personaje, si bien no dejamos de comentarlos aunque fuese brevemente, no fue posible profundizar más en aspectos relativos a la descripción del Extranjero, así como a los desarrollos filosóficos del *Sofista* y del *Político* (ni del *Teeteto* ni *Parménides*, que también tienen vínculos importantes). Respecto del Extranjero apenas hicimos notar que seguíamos la línea de autores como Blondell o Álvarez al considerar que el anonimato e indeterminación de este personaje sirven para despersonalizar o generalizar las cualidades de quien es un genuino filósofo, lo que abriría dicho espacio a ser ocupado por otros; argumentamos que serían los lectores. Nos enfocamos en cómo el silencio de Sócrates permite la emancipación del otro con el otro, siendo esos otros el Extranjero y Teeteto, pero pudiendo serlo cualquier otra persona siempre y cuando realice una filosofía crítica. Sin embargo, consideramos que lo enigmático de este personaje está lejos de poder agotarse con lo desarrollado en el presente trabajo y cabe profundizar su examen. Y, respecto de los desarrollos filosóficos del *Sofista*, apenas pudimos explorar un poco el carácter relacional de la ontología y me-ontología que el diálogo desarrolla, insistiendo en el carácter no reflexivo del género del no-ser y su vinculación con la apertura de lógicas reflexivas de repetición de lo mismo por medio de un parricidio que propone

¹⁹³ O, también, en nociones como la *fecundidad* o el *sacrificio*, donde, si bien insisten en que el otro persiste más allá de la muerte del yo, el carácter protagónico de la alteridad parece seguir siendo mucho menor que en lo que aquí hemos intentado pensar como *la emancipación del otro por el otro*.

algo nuevo. Estos temas apenas pudieron ser investigados a grandes rasgos, por lo que su estudio queda pendiente de ser profundizados.

Cabe advertir que el lector de Platón podría encontrarse con reflexiones ético/normativas que parecen contradecir el tipo de relacionalidad que aquí estudiamos. Esta contradicción amerita ser investigada, pero dicho examen excede los límites del presente trabajo. Aquí se centró la mirada en el personaje de Sócrates, textos posteriores donde se presentan tesis morales fuertes, como puede ser de manera especial las *Leyes*, no fueron sido tratados. Esto representa una debilidad de la presente investigación.

Otra debilidad de este trabajo tiene que ver con los posibles modos de ordenación de los diálogos platónicos. Debemos aclarar que el orden en que se han empleado los diálogos de Platón en este trabajo no nos lleva a comprometernos con una cronología estricta de lectura de los mismos¹⁹⁴. El empleo que hemos hecho de los diálogos, para poder esclarecer el problema de la relacionalidad ética que estos presentan, responde al hecho de que parecen encajar adecuadamente y ser explicativamente productivos en lo que a la presente investigación interesa. Es decir, si en algún momento se colocaron, por poner un ejemplo, el *Eutifrón*, el *Gorgias*, el *Menón*, el *Banquete*, el *Teeteto*, la *República*, el *Fedro* y el *Parménides* al mismo nivel de equivalencia, esto se hizo en la medida en que todos parecen comprobar el tipo de relacionalidad ética por el que apuesta Platón y no por suponer que él los escribió al mismo tiempo o que quería que sus estudiantes los leyeran en conjunto. Si bien los criterios de ordenamiento son un problema que nunca debe dejar de estar a la vista, no son los que aquí determinan el uso interpretativo que hicimos de los diálogos. En la medida en que la presente investigación dirige su mirada al problema del silencio, sí que resultó necesario enfocarse, en el primer capítulo, en diálogos aporéticos, considerados del período de juventud de Platón –aunque hayamos incluido el *Teeteto* y el *Sofista*–, pues estos nos permiten comprender el *silencio aporético*; mientras que en el segundo capítulo se analizaron especialmente los diálogos usualmente considerados del período de madurez del autor, donde puede rastrearse mejor el *silencio extático ante la alteridad de la idea*. En el tercer capítulo el énfasis se volcó sobre

¹⁹⁴ Esto podría responder a asuntos externos a la obra, como puede ser el desarrollo vital del autor o el modo pedagógico como Platón consideraría que sus diálogos debieran ser leídos por los lectores primerizos que estudiaban en la Academia. Tampoco nos comprometemos con un ordenamiento que responda a asuntos internos de la obra como, por ejemplo, la complejidad y extensión de los diálogos o la historia cronológica que Platón sitúa dentro de ellos. En efecto, aunque la cronología narrativa en la que Platón situó el *Sofista* fue importante en el desarrollo de nuestra interpretación, consideramos que es un tema que debe ser profundizado y contrastado con los posibles ordenamientos de sus diálogos.

el *Sofista* y otros diálogos comúnmente considerados del período crítico y de vejez de Platón, pues interesó la especificidad del *silencio de Sócrates* que ahí sucede. Pero también nos vimos obligados a incluir los diálogos relacionados con su muerte, presumiblemente escritos en la juventud (*Apología*, *Eutifrón*, *Critón*) o en la madurez (*Fedón*) del autor. Ahora bien, si, por ejemplo, se asume un orden donde el *Filebo* va después del *Sofista* y *Político*, podría argüirse que la reaparición de Sócrates implicaría que su silencio no es definitivo. Por el contrario, si consideramos que Platón pensaba que la lectura de sus diálogos iba a ser variada, repetitiva, que para entrar en sus sentido realmente hay que ir y venir de un lado a otro y que, incluso, él mismo continuó reescribiéndolos durante toda su vida, podríamos leer el silencio de Sócrates como un momento aislable del *Filebo*. También, si nos apegáramos a un ordenamiento que parte de las narrativa y cronologías internas a la obra, la aparición que Sócrates hace en el *Filebo* no necesariamente habría que ubicarla después del *Político*, sino que lo estarían la *Apología*, *Critón* y *Fedón*, donde Sócrates recobraría la voz en el camino hacia su muerte. El *Filebo* estaría en un tiempo narrativo previo o bien, incluso, se lo podría pensar como abstraído del dominio de cronos y perteneciente a una temporalidad filosófica que va más allá de la vida y muerte real de Sócrates¹⁹⁵. Sin duda, el problema de la ordenación de los diálogos debe ser abordado de modo directo para poder profundizar en el estudio del silencio de Sócrates. Esto es algo que queda pendiente.

Este trabajo estuvo atravesado por la constatación de que Platón parece haber querido reproducir a Sócrates dialogando con personajes que en la vida real no se consagraron a la filosofía. Esto sugiere que Platón estaría más interesado en mostrarnos una dimensión trágica, incluso cómica, de la vida de Sócrates mucho antes que mostrarlo como un héroe que habría logrado su cometido. Consideramos que este es un problema que ameritaría ser mucho más investigado. Lo que aquí hemos podido desarrollar es insuficiente para la profundidad y relevancia que este tema tiene no sólo en sí mismo, sino también para comprender el valor de interlocutores como el joven Sócrates del *Político* (asunto vinculado con el silencio del Sócrates adulto), el joven Sócrates del *Parménides*, Simmias y Cebes del *Fedón* y, en general, todos los otros interlocutores que parecen nunca haber filosofado con seriedad a pesar de la influencia de Sócrates.

Además, consideramos necesario profundizar la investigación del silencio de Sócrates en el *Parménides*, pues su diferencia con respecto a todos los silencios que parecen haber hecho quienes

¹⁹⁵ Ciertamente, resulta casi imposible poder ubicar lo acontecido en el *Filebo* dentro de la temporalidad interna que Platón sí explicitó en la mayoría de sus otros diálogos.

presenciaron a Sócrates dialogando o que padecieron ellos mismos su técnica, radica en que casi ninguno terminaría por dedicarse a la filosofía. Este tema debe ser profundizado, pues el caso del joven Sócrates en el *Parménides* parece ser una excepción, ya que sí resulta profundamente interpelado por lo que personalmente dialogó con el eleata y, podemos suponer, también por el diálogo que presenció, manteniéndose en silencio, entre el joven Aristóteles y Parménides. En este último caso, se trataría de un silencio de Sócrates que contrastaría con el que aquí investigamos, pues no parece estar al final de su vida; todo lo contrario, está al comienzo y parece ser un acontecimiento fundamental que motiva su consagración a la filosofía. Es como si la vida filosófica de Sócrates, que Platón desea mostrarnos, comenzara y terminara por el silencio.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

En griego

Burnet, J. (ed.) (1900-1907/1967-1968). *Platonis opera*, vols. 1-5. Clarendon Press.

Campbell, L. M. A. (ed.) (1867). *The Sophistes and Politicus of Plato*. Oxford Clarendon Press.

Diels, H., Kranz, W (eds.) (1951/1966). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, ed. 6. Weidmann.

Fowler, H. N. (ed. y trad.) (1921/1961). *Plato. Thaetetus Sophist*. The Loeb Classical Library.

Jones, H.S., Powell, J.E. (eds.) (1942/1970). *Thucydides historiae*, 2 vols. Clarendon Press.

Long, H.S. (ed.) (1964/1966). *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, vols. 1-2. Clarendon Press.

Maehler, H. (ed.) (1971). *Pindari carmina cum fragmentis*, pt. 1, 5th edn. Teubner.

Ross, W. D. (ed.) (1924/1970). *Aristotle's metaphysics*, 2 vols. Clarendon Press.

Von der Mühl, P. (ed.) (1962). *Homeri Odyssea*. Helbing & Lichtenhahn.

Usener, H., Radermacher, L. (eds.) (1929/1962/ s. I a. C.). *De compositione verborum en: Dionysii Halicarnasei quae exstant*, vol. 6. Teubner.

Westerink, L. G. (ed.) (1954/ s. V d. C.). *Proclus Diadochus. Commentary on the first Alcibiades of Plato*. North-Holland.

Westerink, L. G. (ed.) (1956/1982/ s. VI d. C.). *Olympiodorus. Commentary on the first Alcibiades of Plato*. Hakkert.

Westerink, L. G. (ed.) (1962/ s. VI d. C.). *Prolegomena philosophiae Platonicae (Anonymus)*. North-Holland.

Traducciones.

Aristóteles (2011). *Obras completas*. Tomos I y II. Editorial Gredos.

Aristóteles (2014). *Tratados de lógica (Órganon)*. Tomos I y II. Editorial Gredos.

Cornavaca, R. (Trad.). (2008). *Presocráticos. Fragmentos I*. Editorial Losada.

Cornavaca, R. (Trad.). (2011). *Presocráticos. Fragmentos II*. Editorial Losada.

Diógenes Laercio (2013). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. García Gual, C. (trad. y ed.). Alianza Editorial.

Dionisio de Halicarnaso (2001/ s. I a. C.). *Sobre la composición literaria*, en: *Sobre la composición literaria - Sobre Dinarco - Primera carta a Ameo - Carta a Pompeyo Gemido -*

Segunda carta a Ameo. Guillermo Galán Vioque, G., Márquez Guerrero, M. Á. (trads.). Biblioteca Clásica Gredos.

Homero (1982/1993). *Odisea*. Pabón, J. M (trad.). Editorial Gredos.

Introducción a la filosofía de Platón (Anónimo) (2020/ s. VI d. C.). (M. A. Spinassi, trad.). *RÓNAI Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios*, 8 (1), 99-125.

Olimpiodoro (2015/ s. VI d. C.) *Olympiodorus Life of Plato and On Plato First Alcibiades 1–9*. Griffin, M (trad.). Bloomsbury.

Platón (1992/2022). *Diálogos VII. Dudosos, apócrifos, cartas (T. VI)*. Editorial Gredos.

Platón (1999a). *Diálogos VIII. Leyes. Libros I-IV (T. VI)*. Editorial Gredos.

Platón (1999b). *Diálogos IX. Leyes. Libros VI-XII (T. VI)*. Editorial Gredos.

Platón (2011). *Diálogos I (Apología de Sócrates, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras, Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo, Fedón, Banquete, Fedro)*. Editorial Gredos.

Platón (2011/2014). *Diálogos II (República, Parménides, Teeteto, Sofista, Político, Filebo, Timeo, Critias o Atlántico)*. Editorial Gredos.

Plato (1975). *Symposium*. Groden, S. (Trad.). University of Massachusetts Press.

Plato (2008). *Symposium*. Howatson, M. C. (Trad.). Cambridge University Press.

Platón (2015). *Banquete*. Ludueña, E. (Trad.). Ediciones Colihue.

Píndaro (1992/2019). *Obra completa*. Suárez de la Torre, E. (ed.). Cátedra Letras Universales.

Proclo (1971/ s. V d. C.). *Proclus: Alcibiades I. A translation and commentary*. O’Neil, W. (trad.). Springer Science + Business Media Dordrecht.

Tucídides (1990). *Historia de la Guerra del Peloponeso. Libros I-II*. Torres Esbarranch, J. J. (trad.). Gredos.

Fuentes secundarias

Achtenberg, D. (2008). The Eternal and the New: Socrates and Levinas on Desire and Need. L En: *Levinas and the ancients* (pp. 24-39), Schroeder, B. & Benso, S. (eds.). Indiana University Press.

Achtenberg, D. (2011). Plato and Levinas on Violence and the Other. *Symposium*, 15 (1): 170-190.

Achtenberg, D. (2014/2017). *Essential vulnerabilities. Plato and Levinas on relations to the Other*. Northwestern University Press.

Altman, W. H. F. (2008/2019). El orden de lectura de los diálogos de Platón. *La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, 25 (1), 1-36, Jiménez, J. M. (trad.). ISSN 1885-7353.

Álvarez, L. (2022). The Eleatic Stranger in Sophist dialogue: A Continuation of the Socratic Legacy. *PLATO JOURNAL*, 23, 7-21. https://doi.org/10.14195/2183-4105_23_1

Angeli Bernardini, P. (ed.) (2015). *Le funzioni del silenzio nella Grecia antica. Antropologia, poesia, storiografia, teatro*. Fabrizio Serra Editore.

Aubenque, P. (dir.) & Narcy, M. (comp.) (1991). *Études sur le Sophiste de Platon*. Bibliopolis.

Badiou, A. (1985-1986/2014). *Le Séminaire. Parménide. L'être I - Figure Ontologique*. Ouvertures Fayard.

Benitez, E. (1996). Characterisation and Interpretation: The importance of Drama in Plato's *Sophist*. *The Sydney Society of literature and Aesthetics*, 6, 27-39.

Blondell, R. (2002). *The play of character in Plato's dialogues*. Cambridge University Press.

Brann, E., Kalkavage, P. & Salem, E. (2012). *Plato's Sophist: The professor of wisdom*. Focus Publishing.

Brochard, V. (1940). *Estudios sobre Sócrates y Platón*. Editorial Losada S.A.

Clanton, C. (2007). From Indeterminacy to Rebirth: Making Sense of Socratic Silence in Plato's *Sophist*. *The Pluralist*, 2 (3), 37-56.

Colli, G. (1975/1977). *El Nacimiento de la Filosofía*. Manzano, C. (trad.). Tusquets Editor.

Cordero, N. (2005). Du non être à l'autre. La découverte de l'altérité dans le *Sophiste* de Platon. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 195(2), 175-189.

Cordero, N. (2013). El extranjero de elea, 'compañero' de los parmenideos... Desde 1561. *Méthexis*. 26. 51-58. 10.1163/24680974-90000613.

Cordero, N. (2016). *Platón contra Platón. La autocritica del Parménides y la ontología del Sofista*. Editorial Biblos.

Cordero, N. (2017). El extraño purificador del alma del *Sofista* de Platón. *NOVA TELLVS*. 35(2), 83-95. 10.19130/iifl.nt.2017.35.2.769

Cornford, F. M. (1935). *Plato's theory of knowledge. The Theaetetus and the Sophist*. Butler and Tanner Ltd.

Cornford, F. M. (1935/2007). *La teoría del conocimiento de Platón. El Teeteto y el Sofista*. Paidós.

Chrétien, J.-L. (1991/2002). *The Unforgettable and the Unhoped For*. Fordham University Press.

- Derrida, J. (1968/1997). La Farmacia de Platón. En *Diseminación* (pp. 91-260). Espiral.
- Ferreira, M. (1998). O silêncio de Sócrates no prêmio do Timeu. *Letras Clássicas*, (2), 187-199.
- Figueroa, J. E. (2013). *Una reflexión sobre el juego dramático de las leyes de Platón*. Tesis de maestría presentada para la Pontificia Universidad Javeriana.
- Flórez, A. (2011). La forma del diálogo y la forma de la filosofía en Platón. *Franciscanum*, 53(156), 369-398.
- Gill, M. L. (2012). *Philosophos. Plato's Missing Dialogue*. Oxford University Press.
- Gonzales, F. (2002). *Plato's Dialectic of Forms*. En: *Plato: Forms: Varieties of Interpretation* (pp. 31-83), William, A. (ed.). Lanham, Md.: Lexington Books.
- Gonzales, F. (2008). Levinas questioning Plato on eros and maieutics. En: *Levinas and the ancients* (pp. 40-61), Schroeder, B. & Benso, S. (eds.). Indiana University Press.
- Gonzales, F. (2009). *Plato and Heidegger. A question of dialogue*. The Pennsylvania State University Press.
- Heidegger, M. (1924-25/1998). *Plato's Sophist*. Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2007). La doctrina de Platón acerca de la Verdad. *Eikasia*, (12), 277-300.
- Higgins, J. T. (2004). *Toward the Good: Levinas, Platonism and Philosophy as Practice*. Tesis de doctorado, Universidad de Virginia.
- Howland, J. (1991). Re-reading Plato: the problem of platonic chronology. *Classical Association of Canada*, 45(3), 189-214.
- Levinas, E. (1975). Dieu et la philosophie. *Le Nouveau Commerce*, n. 30- 31.
- Levinas, E. (1978). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Kluwer Academic.
- Levinas, E. (1971/1990). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Kluwer Academic.
- Levinas, E. (1971/2020). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme.
- Levinas, E. (2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-Textos.
- Madvig, J. N. (1871). *Adversaria critica ad scriptores graecos et latinos*. Hauniae Gyldendaliana.
- Márquez, X. (2012). *A stranger's knowledge. Statemanship, philosophy & law in Plato's Statement*. Parmenides Publishing.
- Martine, J. (1992). *Indeterminacy and Inteligibility*. Sunny.

Mattéi, J.-F. (1985). La symphonie de l'être dans le Sophiste de Platon. *Dialogue*, (24), 237-256. DOI: 10.1017/S0012217300043079.

Mattéi, J.-F. (2000/2004). Levinas et Platon. Sur l' « Au-delà de l'être ». *Noesis*, 39, versión digital: 2004. URL : <http://journals.openedition.org/noesis/6> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/noesis.6>

Mattéi, J.-F. (2005). La rame et le couteau: la question de l'autre chez Levinas. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 95(2), 203-211.

Mattéi, J.-F. (2005/2011). *Platón*. Puf.

Másmela, C. (2006). *Dialéctica de la imagen. Una interpretación del Sofista de Platón*. Editorial Anthropos.

Miller, M. H. (1980). *The Philosopher in Plato's Statesman*. Martinus Nijhoff Publishers.

McCoy, M. (2008). *Plato on the rhetoric of philosophers and sophists*. Cambridge University Press.

Morgan, M. L. (2019). Plato, Levinas and Transcendence. *Levinas Studies*, 13, 85-102.

Narbonne, J.-M. (2004). Levinas Et L'héritage Grec. En: Narbonne, J.-M. & Hankey, W. (autores), *Levinas Et L'héritage Grec suivi de Cent Ans De Neoplatonisme en France* (pp. 11-63). Presses de l'Université Laval.

Narbonne, J.-M. (2006). De l'«au-delà de l'être» à l'«autrement qu'être»: le tournant lévinassien. *Cités*, (25), 69-75.

Nietzsche, F. (1889/2002). *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa a martillazos*. Sánchez Pascual, A. (trad.). Alianza Editorial.

Notomi, N. (2007). *The Unity of Plato's Sophist: Between the Sophist and the Philosopher*. Cambridge University Press.

O'Brien, D. (1995). Le Non-Être. Deux Études sur le *Sophiste* de Platon. *International Plato Studies*, vol. 6, Brisson, L., Calvo, T., Rossetti, L., Rowe, C. J., Szlezák, T. A. (eds.). Academia Verlag.

O'Brien, D. (2019). To be and not to be in Plato's Sophist. *Passionate Mind, Essays in Honor of John M. Rist*, 93-136, David, B. (ed.). Academia Verlag.

Owen, G. E. L. (1971). Plato on Not-Being. En: *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, pp. 223-267, Vlastos, G. (ed.). Doubleday.

Peperzak, A. T. (1997). The Platonism of Emmanuel Levinas. En: Peperzak, A. T. (ed.), *Platonic Transformations: With and After Hegel, Heidegger, and Levinas* (pp. 113-121). Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Peñalver, P. (1986). *Márgenes de Platón. La estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Murcia.

Romilly, J. de (1997). *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*. Seix Barral.

Rosen, S. (1983). *Plato's Sophist: The Drama of Original and Image*. Yale University Press.

Ross, D. (1951). *Plato's Theory of Ideas*. Oxford University Press.

Sanford, S. (1999). Plato and Levinas: The Same and the Other. *Journal of the British Society for Phenomenology* 30, 2.

Scott, R. G. (2017). *The Master and the Midwife: Levinas and Plato on Teaching*. Dissertations (tesis doctoral para Loyola University Chicago). Recuperado de https://ecommons.luc.edu/luc_diss/2851.

Seligman, P. (1974). *Being and not-being. An introduction to Plato's Sophist*. Martinus Nijhoff.

Taylor, A. E. (1961). *Plato, the Sophist and the Statesman*. Thomas Nelson And Son LTD.

Tovar, A. (ed.) (1970). Traductor y encargado del prólogo y las notas de *El Sofista* (Platón). Instituto de Estudios Políticos.

Von der Walde, G. (2001). *Filosofía y silencio. Formas de expresión en el Platón de la madurez*. Editorial de la Universidad de los Andes.

Von der Walde, G. (2012). Sobre el juicio falso en el Teeteto. En: Boulé: *Ensayos en filosofía política y del discurso en la Antigüedad* (pp. 193-202). Ariza, S. y González, C. (Comps. y eds.). Universidad de los Andes Facultad de Ciencias Sociales.

Wieland, W. (1991). La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad. *Méthexis*, 4, 19-37.

Fuentes de consulta general

Barthes, R. (1982). *La antigua retórica*. Tiempo Contemporáneo.

Calvo, T. (1991). *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*. Editorial Cincel.

Châtelet, F. (1995). *El pensamiento de Platón*. Editorial Labor.

Cordero, N. (2005). *Siendo se es. La tesis de Parménides*. Biblos.

Eggers Lan, C. (1965). *Introducción histórica al estudio de Platón*. CEFYL.

Friedländer, P. (1989). *Platón. Verdad del ser y realidad de la vida*. Tecnos.

Gadamer, H.-G. (1980). *Dialogue and dialectic. Eight hermeneutical studies on Plato*. Yale University Press.

Gadamer, H.-G. (2002). Platón retratista. En *Antología*, pp. 267-305. Ediciones Sígueme.

Gadamer, H.-G. (2003). Platón. En: *Los caminos de Heidegger*, pp. 83-95. Editorial Herder.

Graves, R. (2019). *Los mitos griegos*. Tomos I y II. Alianza Editorial.

Guthrie, W. K. C. (1996/1998). *Historia de la filosofía griega. Tomo IV, Platón: segunda época y la Academia*. Gredos.

Guthrie, W. K. C. (2000). *Historia de la filosofía griega. Tomo V, Platón: segunda época y la Academia*. Gredos.

Heidegger, M. (2016). *Ser y tiempo*. Editorial Trotta.

Irwin, T. (2000). *La ética de Platón*. UNAM.

Jaeger, W. (2019). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica.

Kahn, C. (1996). *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge.

Koyré, A. (1966). *Introducción a la lectura de Platón*. Alianza Editorial.

Reale, G. (2003). *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las "Doctrinas no escritas"*. Herder.

Ross, D. (1993). *Teoría de las ideas de Platón*. Ediciones Cátedra.

Santas, G. X. (1980). The Form of the Good in Plato's Republic. *Philosophical Inquiry*, 85, 374-403.

Sider, D. (1977). Plato's Early Aesthetics: 'The Hippias Major'. *Journal of Aesthetics & Art Criticism*, 35(4), 465-470.

Sider, D. (1992). Reviewing Ivor Ludlam, Hippias Major: An Interpretation. *Bryn Mawr Classical Review*, 3(5), 189.

Tovar, A. (1999). *Vida de Sócrates*. Alianza Editorial.

Herramientas de traducción

Berenguer Amenós, J. (1942/2005). *Gramática Griega*. Bosch.

Gil, L. (2001). *Manual de gramática y sintaxis griega*. Órgano de la Sociedad Española de Estudios Clásicos.

Goodwin, W. (1892/1900). *Greek Grammar*. Gulick, C. B. (Ed.). Ginn & Company.

Hesling, P. (2019). Programa Diógenes (TLG), versión 4.0, con el diccionario Liddell Scott Jones incorporado a su motor de búsqueda y el programa de análisis morfológico Perseus.

Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S., & McKenzie, R. (n.d.). *A Greek-English Lexicon* (Electronic ed.). Recuperado de: https://lsj.gr/wiki/Main_Page