

Apología de Sócrates



BASADA EN LA EDICIÓN DE LA ED. GREDOS

Platón

Lectulandia

En *Apología de Sócrates*, diálogo compuesto entre 393 y 389 a.C., Platón (c. 427-347 a. C.) ofrece una versión de la defensa que hizo de sí mismo Sócrates frente al jurado de Atenas tras ser acusado de corromper a los jóvenes y despreciar a los dioses. El diálogo, perteneciente al ciclo platónico de obras socráticas o de juventud, además de rescatar el texto de la apología (defensa) ante el tribunal, constituye la apología (elogio) que hace Platón de su maestro.

Sócrates comienza el diálogo diciendo que no sabe si los atenienses han sido ya persuadidos por los que le acusan. Este inicio resulta crucial para establecer el tema del discurso, pues es frecuente que Platón comience sus diálogos socráticos exponiendo la idea general del texto. Sócrates pide al jurado que no atienda a sus virtudes oratorias, sino a la verdad que éstas convocan. A su vez, asegura que no va a utilizar ornamentos retóricos ni frases cuidadosamente preparadas, sino que dirá lo que se le pase por la cabeza, las mismas palabras que utilizaría en el ágora y en las reuniones; pero demuestra ser un maestro en retórica, no sólo elocuente y persuasivo, sino hábil con el jurado. Aun así, este discurso, que durante más de dos milenios se ha ganado el favor de los lectores, no consigue ganar el juicio. Sócrates fue condenado a muerte, y desde entonces se le ha admirado por su serena aceptación de la sentencia.

Lectulandia

Platón

Apología de Sócrates (Trad. Gredos)

Diálogos de juventud I

ePUB v1.1

jcastro94 16.09.12

más libros en lectulandia.com

Título original: *Απολογία Σωκράτους*
Platón, 393-389 a. C.
Introducción general: Emilio Lledó Íñigo
Introducción a la obra, traducción y notas: Julio Calonge Ruiz
Diseño/retoque portada: jcastro94

Editor original: jcastro94 (v1.0 a v1.1)
Corrección de erratas: No
ePub base v2.0
Basado en la edición de 1985 de la editorial Gredos

*...no existe mal alguno para el hombre bueno, ni cuando vive ni después de
muerto...*

*Pero es ya hora de marcharnos, yo a morir y vosotros a vivir. Quién de nosotros
se dirige a una situación mejor es algo oculto para todos, excepto para el dios.*

Introducción general

I. El comienzo de la escritura filosófica

La obra de Platón ocupa en la historia de las ideas un lugar privilegiado y único. Las páginas que siguen intentan señalar las características de ese privilegio y el sentido de esa singularidad. El privilegio consiste, fundamentalmente, en el hecho de que es él quien habrá de marcar una buena parte de los derroteros por los que tendrá que desplazarse, después, la filosofía. La singularidad se debe a que, antes de Platón, no poseemos ninguna obra filosófica importante. Platón es, pues, nuestro Adán filosófico o, al menos, ha tenido que asumir este papel. Lo cual no quiere decir que Platón sea, en sentido estricto, el primer filósofo. Sabemos que antes de él hubo una importante tradición que, de una manera global e inexacta, se ha dado en llamar «presocráticos». Tales, Anaximandro, Heráclito, Anaxágoras, Jenófanes, Parménides, etc., son personajes de esa tradición. Pero por una serie de circunstancias la obra escrita, si es que puede hablarse así, de estos pioneros ha llegado a nosotros de manera incompleta y fragmentaria. Es cierto que esos fragmentos recogidos y editados por un genial investigador^[1], han tenido fuerza no sólo para entrelazarse vivamente en el tejido platónico, sino para estimular sin descanso a la filosofía posterior. Pero también es cierto que si, en los volúmenes de Diels, prescindimos del aparato crítico, la traducción y las referencias indirectas, apenas si llegaría a un centenar de páginas el legado de dos largos siglos de cultura filosófica.

A este hecho casual, a este gran naufragio cultural, se debe el que la primera voz importante, por su volumen, en la historia del pensamiento sea la de Platón. Más de veinte diálogos auténticos y unas cuantas cartas, constituyen el legado del intelectual ateniense. Esa voz —su obra— ha resonado incesantemente a lo largo de lo que suele llamarse cultura europea. Ha atravesado el tiempo, y en él ha experimentado modulaciones diversas, confusas, o nítidas; atentas a sus más mínimas inflexiones, o perdidas en los cuatro o cinco tonos mayores de esa voz. El desvelo provocado por la obra platónica ha dado origen a una abundante bibliografía que, sobre todo, en nuestra siglo, ha contribuido a enriquecer las perspectivas desde las que aproximarnos al filósofo griego y poder afinar nuestra sensibilidad para escuchar mejor su voz y el posible mensaje que, a través de ella, pudiera comunicárenos^[2].

El problema, sin embargo, consiste en saber si es posible esa aproximación a través del ingente material de interpretaciones que, dificultándonos la lectura, nos proyectan desde los tópicos en que, repetidamente, se encuadra el platonismo. Pero, al mismo tiempo, la vuelta a un pasado teórico, apoyado en el lenguaje, único y exclusivo medio en el que llevar a cabo esa aproximación, condiciona también nuestra representación de ese pasado y plantea continuamente el alcance de su sentido.

Un cierto primitivismo hermenéutico ha sido, pues, la causa de que gran parte de

las investigaciones sobre la filosofía griega y, podría decirse, sobre la filosofía en general reflejen esa monotonía de respuestas que nos ha dado la historia de la filosofía. Porque muchas de estas respuestas no han sido provocadas por preguntas originales, sino que surgían como simples descripciones, como recuento de filosofemas, de estereotipos teóricos, en los que se narraba lo que suele trivializarse como exposición del «pensamiento» de un filósofo.

Pero si tiene sentido la lectura del pasado y, en él, de las ideas que, como resultado de la experiencia con el mundo y los hombres, alcanzaron a expresarse en el lenguaje, esta lectura ha de realizarse en una atmósfera peculiar. No puede tener lugar en el espacio trivializado de una tradición cuajada, en parte, sobre cauces que hoy son insuficientes para dar cabida a un pensamiento y a unas experiencias que han desbordado siempre sus márgenes. Precisamente, el interés por encontrar respuestas nuevas en la tradición filosófica o literaria, sólo puede alimentarse con la diversidad de las preguntas que podamos hacerle. Investigar, entender, consiste, sobre todo, en preguntar. La lectura de un texto que llega hasta nuestro presente desde un tiempo perdido, no puede únicamente alcanzar la plenitud de su significado en función de los problemas que, a primera vista, nos plantee, sino de todos los planos que seamos capaces de descubrir con nuestras preguntas. Hacer historia es saber preguntar al pasado. Y saber preguntar consiste en formular continuamente aquellas encuestas que necesita la soledad del presente, para encontrar compañía y solidaridad en todo lo que le antecedió. Hacer historia es reivindicar la continuidad, humanizar el tiempo, al aceptar las modulaciones que en la monotonía cronológica ha marcado la voluntad humana. Por eso, hacer historia es, además, proyectar el futuro, orientarle en la clarividente recuperación de lo que otros hombres hicieron para traernos el presente desde el que historiamos.

Por supuesto que no se trata aquí de plantear cuestiones metodológicas o hermenéuticas de difícil encaje, sino de intentar descubrir alguna perspectiva que permita escuchar, con relativa claridad, la voz del filósofo ateniense. Convertir, pues, la lengua en habla; actualizar, en lo posible, el lenguaje platónico para, en esa actualización, recuperar los estímulos a los que esa voz responde, los contenidos que trasmite y los personajes a los que se dirige.

II. El pensamiento compartido

En torno a toda filosofía importante han surgido teorías subsidiarias y discusiones sobre ellas. Estas discusiones han fructificado en una clase intelectual de investigadores que entretejieron a esas figuras filosóficas en el hilo de sus propias ideas. Tal vez esta subjetivización de los objetos históricos sea inevitable, pero, a veces, ha quedado sólo la urdimbre de esas interpretaciones prolongadas en el vacío aire de especulaciones, sin el objeto que, en un principio, las había originado. La vida, la realidad presente y la pasada se han convertido así en tema de abstracciones interminables, de difícil lectura, si se pretende oír tras ellas algo tan concreto e inmediato como una voz y un mensaje.

Platón, sin embargo, merece, en este sentido, una especial atención. El filósofo que inició la escritura filosófica lo hizo bajo la forma de diálogo. El primer «filósofo-escritura» no nos legó largos tratados sobre el ser, la justicia, o la bondad, sino que, agrupando una completa galería de personajes de su tiempo, los puso a hablar, y en ese habla, en boca de Sócrates, Laques, Cármides, Adimanto, Glaucón, Hermógenes, Lisis, etc., consiste la filosofía platónica. Por ello, no tiene sentido esa divertida objeción de la dificultad de entender lo que Platón quería decir, de lo ambiguo de su planteamiento, de los finales sin solución y sin respuestas definitivas. La filosofía de Platón es la suma del discurso de todos los interlocutores de sus diálogos, la suma de todas sus contradicciones. De ahí su inacabada riqueza, de ahí su modernidad. Precisamente por ello, nos sigue interesando: no por las posibles soluciones que pudiera ofrecer a tantos problemas como aparecen en su obra, sino porque en ellos señaló la mayoría de las cuestiones que han seguido preocupando a la filosofía. Pero, tal vez, al descubrirlas en el habla de sus interlocutores, al ver en ese friso de la sociedad ateniense el concreto nacimiento de los problemas filosóficos, pueda llegarse a un punto en el que plantear, una vez más, el significado de una obra filosófica importante sea, definitivamente, dar un paso largo en dirección a la filosofía, a la clarificación de algunas de sus aporías más tenaces y a la solución de alguna de sus más esterilizadores crisis.

1. ¿Qué es un diálogo platónico?

El contenido de la filosofía platónica se nos entrega en un discurso que entrecorta la intervención de los interlocutores. Como la escritura apenas si era usual en la comunicación de las ideas, la única forma de contacto intelectual fue el encuentro entre los ciudadanos. Efectivamente, Atenas ofrecía la posibilidad de ese encuentro. Se reflexionaba en la calle, en los gimnasios, en el ágora. Se pensaba en voz alta. Todo pensamiento era inevitablemente transformado en lenguaje para alguien: un pensamiento compartido, esperando el asentimiento o el rechazo, pero creciendo siempre entre aquellos que participaban en él. También antes de Platón y Sócrates hubo comunicación filosófica, pero esos fragmentos de los filósofos de los siglos VI y V a. C., lo son de poemas, al estilo de los tradicionales poemas épicos, de apotegmas semirreligiosos, de pequeños discursos. Su fuerza radica en la independencia y novedad de sus contenidos frente a los que transmitía la épica tradicional, pero la forma conserva aún el tono solemne, casi dogmático, del lenguaje religioso. Era una filosofía litúrgica, ritual, con un tinte soteriológico apoyado en la misma solemnidad de un *Logos*, todavía no *Diálogo*. El público que oyera recitar el poema de Parménides, o llegase al conocimiento de unas palabras de Heráclito, debió de escucharlas con la actitud pasiva y esperanzada del que oye un mensaje que le pide acatamiento, aunque abriese un pequeño resquicio de claridad en la total tiniebla que era, entonces, el mundo para los hombres. Sin embargo, este lenguaje dogmático, monopolizador de una exclusiva visión del universo, corrió paralelo a una serie de realizaciones prácticas que también llevaron a cabo algunos de estos primeros filósofos. Precisamente aquellos de los que no conservamos más que unas cuantas palabras sin contexto. Sabemos que enseñaron a medir distancias, a vadear ríos, a observar los astros, a dividir el tiempo, a federar ciudades. Entre los hexámetros de Parménides y las realizaciones prácticas de Tales, comenzó a aglutinarse ese conglomerado de proposiciones que luego había de llamarse filosofía.

Pero, con Platón, la filosofía presenta su radical instalación en el lenguaje; en el lenguaje propiedad de una comunidad, objeto de controversia y de análisis. Los diálogos de Platón constituyen, por ello, una de las formas más originales, a través de la que nos ha llegado la filosofía. Platón aproximó lo que suele denominarse pensamiento a la forma misma en la que el pensamiento surge: el diálogo. Pero no el diálogo como posible género literario, sino como manifestación de un espacio mental en el que concurría el lenguaje, de la misma manera que en el espacio de la Polis concurría la vida. Así, consecuente con la realidad de la época, Platón llevó a cabo, para hablarnos de sus ideas, la casi contradictoria operación de «escribir» diálogos. Porque un diálogo es, en principio, el puente que une a dos o más hombres para, a través de él, exponer unas determinadas informaciones e interpretaciones sobre el

mundo de las cosas y de los significados. En este sentido podríamos decir que, para la filosofía, «en principio fue el diálogo», o sea, la presencia viva y originaria del *Logos*. Y Platón, que era consciente del carácter secundario de la escritura, tal como nos lo cuenta en el *Fedro* (247c), y que había heredado una tradición en la que el lenguaje escrito era simple colaborador del verdadero acto de comunicación humana, que es el lenguaje hablado, puso de manifiesto, en la *escritura* de sus diálogos, el carácter preeminente de la vida, de la realidad, sobre el clausurado y abstracto universo de los signos.

En esta *escritura*, Platón pretende superar lo que el diálogo ocasional pudiera tener de perecedero. El pensamiento como algo interior, según nos informa Platón (*Teet.* 189e) —diálogo del hombre consigo mismo—, había surgido ya en el siglo V a. C., cuando, precisamente por ello, comienza a cobrar mayor importancia la escritura y a descubrirse así el medio para hacer prolongar hacia el futuro la voz que, de otra forma, no habría podido superar la muralla del instante: ampliar la resonancia de la Academia en el ámbito más amplio de la historia; convertir, a su vez, a la historia en una inmensa Academia en la que pudiese continuamente fluir el habla de los personajes platónicos.

Fruto de la democracia que se había iniciado en el siglo V a. C., el diálogo supuso la eliminación del lenguaje dogmático. La verdad se desvelaba no en el imperio del sacerdote o del rey, sino en la coincidencia de los hombres, en el enfrentamiento de sus opiniones, en las que no había, en principio, nadie que administrase ese discurso, que lo impusiese desde el espacio privilegiado de un monólogo sin respuesta. Es cierto que los sofistas, iniciadores de las discusiones filosóficas, crearon con ellas un escepticismo ante cualquier forma de discurso establecido y, en consecuencia, dieron lugar a una verdadera democratización del *Logos*. Nadie podía atribuirse el monopolio de la seguridad en lo dicho. Todo era revocable y discutible. No hubo un código filosófico que detentase una lectura férrea e inequívoca de las cosas. Pero al dejar reducidos los problemas a los límites de su expresión y al marco de tantas controversias momentáneas, la reflexión sobre el mundo y los hombres se convirtió, en primera instancia, en una reflexión sobre el lenguaje, o sea, sobre el dominio intersubjetivo y comunitario en el que cada conciencia individual estaba inserta.

Pero hay, además, otra razón válida para entender la forma dialógica de la obra platónica. Sólo un pensamiento ya hecho, cuajado en una terminología y, en el mejor de los casos, probado en la tradición y en la vida podría alcanzar la seguridad de una inequívoca lectura del mundo. Pero la filosofía creadora, o sea, adecuada a las profundas mutaciones sociales que habían tenido lugar a lo largo de los siglos VI y V a. C., no podía aceptar un lenguaje monolítico, inequívoco, primario y, en consecuencia, falso. El pensamiento sobre las cosas tenía que pasar, previamente, por ser un pensamiento sobre el lenguaje; tenía que ensayar una serie de tanteos, de

operaciones previas, que fueran, lentamente, probando todos los caminos posibles por los que pudiera andar el hombre. En un espacio en el que la experimentación aún no había tenido lugar para desarrollarse adecuadamente, no había alternativa posible. El único ámbito humano en el que se habían almacenado experiencias, era la lengua. La famosa definición aristotélica de que aquello que distingue al hombre de los otros animales es el hecho de que puede comunicarse, utilizando su capacidad de emitir sonidos^[3], encontró ya en Platón un precursor. La emisión de sonidos no es puramente física. La articulación fonética, las modulaciones del aire, convertidas en voz, transmitían «contenidos», alusiones a la realidad o a la «idealidad» y, con ello, interpretaciones de hechos o circunstancias. El hombre se distinguía por esa capacidad de «hablar» y, al mismo tiempo, por disponer de un sistema conceptual y expresivo, la lengua, en el que se había recogido ya *todo lo hablado*.

Pero el pensamiento que pretendiese continuar un cierto tipo de reflexión crítica, iniciada ya entre los filósofos jonios, tenía que someter a revisión el ser mismo de esa lengua y dar razón, dentro de ella, de lo que *decía y manifestaba* sobre el mundo y los hombres.

Los diálogos de Platón ofrecieron un bloque de lenguaje, parecida al de los poemas de Homero, las tragedias de Esquilo o Sófocles, las historias de Heródoto. Pero mientras éstos conservaban, incluso en los «diálogos» de la tragedia, una textura única en la que se presentaba el discurso fluyendo «normalmente» desde sus propios presupuestos, en los diálogos platónicos, esta fluencia aparecía entrecortada por las preguntas con las que los interlocutores del diálogo cuestionaban la misma coherencia del discurso. Los diálogos platónicos son, pues, un mensaje emitido, criticado, contradicho por todos los personajes que en ellos intervienen. Es un pensamiento roto ya, desde un principio, por la presión que en él ejercen los intereses, la educación, la personalidad social de los que hablan. Pero esta ruptura de la aparente coherencia del discurso filosófico acrecienta, de hecho, su riqueza. De la misma manera que el *poder*, en la democracia ateniense, buscó su apoyo en la comunidad de los ciudadanos y quiso brotar, directamente, de ella y disolverse, en cierto sentido, en el pueblo, el *lenguaje* puso a disposición de todos los posibles hablantes, los derechos adquiridos a lo largo de su evolución predemocrática. Los diálogos de Platón no son sólo una «contestación» al mismo mensaje platónico, a su propia filosofía, sino, sobre todo, una contestación a la lengua en sí y al almacenaje de conceptos sumidos *naturalmente* en ella y aún no «criticados», no «revisados». El discípulo del «hablador» Sócrates, el enemigo de los sofistas, tenía, sin embargo, que ser consecuente con la única forma posible de empezar a filosofar: la investigación en el lenguaje de la ideología que en él hubiesen depositado los siglos anteriores. Para ello, no había más que una posibilidad: hacer que el pensamiento fuese el resultado de enfrentamientos y discusiones, convertir el discurso en habla, el supuesto

conocimiento en opinión, y situar, detrás de todo lo dicho, la ineludible forma de una duda. A través de esta inseguridad es de donde podía el hombre sacar no tanto un inmediato bloque de seguridades, sino el camino para, al fin y si era posible, conseguirlas.

Esta peculiar forma de «diálogos» es el punto de partida inevitable para entender, verdaderamente, qué es lo que pretendió hacer Platón y qué es lo que quiso decirnos. Sorprende, pues, que la mayoría de los investigadores no hayan insistido en este hecho esencial para la filosofía platónica. Muchos de ellos ni siquiera lo mencionan, preocupados exclusivamente en descubrir la marcha de los «filosofemas» de Platón, en resumir sus *ideas*, en contarnos la fábula de *lo que Platón pensaba*. Es cierto que hay en Platón unas ideas centrales; que puede *organizarse su pensamiento*, en función de ellas; que cabe, hasta cierto punto, constituir un *Corpus platonicum*, agrupando sus tesis más repetidas; pero esto falsifica el contenido de la filosofía platónica y nos desvía de su sentido.

Platón, aunque pretendió imprimir en los «diálogos» el sello de lo que el personaje Sócrates decía en ellos, y esta impresión podía configurar sus posibles «tesis fundamentales», dejó, sin embargo, que el «argumento», la *información* socrática se deslizase y se perdiese muchas veces en la trama de los personajes, en el deliciosamente ensordecedor ruido de los que hablan, en la voz de los interlocutores que se enfrentan al relativo protagonismo de Sócrates.

Lógicamente, en un momento de crisis para la democracia y condicionado por su tradición familiar, Platón tenía que reconstruir algo de los *dogmas* perdidos, tenía que demostrar, con sus *ideas*, la decepción que la democracia desajustada producía en su sueño aristocrático. El importante anecdotario personal que conocemos, a este respecto, no es, con todo, suficiente para explicar un predominio de «dogmas» en el incesante fluir de sus diálogos. Lo que realmente impera es el mar, el inexplorado mar de la lengua, la marea de opiniones, dudas, incertidumbres, que en ella flotan, el apremiante deseo de llegar a algún puerto; pero, sobre todo, la salida de los acantilados de todos los lenguajes antes hablados, para emprender la nunca acabada «segunda navegación».

2. ¿Cómo se lee un diálogo platónico?

Toda obra filosófica es lenguaje. En ella la palabra se reposa en el silencio de la página. La dialéctica de lo *pensado* acaba objetivándose en la lógica de lo *dicho*. No queda ya sino el uniforme discurso de lo dicho, lo que, al fin, ha alcanzado, después de vacilaciones y enfrentamientos, la aparente firmeza de la letra. Pero lo dicho permanece siempre como la única posibilidad de alzarse hasta un sentido, de llegar hasta un pensamiento, o sea, hasta otro lenguaje en la mente del lector con quien lo dicho, de algún modo, tiene que dialogar.

La escritura, desde el originario lenguaje hablado, es el exclusivo medio en el que se cosifica el proceso del pensamiento y, por consiguiente, la única plataforma para lanzarnos a la aventura de entender, de explicar y de asimilar. La palabra nos transporta hacia la realidad cultural e histórica que la provocaba, y hacia los estímulos individuales y colectivos que constituyen e integran el espeso horizonte de la historia. Sin estas referencias, es imposible la lectura de un texto.

No se trata, sin embargo, de llevar a cabo complicadas manipulaciones hermenéuticas, que nos descubran los múltiples hilos que constituyen la trama de un texto. El problema que ha de plantearse es, más bien, cómo puede lo dicho en el texto alcanzar la plenitud de su sentido, cómo reconstruir el verdadero mundo de sus alusiones. Porque toda palabra es, efectivamente, el arranque de la referencia, el centro de una alusividad. Entender un texto debe consistir en hacer que cada palabra, cada frase resuene hasta el más lejano límite del horizonte histórico ante el que se desplaza. En el caso de un tema exclusivamente especulativo —p. ej., algunos de los problemas más abstractos de el *Sofista* o el *Parménides*, de Platón; o la deducción trascendental de las categorías en la *Crítica de la razón pura* de Kant—, entender alguna de estas páginas quiere decir traducir ese lenguaje a otro que, al desplegarse, ya no precise más de traducción alguna. En definitiva, entender un texto será, pues, hacer que todos los sintagmas que lo configuran sean iluminados por todos los paradigmas ausentes que lo constituyen. Estos paradigmas pueden ser exclusivamente técnicos y terminológicos —como el de los ejemplos citados— o culturales, en un amplio sentido.

Prácticamente, desde Saussure hemos utilizado un cómodo esquema pedagógico que, estandarizado por Ullman, ha servido para simplificar y, en cierto sentido, trivializar el proceso cognoscitivo. Sobre el conocido triángulo lingüístico, se nos ha contado que un vértice era algo a lo que se denominaba *significante*, otro vértice simbolizaba el *significado* y, al fin, en el otro, aparecía la *cosa*. Entender debía ser, además, algo así como intercalar, entre el significante y el significado, una teoría de relaciones que, atravesando este último, nos llevase a la *cosa*. Pero aquí surge la cuestión, ¿cuál es la *cosa filosófica*?, ¿a qué realidad se vuelven los significantes

entre el impreciso campo de los significados?, ¿qué tenemos que entender cuando leemos un texto filosófico, en nuestro caso un diálogo de Platón? Parece que nuestros ojos que pasan por los signos escritos, si no necesitamos traducción, tienen que dejar lugar a otro momento —más difícil de precisar, porque se apoya en lo que llamaríamos «interioridad»— en el que el signo escrito se convierte en significante, o sea, se convierte en estímulo que nos proyecta hacia el significado. Pero este dominio del significado está construido sobre complicados sistemas referenciales. Un texto verdaderamente entendido será aquel en el que se han hecho patentes las mediaciones de esas referencias.

El texto, los diálogos de Platón, aparecen en nuestro presente. Nos hablan desde un pasado que los engendró y les dio la atmósfera en la que, adecuada y coherentemente, desplazarse. El texto está ahí, paralizado en el resultado de aquel monólogo que se suele denominar, con evidente impropiedad, pensamiento filosófico. La palabra, en estos textos, se cierra en el arco de un diálogo imposible. Porque nosotros no podemos dialogar realmente con él; entre la voz del texto y el oído, o los ojos del interlocutor, se ha intercalado el largo silencio de la historia. Las variaciones del tiempo histórico han ido desplazando la originaria actualidad del texto; sin embargo, la paciente reconstrucción de los hechos y, sobre todo, la de su significado —misión, fundamentalmente, de la filología— pueden ayudarnos, de algún modo, a recobrar la actualidad perdida.

En un diálogo platónico este problema de la reconstrucción o la interpretación presenta especial interés. No ha habido en toda la filosofía posterior ninguna obra filosófica tan viva y, por su misma viveza, tan inteligible. El primer nivel de esta inteligibilidad se debe, sobre todo, al género literario en el que esta filosofía se nos ofrece, o sea, al diálogo. Es cierto que algunos filósofos, o científicos, han utilizado la forma de diálogo para comunicarse, así Bruno, Galileo, Berkeley, Leibniz, etc., pero el diálogo es, en estos casos, la mera sucesión de monótonos discursos, puestos en la boca de acartonados y convencionales personajes. Son monólogos, partes de un mismo bloque de ideas, cortados sólo por la incisión caprichosa de un nombre... Filonus, Hylas, Sagredo, Filaletto, que se responsabiliza de lo que sigue a continuación, una vez que aparece en escena. Al lado de estos «diálogos», los de Platón pertenecen a un género absolutamente distinto; pertenecen a la vida real. Los problemas surgen en el desarrollo mismo de la conversación; los personajes sienten los planteamientos y los vemos asombrarse, ilusionarse, divagar, discutir, casi respirar a través de ese inmenso espacio teórico en que Platón los sumerge, y que cada vez se amplía más, a medida que hablan y piensan. Incluso en aquellos largos monólogos, como p. ej., el de Diotima en el *Banquete*, los sentimos atravesados por la presencia de Sócrates que los relata, o interrumpidos por los golpes de Alcibíades borracho, en la puerta de Agatón (*Banq.* 212c). Toda esta invasión de la vida sobre el pensamiento,

de la realidad y la perspectiva sobre el éxtasis del lenguaje, hace de la obra platónica una obra singular y única, y convierte a la función del lector en algo que, en todo momento, trasciende el acto de leer.

Además de la propia proyección que, en la lengua griega, tengan los significantes que apuntan hacia aquello que significan, en el diálogo platónico presenta el lenguaje una nueva proyección. Las respuestas que busca ese lenguaje no se encuentran en el ámbito teórico, en la subjetividad del lector que va entendiendo *qué es* lo que ese lenguaje dice. El discurso platónico no discurre, en principio, para nosotros, sus lectores. Aparentemente de espaldas al futuro, el lenguaje de Platón habla para sí mismo, o sea, para la gran familia de personajes que habitan el universo platónico. Todo discurso, allí, está dicho para el otro, para Adimanto, para Cármides, para Agatón, para Sócrates. Toda palabra resuena, no en el inmenso espacio perdido de una historia expectante, sino en la cerrada familiaridad de un espacio teórico compartido y asimilado por todos sus moradores. No hay respuestas, no hay soluciones, sino que todo lo dicho, incluso lo que parece serlo como respuesta, queda siempre enmarcado en la duda o en la contradicción de algún personaje, o en el vacío creador que supone no saber, en el fondo, quién habla, quién es el último responsable del gran teatro de Platón. Porque cuando nos hemos adentrado alguna vez por la bibliografía platónica, hemos leído que muchos intérpretes plantean, como una gran dificultad hermenéutica, la trivialidad de que no sabemos si detrás de Sócrates está Platón, si lo que Platón pone en boca de Sócrates son ideas socráticas o platónicas, etc.

No importa, en absoluto, saber qué nombre colocar como responsable de este inagotable torrente de opiniones, de este imborrable reflejo de una época y de los ingredientes teóricos que la constituyeron. Cuando la filosofía se hace respuesta, cuando se configura sólo en el aséptico marco de su propio dogma, el pensamiento se seca y anquilosa; cuando la filosofía se configura como pregunta escuchada, pero nunca plenamente respondida, como búsqueda, dificultad, encuesta, el pensamiento se dinamiza, y gana así continuidad y, en consecuencia, futuro.

Precisamente por ello, lo que menos interesa aquí es quién había en el fondo de estos diálogos, para que, así, su autoridad no pueda articular lo dicho en la responsabilidad de un emisor singular. La fuerza de este mensaje radica en que, a través de él, nos ha llegado la más amplia y completa imagen de lo que es un planteamiento filosófico y, con ello, la síntesis más rica de las dificultades que presenta pensar con el lenguaje, teorizar en la vida.

En el *Cármides* (159a), como en el *Menón* (82b), Sócrates destaca la importancia de ser griego o hablar griego para que pueda darse el diálogo, y para que pueda configurarse exactamente el planteamiento de una cuestión. Toda obra literaria o filosófica es, fundamentalmente, lenguaje, pero la estructura del diálogo presta, a la

materialidad «lingüística» que la compone, las claves reales de su interpretación. La pregunta socrática clava su duda en el lenguaje. La desconfianza en lo que oculte la masa de lo dicho hace inseguras y, por tanto, creadoras a sus afirmaciones. Porque detrás de las múltiples manifestaciones de los problemas desvelados por el discurso platónico, queda abierta, de par en par, la puerta para nuevas visiones, para más extensas perspectivas.

Al lado de esta desconfianza, se descubren también los límites del lenguaje. Porque una pregunta formulada no puede encontrar otra respuesta que la que se encierre en el lenguaje mismo, en el habla del interrogado. Quizá no podamos escapar de esta inmensa cárcel lingüística, quizá todo el ser, toda la realidad no pueda descubrirse, ni siquiera existir, al otro lado del muro del lenguaje, pero cada una de las interrogaciones platónicas, aun aceptando los límites de ese muro, es un empeño por mirar más allá de él.

La pregunta platónica es hacia el lenguaje y desde el lenguaje; por eso se dirige a un interlocutor que *va a responder*. La interrogación y la respuesta no miran, en principio, a la realidad, ni la investigan o experimentan, como después habrá de hacer Aristóteles, cuya escritura es un reflejo de lo que ve en la naturaleza, de lo que ve en los animales que observa: Un luminoso ojo que especula y penetra. Platón es, en principio, un fino oído que escucha, aunque sus «ideas» —«lo que realmente se ve»— pareciesen contradecir la preeminencia acústica. O, tal vez, una mirada lingüística, que observa lo dicho, que se esfuerza en despejar las múltiples incógnitas originadas desde la opacidad del lenguaje, al iluminarlo con su interrogación. En el diálogo encontramos, por tanto, un pensamiento realizándose en común, aunque, para llegar hasta nosotros, haya tenido que solidificarse en escritura. Esta solidificación presenta, sin embargo, innumerables grietas articuladas por un tejido de motivaciones y justificaciones que no volveremos a encontrar en la historia posterior de la filosofía.

La obra filosófica presenta fundamentalmente cuatro planos distintos: 1) el lenguaje a través del cual se articula la información; 2) los contenidos o significados que ese lenguaje originalmente pretende transmitir; 3) la tradición de la que parte y que, en cierta manera, aparece también integrada en la comunicación; 4) los posibles lectores que han constituido el horizonte frente al que la obra se desplaza, y con los que, en cierto sentido, cuenta.

Estos cuatro planos, exentos ya de la originaria matriz histórica, pueden simplificarse en dos: la masa más o menos homogénea de sustancia lingüística y el lector que va a procurar entender lo que ese lenguaje dice. Pero, en el diálogo platónico la obra filosófica aparece de una manera más complicada y rica. Allí la masa de sustancia lingüística presenta, al menos, los siguientes niveles:

1) El lenguaje primero que materializa los posibles contenidos. 2) La diversificación de estos contenidos en función de los interlocutores. 3) El lenguaje de

Sócrates como preeminente y, sin embargo, siempre discutible discurso. 4) Las múltiples interferencias de los lenguajes y contenidos que se enfrentan en el diálogo. 5) El autor que se identifica o diversifica a través de los que dialogan. 6) El autor que guarda su identidad más allá de lo que expresan sus representantes en el diálogo. 7) El interlocutor histórico, o sea, el lector que, de algún modo, se interesa también en el diálogo y discurre azarosamente por lo escrito, como dialogante perdido, cuya voz no se escuchará nunca. 8) El lector total, que pretenda globalizar el resultado de todo el largo diálogo, que busque el hilo que anuda tantas opiniones, y lo enhebra en algo que llamará: el pensamiento de Platón.

Los planos mencionados pueden sintetizarse en cuatro: 1) el lenguaje y sus referencias como tal lenguaje; 2) el diálogo y las modificaciones de contenido debidas a las inflexiones y opiniones de los dialogantes; 3) los interlocutores que diversifican esos contenidos, los enfrentan y analizan en función de motivaciones originadas por la educación, biografía, intereses, etc.; 4) el lector-interlocutor que oye un discurso quebrado continuamente por su estructura de diálogo, y que necesita un código más complejo para entenderlo.

El planteamiento diversificador más elemental en el diálogo es la pregunta que busca justificar un término o un concepto. Son centenares las preguntas socráticas sobre modelos como: «Contesta Sócrates, qué es la retórica en tu opinión» (*Gorgias* 262b); «Qué dirías Hippias que es la ley, ¿un bien o un mal para las ciudades?» (*Hippias Mayor* 284d); «El poder de la opinión ¿es análogo o distinto al de la ciencia?» (*Rep.* 477b), etc.

Desde la masa del lenguaje se va formando, entre los meandros del diálogo, una pregunta que se expresa en un *¿qué es?* La formulación de tal incertidumbre, paralizadora del fluir del discurso, viene preparada por un lenguaje que busca saltar al otro lado de su propia, inseguridad. Hay un dominio más o menos indefinido de problematicidad que, necesitando situarse en un terreno más firme, remansa su cauce indeciso en el dique de una interrogación. Cada pregunta marca, pues, un estadio en el diálogo y, desde el momento que se plantea el *qué es*, se va camino de una respuesta que sature la interrogación, disparada desde el diálogo previo, hacia todo lo que aún se va a hablar. Sumergida la pregunta en la respuesta integradora, se va perfilando, otra vez, la nueva incertidumbre. Pero, ¿cuál es el criterio unificador de pregunta y respuesta? ¿Con qué se contrasta la pregunta para su repudio, o asimilación en el discurso posterior?

En una interpretación clásica de la filosofía platónica diríamos que hay en el lenguaje dos niveles: el nivel real de las opiniones, de los criterios que no han sido contrastados ni verificados, y el nivel ideal, el nivel del *eidos*, que preside al lenguaje y que, articulado en un espacio indiscutible, constituye la norma y, en definitiva, la verdad ante la que se mide la realidad, en este caso el lenguaje de las opiniones. En el

mismo lenguaje tiene que habitar, de algún modo, este destello del mundo ideal que es, al fin y al cabo, metalingüístico, para que toda pregunta pueda, en cierto sentido, contestarse, y todo problema solucionarse. Es posible que estas respuestas o soluciones no sean definitivas, no lo sean plenamente, pero el que llegue a formularse una pregunta, enunciada con un *¿qué es?*, implica que es esperada una respuesta y que es posible contestarla dentro de los mismos presupuestos del lenguaje.

Las respuestas pueden ser de dos tipos: la *descriptiva* y la *lógica*. La descriptiva se construye sobre el siguiente esquema: a) Pregunta que alude a un sistema conceptual ya establecido, y dentro del cual esperaríamos la respuesta, p. ej., *¿qué es un número irracional?*, *¿qué es el movimiento?*, *¿qué es un juicio sintético a priori?* b) Respuesta que, desde un sistema conceptual, asume la pregunta y la disuelve y explicita en un lenguaje dentro del que ya no es necesario volver a plantearla, c) Teoría que sustenta ese lenguaje; que tal vez no captamos en toda su amplitud; pero que hace coherente la pregunta con la respuesta. Esta teoría desempeña un papel parecido al del mundo ideal platónico. Su existencia permite, precisamente, el que tenga sentido la pregunta, cuyo momento de incertidumbre queda, automáticamente, superado en el esquema teórico de la respuesta.

La respuesta *lógica*, no quiere decir sino que se desenvuelve en el mismo nivel del *Logos*, sin que haya un tercer nivel teórico, constituido ya con anterioridad a la pregunta y que predetermine el ámbito de la explicación. El esquema sería, por tanto: a) Pregunta que, en principio, no espera respuesta desde ningún nivel conceptual preestablecido, p. ej., *¿qué es la verdad?*, *¿qué es la belleza?*, etc. b) Respuesta que, desde la misma lengua, desde su mismo código natural, configura una explicación subjetivizada por la peculiar perspectiva con que el interlocutor ve el mundo y ha construido en él su personalidad. Este tipo de respuestas pueblan los diálogos de Platón, y su posible verdad consiste en la cantidad de asentimiento que puedan provocar en los interrogadores.

En el nivel *descriptivo*, el triángulo semántico, anteriormente aludido saturaría plenamente sus tres vértices siendo la cosa, de algún modo, la definición que, dentro de una teoría física, o filosófica, pudiera darse: así, la respuesta a *¿qué es la luz?* en la física moderna, serían las distintas definiciones que ofrezca la física de partículas u ondas. La respuesta a *¿qué son los juicios sintéticos «a priori»?* sería un par de líneas de la *Crítica de la razón pura*. Porque, fuera de esta respuesta en cada uno de los códigos lingüísticos, *¿qué podría ser la cosa luz, la cosa juicio sintético a priori?*

En el supuesto nivel *lógico*, la *cosa filosófica* presenta una mayor dificultad por lo que respecta a su grado de consistencia lingüística. El significado de las palabras «justicia», «belleza», «realidad» consiste en los campos semánticos establecidos en torno a ellas, en las resonancias con que se han enriquecido en su largo contraste con los más diversos contextos. Pero estos campos semánticos son amplios e imprecisos;

significado no responde de una manera tan clara como el de gato, al término castellano «gato», o al alemán *Katze*. Esta amplitud del significado hace que la posible «cosa teórica», del tercer vértice del triángulo, tenga que ceñir y concretar la vaguedad de la referencia, la imprecisión del significado. La respuesta que da el interlocutor socrático consiste en concretar, desde la lengua, los términos exactos en los que, como personaje del diálogo, la convierte en habla. Cada respuesta, en este nivel, son hitos del lenguaje, diversos estadios de concretización, en los que, por un proceso de parciales aciertos o totales errores, se va dibujando, en la trama de la lengua, el hilo del habla, en boca del determinado interlocutor.

En este punto se plantea una nueva cuestión: ¿cómo es esperada y desde dónde es esperada la respuesta? Tiene que haber, de alguna manera, una conexión con el que pregunta, para que la respuesta sea aceptada. Ha de darse una especie de dominio trascendental, un campo intermedio en el que se extienda la pregunta hasta chocar con la respuesta que se aproxima. Si no hay este dominio común, esta frontera en una tierra de nadie, no puede darse la comunidad dialéctica.

La respuesta *descriptiva* implica el clausurado universo de una teoría, por encima de la usual experiencia de la lengua. Ese universo es, en cierto sentido, metalingüístico, aunque se nos comunique bajo la ineludible forma de lenguaje. Está regido por códigos distintos o más limitados que el código que orienta los pasos esenciales del lenguaje natural. Las configuraciones de esos códigos son, además, paralingüísticas; se ciñen a las peculiares leyes del paradigma científico o filosófico que las constituyen.

Por el contrario, las *respuestas lógicas*, o sea, aquellas que no se levantan desde ningún cerrado dominio teórico, sino que van surgiendo de la matriz misma de la lengua hablada por los personajes de un diálogo, crean, con su mensaje, el código al que se ciñen. Estas respuestas, suponen que *dentro* del lenguaje existe una *entidad* que presta comunidad, continuidad y coherencia a lo dicho. En este momento la respuesta se despega del planteamiento concreto del *logos*, para realizarse abstractamente en el *eidos*. Pero, así como podemos aceptar las *respuestas descriptivas* en nombre de la claridad que comporta una teoría evidente, las *respuestas lógicas* las vamos aceptando desde un difuso campo de intereses, en el que las motivaciones vitales o ideológicas del que acepta una respuesta fraternizan, con idénticas motivaciones, en el interlocutor que las formula. En el terreno de las respuestas que no han sido previamente ya teorizadas en un sistema conceptual, Platón intentaba mostrar la imposibilidad de que una de esas respuestas verificase plenamente la pregunta, En su época de madurez esta respuesta no podía hacerse totalmente *en el lenguaje* —de ahí sus contradicciones y su escepticismo lingüístico—, porque el lenguaje era *doxa*, opinión, y Platón pretendía ir más allá, hacia el lugar del *eidos*, de las ideas. Los diálogos platónicos no persiguen una respuesta positiva a

los interrogantes que en ellos surgen. Las respuestas son momentos parciales que, en el mejor de los casos, van organizando el enfrentamiento final con el *eidos*, que no es sino silencio. Había, pues, que superar el lenguaje, pero pasando a través de él, tomándolo como campo de experimentación, como trasunto en la historia de las tensiones y luchas de la sociedad y de la misma vida.

III. Contenido, estilo y complejidad de los diálogos

1. Materia de los diálogos

Llegamos así al primer círculo de problemas a que se hará referencia más adelante y que sirve para situar el contenido de la obra filosófica de Platón. Pero, antes de ello, conviene exponer algunas de las que podríamos llamar cuestiones externas de la obra platónica. En este punto puede plantearse el problema de: ¿cómo exponer a Platón?, ¿qué metodología seguir para introducirnos en este rico mundo en el que se refleja la historia de hombres que vivieron hace veinticuatro siglos?

Es evidente que la única manera realmente fecunda, es leer a Platón mismo y reflexionar sobre sus planteamientos, sus soluciones y sus aporías. Una introducción que pretenda ser útil tiene, pues, que incitar a esa lectura directa y colaborar a situarnos lo más cerca posible de los auténticos temas debatidos en la obra platónica. Es cierto que esta lectura directa es la única manera posible de conocer realmente la obra de un filósofo, ya se trate de Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche; pero la inmediatez, la frescura y vivacidad, la belleza literaria de los diálogos, ofrece frente a otros géneros filosóficos, a otros autores, una extraordinaria ventaja. La originalidad de la filosofía platónica —la primera obra de importancia en nuestra tradición— presenta por el adanismo anteriormente reseñado alguna peculiar dificultad. Si, como se ha escrito, la filosofía europea no ha sido otra cosa que notas a pie de página puestas a los diálogos de Platón^[4], empezar con una falsa o insuficiente lectura del platonismo implicaría una falsa interpretación del pensamiento posterior. También es cierto que, a un pensamiento sin tradición inmediata escrita, hay que presentarlo en el horizonte de la historia y la sociedad que lo condiciona. Ayudar a entender la obra de Platón quiere decir rodearla de los datos históricos fundamentales que acompañen el texto escrito y que sirvan de clave y solución a muchos de sus planteamientos.

Pocas cuestiones quedan sueltas en la obra platónica que no puedan comprenderse en el marco de los problemas de su tiempo y de la filosofía *ausente* en él, pero, de algún modo, presente en los diálogos. Incluso aquellas dificultades técnicas que podrían presentar la lectura de los escritos más complicados: *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*, expresan entre líneas el código para su interpretación.

Pero, junto a la explicación acertada de esos datos históricos, cabe también, desde la estructura misma del diálogo platónico, considerar la marcha entrecortada del discurso platónico como un medio poderoso de estimular el pensamiento y la capacidad reflexiva del lector, para pensar con lo pensado. De esta manera los vectores lanzados desde el diálogo y que parece que nunca han de sumarse para constituir el delimitado espacio de concretos mensajes, sirven, sin embargo, para prolongar y ampliar continuamente la reflexión, para estimular otros lenguajes en que se replantee de nuevo la filosofía platónica y la filosofía que, desde ella, se crea. Por eso, la congelada descripción de filosofemas, de pequeños resúmenes en los que se

pretende encerrar lo que Platón ha dicho, falsifica, la mayor parte de las veces, el sentido abierto de su pensamiento.

Para llegar a ese «pensar con lo pensado» importa atender a la organización de la reflexión platónica misma, al ensamblaje de sus argumentos y contradicciones, en una palabra, a la desarticulación de los elementos que componen su discurso y, como se ha dicho anteriormente, integran una determinada respuesta. Un proceso alternativo de análisis y síntesis, que lleva a desmembrar y reconstruir los mecanismos mentales y los contenidos reales de esos mecanismos. Para ello, tendría que llevarse a cabo una disolución del lenguaje filosófico en la lengua originaria; entender, incluso, los incipientes «términos» filosóficos, los aún balbucientes tecnicismos, desde el lugar privilegiado que ofrece un lenguaje que, en el fondo, aún no ha empezado a perderse con la historia posterior, en el endurecido dominio de la terminología; sentir la *lengua* como *habla*, el discurso filosófico como opinión particular puesta en la boca de personajes reales que, por ello, hablan y obran desde la realidad. Estos personajes, por cierto, no son filósofos, en el sentido usual del término, y el que sus conversaciones «filosóficas», pudieran, sin gran escándalo, tener lugar entre personajes tan diversos y tan poco filósofos, como los que recorren las páginas de los diálogos, es una prueba más de la libertad y espontaneidad con que hay que leer a Platón y con que hay que acercarse a su «filosofía». La materia «filosófica» se trataba con el desenfado y el antiacademicismo que vemos en los diálogos. ¿Podríamos, por el contrario, imaginar una discusión tan libre y por «personas cualesquiera» sobre los temas filosóficos que aparecen en las cartas de Leibniz, Descartes, Mersenne, Kant, Herz, etc.? La filosofía se ha convertido en la filosofía de los «profesores», de aquellos que, pública o privadamente, se habían «profesionalizado» en el menester filosófico que requería ya una cierta liturgia terminológica y unos oficiantes que, en cierto sentido, la administraban. Separada de la vida, y por mucho que pudiera influir en ella, la filosofía, tal vez inevitablemente, iba a desdoblarse en una vertiente de libertad y una vertiente reseca y árida, incrustada ya en el mismo discurso cartesiano o kantiano, formada no tanto por lo que de creador y revolucionario tuviera ese discurso, cuanto por una herencia cultural en la que, como se habría de decir de Hegel, se almacenaba, por igual, lo vivo y lo muerto.

También el fácil engranaje con la historia de su tiempo es un alivio importante para entender el sentido de la obra platónica. Claro que esto supone una complicación, ya que las abundantes resonancias, con que en los diálogos se recogen los problemas del tiempo, los llenan precisamente de ecos que, de no ser bien determinados en su procedencia, pueden confundir el sonido auténtico de Platón. Sin embargo, quizá no pueda darse en una obra literaria o filosófica un sonido puro, una lengua en la que se separe con precisión el mineral de la ganga, o quizá no exista

ganga histórica, quizá no exista nunca voz individual, mensaje nítido en el que no resuenen las múltiples voces reales de una sociedad y de sus problemas y preocupaciones.

La obra literaria o filosófica, al ser lenguaje y, por consiguiente, estar hecha de una materia que preexiste con independencia de su manipulación individual, aporta una carga semántica, una historia social que se intercala en toda comunicación personal, convirtiendo a ésta en algo que trasciende los planteamientos individuales. El lenguaje es la prueba más contundente del carácter social y comunitario del individuo, de la amplitud y repercusión de todo mensaje, aparentemente singular.

A esta facilidad de lectura, debido a la rica carga de referencias históricas, de vida real que la obra de Platón lleva consigo, se une el hecho de que no hay diálogo que se haya perdido. Al menos no existe ningún escritor posterior que cite alguna obra platónica que no poseamos. Comparado, además, con la tradición inmediata el texto platónico que ha llegado hasta nosotros se ha transmitido en muy buen estado^[5]. Si se comparan los manuscritos antiguos que llegan hasta los tiempos de Focio con los papiros encontrados en época moderna, en Egipto, se comprueba la corrección con que los copistas bizantinos transmitieron los textos. La obra platónica mereció también, en la antigüedad, no sólo ser editada con relativo esmero —Trásilo, Aristófanos de Bizancio—, sino cuidadosamente comentada, aunque muchos de estos comentarios hayan llegado a nosotros de forma incompleta. Los más importantes son los de Proclo al *Parménides*, *República*, *Crátilo*, *Timeo* y *Alcibíades*; los de Hermias al *Fedro*, y los de Olimpiodoro al *Gorgias* y al *Fedón*. Ya en el siglo II, Albino redactó, en griego, una introducción a la filosofía de Platón que se ha reeditado en el volumen VI de la edición de Platón de K. Fr. Hermann, en la Biblioteca Teubneriana, Leipzig, 1856 (nueva ed., 1921-1936).

En la tradición europea fue la traducción de Marsilio Ficino, 1483-84, la que puede considerarse la primera, en la época moderna, de una larga historia de ediciones, traducciones e interpretaciones^[6]. En Venecia, en 1513, aparece el texto griego de la edición de Aldo Manucio, y en 1578, en Lión, se publica la de Henri Estienne o Henricus Stephanus, cuya paginación va a servir de pauta internacional para todas las ediciones modernas del texto platónico. Seguir las vicisitudes de este texto, hasta las ediciones más recientes de Bluck y Dodds, así como las de sus interpretaciones —Tenemann, Hegel, Schleiermacher, Grote, Bonitz, Campbell, Bumet, Ritter, Lutoslawsky, Taylor, Wilamowitz, Shorey, Friedländer, Winspear, Robin, Tovar, Crombie, por no citar más que algunos de ellos—, no deja de ser un empeño apasionante. A través de estas interpretaciones se descubre cómo una obra puede ser leída y entendida; cómo cada época ha proyectado, en Platón, sus propios e inevitables prejuicios, y cómo, de la experiencia de esta lectura, podemos nosotros reivindicar nuevos horizontes y comprobar, una vez más, la riqueza de la historia del

pensamiento griego y, en general, de toda filosofía. En la lectura de la obra filosófica hay que buscar, no el recuento y la síntesis de pequeños dogmas teóricos, de insignificantes coágulos que paralizan el fluir de la vida intelectual de la sociedad, sino el esfuerzo constante por analizar, desde el lenguaje, los esquemas sobre los que se articula la existencia.

La filosofía, si tiene algún sentido todavía el releerla y redescubrirla en sus clásicos, requiere que nos aproximemos a ella con la promesa de liberarla de la pesada y, tal vez, inevitable carga de interpretaciones que han acabado por enterrar su voz originaria.

La moderna historiografía, más que una labor de interpretación, ha de realizar una labor de liberación, de replanteamiento de sus auténticos problemas y de los que afectan a la sociedad en la que éstos se planteaban, aprovechando, por supuesto, todas las investigaciones realmente valiosas que nos ayuden para llevar a cabo esta tarea.

2. El estilo platónico

El estilo de Platón se ha considerado frecuentemente como una dificultad para alcanzar su filosofía. Este planteamiento proviene de un típico prejuicio académico, según el cual toda filosofía no podía ceder, para ser realmente filosofía, a la tentación de hacer de la escritura filosófica una entidad suficiente como para alcanzar así un valioso nivel de expresión y belleza. El supuesto rigor filosófico, el absurdo mito de la profundidad, tenía necesariamente que enmarcarse con un lenguaje confuso, enrevesado, que otorgase un cierto carácter misterioso a la comunicación filosófica. La dificultad de esta filosofía, disimulaba con su ropaje críptico, la más absoluta vaciedad. Lo grave es que una serie de connotaciones mágicas han ido tiñendo, debido a estos prejuicios, la historia de la filosofía, de tal modo que ha llegado a pensarse muchas veces que cuanto más difícil pareciese un pensamiento, más profundo y jugoso era. No es necesario explicitar más este hecho, que no merecería la pena ser mencionado si no hubiese lastrado, durante siglos, la originalidad y libertad del lenguaje filosófico.

Precisamente, como no hay separación entre pensamiento y lenguaje, el espesor, la vivacidad, la riqueza del lenguaje platónico son, entre otras, una prueba más del volumen, agilidad e importancia de sus ideas.

La escritura de Platón, tenía que concordar con la atmósfera de belleza y humanidad que, a pesar de todas las contradicciones, había circundado a las realizaciones del siglo V a. C. y que se prolongará en buena parte del IV. Sería absolutamente anacrónico que una época que había visto desarrollarse a Sófocles, Tucídides, Eurípides, Fidias, Pericles, Sócrates, Gorgias, no se expresase, filosóficamente, como lo hizo Platón. La belleza, claridad y exactitud de su lenguaje no eran otra cosa que la absoluta identificación con la cultura y la vida real de su tiempo.

Pero, además, su lenguaje y estilo constituyen una prueba valiosa que nos hace pensar en el sentido de la filosofía, en las diferencias que presenta, ya en su origen, frente a la historia posterior. En esta historia, por interesantes y curiosas presiones teóricas y sociales, dignas de ser analizadas más detenidamente en otra ocasión, lo que se denomina filosofía, ha ido convirtiéndose en un género literario peculiar, importante sin duda; pero radicalmente distinto de aquellas conversaciones surgidas, como al azar, mientras Sócrates se bañaba los pies en el río Iliso. Sin embargo, a pesar de esta aparente ligereza, nadie ha negado que allí, junto a esas aguas, tuvo lugar una de las pocas experiencias filosóficas realmente importantes en la historia de la humanidad^[7].

3. Diálogo y filosofía

Otra dificultad que se ha atribuido a Platón consistía en considerar la forma de diálogo como algo que entorpecía el contacto directo e inmediato con la comunicación filosófica. El que semejante argumento haya podido formularse repetidas veces es una prueba más de los prejuicios y anacronismos con que se ha pretendido estudiar la filosofía griega. ¿Habría sido posible que el discípulo de Sócrates hubiese podido elegir otro medio de comunicación? ¿No era el diálogo la única forma de expresar la historia ideal de Atenas, la vida intelectual de sus habitantes? ¿Qué otra manera había de manifestar comunitariamente lo que pensaban y las cosas de las que hablaban? El diálogo era la forma adecuada de la democracia, y el que un aristócrata como Platón «dialogase» fue una lección más de su magisterio.

El encuentro con el pensamiento tenía que darse allí donde el pensamiento se «encontraba»: en el ágora, en las calles, en los gimnasios, en la absoluta publicidad de un pensamiento compartido. Tendrían que pasar siglos para que el pensamiento se hiciese subjetividad, monólogo; para que se sintiese a la naturaleza distante y al individuo ajeno; para que el hombre huyese del mundo porque, tal vez, el mundo que buscaba ya no estaba ahí. Es cierto que Platón comienza a percibir ya esta distancia, pero tendría que pasar todavía la época de Aristóteles y su genial análisis de la naturaleza —sus descripciones de animales en sus obras biológicas—, de las manifestaciones culturales —retórica, poética—, del lenguaje y comportamiento humano —analítica, ética—, para que el griego comenzase a sentir la soledad y la extrañeza. Esa soledad en la que, premonitoriamente, había descubierto la verdadera esencia de la tragedia. Precisamente, cuando el héroe trágico alcanza su momento supremo, en el que la tragedia se levanta y lo muestra en la plenitud de su ser, entonces se trasparenta también la clave de lo trágico: la soledad. En ese mismo momento comienza su silencio y su aniquilación. Porque la estructura de la *psyche* griega, para evitar la tragedia, necesita de los otros, se prolonga e identifica con la comunidad, y ésta es el verdadero paisaje que acampaña a toda manifestación de su cultura y a los entramados más sutiles de su pensamiento.

Esta comunidad, en el orden filosófico, la representó para Platón el diálogo. En él conserva, más o menos conscientemente, la vida en la que, esencialmente, se presenta el pensamiento y se fecundan, al entrecruzarse, las ideas. Platón quiere adecuar su obra a una época en la que la filosofía no puede arrancar si no es desde la raíz misma de la comunidad y de sus problemas como tal comunidad. El diálogo nos abre, además, a otro tema capital del platonismo: *la dialéctica*. El pensamiento es mi esfuerzo, una tensión, y, precisamente, en esa tensión se pone a prueba, se enriquece y progresa. La filosofía para Platón es el *camino hacia* la filosofía. No es una serie de esquemas vacíos, que brotan, sin contraste, desde el silencio de la subjetividad, sino

que se *piensa discutiendo*, haciendo enredar el hilo del pensamiento en las argumentaciones de los otros para, así, afinarlo y contrastarlo. Una filosofía que nace *discutida* nace ya humanizada y enriquecida por la solidaridad de la sociedad que refleja y de la que se alimenta. Una vez más, la gran oposición entre el camino y la meta, el esfuerzo por llegar y el descanso de la llegada. Por eso, el diálogo es pedagógico, destaca los pasos que han de darse, y no cree, como los falsos educadores, que la ciencia es algo que se pueda imprimir, de pronto, en el espíritu (*Rep.* 518b).

4. Filosofar en el camino

El carácter de encuentro fortuito, de discurso circunstancial, aparece en la mayoría de los diálogos. Las primeras líneas nos hablan ya de ese fluir de la vida. Los personajes se encuentran casualmente; vienen de algún sitio y van a otro. Siempre hay una sorpresa de encuentros, muchas veces inesperados, que van a prolongarse brevemente, mientras se remansa la prisa inicial en la discusión filosófica. Y luego cuando se ha hablado suficientemente, concluye el diálogo con la marcha de Sócrates o de algún interlocutor, en camino para un nuevo encuentro. Un espacio mental abierto en la existencia; una salutación inicial en la que se habla de amigos, de sucesos y lugares conocidos. Una topografía real que va a iniciar la topografía ideal de los conceptos. Un pintoresco cuadro de época lo forman estos comienzos de diálogo que no me resisto a reproducir a modo de breve antología impresionista:

«¡Hola, bello y sabio Hippias! ¡Tiempo ha que Atenas no recibe tu visita!» (*Hippias Mayor* 281a). «¡Bienvenido Ion! ¿De dónde nos vuelves ahora? ¿De tu patria, Éfeso?» (*Ion* 530a). «¿Cómo aquí a estas horas, Critón? ¿Acaso no es muy temprano aún? Por supuesto que sí. ¿Qué hora será, más o menos? Entre dos luces» (*Critón* 43a). «¿De dónde sales, Sócrates? Seguro que vienes de ver a Alcibíades. A propósito de él, me lo encontré el otro día, y me pareció un hombre hermoso todavía, un hombre, sin embargo, Sócrates, que, dicho entre nosotros, está ya poblando su barba» (*Protágoras* 309a). «¿Habéis visto, Nicias y Laques, el combate de este hombre armado de todas sus armas?» (*Laques* 178a). «Había regresado, la víspera por la tarde, del campo de batalla de Potidea, añorando volver, por la larga ausencia, a los lugares que solía frecuentar. Me encaminé, pues, a la palestra de Taureas, frente al santuario de La Reina» (*Cármides* 153a). «Volvía yo de la Academia, derecho al Liceo, por el camino que, pegado a ella, va por fuera de la muralla, cuando al encontrarme junto a la poterna, donde la fuente de Panopo, me tropecé a Hipótales, el de Jerónimo, y Ctesipo, el Peanio, y a otros jóvenes que con ellos estaban reunidos. Y viendo Hipótales que me acercaba dijo: ¿A dónde vas y de dónde vienes, Sócrates?» (*Lisis* 203a). «¿Qué ha ocurrido, Sócrates, para que dejando tus consabidas charlas en el Liceo, te encuentres aquí, en las cercanías del Pórtico Real?» (*Eutifrón* 2a). «Así dicen que hay que llegar a la guerra y al combate, Sócrates. ¿Quizá nos hemos retrasado y, como suele decirse, hemos llegado tarde a la fiesta?» (*Gorgias* 447a) «¿Del ágora vienes, Menéxeno?» (*Menéxeno* 234a). «¿Quién era, Sócrates, aquel con quien tú hablabas ayer en el Liceo? Os rodeaba tanta gente, que fue inútil que me acercase a escuchar; no pude entender nada. Sin embargo, empinándome por encima de los otros, conseguí llegar a ver algo. Tu interlocutor me parecía un extranjero. ¿Quién era?» (*Eutidemo* 271a). «Mira aquí viene Sócrates, ¿quieres que le demos a conocer el tema de nuestra charla?» (*Crátilo* 383a). «Me parece que algo sé de lo que

preguntáis. Precisamente anteayer subía a la ciudad desde mi casa de Falero, y uno de mis conocidos que me vio desde atrás, me llamó de lejos, y llamándome entre bromas dijo: ¡Eh, falerense, tú, Apolodoro, ¿no me esperas? Yo me detuve y le esperé» (*Banquete* 172a). «¿Estuviste tú, Fedón, con Sócrates el día en que bebió el veneno en la cárcel, o se lo has oído contar a otro? Estuve yo personalmente, Equécrates» (*Fedón* 57a). «En compañía de Glaucón, el hijo de Aristón, bajé ayer al Pireo con intención de dirigir mis súplicas a la diosa y queriendo ver, asimismo, cómo realizaban la fiesta que iba a tener lugar por primera vez. Me pareció muy bella la procesión de los naturales del pueblo, aunque no menos que la que celebraban los tracios. Después de orar y de haber visto la ceremonia, emprendimos el regreso hacia la ciudad. Pero Polemarco, el hijo de Céfalo, dándose cuenta desde lejos, que marchábamos a casa, mandó al esclavo que corriese hacia nosotros para pedirnos que le esperásemos. Y así fue como cogiéndome del manto por detrás me dijo: Polemarco os suplica que os quedéis» (*República* 327a-b). «Querido Fedro, ¿a dónde vas y de dónde vienes? De estar con Lisias el hijo de Céfalo, Sócrates, y voy a pasear fuera de las murallas, pues he pasado allí mucho tiempo sentado desde por la mañana temprano, y siguiendo los consejos de Acúmeno, tu amigo y mío, yo doy mis paseos a lo largo de los caminos; él asegura que son más estimulantes que los que se dan por las calles» (*Fedro* 227a). «¿Hace mucho o poco que has llegado del campo, Terpsión? Hace ya mucho tiempo. Y, precisamente, te andaba buscando, y me extrañaba no encontrarte». (*Teeteto* 142a), «Cuando hubimos llegado a Atenas, procedentes de Clazómenas, nuestra patria, encontramos en la plaza pública a Adimanto y a Glaucón. Adimanto, tomándome de la mano, me dijo: 'Bienvenido, Céfalo, y si algo se te ofrece en que te pueda ser útil, dínoslo'» (*Parménides* 126a). «Aquí nos tienes, Sócrates, conforme a nuestro acuerdo de ayer, y he aquí también, con nosotros, a este extranjero de Elea, compañero de Parménides y Zenón» (*Sofista* 216a). «Te doy las gracias, Teodoro, por haberme hecho conocer a Teeteto y, con él, al extranjero» (*Político* 257a). «Uno, dos, tres. Pero, querido Timeo, ¿dónde está el cuarto, el que yo agasajé ayer y que ahora me invita?» (*Timeo* 17a). «Con qué placer, Sócrates, como quien va a acabar un largo camino, me veo ya concluyendo el discurso» (*Critias* 106a).

Los finales de algunos diálogos también quedan abiertos hacia nuevas perspectivas, o hacia la vida misma en la que los personajes vuelven a sumergirse:

«Pues cuando se vayan dirán que nosotros creíamos que éramos amigos —así me considero yo— pero no hemos sido capaces de descubrir qué es» (*Lisis* 223b). «Vente mañana a casa. Ahora podemos separarnos. No faltaré, Lisímaco, mañana estaré allí» (*Laques* 189e). «Una vez intercambiadas estas palabras, nos separamos» (*Protágoras* 362a). «Y después de emplear así su jornada, al caer la tarde, se fue a dormir a su casa» (*Banquete* 223d). «A esta pregunta de Critón ya no contestó, sino que al cabo

de un rato, tuvo un estremecimiento, y el hombre le descubrió: tenía la mirada inmóvil. Al verlo Critón, le cerró la boca y los ojos» (*Fedón* 118a). «Que la felicidad nos acompañe tanto en este mundo, como en ese viaje de mil años que acabamos de referir» (*República* 621d). «Vamonos» (*Fedro* 279c). «Pues bien, compañero, hasta la próxima. Cuando regrese ya me instruirás. Hoy, puesto que ya has hecho los preparativos, ponte en camino hacia el campo. Hermógenes te dará escolta. De acuerdo, Sócrates, pero tú por tu parte, ponte a pensar en ello» (*Crátilo* 440e), «Es tiempo de que me vaya a otra parte» (*Menón* 100c). «Mañana, al amanecer volveremos a encontrarnos aquí» (*Teeteto* 210d). «Déjalo para otra ocasión. Ando con prisas y es hora de que me vaya. ¿Qué es lo que vas a hacer? ¿Te marchas quitándome la mucha esperanza que tenía de aprender de ti lo que es la piedad?» (*Eutifrón* 16a). «Entonces, ¿me dejáis ir?» (*Filebo* 67b). «Tú, ayúdame. Te ayudaré» (*Leyes* 969a).

5. La complejidad del pensamiento de Platón

En un importante libro, Schuhl^[8] ha recogido los numerosos temas que constituyen la «materia» platónica. Después de la lectura de este trabajo, comprendemos mejor la inapreciable síntesis cultural y la espléndida elaboración que los diálogos representan. Aquí llegan los problemas de una democracia en declive, los mitos en los que los griegos habían reconstruido una especie de historia ideal para sus frustraciones y logros; la ardua pregunta sobre la felicidad humana, sobre la justicia, sobre la bondad, sobre el placer, sobre la *areté*. Pero también se recogen los planteamientos científicos de su tiempo, la matemática sobre todo; la cuestión del conocimiento, del cambio incesante de la realidad, del poder de los sentidos, de la memoria, de la imaginación. El tema de la belleza, del arte y de la función de los artistas ocupa algunas de las páginas más intensas de los diálogos. Creyendo Platón, como Sócrates, que la excelencia humana puede alcanzarse con el conocimiento, dedica a la educación y a los problemas de la libertad pedagógica largos debates en la *República*. En este diálogo y en las *Leyes* inciden todos los temas políticos de su tiempo, desde la teoría de la justicia, hasta las inolvidables páginas en las que se describen los regímenes políticos —aristocracia, tiranía, democracia, oligarquía, timocracia—, y la estructura de la personalidad humana que se inclina hacia cada una de estas constituciones. Y, por encima de esto: la misión del ciudadano o del filósofo; el deseo del conocimiento; la tendencia hacia el bien; el Amor como base y estímulo de la vida humana; la relación con lo divino, con la práctica religiosa. La condena de Sócrates le lleva, unido al problema de la justicia en el Estado, a plantear el tema de la muerte y la supervivencia, y, de paso, a la identificación absoluta entre praxis y teoría, entre el amplio mundo de las ideas y el pequeño recinto del comportamiento individual; a la indisoluble unión entre lo que un hombre dice y lo que hace. El descubrimiento de las *ideas*, de un sistema que organizase el conocimiento y su posibilidad para arrancarlo de la inestabilidad del mundo, iba unido también a una reflexión continua sobre la transformación de la naturaleza por la técnica, sobre la transformación misma del hombre. La delimitación de los conceptos lleva consigo el interés por aproximarse a las pautas que rigen la personalidad humana, a su constitución, al conocimiento de sí mismo. El análisis de la prudencia, como posibilidad de configurar actos y comportamientos, implica también la clarificación de problemas especulativos, enredados en la trama del lenguaje y conformando la mente del hombre que no puede defenderse, con su propio juicio, de esta cárcel lingüística.

IV. La obra escrita de Platón y el orden de los diálogos

1. Problemas de cronología

Poseemos todos los escritos de Platón. Su ordenación en tetralogías se atribuye a Trásilo, astrólogo favorito de Tiberio, en el siglo I d. C. [9]. Pero la ordenación de Trásilo se hizo, como era lógico en aquel tiempo, de modo arbitrario, sin tener en cuenta el orden cronológico de los diálogos. Quizá en otro filósofo no fuera tan importante conocer con precisión la evolución de sus escritos y sus implicaciones. Sin embargo, una obra como la de Platón, proyectada sobre el horizonte histórico más inmediato y alimentada muchas veces de él, podía estudiarse mejor si se trazaba el arco exacto con que se tensa ante la historia. La gran discusión compuesta por la suma de todos los diálogos podía escucharse más claramente, si se acertaba a determinar el momento de aparición en escena de los distintos protagonistas.

¿Cómo establecer, pues, el orden de estos diálogos? Un interesante aspecto de la investigación platónica se ha ocupado de esta cuestión con positivos resultados desde que L. Campbell, en 1867, publicó su edición del *Sofista* y el *Político*.

El interés por el estudio de la cronología obedecía también a una concepción particular de la filosofía platónica que, en principio, se adecuaría mejor a una exposición genética que sistemática. *Génesis* contra *sistema* eran dos momentos opuestos de dos distintas maneras de entender la filosofía. Si se acentúa el aspecto ahistórico del pensamiento, si se quiere ver en la filosofía un *sistema* conceptual cerrado y en el que sus elementos se organizan conforme a una lógica interna y absoluta, el desarrollo histórico no sólo es improcedente, sino que incluso puede estorbar a una consideración total, homogénea de las ideas. Se trata de configurar un lenguaje en cuya estructura puedan situarse unos puntos que determinen los límites y el contenido mismo de lo que se dice. Pero el sistema no es más que la caricatura del pensamiento, su efímera coherencia queda pronto destensada por la presión que en ella ejercen el movimiento del saber y de la sociedad. Una concepción sistemática, a pesar de que excepcionalmente pueda ser fructífera, implica una interpretación dogmática, intemporal, del conocimiento. Es lógico, sin embargo, que, en épocas en las que aún no existía la conciencia histórica, la exposición de los «dogmas» filosóficos fuese una de las pocas maneras posibles de establecer una cierta racionalidad en la «visión» que del mundo nos daban los filósofos.

Pero, a partir del siglo XIX, con la nueva proyección histórica que iluminaba los productos de la cultura, la filosofía no podía escaparse a esta modificación de sus contenidos. Además, la filosofía platónica presentaba, por su propio desarrollo dialéctico, una estructura adecuada a la exposición genética. Fue Schleiermacher, el gran traductor de Platón al alemán, quien intentó razonar una primera organización genética de los diálogos. Su error consistió, sin embargo, en situar al *Fedro* al comienzo de la serie. Pero si se aceptaba este orden, la *génesis* apenas tenía sentido,

ya que no se entendía cómo temas importantes del *Fedro* quedaban abandonados, después, sin motivo, y aparecían una serie de distorsiones que entorpecían la evolución coherente. En lugar de una curva armónica que, mediante puntos claves de inflexión, desde su arranque, iba configurada por algunos diálogos característicos —*Ion*, *Protágoras*, *Fedón*, *República*, *Parménides*, *Leyes*—, aparecía una línea quebrada en la que, a distintos niveles, se situaban inconexamente los diálogos. Por ejemplo, nuestra idea de la teoría política de Platón es muy distinta, si no sabemos ver la correspondencia y continuidad entre *Gorgias*, *República*, *Político*, *Leyes*.

A continuación se recogen algunos de los métodos tradicionales, que han servido, durante años, para ir estableciendo la cronología de los diálogos, siguiendo la síntesis que hace Praechter^[10]. Con el desarrollo de las computadoras, la mayoría de estos métodos son ya innecesarios. De todas formas se alude a ellos, porque las técnicas modernas han confirmado, casi siempre, tan meritorios esfuerzos.

El primer método para establecer la cronología se basó en *criterios externos*:

1) *Referencia en los diálogos a personas o sucesos históricos cuya fecha se conoce*. Con este criterio se precisaba el término *post quem*; pero quedaba, una vez fijada esta posterioridad, una gran imprecisión. Así, p. ej., si en el *Teeteto* se toma como protagonista a Euclides de Mégara, es de suponer que todo el diálogo se refiera a una fecha posterior al 399, ya que es en Mégara donde Platón se refugia después de la muerte de Sócrates. Al comienzo del *Banquete* (172c) se menciona a Agatón, poeta trágico que triunfa en el año 416, noticia que conocemos por testimonios de gramáticos. En honor de Agatón tuvo lugar el banquete que narra Apolodoro y que hay que situar, por tanto, en ese año 416 o poco después; pero la fecha de composición debió de ser en torno al año 385, ya que más adelante (193a) se refiere a la disgregación política de Mantinea por los Lacedemonios, que tuvo lugar en ese año 385 (Jenofonte, *Helénicas* V 2, 1) ^[11].

2) *Referencias de un diálogo a otro*. A pesar de que no abundan este tipo de noticias hay excepciones, como las citas del *Sofista*, en el *Político* 284b y 286b. Hay menciones al *Parménides*, relativamente claras, en *Teeteto* 183e y en *Sofista* 217c. El *Timeo*, p. ej., comienza con una recapitulación de la *República*.

3) *Dependencia de otras obras de la época*. Quizá el tema más interesante es el de Isócrates y la alabanza que de él hace Sócrates en el *Fedro* 278. Pero Isócrates pronuncia, en torno al año 390, un discurso contra la sofística que, en cierta manera, atacaba a Sócrates. En el *Eutidemo* (304d), Platón se toma la revancha. Esto nos hace suponer que el *Fedro* es anterior al 390 y el *Eutidemo* posterior. Los estudios de Th. Gomperz^[12] mostraron que la cuestión no era tan simple y que el *Fedro* era posterior al famoso discurso de Isócrates. El elogio de Platón podría haber tenido lugar después de la publicación del *Busiris* de Isócrates, que se refiere a la *República* de Platón elogiosamente. Tal vez, entonces, imagine Platón un Isócrates joven y le vaticine

dotes filosóficas, de las que ya Platón es testigo con la publicación del *Busiris*.

Sin embargo para el establecimiento preciso de la cronología platónica se necesitaban criterios más firmes.

Criterios internos:

a) *Contenido real de los diálogos*, en relación con la mayor o menor referencia en ellos a temas típicos del platonismo. Este criterio se presta también a imprecisiones. Sirve únicamente para determinar los grandes períodos de la obra platónica: socrático, teoría de las ideas, lógico; pero presenta dificultades cuando se trata de ordenar los diálogos correspondientes dentro de cada período. Schleiermacher, p. ej., sostenía que los diálogos que tratan de un tema, con abundantes alusiones míticas, son anteriores a aquellos en que Platón se expresa más concisamente. Así, el *Fedro* es anterior a los diálogos en que se habla de la división de las tres partes del alma sin imágenes o mitos.

b) *Estructura artística*. Los diálogos escritos con fuerza poética y en los que los personajes aparecen rodeados de una cierta teatralidad, piénsese en el *Protágoras*, cuya composición es más cuidada y abundan recursos literarios —*Banquete*, *Fedón*—, son anteriores a aquellos en los que apenas tiene importancia la cobertura artística y en los que los personajes no tienen la fuerza ni los matices psicológicos de la primera época. Así, el *Parménides*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*. Es posible afirmar que este grupo de diálogos pertenece ya a una época en la que las contrariedades políticas de la fracasada experiencia siracusana, han acentuado la melancolía del filósofo. La explosión de alegría del *Protágoras*, el recreo gozoso del *Banquete* sólo podían expresarse en una época de exaltación vital, incluso de esperanza política.

c) *El lenguaje*. El criterio más fecundo y que ha dado importantes frutos, ha sido la *estilometría*. Lewis Campbell^[13] fue el primero que, en el prólogo a su edición del *Sofista* y el *Político*, comenzó a establecer criterios estilométricos, basados en el estudio de partículas o grupos de partículas que aparecían o desaparecían con insistente frecuencia, según la época del diálogo estudiado^[14]. Dittenberger^[15] y von Arnim^[16] continuaron estas investigaciones, que pudieron formularse con precisión matemática.

Pero fue Lutoslawski^[17] quien, con su ya clásica obra sobre la lógica de Platón, estableció la estilometría, como criterio científico, para solucionar los problemas planteados por la cronología. Lutoslawski reseña a todos los autores que le precedieron en el análisis del vocabulario platónico, que, sobre la base de léxico de Ast^[18], se elevaba a 10.000 palabras. Este número abarca los términos más frecuentes, ya que el número total de todas las palabras de Platón supera las 600.000.

Una palabra rara en Platón es la que, según los índices de frecuencia establecidos, ocurre menos de 60 veces en sus escritos. Este criterio léxico, era, sin embargo, menos fecundo que el que podía deducirse, no tanto de las palabras, cuanto de las

relaciones entre ellas, como ya el mismo Platón había mencionado en el *Fedro* (236a).

La estilometría se fundaba en la repetición de fenómenos estilísticos a los que Lutoslawski denominó estilemas. Los estilemas manifiestan ciertos hábitos inconscientes, que, plasmados en repeticiones y agrupaciones de partículas, expresaban diversas influencias, viajes, medio social, amistades, etc. Este tipo de partículas presentaban, por su exclusivo carácter de *términos relacionantes*, una extraordinaria facilidad para ser controlados de manera estadística y, conforme a ello, para establecer unos núcleos de comportamientos lingüísticos que medían con precisión el encadenamiento de los diálogos^[19].

2. El orden de los diálogos

De acuerdo con los criterios deducidos de largas y cuidadas investigaciones, puede afirmarse con seguridad que, a excepción de algunos insignificantes cambios, los diálogos de Platón se dividen y organizan en los siguientes grupos (al lado de ellos se indican brevemente algunos de sus temas generales):

Época de juventud (393-389)

Apología

Ion

Critón

Protágoras

Laques

Trasímaco

Lisis

Cármides

Eutifrón

Problemas de la *areté*. Discusiones conceptuales en busca de la precisión de ciertos términos. Preocupaciones éticas. No hay referencia alguna a la teoría de las Ideas. Socratismo. El tema de la justificación de Sócrates. La justicia en función de la muerte de Sócrates. Teoría *menor* del amor. El sentido de las relaciones familiares.

Época de transición (388-385)

Gorgias

Menón

Eutidemo

Hipias Men.

Crátilo

Hipias May.

Manéxeno

Primer viaje a Sicilia (388-387). Platón tiene 40 años. A su regreso, fundación de la Academia (387). Problemas políticos. Sócrates frente a los sofistas y, por tanto, frente a la democracia. Temas presocráticos, sobre todo órfico-pitagóricos. Surge el tema de la preexistencia e inmortalidad. Teoría lógica de los conceptos. Primeros esbozos de la teoría de las Ideas. Análisis del lenguaje.

Época de madurez (385-370)

Banquete

Fedón

República

Fedro

Teoría de las Ideas, base de la epistemología platónica, de la ética y de la política. Organización del Estado. Teoría del amor. Grandes mitos platónicos.

Época de vejez (369-347)

2.º viaje a Sicilia (367). 3.º viaje a Sicilia (361-360)

<i>Teeteto</i>	
<i>Parménides</i>	Pierde interés la significación ontológica de la teoría de las Ideas, frente al aspecto lógico.
<i>Sofista</i>	
<i>Político</i>	El problema de la predicación lógica. Abandono de las cuestiones metafísicas. Creciente interés por lo real y por la historia.
<i>Filebo</i>	
<i>Timeo</i>	El Timeo presupone, p.ej. estudios de ciencias naturales y médicos.
<i>Critias</i>	
<i>Leyes</i>	
<i>Epínomis</i>	Doctrinas pitagóricas.

Como ejemplo de las leves modificaciones y de la relativa coincidencia de los investigadores en el orden cronológico de los diálogos, véase el siguiente cuadro, donde se establece la sucesión según las clasificaciones de algunos investigadores:

Wilamowitz	Cornford	Leisegang
<i>Ion</i>		<i>Ion</i>
<i>Hipias II</i>	<i>Apología</i>	<i>Hipias Min.</i>
<i>Protágoras</i>	<i>Critón</i>	<i>Protágoras</i>
<i>Apología</i>	<i>Laques</i>	<i>Apología</i>
<i>Critón</i>	<i>Lisis</i>	<i>Critón</i>
<i>Laques</i>	<i>Cármides</i>	<i>Laques</i>
<i>Lisis</i>	<i>Eutifrón</i>	<i>Lisis</i>
<i>Cármides</i>	<i>Hipias I y II</i>	<i>Cármides</i>
<i>Eutifrón</i>	<i>Protágoras</i>	<i>Eutifrón</i>
<i>Trasímaco</i>	<i>Gorgias</i>	<i>Trasímaco</i>
<i>Gorgias</i>	<i>Ion</i>	<i>Gorgias</i>
<i>Menéxeno</i>	<i>Menón</i>	<i>Menéxeno</i>
<i>Menón</i>	<i>Fedón</i>	<i>Eutidemo</i>
<i>Crátilo</i>	<i>República</i>	<i>Menón</i>
<i>Eutidemo</i>	<i>Banquete</i>	<i>Crátilo</i>
<i>Fedón</i>	<i>Fedro</i>	<i>Banquete</i>
<i>Banquete</i>	<i>Eutidemo</i>	<i>Fedón</i>
<i>República</i>	<i>Menéxeno</i>	<i>República</i>
<i>Fedro</i>	<i>Crátilo</i>	<i>Fedro</i>
<i>Parménides</i>	<i>Parménides</i>	<i>Parménides</i>
<i>Teeteto</i>	<i>Teeteto</i>	<i>Teeteto</i>

Sofista
Político
Timeo
Critias
Filebo
Cartas VII y VIII
Leyes

Sofista
Político
Timeo
Critias
Filebo
Leyes

Teeteto
Sofista
Político
Timeo
Critias
Filebo
Leyes

Praechter

Ion
Protágoras
Laques
Trasímaco
Lisis
Cármides
Eutifrón
Gorgias
Menón
Eutidemo
Hipias II
Crátilo
Hipias I
Menéxeno
Banquete
Fedón
República II-X
Fedro
Teeteto
Parménides
Sofista
Político
Filebo
Timeo
Critias
Leyes
Epinomis
Cartas

Shorey

Eutifrón
Apología
Critón
Hipias Menor
Hipias Mayor
Ion
Cármides
Laques
Lisis
Protágoras
Gorgias
Menón
Eutidemo
Fedón
Menéxeno
Banquete
Fedro
República
Crátilo
Teeteto
Parménides
Sofista
Político
Filebo
Timeo
Critias
Leyes
Epinomis

Ritter

Hipias Menor
Laques
Protágoras
(Hipias Mayor)
Cármides
Eutifrón
Apología
Critón
Gorgias
Menón
Eutidemo
Crátilo
Menéxeno
Lisis
Banquete
Fedón
República
Fedro
Parménides
Sofista
Político
Timeo
Critias
Filebo
Leyes
(Epinomis)

Taylor

Hippias Mayor
Hippias Menor
Ion
Menéxeno
Cármides
Laques
Lisis
Crátilo
Eutidemo
Gorgias
Menón
Eutifrón
Apología
Critón
Fedón
Banquete
Protágoras
República
Fedro
Teeteto
Parménides
Sofista
Político
Filebo
Timeo
Critias
Leyes
Epínomis

Crombie

Apología
Cármides
Crátilo
Critón
Eutidemo
Eutifrón
Gorgias
Hippias Menor
Laques
Lisis
Menéxeno
Menón
Protágoras
Parménides
Fedón
Fedro
República
Banquete
Teeteto
Leyes
Filebo
Sofista
Político
Timeo
Critias

V. El mundo histórico e intelectual de Platón

Aunque está probada su utilidad para descubrir el desarrollo genético de sus ideas, no es posible ahora seguir cronológicamente la evolución del discurso platónico. En primer lugar porque, para no caer en una simple descripción de lo que Platón dice, hay que analizar con gran detalle todos los puntos de inflexión de este discurso y llegar, así, a matizar su mensaje y su sentido. Pero, además, porque, aconsejando la lectura directa de Platón como la primordial e imprescindible fuente de conocimiento, tal vez sea lo mejor para introducir esa lectura, trazar una serie de círculos concéntricos en torno a la obra platónica y al personaje Platón.

El primer círculo se ocupará con los problemas reales y el espacio histórico, así como con la cuestión de la organización política. El segundo círculo descubrirá los problemas intelectuales, y el espacio mental que ideologiza la época de Platón. Se intentará describir los estímulos, posibilidades y realizaciones de ese espacio mental. El tercer círculo atenderá a problemas éticos, a los sistemas de valores que interfieren la conducta humana, y con ello a la educación, incluyendo aquí el tema del amor, que condiciona, por tantos conceptos, la estructura más profunda de la mentalidad platónica. El cuarto círculo planteará los temas míticos frecuentes en los diálogos: las relaciones del mito y el conocimiento de la realidad; el lenguaje del mito y, unido a ello, la función del arte. El quinto círculo, nos dejará ver ya la propia personalidad de Platón dentro de su biografía y de la biografía de su época. Por último, un sexto círculo descubrirá ya el sentido de la vida intelectual y de la misma filosofía, como proyección ejemplar de la vida, de Platón. Aquí surgirá, una vez más, la oposición entre teoría y praxis. Ambos conceptos, arraigados en la tradición griega, ofrecen en Platón una versión extraordinariamente original.

1. El espacio social

Tal vez, lo más importante de la obra intelectual de Platón consistió en dar una respuesta también política a este primer círculo de problemas con los que se enfrentó. Su vida intelectual estuvo continuamente motivada por el tema de la organización de la ciudad. La fundación de la Academia significó un momento culminante, al poder preparar en ella, con la reflexión, la crítica y la adquisición de conocimientos, a los gobernantes de un futuro en el que no cupiese la injusticia ni el desorden. Sólo teniendo presente estas motivaciones históricas se puede penetrar en el sentido de su filosofía. Pero, con ello, aparecía una perspectiva amplísima en la que situar la aporía del «¿Para qué filósofos?». Esta perspectiva va a atenazar posteriormente a una buena parte de la tradición. La filosofía surgía en Platón como una necesidad profunda de dar respuesta al reto de una sociedad desorganizada; pero para ello era preciso que comenzase, en el individuo mismo, una especie de reorganización interior. *Polis* y *psique* eran, pues, las dos vertientes de un mismo problema: hacer una ciudad de individuos que plasmasen en ella sus ideales de conocimiento y armonía, y organizaría a la par, comunitariamente era cuidar para que, autárquica ella, colaborase en la autarquía y libertad de sus habitantes.

Sin embargo, por encima de la *naturaleza*, cuya estructura permite resolver automática e implacablemente los problemas de la vida humana —lucha, poder, fuerza, dominio—, se descubría también una interpretación *histórica* de esa *physis*. De hecho, Platón era consciente de que se vivía ya en una edad histórica, en una edad de cultura en la que la misma naturaleza humana, su estructura más recóndita, había sido inundada y, en consecuencia, alterada por todo aquello que de una manera difusa y ambigua caía bajo el imperio del *nomos*, de lo impuesto o admitido por el hombre. Al lado del *nomos* aparecen otros dos componentes modificadores de la naturaleza que pueden, por tanto, influir en la constitución del individuo y de la comunidad, la *techne* y la *politeia*. Técnica y política, modificación de la realidad y organización de la sociedad, son dos principios fundamentales a través de los que la voluntad humana incide en sí misma y en lo que la rodea. Estos dos poderes actúan de dos maneras: bien sea regidos por la naturaleza, por el deseo de dominio y, por consiguiente, agudizando el esquema biológico de dominador y dominado, o gobernándose por un principio racional que humaniza el instinto de dominio controlándolo y orientándolo.

En este sentido, las páginas del *Gorgias* (483b-484a) en las que Calicles proclama su impresionante manifiesto antiigualitario son la piedra angular sobre la que gira, y contra la que lucha la teoría antropológica y política de Platón: «En cambio, según mi parecer, los que establecen las leyes son los débiles y la multitud... Tratando de atemorizar a los hombres más fuertes ya los capaces de poseer más que ellos, a fin de que esto no suceda, dicen que adquirir más es feo e injusto, y que eso es cometer

injusticia: tratar de poseer más que los otros, pues se sienten satisfechos, según creo, de tener igual que los demás, siendo inferiores como son... Pero según yo creo, la naturaleza muestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es. Y demuestra por todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas, el modo con que se distingue lo justo, a saber, que el más fuerte domine al más débil y tenga ventaja... Yo creo que si existiera un hombre con índole apropiada, sacudiría, quebraría y esquivaría todo esto (lo que se oponga a la ley del más fuerte) y, pisoteando nuestros ardides, engaños, encantamientos y todas las leyes contrarias a la naturaleza, se sublevaría y se proclamaría dueño este nuestro esclavo y entonces resplandecería la ley de la naturaleza».

A pesar de toda la larga lucha por llegar a una constitución justa, el desorden político que los griegos del siglo V observaban había llevado a Platón al escepticismo que transmiten las páginas del *Gorgias*, y a intentar superarlo con las de la *República*. Parecía como si un duro destino, el destino que se filtra por el discurso de Calicles, hubiese hecho que en el centro de toda constitución política, de toda organización social acabase levantándose la tesis de la violencia y del dominio. «Frente al manifiesto naturalista que arruina, según Platón, los fundamentos de la *politeia* y el *bios*, afirmando la supremacía del placer, de la injusticia, de la fuerza y de la impunidad, Platón va a proyectar una *síntesis sin precedente de lo natural y lo positivo* sosteniendo... que el placer no es el bien y que la voluntad es irreducible al deseo»^[20].

El ideal platónico pretende, pues, restablecer los fundamentos perdidos de una ciudad en la que puedan compaginarse las desigualdades, que ha introducido el desequilibrio del deseo y el instinto, sobre el buscado sistema de la razón.

Varios siglos antes de que Platón nos describa, en la *República* (VIII, 545c sigs.), los distintos regímenes políticos y sus mutuas corrupciones, un firme intento de compaginar la vida individual con la colectiva se había hecho patente en la sociedad griega. Las dos formas fundamentales en que se expresa este deseo de convivencia son el *ethnos* y la *polis*. El *ethnos*, el *clan*, es el primer espacio político en el que se traza la convivencia. Pero el *clan*, que está esencialmente sostenido por vínculos familiares, no permite todavía una organización que sobrepase estos elementales lazos, tejidos, sobre todo, en un marco de privacidad. Esta organización originaria de la futura *Polis* configura ya un ámbito desde el que evolucionarán instituciones más complejas. Hay, en principio, un reconocimiento del poder: un jefe o *archon*, dictará las normas, y su dictado tendrá muchas veces el sello de la arbitrariedad. No hay *nomos* que controle a quien se siente ley en sí mismo. A pesar, sin embargo, de todas las aberraciones de estos primeros dominadores, se tiende pronto a frenar o a dar razón de este poder. Más allá de la arbitraria frontera de la fuerza o de la violencia, se pretende situar la justificación del *etro* que Agamenón lleva consigo

como mítico emblema de superioridad. Junto a este primer elemento integrador de la convivencia como es el *poder*, y aunque sólo se apoye en la voluntad del que lo detenta, aparece otro elemento determinante de la estructura comunitaria: la *diferenciación de grupos sociales* y, con ello, la *configuración de un espacio cívico independiente*. Al mismo tiempo, esta diferenciación social implica *sumisión* por parte de algunos de los grupos que la constituyen. Parece que ha sido una constante, en estos núcleos de sociedad primitiva, no sólo la presencia de un *poder*, sino la de un grupo inferior que presta apoyo y, en muchos sentidos, sustenta y hace posible ese *poder* que le domina.

El suelo griego se puebla, en torno al primer milenio a. C., de pequeños enclaves que van dando forma a las primeras organizaciones *políticas*. Sabemos que en la época micénica existió ya en Atenas un palacio en la Acrópolis, aunque su autoridad no se debió de ejercer mucho más allá de la llanura del Cefiso. El Ática es, pues, una aglomeración de pequeñas aldeas, como la arqueología nos muestra. Los poemas homéricos dan fe también de que hay palacios, e incluso de que hay una cierta civilización *urbana*; pero lo que todavía no hay es *polis*. Para que se diera ésta faltaba un nivel de vida suficiente y una cierta regulación económica que originase *autarquía*. Al mismo tiempo, esta autarquía económica tenía que implicar la independencia política, la *autonomía*. La *polis* requería algo más que el complejo semifamiliar del *asty*, cuyo enclave y poca extensión no permite una gestión suficiente, originadora de autarquía y autonomía. La extensión de la *polis*, será, sin embargo, limitada. Sus habitantes tienen que conocerse de alguna manera, para hacer así posible la solidaridad y la convivencia. «En tanto que la Polis crezca, sin perder su unidad, dejadla crecer, pero no mucho» (*Rep.* 423b).

En estas primeras organizaciones encontramos *hoi árcontes* y *hoi archómenoi*, los que mandan y los que obedecen, salidos de las filas de la élite o de la masa, pero de ninguna manera de la oposición entre *estado* e *individuo*, entre gobernante y gobernado. Por eso, el pueblo que habita estas aldeas, no es *demos*, sino *laós*. El *laós* es al *asty*, a la aldea, como el *demos* es a la *polis*.

El *demos* empieza a configurarse en torno a los siglos IX y VIII a. C. En este período tiene lugar un cambio importante en la sociedad griega, que se manifiesta fundamentalmente en la vida económica y en la vida militar. La vida económica se transforma por el crecimiento demográfico y por la ruptura de la antigua solidaridad del clan primitivo. Este crecimiento provoca un excedente de producción que ya no es consumido por el señor. Cuando no se consume lo producido y aún no existe moneda que represente abstractamente el valor de cambio, el carácter efímero de la mercancía no consumida y no almacenada quiebra los vínculos de solidaridad del *laós* con su *anax*, con su señor. Pero precisamente esta separación y distanciamiento ante el señor, al desaparecer los vínculos económicos que los unen, convierten al *laós*

en *demos*. La aparición, en el siglo VII, de la moneda y la liberación de la producción, al ser arrancada así de las fluctuaciones de la demanda, van haciendo surgir esta nueva clase social indirecta engendradora de la *polis*.

Los artesanos van agrupándose y sienten, con su independencia, su fuerza, que acaba configurándose como factor militar. El *demos*, independizado ya de las murallas señoriales, necesitando defenderse como colectividad, impulsado a guerras más duras y costosas frente a la amenaza persa que las escaramuzas tribales de los señores, se vio forzado también a revolucionar el arte de la guerra. Los *hoplitas*, constituyen, pues, con su formación e incluso armamento, la organización bélica que corresponde a la nueva estructura social que el *demos* representa, y esto implica también una nueva forma de solidaridad. El hoplita no va ya a defender los intereses del señor del que fue siervo, sino sus propios intereses, los de la sociedad comercial, los de los paisanos independientes que empiezan a ser dueños de sus tierras. Aquí encuentra su momento de aparición el tirano, que va a ser, en un principio, el representante de los intereses de esta nueva clase social, el jefe popular contra los cuadros aristocráticos.

Sobre este fondo va a dibujarse la *polis*, que no es tanto un espacio habitado por una comunidad, cuanto una *función*, un *espacio teórico*, un sistema de relaciones. Porque este *demos* y estos *hoplitas*, que han hecho una experiencia revolucionaria, incluso con el tirano que les ha defendido, buscan también un tipo de organización que enhebre de otro modo las relaciones de poder y de convivencia. El problema consistirá en saber si es posible una solidaridad sin explotación, si esta necesidad de constituciones políticas estables podrá de hecho producir una sociedad duradera en su estructura, libre de la arbitrariedad y la inestabilidad políticas que se extienden a lo largo de los siglos VII y VI a. C. y que había conducido muchas veces a la dictadura, para restablecer el orden.

Comienza aquí la búsqueda de ese estado ideal que culminará en la *República* y en las *Leyes*, y que habrá de unir dos aspectos indisolubles del espíritu griego: un extraordinario sentido de la praxis política por un lado, y por otro la irrefrenable inclinación hacia un estado perfecto. De ahí las preguntas que continuamente se formularon y con las que se expresaba una forma nueva de creación: ¿qué tipo de relaciones hay que establecer entre los ciudadanos?, ¿quién ha de tener el poder y sobre qué se sustenta?, ¿quiénes deben ser ciudadanos? De estos planteamientos se sigue el establecimiento libre y racionalizado de una autoridad. Por la experiencia pasada y por la degeneración de la, en un principio, democrática tiranía, sólo queda una alternativa: la dictadura tiránica que anacrónicamente pretenderá, por la violencia, reducir el *demos* a *laos*, a masa sumisa y amorfa, o la *democracia*, que parte de un sentimiento de igualdad en la base, de responsabilidad y creatividad. El *demos* se convierte en poderoso, en *democracia*, cuando las victorias sobre los persas

les hacen sentir el deseo de tener su propias leyes, surgidas del *ágora*, de la asamblea pública, en la que la *isegoría* o igualdad de palabra, conduce a la *isonomía* o igualdad ante la ley buscada, ante el poder, por primera vez en la historia, elegido. Este sentimiento de atarse a un nuevo, más justo y más poderoso señor aparece expresado en el episodio de Demarato (Heródoto, VII 101) que refiere el historiador de Halicarnaso: «porque siendo libres no lo sois completamente, tenéis por encima todavía a un señor, el *nomos*». Este nuevo poder constituye una comunidad ideal que rige a los ya ciudadanos y los solidariza.

El proceso de liberación hacia una forma abstracta de relación política como era el *nomos* se correspondía con la forma abstracta de relación económica como fue la *moneda* (*nómisma*). Ambas abstracciones son momentos de este camino que desemboca en la democracia de Pericles, sobre la que se sustentará la Atenas cuyo esplendor va a *recordar* Platón y cuyo ocaso *vivirá*.

Un ejemplo de este progreso democrático es la historia misma de la acrópolis ateniense y, en el fondo, de toda acrópolis. El palacio que allí existe, en la época micénica está gobernado por el señor, el *anax*. Es él quien representa el dominio y quien ejerce el poder; pero, en el siglo VIII, la acrópolis, toda acrópolis, ya no está habitada por el señor feudal. Son los dioses las que habitan el originario espacio del poder. Cuando desaparece el pequeño señor, anegado por el *demos* e impotente para, con las viejas estructuras, guerrear contra los persas, queda en la acrópolis su sombra, la sombra del poder: los dioses. En estos años de transformaciones, van a ser ellos quienes ocupen el hueco que el señor ha dejado. Se necesita un símbolo que encarne la continuidad y que supla el vacío de los señores, ya para siempre, ausentes. La revuelta de Cilón en el año 630 a. C., que se apodera de la Acrópolis e intenta dominar en Atenas, es un buen ejemplo de la imposibilidad de volver a recuperar el viejo poder perdido.

Allí habitan ya los dioses. Cuando, instigado por el *arconte* Megacles, el pueblo sitia la Acrópolis y mata a Cilón y sus compañeros, se olvidan de que aquél es mi lugar sagrado, del que vendrá la maldición para el *genos* de los Alcmeónidas. Pero también los dioses tendrán que abandonar la Acrópolis, ocupada por un inquilino más poderoso: el tesoro. Éste va a ser un paso importante en el camino de la liberación. El dinero va a simbolizar una fuerza cohesionadora en la sociedad mercantil y en la nueva mentalidad. Por último, en plena democracia, la Acrópolis vendrá a ser el lugar del *nomos*, el lugar de las leyes. De nuevo, un señor con poder ocupa la alta ciudad que rige los destinos del *demos*; pero este poderoso dueño representa la única posibilidad de igualdad. En él se han personificado varios siglos de lucha en busca de aquel señor que, al fin, sometiendo, hacía libres a sus súbditos.

Sin embargo, la ley que domina la Acrópolis va a ser asaltada muchas veces. El asalto a la fortaleza que defiende a la comunidad va a venir de mi factor difícilmente

sumiso: el egoísmo. La teoría pedagógica de Platón y buena parte de su epistemología van a significar la única defensa posible contra esta irrupción de la vida privada, contra este eco de los viejos clanes que, desde el pasado, a través de la sangre, intentan mantener la desigualdad y, con ella, el dominio. La fisura que el egoísmo abre en la retícula social sólo puede juntarse planteando, con los regímenes políticos, una creadora función de *unidad*. Porque el egoísmo contradice la esencia misma de la *polis*, a no ser que con la violencia se logre homogenizar a los ciudadanos convirtiéndolos, otra vez, en siervos. Esta violencia, suprema versión del *egoísmo*, produce, sin embargo, un desgaste que provocará su aniquilación. Porque la *polis* necesita de la libertad de todos. «A mi entender, la ciudad toma su origen de la impotencia de cada uno de nosotros para bastarse a sí mismo y de la necesidad que siente de muchas cosas, ¿O piensas que es otra la razón por la que se establecieron las ciudades?» (*Rep.* II 369b). La ciudad nace, entonces, porque nadie se basta a sí mismo. Esta insuficiencia es la que motiva la creación de un sistema de comunicaciones ideales, por las que fluyan, ordenadamente, los impulsos de satisfacción individual y los compromisos de compensación social. Por estos cauces se intercambiará también ese modelo de libertad comunitaria que consiste, precisamente, en hacerla posible al máximo, con tal que pueda organizar la libertad de los otros y así no atente contra su propio ejercicio.

La mayor prueba de la sociabilidad del hombre está, por consiguiente, en las leyes que, libremente elegidas, le envuelven en la única atmósfera que humaniza su vida como individuos: el sentimiento de solidaridad. Pero, contra este sentimiento, se levantan no sólo el egoísmo, sino la división que necesariamente produce la ciudad imposibilitada de ser sólo la ciudad idílica (*Rep.* II 327 sigs.), ajena a todas aquellas necesidades de la ciudad real, de la ciudad que, para bien o para mal, escapó ya a la naturaleza. Esta ciudad *histórica* no puede conformarse a ser la *ciudad de los cerdos* (*Rep.* II 372e), porque «no consideramos tan sólo el origen de una ciudad, sino de una ciudad de lujo... Mas si queréis, echaremos una mirada a una ciudad hinchada de tumores... Es indudable que algunos no se contentarían con la alimentación y el género de vida propuesto y que, por el contrario, le añadirían camas, mesas, muebles de todas clases, manjares, bálsamos, perfumes, cortesanas y golosinas que colmen sus antojos. Y ya no se considerarán solamente como cosas necesarias las que antes decíamos: la habitación el vestido, el calzado, sino también el ejercicio de la pintura y del bordado, exigiéndose igualmente el disponer de oro, marfil y materiales por el estilo. ¿No es eso?» (*Rep.* II 373a-b). Precisamente, porque sí era eso, es por lo que Platón tiene que aceptar el complicado espacio de la ciudad histórica y pretender, en ella, el establecimiento de la justicia. La ciudad histórica se ha hecho, en cierto sentido, abstracta. Los abstractos vínculos del intercambio requieren, a su vez, un sistema cada vez más complicado de intermediarios, quienes, para acrecentar y

consolidar su existencia, inventan nuevas necesidades, necesidades no necesarias que articulan un nuevo sistema de deseos, los deseos puros, proyectados precisamente hacia la nada, hacia la imposible saciedad. ¿Cómo organizar, entonces, una ciudad de sombras, sombras de necesidades, de deseos, de vínculos, de hombres? ¿Cómo volver de nuevo a la realidad?

En el libro III 80 sigs., de su *Historia*, introduce Heródoto, por boca de Otanes, el tema de los regímenes políticos. En este libro no aparece aún la palabra democracia que, en contexto diferente, encontraremos más adelante (VI 43); pero es Platón quien hará, sobre la estructura, sucesión y corrupción de los regímenes políticos, la primera reflexión de filosofía de la historia *avant la lettre*. Ninguna página de la cultura griega, con excepción de los análisis de Aristóteles en su *Política* (III 1274 sigs., también VII, VIII), ha penetrado tanto en la forma y en el sentido de poder político. La idea tradicional de la ausencia de reflexión sobre la historia y sobre el tiempo en la cultura griega queda, hasta cierto punto, refutada. «Con la política —la política empírica vinculada a las motivaciones de una humanidad sometida en adelante al devenir— se introdujo la historia y, con ella, la amenaza cada vez mayor de la injusticia. El libro VIII de la *República* explica cómo se impone, psicológica y sociológicamente, la degeneración»^[21].

La historia griega es contemplada desde el libro VIII de la *República* como un mosaico coloreado alternativamente por las formas de gobierno que describe Platón. En el libro IV ha aludido a la monarquía como forma positiva de gobierno: «cuando hay un hombre solo que sobresale entre los demás gobernantes, se llamará monarquía; mas si son muchos, aristocracia. Dices la verdad —afirmó—. Pero esto nada priva para que la forma de gobierno sea única —observé—. Porque, ya sea uno, ya sean muchos los que gobiernen, no se alterarán las leyes fundamentales de la ciudad, si se mantiene la educación y la instrucción de que hablamos» (*Rep.* IV 445e). Desglosada del libro octavo, en donde va analizar Platón las causas de las contradicciones entre los regímenes y los principios de su corrupción, la monarquía con su variante plural, la aristocracia, «de nombre agradable» (*Político* 302c), constituye la forma más perfecta: «la monarquía, sujeta al yugo de unas buenas normas escritas que denominamos leyes, es la mejor de las seis constituciones; pero sin leyes, es la que hace la vida más penosa e insostenible» (*Político* 302d-e). Esta primacía monárquica no es, para Platón, el sueño de un pasado desaparecido e imposible, al no existir ya las condiciones sociales que lo sustentaron, sino que promueve el libre imperio del *nomos*. Para que no aparezca la tiranía, forma degenerada del monarca, necesita éste el control de las leyes. El sometimiento total de la sociedad al imperio indiscriminado de la ley establece, entre los hombres, el vínculo de una solidaridad abstracta y, por ello, eficiente, en la que se coordinan las tensiones que provoca la inevitable diversificación social. La monarquía, al moverse

en este universo legal, teórico, es la forma pura de gobierno que fomenta el dominio de lo racional en el hombre, el control de las ideas.

Pero un dinamismo irrefrenable se desata en la sociedad. El recuerdo histórico suministra a Platón material abundante para su teoría. El impulso de la pasión domina la racionalidad y, saliendo de la órbita privada en la que se engendra, contagia a aquellos que se encuentren unidos por vínculos de compañerismo. La *timocracia* aparece sobre todo en la casta militar (549b). Platón describe en páginas inolvidables las características del joven timócrata: la vanidad de su existencia (549a); el desprecio a la vida intelectual (547e); el amor al lucro y al dinero (547e), y la aversión a las otras clases que, con su trabajo, sustentan y hacen posible la vida real de la ciudad (547d). Un «retrato para siempre» plasma aquí Platón: el descubrimiento de una constante que fluirá por el subsuelo de la historia y que irrumpirá en ella cuando se debiliten las leyes y se quiebre la convivencia, a impulsos del egoísmo y de la injusticia.

Platón expone el engranaje socio-psicológico que lleva de la *timocracia* a la *oligarquía*: «Ese tesoro acumulado es precisamente el que pierde al régimen... desde ese momento se deslizan ya por la pendiente de los negocios y aumentan su interés por ellos, a medida que disminuye el que otorgan a la virtud» (550b-e). Pero esto provoca la ruptura de esa unidad que Platón considera fundamento de la *polis*. La ciudad regida oligárquicamente «no será una, sino dos ciudades: la ciudad de los pobres y la ciudad de los ricos, que conviven en el mismo lugar y se tienden asechanzas entre sí» (551d). Esta división va creando en los pobres un deseo de revancha que, en el fondo, no es otra cosa que el inconsciente impulso de unificar otra vez la ciudad. Para que esta unificación no se realice desde el nivel inferior, desde los sometidos, los oligarcas «se valen de la fuerza o de las armas, o imponen este régimen simplemente por el terror» (551b). Otro esquema teórico de funcionamiento social, otro modelo eterno, siempre amenazante en la historia, cuando el mecanismo desatado por la injusticia sólo puede ser neutralizado por la violencia.

El régimen democrático surgirá del oligárquico, cuando el tiempo haya ido alejando al oligarca de la realidad y cuando sólo la fuerza pueda someter a la ciudad de los pobres. Platón ha trasladado aquí el proceso dialéctico que dinamiza a la realidad, cuando ésta no tiene otra alternativa que homologar sus contradicciones. Pero el nacimiento de la democracia no es, en Platón, resultado del análisis histórico que, por razones obvias, no podría haber llevado a cabo, sino fruto de una reflexión con los datos teóricos que le presta su experiencia inmediata y su propia biografía. «Pues esa despreocupación, propia de las oligarquías, y ese dejar hacer que en ellas impera reducen muchas veces a la indigencia a hombres de buen linaje... Lo cual da por resultado el odio y la conjuración contra los que adquirieron sus bienes contra el resto de los ciudadanos, en un ansia clarísima de revoluciones». Con la democracia

viene la «inundación de libertad» (557b). Es muy posible «que sea también el más hermoso de todos los regímenes» (557c). Platón canta las excelencias de esta libertad y va preparando, con ello, el nuevo paso de su historia social: la *tiranía*, porque «esa enfermedad producida en la oligarquía y que terminó con ella es la que, en este régimen, se agudiza y hace más peligrosa, hasta llegar a esclavizar a la democracia. En realidad, todo exceso en la acción busca con ansia el exceso contrario, y no otra cosa comprobamos en las estaciones, en las plantas y en los cuerpos, no menos que en los regímenes políticos. Por tanto, parece que el exceso de libertad no trae otra cosa que el exceso de esclavitud, tanto en el terreno particular como en el público» (564a-b).

Un principio de anarquía ha minado la fiesta democrática, y el tirano, que ya no es aquel caudillo popular que Platón no llegaría a conocer, impone a aquella desenfrenada libertad «la mayor y más salvaje esclavitud» (564b). Porque el pueblo del trabajo, el que con la democracia ha llegado a disfrutar de autoridad en las asambleas, empezará a sentirse representado por el demagogo favorito que, astutamente, acabará enfrentándolos, al enfrentarlos en sus pequeños intereses, «poniéndose a la orden del día las denuncias, los procesos y las disputas entre unos y otros» (565c). El viejo esquema de la autoridad sacralizada, de nuevo, por la incultura de la mayoría de los ciudadanos queda aquí reducida y corrompida para siempre, bajo mil formas, en la máscara encubridora de la violencia.

Dentro, sin embargo, del impresionante cuadro que hace Platón del horizonte real de la existencia humana, las páginas de la *República* adquieren un valor ejemplar. La estructura que la sustenta es un canon en el que se contrasta el desarrollo histórico. Platón debió de descubrirlo en el mismo análisis de las contradicciones de la democracia en la que se desarrolló su vida, y un poderoso impulso reformador le hace buscar la posibilidad de instaurar ese canon: justicia contra arbitrariedad, cultura contra brutalidad, verdad discutida contra verdad impuesta, educación contra la espontaneidad del egoísmo, idealismo contra el inmediato pragmatismo del aquí y ahora.

Es cierto que, inequívocamente, defiende Platón la monarquía como el mejor de los gobiernos posibles, y que la mayoría de los investigadores reconocen el carácter antidemocrático de sus análisis al final del libro VIII de la *República*. Sin embargo, el problema es algo más complejo de lo que se pretende con este tipo de simplificaciones, en las que se mezcla todo un sistema cuyas connotaciones están ya muy lejos del mundo de Platón.

Los nombres de los regímenes políticos y las realidades que significan, surgieron en la base misma de la sociedad griega. Anteriormente se ha hecho alusión a algunas de las tensiones sociales que movilizaron esa sociedad. Este conglomerado histórico produjo sus propias formas de gobierno, y uno de los aciertos de Platón fue el

convertir en lenguaje, en teoría, las experiencias de la historia y las aventuras de los hombres en ella. Antes de Platón no consta claramente que los griegos, a pesar de la ejemplar narración de Tucídides, hubiesen meditado, fuera del curso mismo de los acontecimientos, sobre la dificultad de compaginar ideas y hechos. Es Platón el primero en dejar constancia de la imposibilidad de que el hombre —perdido su mítico paraíso político (*Leyes* 713c. sigs., *Político* 269a sigs.)— pueda realizar un ideal de justicia y bondad dentro del Estado. Su dura crítica a la democracia no podía proceder del *hecho teórico* sobre el que se sustentaba una buena parte de su política: el deseo de una política total y un equilibrio total en el Estado. Es indudable que esta idea de totalidad y unidad se cumplía perfectamente en la democracia, por el hecho de ser el pueblo, «la mayoría», los que habían conseguido el más firme principio totalizador: la libertad. Efectivamente, ya no era la violencia del timócrata, ni la avaricia del oligarca lo que segrega y parte la sociedad. «Oirás decir por doquier, en una ciudad gobernada democráticamente, que la libertad es lo más hermoso y que sólo en un régimen así merecerá vivir el hombre libre por naturaleza. Desde luego, eso es lo que se dice repetidamente. Pero, y a esto venía yo, ¿no es el deseo insaciable de libertad y el abandono de todo lo demás, lo que prepara el cambio de este régimen hasta hacer necesaria la tiranía?» (*Rep.* 562a-b).

Esta libertad es, según Platón, principio también de la más profunda desigualdad (557c). La atmósfera de libertad vacía de educación y de un justo sistema de valores permite, por su fragilidad y permeabilidad, que aparezcan otra vez los factores que mueven la discordia y dividen la sociedad: el egoísmo y la ignorancia. El egoísmo, porque es la irrupción inoportuna, en la vida histórica de la ya dominada vida natural; la ignorancia, porque cierra el único puente que enlaza al hombre con el mundo, como es la inteligencia, la racionalidad. La razón no es sólo un principio organizador de la vida humana y posible armonizador de sus contradicciones, sino también un medio universal donde confluyen las tendencias superiores del individuo y por cuyo predominio hay que luchar. Esta lucha es la que lleva a Platón a buscar una salida ante la debilidad de la democracia que vive y que, como prueba suprema de incongruencia, había sacrificado, democráticamente, a aquel hijo del *demos* que fue Sócrates. Salvar otra vez la unidad del *logos* en la *polis*, impedir el desgarramiento del egoísmo y la mezquindad en la sociedad de su tiempo constituyen el objetivo de la hazaña platónica. Porque cualquier régimen, todos los regímenes históricos no han sido capaces de impedir la desigualdad, Platón no podía ver que esa desigualdad existía ya en la misma estructura de una sociedad levantada sobre la esclavitud; por eso, la fácil crítica a esta inevitable falta de perspectiva no invalida en absoluto su reflexión. Platón pensaba sólo en el marco reducido y, hasta cierto punto, manejable de la *polis*, y olvidaba esa masa de marginados que ni él, ni Aristóteles supieron, tal vez con mala conciencia, justificar ni, mucho menos, liberar. Pero, a pesar de lo

ceñido de los análisis platónicos, la realidad estudiada comprende *toda la sociedad*. La materia que maneja funciona, dentro de la visión platónica, como una materia completa en la que se configuran todos los niveles de la *polis*. Es cierto que en esos análisis no está incluida la esclavitud como fenómeno social, pero sí están incluidas las causas que la producen y, sobre todo, otros tipos de esclavitud no tipificados en el esquema clásico y, a la larga, inadecuado.

Porque Platón, aunque se nutre de su experiencia política, no escribe sólo desde ella y, por supuesto, para ella. Precisamente su modernidad consiste en que sus problemas son nuestros problemas, sus planteamientos son nuestros planteamientos y su lenguaje es el lenguaje en que se plasma la comunidad universal de la mente con la materia, de la historia con la naturaleza, en cualquier edad y en cualquier tiempo. Por eso, la teoría platónica comporta los engarces válidos para entender una buena parte del encadenamiento social. De ellos, precisamente surge el gran interrogante: ¿qué hay que hacer para que lo público no deteriore a lo privado? ¿Cómo hay que vivir para que la sociedad no corrompa al individuo? Ésta es la cuestión y ésta, por otra parte, es la gran intuición de Platón. Si, como después había de definir Aristóteles, nada hay fuera de la sociedad y el hombre es por naturaleza un ser social, ¿qué enfermedad arrastra la vida histórica, la sociedad, para que siempre existan en ella el dolor, la miseria y, sobre todo, la violencia?

La importancia de este hecho reside en que, necesariamente, hay que afrontarlo. La más seria de todas las cuestiones para un hombre que quiera serlo es ¿cómo hay que vivir?, ¿dónde hay que vivir? La respuesta platónica al primer interrogante es una teoría de la justicia en la que el hombre pueda, en armonía con la *polis*, realizar su individualidad. La respuesta al segundo interrogante será, como en Aristóteles, que hay que vivir con los otros y organizar esta convivencia en el marco creador de la ciudad. Todavía queda un resto de esperanza. Los muros de Atenas que Platón vio destruir no lo han sido totalmente. Y si no lo han sido, aún cabe pensar en otros muros como los que soñaba, cada vez que se embarcó para Siracusa, levantar en la mente de los siracusanos y del tirano Dionisio, la muralla ideal de su *República*. El mundo todavía estaba allí. Más allá de la mente y de los sueños cabía aún la posibilidad de organizar una comunidad que fuese, realmente, el ámbito apropiado para la vida personal, el plasma en el que ésta se expande y fructifica.

No es extraño que posteriormente, en la época helenística, no quepa ya esta posibilidad. ¿Dónde hay que vivir? En el interior de uno mismo, en la intimidad. Apenas si cabía decir ya que el hombre es un animal que vive con otros por impulso de su misma naturaleza. Vivir ya no es mirar el mundo, observar a los hombres, escribir la *República* o, como Aristóteles, discurrir largamente, en páginas admirables, sobre algo tan aparentemente trivial como el caminar de los animales. La huida que supone la filosofía posterior, con todos los matices que, indudablemente, la

enriquecen, es en el fondo la negación de la *polis* y, con ello, inconscientemente, la negación de la verdadera solidaridad. Quien, en la época de Platón, buscaba satisfacer su egoísmo y dominar a los demás, aunque aparentemente estuviese inserto en la *polis*, era víctima también, como los filósofos postaristotélicos, de la soledad. La insolidaridad del deseo, frente a la universalidad de la razón.

2. El espacio mental

Conocer es recordar se dice en el *Menón* (81c). Todo conocimiento es *anámnesis*: puesta en marcha, por la palabra que escuchamos, de un fluido interior que baña el mundo de la intimidad y lo ilumina. El tema de la luz, que tanta importancia tiene en el análisis de la cultura griega y que se ha convertido en uno de sus más certeros tópicos, aparece frecuentemente, en las páginas de Platón, como una afortunada metáfora que ilustra la más importante actividad humana. Esta inesperada teoría del conocimiento tenía su justificación mítica en la preexistencia de las almas: una especie de inmortalidad desde el pasado, que calladamente explotaba en cada presente, en cada iluminación de la memoria-inteligencia. Saber era recordar, o sea, haber sabido antes. El problema consistía, sin embargo, en que no *sabíamos* que habíamos sabido. En el presente del conocimiento no entraba ningún resto de aquellos otros lejanos presentes en los que *supimos*. El presente era sólo presente de sí mismo, y las cosas que en él se nos presentaban sólo aparecían iluminadas por el instante de su aparición; pero en ningún momento arrastraban consigo, como elemento de iluminación, aquellos *presentes pasados*, aquellas iluminaciones extinguidas. Platón nos dice que conocemos porque hemos conocido. Sin embargo de este *hemos conocido*, no teníamos noticia alguna. De la misma manera que no podíamos *saber* de nuestra inmortalidad en el futuro porque todavía no la habíamos vivido, y no podíamos acelerar el ritmo del tiempo que falta, sin que al acelerarlo se consumiese, tampoco podíamos saber de esa preexistencia, a pesar de que *ya la habíamos vivido*. Al vivirla, la habíamos consumido sin dejar en la memoria otra cosa que no fuese oscuridad y silencio. El único testigo que nos queda de esa preexistencia es Platón, y a su testimonio hay que fiarse. En el *Menón* se desarrolla el famoso diálogo con el esclavo en el que éste es conducido por hábiles preguntas a razonar sobre problemas geométricos. Ante el asombro de sus interlocutores, Sócrates deduce que todo lo que el esclavo ha dicho tiene que ser recuerdo, tiene que haberlo aprendido en otra parte, ya que en su existencia actual nadie le ha enseñado. «Si no las ha adquirido —las nociones geométricas— en la vida presente, es del todo necesario que las haya tenido en otro tiempo y que él estuviera provisto de ellas con antelación» (86a).

Cuesta trabajo pensar que Platón creyese realmente la interpretación que hace de la reminiscencia del esclavo. Por muy hondo que hubiesen calado en su espíritu las doctrinas órfico-pitagóricas, ¿podía justificarse toda la epistemología por tan sorprendente recurso como el de la preexistencia? ¿No es precisamente el existir, algo que por su compacta presencia invalida cualquier *pre*? ¿No es *pre-existir* una contradicción en sus propios términos, y la *preexistencia*, un recurso retórico ante la imposibilidad y el absurdo que implica «existir en el pasado»? Es difícil solucionar

ahora estos interrogantes, o sostener decididamente la falsedad de la credulidad platónica y justificarla. Pero si olvidamos la letra del mito y, una vez más, lo entendemos como la larga metáfora que recorre las páginas de Platón, hay que confesar que, en el ejemplo del esclavo y la geometría recordada, se había planteado el problema en el horizonte exacto ante el que se destaca su solución.

Tal vez la clave sea esa frase inicial de la conversación con el esclavo: «¿Es griego y habla griego?» (82b). Cuando se formula esta pregunta no se está preguntando, en el fondo, por la posibilidad material de poder realizar la entrevista, sino por la comunidad ideal que va a ceñir el diálogo y que va a ofrecer la base teórica para que tenga sentido. La lengua sí que es un dominio preexistente a ese hablar del esclavo de Menón. Esta lengua vive ya antes de que el esclavo la utilice. Al recrearla en cada instante, está trayendo al presente inmediato, a la temporalidad iluminada en la palabra, los largos siglos que fueron de silencio para el que ahora la habla, pero en los que se llenaron de significación, en otras mentes, en otras momentáneas iluminaciones.

Es el lenguaje la gran masa epistemológica que manipula el esclavo. En ella están todas las significaciones que Sócrates le hace describir. Es en el lenguaje donde se ha preexistido, en el lenguaje que habla ahora a través del interlocutor socrático. Conocer es haber conocido. Hablar es haber ido dejando reposar toda la preexistente sabiduría de la palabra, haberse ido enriqueciendo con la única puerta consciente que nos ha dejado abierta el pasado y, de pronto, utilizar de nuevo ese legado para sintetizar, en un «acto de habla», la preexistencia que hace posible, y la existencia que realiza. «Ahora bien: reencontrar en sí mismo, por sí mismo, su sabiduría, ¿acaso no es precisamente recordar?» (85d). Es recordar, porque sin memoria no hay lenguaje donde fundamentalmente se recuerda. No hay un recuerdo puro, un agarrarse al pasado en una inarticulada fonética de la memoria silenciosa y sin sentido. La memoria es la cámara del lenguaje, y el recuerdo es siempre el acto de enfrentamiento entre la historia y la actualidad, entre el tiempo perdido y el tiempo reencontrado.

Platón mismo nos dice que recordar es encontrar *por sí mismo*, desde la propia actividad del habla, provocada por el estímulo de una interrogación exterior o interior. Pero en este habla se utiliza también un *en sí mismo*, un ámbito preexistente a la temporalidad iluminado por el impulso del recuerdo, por la presión de la actividad reminiscente, que se prolonga, paso a paso, en el tiempo perdido de la memoria.

Sin embargo, en el ejemplo geométrico del *Menón*, aparecía un elemento que no era, básicamente, lenguaje. La geometría es una ciencia, se comunica en diversos lenguajes, pero parece que, aunque su vehículo sea siempre un cierto tipo de construcción y de comunicación, no se agota sólo en el hecho de construirse o

comunicarse. Si recordar es recordar en el lenguaje, hablar, en este caso, es hablar, p. ej., sobre la diagonal de un cuadrado. No es, de hecho, una simple convención lingüística el que la suma de los ángulos de un triángulo equivalga a dos rectos. Hay también como una preexistencia de triángulos perdidos, que buscamos y construimos en el acto de la demostración, en su reminiscencia. Si podemos formular proposiciones sobre ciertas reglas del comportamiento de los triángulos, es porque, al parecer, los triángulos se *comportan* de manera suficientemente coherente como para que podamos regularlos. Aquí sí que se abre una importante interpretación del tema platónico. La preexistencia sigue siendo un mito que se cuenta en el *Menón* para explicar las perfectas deducciones del ignorante esclavo; pero la geometría no puede sustentarse sólo en su existencia, en el hecho de que aparezca *dicha* en un lenguaje. Platón descubre esa poderosa cualidad de ciertos objetos ideales, dotados de una entidad peculiar que les permite *existir* fuera de la existencia y no desgastarse ni difuminarse ni identificarse con las líneas que, momentáneamente, nos los presentan.

Hay también otros objetos parecidos que Platón perseguirá, con una cierta inocencia, a lo largo de sus diálogos de juventud. Son esas otras entidades como el *valor*, la *belleza*, la *amistad*, la *justicia*; pero su estructura es más vagorosa e independiente, aunque su existencia parezca poblar también el mismo cielo que los triángulos. Su independencia les hace no sentirse nunca reclamadas por la férrea ley que arrastra a los puntos tras las líneas, a los cuadrados de las hipotenusas tras la suma de los cuadrados de los catetos. De todas formas, también la geometría tiene su peculiar independencia, aunque precisamente para existir requiera la firme cohesión de todas sus partes. Su independencia consiste en que no está supeditada a los lenguajes que hablan de ella, a los trazos imperfectos de la tangente, de la que nunca podía decirse con precisión que, en la realidad, sólo toca en un punto a la circunferencia, aunque *de verdad* sólo puede tocarla en un punto. ¿Qué son estas extrañas entidades que parece como si existieran detrás de las palabras que las expresan? Platón las encerró en un término que iba a tener un eco muy sostenido por toda la historia de la filosofía; las llamó *Ideas*. Pensando, además, que ni su coherencia, ni su independencia podían ajustarse a una realidad como la que perciben nuestros sentidos, siempre en movimiento, siempre imprecisa, las situó fuera del mundo, al menos fuera de este mundo, donde, por ejemplo, no hay tangente que haga honor a su ley, ni ha visto nunca nadie a la *justicia*, a la *verdad* o, incluso, a la *circunferencia*.

En este planteamiento habíamos tropezado con una gran tarea. Dos mundos, en principio, separados fijan los límites del conocimiento humano; pero conocer no puede consistir sólo en circular, paralelamente, por cada uno de esos dos mundos. El hombre, ciudadano de ambos, está hecho de la misma materia que las cosas que percibe; no sólo *está en* la naturaleza, sino que *es* naturaleza. Sus sentidos pueden

fraternizar con los objetos que sienten, porque sentidos y objetos son la *misma cosa*. Este mundo tiene sus leyes peculiares, su constelación de necesidades, sus exigencias. Nos sirve para *ser*, también, *en la naturaleza*, o sea, en la realidad, más allá de los límites del cuerpo. Este *ser naturaleza en la naturaleza* es lo que se llama vivir. La vida consiste en un continuo intercambio de estímulos y respuestas, consecuentes con la implacable ley de la necesidad y apoyados en la certera lógica de la *materia*, o sea, del suelo real que hermana e identifica al objeto con el sujeto. Pero esta doble perspectiva, esta modificación que convierte a la realidad en consciencia, al fuerte mundo de los objetos en la mullida subjetividad, presenta la otra vertiente del problema. Existe la realidad palpable y su reflejo, el mundo con el que tropezamos y, dentro de las fronteras de *nuestra* naturaleza, un mundo inaprensible, un fluido incesante que sólo se remansa en el lenguaje: en unos signos sobre un papel, en las vibraciones de unas ondas sonoras que chocan y se diluyen en nuestros oídos, o brotan de nuestra boca. Tal vez sean éstos los únicos testigos de lo que, con mayor o menor propiedad, se llama la corriente de la consciencia. Esta realidad interior, esta, por decirlo con términos platonizantes, idealidad tiene también sus leyes y su estructura. A veces, se impone de tal modo sobre la sensación, medio en el que se mezclan la consciencia y las cosas, que aquélla pierde su carácter neutral de vínculo objetivo. «Entonces apariencia y sensación son una misma cosa, tanto para el calor como para los demás estados análogos. Porque las cosas parecen ser tal como las siente uno» (*Teeteto* 152c) «Por tanto, ya por algo innato y de manera natural, hay de hecho en los hombres y en los animales un poder de percibir cuantas impresiones se dirigen al alma a través del cuerpo» (*Teeteto* 186b).

Esta presencia de la subjetividad en la *modificación* o relativización de lo objetivo, que había expresado Protágoras al afirmar que «el hombre es la medida de todas las cosas» y que tan sutilmente comentará Platón en el *Teeteto* (166a-172b; 178a-186e), llega a convertirse en un elemento distanciador de la originaria identidad de los dos mundos que alimentan el conocimiento. «¿Y qué decir sobre la adquisición misma de la sabiduría? ¿Es o no un obstáculo el cuerpo, si se le toma como compañero en la investigación? Y te pongo por ejemplo lo siguiente: ¿ofrecen acaso a los hombres alguna garantía de verdad la vista y el oído, o viene a suceder lo que los poetas nos están repitiendo siempre, que no oímos ni vemos nada con exactitud? Y si, entre los sentidos corporales, éstos no son exactos ni dignos de crédito, difícilmente lo serán los demás, puesto que son inferiores a ellos. ¿No te parece así?» (*Fedón* 65a).

Despedado del mundo de la realidad objetiva, del mundo configurado por las cosas sensibles, el pensamiento, o sea, el conocimiento interior tiene que proyectarse hacia otra ladera, para justificarse y prosperar, porque ningún saber se nutre sólo del «silencioso diálogo del alma consigo misma» (*Sofista* 263e). Si hay algo evidente en

la más elemental epistemología es que conocer implica una síntesis, la fusión de dos elementos distintos, el contraste entre dos perspectivas. El acto de conocimiento es el momento de apropiación de un objeto o un tema que, en el momento previo a ese acto, estaba ausente, en su total alteridad, a la conciencia unificadora. Vistas, sin embargo, las dificultades existentes para unificar realidades tan heterogéneas como *idealidad* y *realidad*, no quedaba otra posibilidad que hermanar la *idealidad* de la conciencia con un mundo situado fuera de ella y fuera, también, de las cosas, cuya mutabilidad e incesante flujo no permiten llevar a cabo la aprehensión necesaria para la síntesis del conocer. La mente, la facultad que expresa la vertiente de la intimidad, se tiende hacia un «lugar celeste» —fuera del ámbito de la sensación— del que participa y cuya *real-idealidad refleja*.

La famosa pregunta socrática, hecha sobre el modelo: *¿qué es la justicia?*, intentaba salirse de los dominios naturales en que pudiera darse la respuesta *concreta*, y proyectarse hacia un tipo de idealidad presente ya en el *es* que el *qué* acotaba. Pero este dominio del *es* sitúa a la pregunta en el horizonte de problemas que trascienden toda relación con el mundo de la realidad sensible. La pregunta por el *qué*, en el horizonte ontológico ante el que la realidad sólo es *devenir* y proceso, quiere, por medio del lenguaje, instituir unas hipóstasis que tengan, frente al cambio e imprecisión de las cosas, la misma estructura que la geometría en el ejemplo del *Menón*. Aquí, la realidad *consiste* en la autonomía y clausura de su propia idealidad, con absoluta independencia del lenguaje en que se expresa y de las condiciones de posibilidad con que, en el mundo de los objetos sensibles, puede aparecerse.

La solución platónica venía de una dilatada tradición del pensamiento griego, cuyo momento inicial había sido Parménides de Elea. Parménides había llegado a establecer una serie de tesis, paradójicas por su radicalidad, pero de extraordinaria coherencia, si penetramos más allá de la apariencia. Estas tesis surgen de un planteamiento revolucionario y, a pesar de todas las interpretaciones que de los fragmentos se haga, parece que identificaban algo así como el *pensamiento* y el *ser*, el mundo ideal de la conciencia y el mundo de esas entidades abstractas que, después, Platón había de llamar *Ideas*. Pero, al mismo tiempo, en este comienzo de la lógica se lleva a cabo una transformadora manipulación. Cuando, por medio de la cópula *es* se afirma, por ejemplo, que *A es B*, se está, indudablemente, identificando el sujeto con el predicado e indiferenciando, al parecer, la ficticia estructura dual de la proposición. En este sentido, la predicación podría transformarse en la tautología *A es A*; o bien, en *B es B*. Porque si *A es B*, quiere esto decir que, a través del *es*, se realiza una especie de mutación ontológica que, al igualar ambos extremos, suprime su alteridad, para hacer que prevalezca sólo ese ser homogéneo, siempre igual a sí mismo, imperecedero e inmóvil (Parménides, Fr. 8).

La ontología de Parménides se mantuvo, así, partiendo de las estructuras mismas

de la lógica arcaica, en un círculo ceñido exclusivamente por la absorbente indeterminación del *ser*. La filosofía de Parménides, con su negación del cambio y la absoluta proyección hacia lo que llamaríamos el dominio de la realidad mental, soluciona tajantemente ese problema de la dualidad mundo sensible-mundo intelectual que replantea de nuevo Platón. Parménides descubre, pues, no sólo el nivel peculiar de la predicación cuando ésta tiene lugar a través del *ser* identificador, sino que, además, la esfera de la predicación irrumpe en toda la realidad. Todo es ser. Nada se escapa de esta proposición inmensa que afirma, por medio de sucesivas predicaciones, la absoluta plenitud e identidad del ser. Conocer, entonces, no es otra cosa que estar dentro de ese ser. No hay síntesis de opuestos, porque toda oposición está ya sumida en la necesaria coherencia del *ser*. Pensar es ser. Conocer es estar en la iluminación constante del ser. Fuera de él, no existe sino el mundo de la *doxa*, de las «opiniones de los mortales», carentes de verdadera seguridad (Parménides, Frag. 1, v. 30). Estas opiniones se han formado sobre el testimonio engañoso de los sentidos y manifiestan la superficial mirada de los hombres, ajenos a la realidad de la intuición del ser. La doctrina de Parménides, que brotaba de una seguridad profética, de un lenguaje dogmático, se contrapone a la discusión abierta, al lenguaje en que Platón se comunica. Sin embargo, el patriarca eleático ejerció una gran influencia sobre el ateniense: «A mi parecer, Parménides como el héroe de Homero, es venerable a la vez que temible. Tuve contacto con este hombre cuando yo todavía era joven y él viejo, y, justamente, me pareció que terna pensamientos profundos» (*Teeteto* 184a).

Esta influencia de los planteamientos eleáticos impulsa a Platón a discutir, en el *Parménides*, su propia teoría de las Ideas y, al mismo tiempo, presentar las apodas con que se enfrenta el problema central del eleatismo. Ideas platónicas y unidad del ser de Parménides coinciden, sin embargo, en traer a consideración el común origen de ambas interpretaciones.

Platón parte del descubrimiento de una insuficiencia: no podía *pensarse* partiendo de las cosas del mundo sensible. El conocimiento intelectual tenía que tener su «mundo intelectual». Al mismo tiempo, el cambio de las cosas ponía ante los ojos de Platón la otra gran corriente de la filosofía griega ejemplificada en Heráclito. «La flecha del tiempo» que traspasaba la realidad mostraba, además, que en este flujo tenía que darse también una permanencia para que el mismo movimiento existiera. Esta perspectiva lleva a Platón a mediar, frecuentemente, entre Parménides y Heráclito, en busca, fuera de la realidad o también «dentro» de ella, de una justificación, en el *fluir*, de la permanencia.

Al lado, pues, de la mutabilidad, hay que establecer un horizonte de reposo. La idea de quietud, de estabilidad ante la incesante fluctuación de las cosas, supuso siempre una estructura elemental de la existencia. El ser, construido en el dinamismo que la experiencia nos enseña, sólo puede encontrar sentido si hay *modelos hacia* los

que esa evolución se proyecta. Todo cambio se hace en función de un esquema teórico que sustenta, justifica y organiza los pasos intermedios de esa evolución. Pero, incluso en el sentido final de los actos, en el orden total de la vida, recogieron los griegos, de manera admirable, esta superación del *no-ser* arrastrado por el movimiento. Los dioses de Homero y Hesíodo, el complicado ensamblaje de los mitos, los esquemas de culpabilidad, castigo, injusticia con que se construye la tragedia eran *teorías*, en su verdadero sentido etimológico, para mirar, fijar y entender el mundo y los hombres. Paralelo al fluir de las cosas, circula este espejo inmóvil en cuyo reflejo se contrastan, y en cuya quietud se configuran y entienden. Incluso Tucídides, cuando narra, en su *Historia*, las vicisitudes de los hombres, sus luchas y desventuras, los giros inesperados de la felicidad y la fortuna, nos deja, en las primeras líneas de su ejemplar relato, el código esencial para entenderlo: «un logro *para siempre*». Hacer algo *para siempre*, para que las páginas que describen el movimiento de sus protagonistas no queden apuradas en la temporalidad que las consume. El lenguaje de Tucídides es, pues, el espejo en el que se aglutina y solidifica el movimiento de la historia. Este lenguaje ofrece la sustancia última que *dice* por qué y para qué sucedieron aquellos hechos. Al poner sobre el tiempo histórico, sobre el mar de los acontecimientos, la pulida superficie de la lengua, los gestos de esa historia quedan paralizados, eternos, indicando cada uno la auténtica dirección a la que apuntaban y manifestando, así, el sentido total de lo que, de otra forma, se habría consumido en sus instantes. Ello implica otra constante de los griegos y, por supuesto, de la filosofía platónica: la *contemplación*, la *visión*. La teoría surge como un deseo de mirar, de entender las cosas viéndolas, según nos cuenta el famoso texto sobre Solón que Heródoto (I 30) nos trasmite. La contemplación, sin embargo, no es un impulso místico, perdido en la vagoriedad de un objeto impreciso, *invisible* y siempre inalcanzable. El impulso teórico lo es hacia algo que *se ve*. En este sentido, la impresionante doctrina del amor, que recorre la obra platónica, es la sublimación de ese impulso teórico, ante la esperanza de la máxima visión, del supremo objeto, de la más firme realidad. La mística posterior consistirá en objetivar ese mero impulso, en construir su objeto sobre la estructura misma de la pasión, de la tendencia, y, al tener que perderse en la nada de una inaprensible realidad, hipostasiar esa nada sobre la trama del deseo, para esquivar la frustración del imposible encuentro. Tal vez, como se sugiere en el original libro de Winspear, el principio universal del *tí estin* fuese una manifestación más de la polémica antidemocrática, una manera de no creer en la realidad y querer justificarla fuera de ella. El interés abstracto de Sócrates parece indicar que lo particular no agota la naturaleza de la definición^[22] y que, por consiguiente, los modelos superan las cosas. Sin embargo, al lado de esta interpretación sociológica del concepto socrático de las «definiciones generales», hay que situar algo más profundo: la propensión de

una «cultura de la luz» hacia los *objetos* que *tenía que mirar*. El *tí estin*, consistirá, esencialmente, en ver si, en las proposiciones y palabras con que el lenguaje discurre, hay remansos *teóricos*, *objetos ideales*, en los que pueda confluír y en los que se pueda contrastar y organizar su curso.

Toda teoría del conocimiento encuentra en Platón este dinamismo, desde el prisionero de la caverna, hasta la *luz del sol* que lo transforma; desde los caballos alados del *Fedro*, hasta la caída que lo fijará en su limitación y su necesidad; desde la *reminiscencia*, hasta el reconocimiento; desde el *Eros*, al mundo inteligible que desea.

Aunque la llamada «doctrina de las Ideas», que, por tantos motivos, se ha considerado el centro de la filosofía de Platón, deje de funcionar muchas veces en su obra, el *sistema eidético* lo estructura continuamente. Este *sistema eidético* expresaba la peculiar configuración de la cultura griega a la que acaba de aludirse. Bien sea como Ideas, como números, como estructuras conceptuales, como supremo Bien, como iluminación, todo el pensamiento platónico está recorrido por la contradicción que supone un movimiento que no es sino en el reposo.

Es muy posible, como pretende Hofmann^[23], que fuese el mismo ambiente cultural de Atenas el que suministrase los elementos para la teoría de las Ideas. Efectivamente, la estatuaría griega, al representar el cuerpo humano, lo hacía desde un *ideal* determinado. Este ideal era la pretensión de armonía que fluía por las distintas partes del mármol, que lo *organizaba*; una especie de alma vivificadora de la materia. Existía, pues, la creencia de que había como un todo, antes de que surgiese la parte o el individuo. El *modelo* del artista se iba plasmando en su obra, pero este modelo era previo a ella.

También la matemática de aquel tiempo estuvo dominada por la idea de totalidad. El círculo era la línea más perfecta y mientras más puras aparezcan estas formas, como en las órbitas de las estrellas, tanto más elevado debe estar ese mundo sobre el terrestre. Incluso el transcurso temporal les pareció a los griegos algo cíclico. La misma ciencia médica estableció su *ideal* en la salud, aunque a veces para conseguirla tuviesen, en cierto modo, que agredir a la naturaleza. La idea, pues, flotando por encima y como meta de la vida.

En el libro V (473d sigs.) de la *República* traza Platón un vigoroso retrato del filósofo, que completará a lo largo del libro VI. En él se sintetizan la mayoría de temas y, entre ellos, el de la organización de la vida, y el modelo del conocimiento. En estas páginas. Platón alude a la identificación entre político y filósofo, y con ella da un importante contenido a su tarea primordial. Aquí se encuentran unidos dos aspectos del quehacer humano que una buena parte de los lectores de Platón han visto como contradictoria y utópica. Sin embargo, el identificar ambas perspectivas, la filosófica y la política, quizá pueda enseñar algo más profundo: 1) que la *profesión*

filosófica era absolutamente distinta de la esotérica y absurda imagen con que juega la tradición posterior; 2) que si a la felicidad sólo puede aspirarse dentro de la *Polis*, toda reflexión «filosófica» sobre la felicidad, toda reflexión teórica, se convierte automáticamente en práctica.

Efectivamente, la filosofía griega arrastra consigo el problema de su «utilidad». La historia de la muchacha tracia que se ríe de Tales porque ha tropezado al ir mirando las estrellas (*Teet.* 174) es una anécdota significativa. Porque la risa de quien ignora algo más alto que el pozo en el que Tales cae no es tanto la de un desprecio a la vida intelectual, que difícilmente podría encontrarse en Platón, cuanto la crítica que se formulará más adelante a quien no sepa sacar consecuencias «prácticas» de su contemplación esencial del mundo, de su «meditación sobre la felicidad e infelicidad en sí» (*Teet.* 175d). Pero esto no se consigue discutiendo sobre pequeñas anécdotas, sino luchando por la felicidad colectiva, la verdadera felicidad de todos, que sólo se alcanza en la *polis*. El filósofo aspira, pues, a la totalidad del saber (*Rep.* V 475a). Esta totalidad es, de nuevo, el ámbito de proyección estable en el que se dibujan las tensiones que conmueven a la sociedad y que, al parecer, contextualizadas en esta visión amplia, dejan ver la dirección de sus errores y, con ello, la posibilidad de corregirlos. Este contraste entre idealidad y realidad permite establecer cuál es la verdad del filósofo.

El problema de la verdad se ha planteado siempre sobre la base de unas estructuras duales. Aparte de los problemas epistemológicos que el término «verdad» (*alétheia*) presenta, es evidente que el tema de la verdad ha implicado dos elementos. Por un lado, algo que servía de contraste; por otro, algo que había de ser contrastado. El primer elemento solía ser un esquema ideal —una teoría— ante el que se destacaba un hecho, para, en un tercer momento, dictaminar sobre la pertenencia o no pertenencia a esa teoría.

La verdad platónica consiste en ese contraste, y el mundo ideal es, precisamente, el espejo en el que todo ha de contemplarse y, desde él, justificarse. «¿A quiénes llamas tú entonces verdaderos filósofos? —Tan sólo a los que gustan de contemplar la verdad» (*Rep.* 476a). Esta contemplación de la realidad en el horizonte de las ideas permite distinguir entre el conocimiento científico y la opinión. La *doxa* es un mundo intermedio entre el ser y el no ser. Nada en ella puede probarse, pero en esta ambigüedad en que consiste la vida humana consiste también su riqueza. «Con lo cual hemos llegado a descubrir, según parece, que esa serie de opiniones de la multitud acerca de lo bello y las demás cosas por el estilo va y viene sin cesar, de un lado a otro, entre el ser y el no ser» (*Rep.* 479c). Todo arranca de esa imprecisión que rodea a la existencia. Las opiniones están, en ella, alimentadas no por la perspectiva ideal en la que se descubren las verdaderas claves del movimiento de lo real, sino por pequeños esquemas organizados por el egoísmo y la ignorancia. Estos esquemas

tienen una aparente estructura de verdad: sirven para contrastar las realidades cuestionadas, y los «amantes de la apariencia» se dan por satisfechos con las soluciones que brotan de este contraste interesado y falaz. Así funciona el «imperio de la opinión». Así constituye su tiranía sobre quien no se presta al juego de la inmediatez y provisionalidad.

Como es sabido, una buena parte de la crítica moderna ha insistido en la actitud del filósofo platónico, gozador del ocio y educado para la libertad (*Teet.* 172d) como corresponde al aristócrata que puede vivir por encima de los problemas del pueblo. Se ha llegado, incluso, a descubrir, en la idea del filósofo volcado hacia lo inmutable, el desprecio platónico de la democracia^[24]. «Sus almas se hacen pequeñas y retorcidas. Fue su esclavitud la que, ya de jóvenes, les privó de la perfección, de rectitud y de libertad, y esa misma esclavitud les obligó a prácticas desleales, arrojando a tan grandes peligros y temores a sus almas todavía tiernas, que, al no poder soportar lo justo y lo verdadero, se volvieron de pronto hacia la mentira y hacia la injusticia recíproca, con el consiguiente encorvamiento y quebrantamiento de sí» (*Teet.* 173b). Sin embargo, la teoría platónica de las ideas y el conocimiento no contradicen, en absoluto, a un ideal democrático. El contexto total que Platón busca tiene, más bien, un carácter creador y renovador, aunque muchas veces, en sus páginas, el canto a la aristocracia estuviese acompañado por la nostalgia de un paraíso perdido, y aunque, desde la muerte de Sócrates, aquella democracia diminuta, en manos de la frivolidad y la demagogia, no dejase de ser un estímulo para su desprecio y su absentismo. Sin embargo, la verdadera idea platónica, de acuerdo con el compromiso político del filósofo, la encontramos en su negativa a aceptar la huida de la realidad (*Rep.* VI 496c-497a). Se trata, pues, de salvar los asuntos particulares y los públicos, porque, efectivamente, sólo en el ámbito de la sociedad cabe el verdadero conocimiento y la verdadera vida (*Rep.* VI 497c).

Los esquemas ideales son la meta final del conocimiento. Conocer es recordar, reconstruir el mundo lejano de lo inmutable; pero este mundo lejano es reflejo de la realidad, de la contradicción y del cambio. Sólo porque vivimos en el mundo tiene sentido aspirar a justificarlo, interpretarlo, amarlo *fuera* de él.

3. Conocer es hacer

La felicidad implica una correspondencia entre el individuo y la ciudad, y la infelicidad, una destrucción profunda del vínculo que une a la comunidad y al hombre que es parte de ella. Es sabido que el momento realmente trágico de los personajes de Esquilo o Sófocles no es aquel en que se alcanza el momento supremo de la desesperación, sino aquel en el que se hace silencio sobre la soledad del héroe, Nada más cruel que el aislamiento final del personaje trágico. El destino le ha impulsado a determinados actos —como el caso de Edipo— cuyo significado desconoce. Cuando al fin, por la *anagnórisis*, encuentra el verdadero contexto en el que actuaba, cuando reconoce el lado oculto de la realidad, cuando comprueba la imposibilidad de justificarse, de comunicarse, de hablar con los suyos, entonces es cuando realmente ocurre su aniquilación. La tragedia griega no se expresa en el dolor profundo que hace exclamar sus quejas a Áyax, a Filoctetes, a Antígona, ante el horror de su lucha sin esperanza, sino en el silencio de Edipo, ciego ya, abandonando para siempre Tebas. En este momento de soledad y, en el fondo, de liberación podría empezar a construirse una teoría del comportamiento, una ética.

Porque una verdadera doctrina de la *areté*, de la excelencia humana, apenas si era imaginable en este universo poblado de fuerzas irracionales, de azar, de terribles coincidencias, que dejaban a la libertad encerrada en unos límites angostos donde acababa desapareciendo. La voluntad no bastaba para romper el cerco del destino. La actividad voluntaria requería no sólo un fin, sino, además, unos medios que pudieran dominarse, modificarse si era preciso, y, en definitiva, poseerse. Pero, además, era preciso también tener un esquema en que las partes lo fuesen de un todo, y que estas partes y este todo fuesen capaces de arrancar la afirmación a la voluntad. Las partes, el esquema, el fin, parecía que se escapaban al hombre. La existencia individual quedaba sumergida en un océano de oleajes insospechados, de misteriosos puertos, de constelaciones cambiantes, incapaces de señalar constantemente el norte. Entre estas fuerzas que dominaban la vida humana, no le quedaba a ésta sino el cultivo de la única virtud posible: la resignación. Cuando no existe el horizonte, ni el impulso de la voluntad para alcanzarlo, carece de sentido la vida personal. Sólo queda la puerta que nos abre el destino. La resignación consiste en traspasarla. No hay otra salida. La gran virtud de la tragedia y de parte de la épica consiste en la alabanza a sus héroes, sumisos a voces que no eran totalmente suyas, a aceptar mandatos puestos en su corazón, pero nunca en su inteligencia. Quizás sea Ulises el prototipo de héroe nuevo, que colabora con un destino feliz, o lucha contra el destino aciago. Su excelencia, su virtud, es creadora. Impone a cada situación el peso de su astucia, el peso de su personalidad, de su absoluta inteligencia, de su voluntad sin compromiso. Y en este personaje se encuentran los elementos básicos para empezar a construir una teoría del

comportamiento que arranque al hombre de esa inexorable y feroz rueda del destino.

En Ulises se da una inteligencia independiente que organiza cada situación en su verdadero contexto. Sus astucias no son otra cosa que la técnica adecuada para hacer que ese contexto entre, de hecho, a funcionar para él. Pero además hay una voluntad que se tiende a un objetivo seguro: Ítaca. Voluntad e inteligencia, impulso e interpretación de la realidad: dos componentes fundamentales para comenzar a plantearse el sentido de la existencia.

Pero al lado de estos componentes formales del obrar humano, la ética griega tuvo una historia surgida de las condiciones de posibilidad de su cultura y del tejido de relaciones teóricas y prácticas, hundidas en el ámbito de la comunidad.

El primer documento de esta ética podía ser el canto XXIV (vv. 34-50) de la *Ilíada*, cuando Apolo se indigna ante el ensañamiento de Aquiles con el cadáver de Héctor: «Sois terribles, dioses, en vuestro deseo de destrucción. Héctor os ha hecho sacrificios y ahora le dejáis yacer en tal indignidad... Esto no es humano». Por primera vez surge en la cultura occidental un sentimiento de conmiseración^[25]. No hay otro texto parecido en los poemas homéricos. Este sentimiento de solidaridad en el dolor, de generosa queja ante la violencia y la humillación, señala otro elemento decisivo en la doctrina ética, además de la voluntad: la inteligencia y la solidaridad. Estos componentes de la excelencia humana no podían darse sin un contenido, no podían perderse en un universo vacío y arbitrario.

Elaborado sobre una materia de extraordinaria pureza, los héroes homéricos ofrecen su peculiar versión de la *areté*. Su esfuerzo por ser los mejores, por arrancar la admiración de quienes los contemplan, hace suponer que sienten sus obras como algo *ideal*, algo modélico. Sin esa sanción social, tal vez, no se habrían dado las hazañas de Aquiles. «Ser siempre el mejor» como afirma el lema de Homero (*Ilíada* XI 784) implicaba la presencia de alguien para quien *se era mejor*, alguien que tendría que mirar como imitable la *areté* que estos héroes encarnaban. Esta *areté*, sin embargo, no tenía un contenido muy concreto. Funcionaba aún con los tres componentes anteriormente aludidos: voluntad, inteligencia y solidaridad. La voluntad e inteligencia se ceñían al ámbito de lo personal, la solidaridad abarcaba ya al individuo y a su entorno humano, identificando y asumiendo en la conciencia colectiva los gestos de cada uno de sus componentes. La admiración, o el deseo de imitación añadían a esa solidaridad un componente positivo. Se veía como bueno, como adorno del hombre que actuaba, el cumplimiento y desarrollo de sus hazañas. En una sociedad guerrera era lógico que la solidaridad se tiñese, además, de todos aquellos incentivos que convertían a un guerrero en un *buen* guerrero. El espacio social y las relaciones peculiares que en él se estableciesen definían su *areté*. Pero en el curso de la historia griega el «ser el mejor», encarnado por el *áristos*, va a experimentar importantes transformaciones.

Esta relación que se da entre el modelo heroico y su pueblo es una forma más de *convivencia*. Junto a la primitiva estructura tribal vinculada muchas veces por razones de interés, comienza en Grecia lo que podríamos llamar la *ética de la generosidad*. El tiempo del modelo heroico, a pesar de la muerte y el dolor, supone una verdadera revolución, levantada por un rechazo de los valores meramente utilitarios. La voluntad de afirmación y lucha, de independencia y libertad, inciden en los primeros contenidos del *áristos*^[26]. Con ellos, se empieza a llenar la imagen de aquel que se establece como modelo, aunque su identificación con él sea imposible. Los primeros cánones morales se alzan, pues, sobre la sociedad como totalidad; pero sobre un grupo social dinámico, que actúa y lucha, que tiene que decidir su comportamiento y, en cierto sentido, justificarlo. Esta justificación llevará a la teoría ética un nuevo contenido que funcionará también, como el esquema de la *alētheia*, en una estructura dual. La justificación, en la época heroica, consiste en la *semejanza* o en la *aproximación* a su modelo. Los hechos humanos quedan, así, en esta tensión vigilante hacia el proyecto vital que el héroe encarna.

Pero no sólo es el modelo superior el que llena todo el sistema de relaciones que constituye el comportamiento ético. *Ethos*, es costumbre, uso, y esto implica la existencia de un dominio social entrelazado por aquello que *se hace*, por las formas usuales de comportamiento. Para ello, tenía que ofrecerse la posibilidad de una existencia libre, de una elección autónoma. Porque, en un principio, la forma originaria de comportamiento debió de ser la sumisión; pero en ella faltaba la autarquía y libertad imprescindibles para dar sentido a la elección de la voluntad. Sin embargo, toda ética implica un cierto acatamiento. Hay una fuerza mítica que, sin llegar a ser diosa en Homero, significa un momento de solidificación, camino de una teoría moral: la *Dike*. Este término apunta, en un principio, al *camino natural de las cosas* (Homero, *Odisea* XI 218; XIX 168, etc.). Se opone a *bía*, a violencia, desgarramiento de ese camino natural. Al mismo tiempo, lo que se hace impone una cierta *obligación*, un compromiso con el grupo social al que se pertenece. Frente a *Themis*, concepto mítico también, apoyado por la autoridad divina y administrado por el *ánax* o señor, *Dike* presenta un rostro humano. En ella aparece un sentido más inmediato que la noción divina de justicia, moldeada sobre cánones religiosos en los que domina la forma primitiva e irracional de la violencia. La *Dike* se construye sobre el complejo entramado del grupo social, de la vida, y, por ello mismo, su acatamiento supone aceptar, no a la ley (*Themis*) divina o divinizada por la autoridad del *rey*, sino establecida por las normas de convivencia usuales en el marco de un grupo social.

La relación entre comportamiento usual y la obligación que tal comportamiento instituye, crean un nivel comunitario que empieza a marcar el giro que Platón dará, en su *República*, a la relación entre teoría y praxis, encarnada en la figura del filósofo-rey. Porque aunque la libertad sea un elemento imprescindible de la *areté*, la

ética supone el reconocimiento de que no hay acciones individuales. Toda acción se desplaza de la comunidad, pero va siempre envuelta y matizada por la atmósfera social de la que brota y a la que, en definitiva, revierte. Actuar es actuar *desde* los otros y, hasta cierto punto, *con* los otros. El primer paso dado en esta relación comunitaria fue ya la inserción de un *acto* en un *modelo*; por consiguiente, la proyección de algo individual hacia un cierto ideal que lo asumía, lo colectivizaba y lo sancionaba.

Pero con las transformaciones que sufre la sociedad griega hasta la época de Platón, la *Dike* empieza a modificar y ampliar su contenido. El modelo heroico se va convirtiendo en una estructura más amplia en la que ya no funciona la admiración que impulsa, sino el respeto que obliga. En este momento la *Dike*, diluida va en los lazos de la comunidad, comienza a transformarse en justicia. La justicia es, efectivamente, respeto hacia una estructura comunitaria tanto *mejor* cuanto mayor sea la coincidencia que haya entre los miembros que de ella participan. Con esta idea de justicia que recogerá Platón y en la que resuena una hermosa historia de libertad y solidaridad, se levanta su ética. Para alcanzar esta nueva forma de *Dike*, había que situarla primero en una amplia teoría de la *areté* que confluyera hacia ella; pero después había que establecer una metodología basada en dos principios que la inmediata tradición sofístico-socrática había entregado a Platón: el carácter *intelectual* de la *areté*, y la posibilidad de *aprenderla y adquirirla*.

Precisamente la sofística al relativizar los valores, no sólo había destruido el *modelo* sacro del héroe imitable, pero nunca alcanzable, sino que había acabado de desmitificar la concepción de una *amistad* (*philía*) forjada sobre el vínculo de consanguinidad, y de una *areté* poseída, en principio, por aquellos a quienes un claro destino había hecho hijos de mortales y dioses. La *areté* es, ya en el siglo V, una *areté* plenamente social. Rueda por el ágora y los gimnasios, por las calles de Atenas, y puede aprenderse de la boca de aquellos profesores de la democracia, de aquellos maestros que enseñaban a desechar los privilegios de una *aristocracia* que, sobre la excelencia y la competitividad, se había convertido en el cómodo refugio del poderoso sin poder, del señor inactivo, sostenido por la magia de su *areté* sin tiempo. Este poder mágico se rompió no sólo con los cambios sociales que experimentaba la vieja sociedad heroica, sino por la presión de un *demos* que hace girar la imagen del poder y de las razones por las que el poder se ejerce. Pero además, los sofistas, al insistir en el hecho del aprendizaje de la *areté*, alimentada y creada en la *praxis* cotidiana y en la más radical humanización, situaron, en el centro de la sociedad griega, el principio de la emulación hacia el Bien.

Aquí vuelve a incidir la reflexión platónica: había que *saber* qué era el Bien. Según Platón, los planteamientos sofísticos, al reconocer la relatividad de todos los valores y negar la idea aristocrática expresada por Píndaro, de que era superior la

areté innata a la adquirida (*Nem.* III 4042; *Olímp.* II 86-88), podían destruir, en un *demos* inculto, la esperanza de un horizonte moral. La búsqueda de este horizonte no implicaba, para Platón, un principio anacrónico que retrasase otra vez la creatividad moral a los tiempos de la aristocracia guerrera, ni una contradicción con el fenómeno de la sofística, surgida de las necesidades de una sociedad viva y estimulada. El hecho de que Sócrates, en el diálogo con los atenienses, pretendiese encontrar, a través del lenguaje, los principios éticos que yacían en él, era una prueba de la aceptación de las normas del juego democrático, de que la *alētheia* podía entrar en el *demos* y en su expresión más profunda, en el *logos*. Pero al buscar, más allá del horizonte inmediato de las palabras, una contextura formal que las traspasase, provocaba además, como en el esquema primitivo, una tendencia hacia lo *mejor* (*áriston*), una incesante persecución de lo *todavía tío*, y, en consecuencia, convertía también en *areté* intelectual a la esperanza. La búsqueda constructiva en el diálogo es el reconocimiento de que, tal vez, la verdad, la justicia, la belleza no estén sólo en *un individuo*, sino que sean patrimonio escondido de la colectividad, que la mayéutica de Sócrates colaboraba a alumbrar. Una vez que se ha desvelado ese paisaje teórico, cabe ya establecer la estructura dual que sistematiza y concierta la obra de los individuos con el ideal que se persigue y con el eco social que su comportamiento despierta. Todos los diálogos de Platón en los que se plantea el tema de la *areté* llevan el mismo sello democrático: el reconocimiento pleno de que lo que se dice está abierto a la contradicción y al contraste. No hay nadie, ni siquiera el aristócrata Platón, que tenga un lugar privilegiado desde el que emitir su discurso. Porque todo lenguaje y toda *areté* brotan del mismo plano: la concepción de la justicia —la suprema excelencia— como afirmación de la igualdad.

La justicia, o sea, la transformación de la *Dike* en la democracia ateniense, es la forma pura del comportamiento ético. El que hubiese alcanzado esta primacía se debe, fundamentalmente, a que es la organizadora de las tensiones del individuo en una masa social. Porque, en el fondo, toda ética expresa, de algún modo, la lucha entre los impulsos humanos, entre el egoísmo del individuo y el espacio ideal que refleja, configura y acopla los intereses de la *polis*, de la expresión jurídica de la colectividad. El carácter social de esta ética, que la justicia, como *areté* suprema, ejemplifica, se muestra también en el hecho de que la *areté* es la subjetivización del *nomos*, de la ley objetiva. El *nomos* significa la expresión colectiva de un instinto de defensa ante la arbitrariedad del tirano; el nivel ideal de coincidencia en el que hacer confluir las conciencias individuales dentro de un amplio consenso *político*. Pero la voluntad de esta coincidencia no podía darse si previamente, con la educación en esa *areté que ya puede aprenderse*, no se había establecido una comunidad interior, un *promotor del asentimiento*, que, desde el individuo, tendiese a la aceptación de *lo de todos*. Este motor fue la *areté*. Con ella nace, además, un nuevo elemento: el

reconocimiento. La justicia implica que hay alguien que, de algún modo, real o idealmente, contempla los actos individuales y los puede gratificar, aunque sólo sea con su aprobación. Pero el reconocimiento social supone un extraordinario grado de coherencia. Platón describe, en la *República* (VI 493a sigs.) y en el *Teeteto* (172a sigs.), el desapego de la sociedad por sus mejores hombres, cuando éstos no expresan los valores dominantes en ella. Parece, pues, que el *reconocimiento* está supeditado a un esquema dominador de la masa sobre una supuesta élite. Sin embargo, el carácter elitista que aparece en estas páginas de Platón, encierra un sentido dinámico y dialéctico del obrar humano. Indudablemente hay un desfase entre el cuerpo de la sociedad y una minoría, que puede interpretarse desde dos distintas perspectivas. O bien el cuerpo social representa las ideas progresistas de su tiempo y la élite es la vieja minoría aferrada a sus privilegios, o bien es la conciencia crítica del filósofo la que marca la ruta que el cuerpo social, trabajado por la demagogia, es incapaz de comprender y de seguir.

La época en que vive Platón no permite trazar inequívocamente la línea de demarcación. La democracia había entrado en un período de grandes contradicciones; sin embargo, conservaba las bases de aquella creatividad y libertad de su período de esplendor. Prueba de ello es que en el año 403, en que es derrocado el gobierno de los Treinta Tiranos, vuelve la democracia con los elementos que parecía que eran ya consustanciales a ella: defensa de la moderación, condena de la violencia o exceso, apoyo a la igualdad, reglamentación del poder. La vuelta de Trasíbulo y sus amigos demócratas significa una vuelta a la normalidad democrática; pero la condena y muerte de Sócrates en el año 399 significarán una crisis insuperable en el ánimo de Platón. La cuestión socrática queda así incrustada en la historia como uno de sus más asombrosos enigmas. ¿Cómo es posible que la democracia condenase a aquel hijo del *demos*? ¿A qué grado de confusión había llegado Atenas para que el objeto de las burlas del conservador Aristófanes fuese condenado a muerte por un tribunal democrático? ¿Es que Sócrates había llegado a ser el ideólogo de los tiranos atenienses del año 404? Sin duda que el planteamiento platónico fue aún más simple: «Así fue el fin de nuestro amigo, de un varón que, como podríamos afirmar, fue el mejor, a más de ser el más sensato y justo de los hombres de su tiempo» (*Fedón* 118a). Por consiguiente, aquella democracia que no sólo era incapaz de comprender y asimilar a Sócrates, sino que lo condenaba a morir, era el régimen más insensato e injusto.

Hay que inventar y establecer nuevos valores. La vida humana no tiene sentido si no es capaz de crear un sistema político, en donde el crimen que ejemplifica la muerte de Sócrates sea imposible. Toda la *areté* personal, todo el esfuerzo por entender a los hombres y por enseñarles, a su vez, a entender el mundo y entenderse ellos mismos queda inutilizado por el inmenso rechazo social que se encarna en la

historia de Sócrates. Si el reconocimiento era una forma democrática de integrar la *areté* personal en la vida colectiva, Sócrates encarna el rechazo más radical de la cultura griega hacia uno de sus grandes. Pero este rechazo llevaba a Platón a formularse el problema ético, en el único contexto del que jamás debía desprenderse. La virtud individual no representa nada, si no se asimila al cuerpo social. Por ello, Platón pensó que la suprema *areté* era, una vez más, la *justicia*, y que había que luchar no tanto para crear la *areté* en el individuo, sino una *polis* justa en la que crecieran los hombres respirando el *mismo* clima de libertad y de equilibrio. Si esta ciudad podía establecerse, la *areté* particular brotaría en ella con la misma espontaneidad con que se desarrolla y crece la naturaleza.

4. El deseo de las Ideas

La tendencia a una ciudad mejor y que, a su vez, mejorase a los hombres que en ella viven quedó como una de las grandes utopías de la historia. Pero el carácter utópico del sueño platónico no es más que el alejamiento continuo que, en la historia, ha sufrido el imperio de la justicia. Cada vez más lejos y cada vez más necesaria la reestructuración de la Ciudad, los muros de esa Ítaca asediada por irreflexivos pretendientes es un claro ejemplo de la lucha por esa reestructuración. Para ello, sin embargo, existen varios proyectos nada utópicos; uno de ellos, el de Platón. No es la letra de la *República* o las *Leyes* lo que cuenta, sino el subsuelo teórico que las sostiene. Se trata de establecer un objetivo: la idea de solidaridad humana, de justicia que aparezca como un insuperable bien. Se trata de ser consecuentes con ese ideal, de modo que «ni los trabajos ni los temores, ni ninguna otra alteración de su vida podrían ser motivo para que desertasen de este principio...» (*Rep.* 502d). Pero, además, es preciso llevar a cabo una educación nueva en todos los niveles de la sociedad. Sólo si un hombre ha sido educado con unos principios de solidaridad y sociabilidad, puede luego acoplarse a una ciudad en la que no haya otro bien superior que el equilibrio y justicia de todos los ciudadanos.

Todo esto requiere, como se indicó, una renovación total de todos los valores. Una democracia que elimina al «hombre más sensato y justo de su tiempo» quiere decir que levanta sus opiniones y decisiones sobre estructuras corrompidas. El problema consiste, sin embargo, en que, a esa sociedad cuya praxis es manifestación de su corrupción, no le queda la posibilidad de embellecerse con una ideología, utilizada para llevar a cabo la gran coartada teórica de su justificación. Toda sociedad intenta justificar sus actos. Esto parece ser una idea central de la ética social, e incluso la figura del inmoralista, encarnada por Trasímaco en el libro primero de la *República* y por Calicles en el *Gorgias*, busca, a pesar del aparente cinismo, una cierta justificación de sus opiniones. Lo que ocurre es que, tanto Calicles como Trasímaco, no pretenden embellecer sus tesis, sino que, al sumergirlas en la misma primacía de la fuerza, están negando la posibilidad de una teoría que la proclame. Sus análisis consisten en señalar, una vez más, a la experiencia y descubrir, en ella, la fuerza arrolladora de la naturaleza para la que vivir es dominar. Frente a esto, el empeño de Sócrates quedaría siempre como la defensa a ultranza de la razón y la cultura. Esta defensa no podría realizarse sin imprimir al conocimiento el giro que la doctrina platónica del amor ofrece, tal como se nos expone en el *Lisis*, *Banquete* y *Fedro*. *Philía* y *Eros* son los dos términos que marca la distinta intensidad de ese impulso que nos lleva a desear, por ejemplo, una identificación con la belleza. Pero este hijo de la Necesidad (*Penía*) y de la Riqueza (*Poros*) es, por consiguiente, una naturaleza intermedia, descrita también en el mito del *Fedro* (255a sigs.) como

resultado de una conjunción de dos formas de tendencia, simbolizadas por los caballos alados. Esta ambigüedad le lleva, sin embargo, a una inestabilidad incesante que le obliga no sólo a seguir ese impulso, sino a cambiar de objeto hacia el que tender. Al final de esta larga peregrinación se alcanza la belleza y la verdad en sí, por las que valieron las fatigas soportadas (*Banquete* 210c. sigs.).

La teoría platónica del amor sirvió para descubrir y analizar el dinamismo interior que arrastra al ser humano. Pero este dinamismo no tiene sentido, si no se proyecta hacia un ideal concreto y si no va motivado por el deseo de conocer. Amar para entender. En la esencia misma del impulso amoroso se sitúa la tendencia hacia la superación. Todo hombre ama. Todo hombre se mueve por un proyecto que entiende como propio y que busca alcanzar e identificar. Pero por un nuevo planteamiento dual de la existencia, el Eros es arrancado y movido por la contemplación. Hay que mirar, aprender a mirar la belleza, la verdad, la justicia, algo que, al parecer, está fuera del deseo. El amor no es la proyección de estas ideas, sino la tendencia a alcanzarlas y poseerlas, movido por su intuición y conocimiento. El hombre tiene, sin embargo, que elegir estos modelos para amar. La educación juega aquí, de nuevo, un papel decisivo. En una sociedad sin modelos importantes, sumida en un miserable afán de lucro, mentalizada su juventud con pequeños móviles utilitarios, corrompida la inteligencia por las bajas propuestas de los que luchan para perpetuar la esclavitud, el amor era la fuente que podía lanzar al hombre hacia otro lado de la realidad. Había, pues, que aprender a mirar, a desatar el poder del amor hacia aquello que sirviese para saturar el conocimiento de la verdad, pero, al mismo tiempo, para extenderse y repartirse por los demás. ¿Dónde están, sin embargo, esos modelos deseables? ¿De quién proceden? ¿Quién los ofrece? Porque, aunque la pasión por las ideas lleve a Platón a hipostasiarlas, a imaginar un mundo superior, donde vivan los seres en sí, donde existan, sin negación ni limitación, los prototipos de la realidad, es evidente que sólo de la realidad brotan y en la misma realidad anidan. Tal vez la belleza, como afirma Hipias, sea «una muchacha bella» (*Hipias Mayor* 287e) y la justicia sólo sea la simia de todas las obras justas en las que pueda comprometerse el hombre; pero todo ello depende de la teoría, de si sabemos mirar esos objetos de los que predicamos esa superior cualidad. Las formas ideales que podemos amar son formas históricas, aparecen en el entramado de una existencia siempre penetrada por el signo del tiempo. Las entresacamos del lenguaje, que nos da «visiones» de las cosas, del arte que crea otro universo, de la biografía de los hombres. Pero ello necesita, tanto en los modelos que se constituyen como en los hombres que los ven, una predisposición, una teoría de posibles elecciones, una predilección. Parece, pues, como si estas Ideas, estos proyectos que suponemos fuera estuviesen ya en nosotros, fuesen producto de ese Eros que es capaz de impulsar y, al mismo tiempo, crear, en el firme camino del deseo, las mismas formas que persigue.

Hay dos mundos dentro del mundo de los hombres: el que vive el cuerpo, el mundo de la necesidad biológica, el mundo que transforma todo en subsistencia, en permanencia, lo más firme posible, dentro de la naturaleza, y el que vive la mente, el mundo de la libertad intelectual, el mundo que levanta, sobre la simple presencia de las cosas y los hombres, una luminosa y complicada constelación de deseos y sueños, de interpretaciones y sistemas conceptuales. Toda la realidad material que tocamos y que no es naturaleza ha surgido, sin embargo, como producto de ese mundo ideal que sólo existe en el lenguaje y en esa materia conformada como escultura o como vasija. Y es posible también que las Ideas platónicas encuentren su asiento en el entramado de la mente, del lenguaje y de los deseos. Lo importante es configurarlas como estímulos intelectuales, en los que sólo se descargue aquello que tira del hombre hacia lo alto. Enemigo de la naturaleza como campo de la necesidad y la muerte, el mundo ideal marca en el hombre la señal de la libertad y la vida. «En realidad, Simmias, replicó Sócrates, los que filosofan, en el recto sentido de la palabra, se ejercitan en morir y son los hombres a los que resulta menos temeroso el estar muertos» (*Fedón* 67d-e). Por eso, la filosofía es una preparación para la muerte. El mundo ideal que fragua la historia no desaparece nunca. Desaparece la individualidad, desaparece la gravitación de un cuerpo sobre la tierra; pero, igual que permanece la ley que lo sostiene, también permanece la fórmula que lo expresa. La teoría, la contemplación proyectada por unos ojos, se convierte así en algo más allá de esos ojos. Se convierte en lenguaje, en comunicación; pero incluso trasciende el lenguaje mismo para, desde el otro lado de las palabras, señalar a la mente los ritmos de la investigación, del progreso y de la búsqueda continua. Aquí debe aparecer otra vez el amor, el estallido de la materia, clausurada sólo en la precisa red de sus instintos. Esta explosión, que domina al hombre y lo moviliza, encierra así, en las líneas que marcan su despliegue, una nueva figura, un inesperado contexto de posibilidad: otro hombre, otro mundo, más allá de la frontera de la piel y de la armadura de los huesos. El alimento que nutre el amor son las ideas; pero la dialéctica que permite sus infinitos derroteros procede de la «asimilación de esos sueños», que, realizados y encarnados en los vericuetos del deseo, dan a éste validez, contenido y esperanza. El amar, sostenido sólo en el arco de la voluntad, es tan estéril como la flecha disparada al aire, tensa continuamente, y sin destino. Hay que tropezar, que chocar contra metas imprevistas, o contra blancos propuestos.

La vida humana no puede, sin embargo, confundir sus horizontes, no puede establecer para el amor el objeto de la naturaleza, que tiene ya su norma y su camino, y sólo puede desarrollarse plenamente en el marco limitado a sus leyes inmanentes, volcadas siempre sobre el peso de su propia y lenta estructura. La naturaleza no tiene imaginación ni proyecto. Su código está sometido al límite preciso en el que acaba su lectura. No hay más que su presencia y la implacable y continua ley que traza la

frontera que jamás podría traspasar sin destruirse. Pero el amor, el *eros* platónico, irrumpe en esta perfecta armadura. Compone y descompone sus gestos, alarga y ensancha sus fronteras. En estos momentos la naturaleza pierde su compostura, su seguridad; pero se libra de sí misma. Y esta liberación es el hombre. Con él, la naturaleza ha dejado, realmente, de serlo, ha olvidado el terreno sobre el que únicamente podía crecer; incluso ha olvidado sus leyes. Ya no es quietud ni acompasado ritmo de la ley, ni escueta y simple insinuación del instinto, moviendo la materia en el ámbito, también, de la materia y adaptando su paso a un camino que no lleva a ninguna parte y que sólo existe por el paso mismo, como un cuerpo que, herido por el sol, no prestase sombra.

Amor. ¿Una palabra? ¿Será algo más que el cuerpo, si éste es sólo naturaleza viva, limitada a su espacio? La teoría del amor, en el *Banquete* y en el *Fedro*, dio la primera clave, en el mundo antiguo, para saber lo que es el hombre. Las hazañas de los dioses homéricos, los sueños de Hesíodo, la infinita tristeza de la soledad en Sófocles o en Eurípides, la narración que cuenta la historia de unos hombres que realmente habían de vivir en las páginas de Tucídides, o incluso aquel ojo que realmente vio al mundo y que iluminó el misterio de los animales, del lenguaje, y que persiguió una ciencia que no había de encontrar nunca, porque su objeto era su propia persecución —la ciencia de Aristóteles—, todos ellos quedaron interpretados, sabidos, porque el Eros señaló el lugar exacto de su obra, la ubicación precisa, en donde la naturaleza se había perdido y en donde, milagrosamente, se había encontrado en ese prodigioso, mal leído, mal querido, pero feliz e inevitable tópico de la cultura. Obra del amor, la cultura había de conservar su rostro equívoco, entre la miseria y el esplendor —*Poros* y *Penía*—, entre la superación y el abandono, crecida con la potencia creadora de una voluntad que tiene que sostenerse encontrando su meta y que ha de constituirse con ella en una nueva forma, en un mundo al lado del mundo. Obra del amor, de la inseguridad, tenía que luchar contra la ley de la naturaleza que imprime su ritmo contundente y fijo, y contra el hombre que pretende convertir a la historia en cronología y a la libertad en necesidad. Sólo el impulso incesante de saltar lo que la naturaleza establece, puede permitir al hombre continuar el camino. Pero necesita, para ello, dominar las instituciones que, salidas de la cultura, o sea del Amor, se van convirtiendo en piedra cuando, precisamente, el Amor las abandona, cuando los hombres que podrían reinventarlas acaban sucumbiendo a los esclavos del pragmatismo, a los poderosos enfermos del lucro, del miedo a la soledad del cuerpo, pero que, sin embargo, dominan los senderos que, en otro tiempo, abrió el Amor. Platón representa la clave de la historia, sobre todo en esos tiempos en que la historia, la posibilidad de configurar el mundo, se acaba.

5. El mito en el lenguaje

Como si fuera un discurso dentro del discurso, aparecen, en los diálogos, esas narraciones independientes, los mitos, que nos conducen a un nivel de significación distinto de aquél sobre el que el diálogo se desplaza. Ambas formas de discurso tienen su sentido por la función del lenguaje en que se expresan. Detrás de las palabras que narran el mito hay una doble significación. Por un lado, la significación concreta del lenguaje, el material de que las sucesivas proposiciones de la narración están hechas. El *mito de Er*, por ejemplo (*Rep.* X 614a-621d), habla de premios, de muertos, de justos e injustos, de peregrinaciones, de esferas celestes, de tiranías. Las mismas palabras, el mismo lenguaje, que está dando en el libro X de la *República* sus últimos consejos sobre la «ciudad que intentábamos fundar» (*Rep.* 595a), «se sumerge, de pronto, en el río de la Indiferencia, cuya agua no puede ser contenida en ningún recipiente» (*Rep.* 621a). En este momento el diálogo se remansa en el mito y el lenguaje adquiere, de pronto, un nuevo nivel de alusividad. Sabemos que lo que en ese hueco mítico se narra no es verdad. Es un sistema gratuito de imágenes, de relaciones que no existen más que en el lenguaje. Sin embargo, esa existencia absoluta, a la que no se corresponderá realidad alguna, sólo tiene sentido por el paralelismo de su significación. El mito tiene que descargar sus alusiones en otro sistema conceptual que reduce su información hasta alcanzar el nivel del logos. El hombre se ve entonces coherentemente reflejado en esta simbología que se le dirige y en la que reconoce los esquemas de su comportamiento o el paisaje ante el que se desatan sus deseos. En el fondo, la narración mítica quiere decirnos cómo somos, qué esperamos bajo el manto de aquello que se nos presenta como lo que imaginamos.

La imaginación, sin embargo, no tiene, fundamentalmente, el compromiso de explicar, sino de sugerir. Por eso, los mitos platónicos no se discuten en momentos sucesivos del diálogo. Incluso el mito de la caverna, algunas de cuyas claves se intentan mostrar bajo un código epistemológico, queda, sin duda, situado por debajo de su enorme poder de alusividad. Podría ocurrir que Platón, en ese mito, sólo quisiera decirnos lo que, después, comenta; pero, de todas formas, sus posibles referencias están ahí, esperando otros niveles de significación y otros códigos. Porque el lenguaje del mito es como cualquier otro lenguaje; «una vez quehan sido escritos, los discursos circulan todos por todas partes, e igualmente entre los entendidos que entre aquellos a los que nada interesa y no saben a quiénes tienen que dirigirse y a quiénes no» (*Fedro* 215). Al concluir el mito de Theuth, en el *Fedro*, Platón ya no lo intenta explicar, sino que, precisamente, abre el verdadero horizonte del lenguaje a los intereses, educación, mentalidad de todos aquellos posibles lectores con los que se va a comunicar. Al situar todo lenguaje y, con él, el mito ante la conciencia individual, en ese mismo momento, se convierten en historia, se diluyen en el tiempo

que varía y enriquece cada mensaje, porque «los decires escritos son algo más que un medio para recordar aquellos sobre lo que versa lo escrito. Lo terrible, en cierto modo, de la escritura, Fedro, es el verdadero parecido que tiene con la pintura; en efecto, las producciones de ésta se presentan como seres vivos; pero si se les pregunta algo, mantienen el más solemne silencio. Y lo mismo ocurre con los escritos: podrías pensar que hablan como si pensarán; pero si los interrogas sobre algo de lo que dicen con la intención de aprender, dan a entender una sola cosa y siempre la misma» (*Fedro* 275d).

Quizás estos pasajes del *Fedro*, hasta el final del diálogo, sean los textos más interesantes de toda la antigüedad griega en relación con el múltiple sentido de la creación literaria. Como la pintura, la obra escrita nos presenta la silenciosa faz de sus signos. Pero los signos pueden venir acompañados de ciencia (*Fedro* 276a). Esta ciencia consiste en la ayuda que puede prestarse al discurso para que no esté mudo y deje de comunicar «una sola cosa y siempre la misma». ¿De dónde, sin embargo, puede venir ese código que supere la soledad de la letra? ¿Cuál es ese monótono y exclusivo mensaje que los signos ofrecen? «Era una tradición, querido, del santuario de Zeus en Dodona, quede una encina salieron las primeras revelaciones proféticas. En efecto, a los hombres de aquellos tiempos, que no eran sabios como vosotros, los jóvenes, les bastaba, debido a su ingenuidad, con oír a una encina o a una roca, a condición de que dijeran la verdad. Para ti, en cambio, probablemente establecen una diferencia quién es el que dice y de qué país, porque no examinas únicamente si es así o de otra manera» (*Fedro* 275b). Suponemos que era griego la lengua que usaban las encinas en Dodona; pero, al ser «revelaciones proféticas», irían envueltas en una simbología tan complicada, al menos, como la del más complicado mito. Su contenido debía de ser claro para «los hombres de aquellos tiempos que no eran sabios». Su claridad consistía en que todo está dicho en lo dicho. No quedaba posibilidad alguna de interpretación. Lo que se decía era lo que era, y el mensaje saturaba plenamente los elementos que lo constituían. Frente a estas «revelaciones proféticas», no había otra alternativa que «crearlas». Todo lo que en ellas se trasmitía era la verdad. O sea, el universo de las cosas mencionadas era lo mismo que las palabras que lo decían. La forma mágica de identificación entre palabra y cosa se aparecía también en estas primeras informaciones. Sólo cuando entre la palabra y la cosa se interfiere la imposibilidad de identificación, comienza la escritura a rodar y, por consiguiente, a perderse.

El lenguaje que dice el mito no puede ser lo mismo que lo que el mito dice. El mito del *Gorgias* (522d), por ejemplo, dice, en lenguaje, que, «durante el remado de Cronos, y todavía en los primeros tiempos del gobierno de Zeus, los hombres eran juzgados en vida...» y que dentro de este reinado de Cronos, ocurren a las almas las cosas más extraordinarias en relación, con su futuro. El lenguaje del mito no puede

identificarse con lo dicho. Ni existe Cronos, ni su reinado, ni Radamente ni Éaco, ni los guardianes de las Islas de los Bienaventurados, ni las almas que buscan justicia. Pero en el momento en que este lenguaje se divorcia de lo dicho, es cuando realmente empieza a ser lenguaje: a necesitar un horizonte de significados en el que proyectarse para evitar la orfandad de la palabra sin amparo. La esencia de todo lenguaje consiste, pues, en tener que reclamar a la historia la plenitud de su presente perdido. Las proposiciones que se ajustan a un sentido vivieron sólo el presente instantáneo en el que se fijaron por la escritura. Lo demás es silencio y esperanza. Silencio, por la vaciedad de un mensaje que sólo lo será cuando unos ojos se posen sobre los signos que lo sostienen. Esperanza, porque cada uno de estos signos, aunque engendrados en un presente, comienzan verdaderamente a ser, en un futuro, una sucesión de resonancias múltiples, para una inmensa matriz, capaz de múltiples sentidos.

El lenguaje, suelto ya de la pesada carga de sus símbolos, tiene que buscar otro tipo de justificación. Pero no se trata sólo de descubrir el campo semántico desde el que se origina y dibujar, en él, las líneas precisas que limitan sus términos. Más bien, el proceso es inverso. Hay que tomar ese lenguaje, que nos dice lo que no es —no existen Er, ni Cronos, ni los caballos alados—, y empujarlo hacia «quién es el que lo dice». Platón ofrece, pues, una peculiar pauta hermenéutica. Cuando las palabras «ruedan solas», cuando al preguntarles «mantienen el más absoluto silencio», no queda más salida que buscar a aquel a quien pertenecieron. El mensaje, individualizado ya en su autor, queda posibilitado para llenar los huecos que la negación del mito ha producido. La personalidad del *quién* que habla puede suplir el silencio de las significaciones desechadas. No basta, sin embargo, con la simple presencia de ese *quién*. Interesa preguntar, como dice Platón (*Fedro* 274), «de qué país es». El lenguaje no sólo está abierto al futuro, al tiempo vivo que lo acogerá, sino también al pasado, a la historia de la que arranca, al tiempo, muerto ya, desde el que llega hasta cada presente en que el futuro se constituye, «Vosotros sois sabios», dice Platón, no creéis en la maciza sabiduría sin historia que cierra su mensaje en el angosto territorio de la palabra. Nuestra sabiduría consiste en que hemos construido el entender, o sea, el hallazgo del sentido, a través de la misma ambigüedad de la lengua y a través del fecundo instrumento de la duda. Todo lo que está dicho está, sin embargo, por decir. No hay otra seguridad que la que se levante sobre un «discurso acompañado de ciencia» (*Fedón* 276), o sea, acompañado del código que ayude a descifrarlo. La compañía de un *saber* aclarador del lenguaje conduce a un segundo sistema que, después, habrá de llamarse «científico» y que da razón del primero. Las palabras se justifican, así, por la coherencia del universo de significaciones a las que, en el fondo, se refieren. Este país de la ciencia constituye, pues, otro lenguaje en el que el primero se apoya.

La maciza estructura del mito fue también un intento prematuramente científico

de justificación; pero este intento no se apoyaba sólo en el simple hecho de *identificación* de palabra y cosa, que parece ser, según es tópico ya afirmarlo, la característica del lenguaje primitivo, sino en el poder de una serie de concepciones, surgidas de vínculos más o menos religiosos, en las que el hombre había crecido. Además, esta identificación mágica tenía una justificación más amplia, que el elemental esquema de motivaciones que lingüistas y antropólogos atribuyen a la estructura del «pensamiento salvaje». No es una hipótesis muy arriesgada la de suponer que, cuando empieza a funcionar, ideológicamente, todo el conglomerado de mensajes que denominamos mundo mítico, los hombres no hablaban. Se comunicaban, tal vez, deseos o transmitían informaciones concretas; pero hablar, sólo hablan el rey o aquellos miembros del grupo social que tenían funciones más o menos religiosas. Los mensajes de estas dos formas de poder eran mensajes «dogmáticos», implicaban una automática sumisión, que, en principio, brotó de la violencia del señor, o de la ideologización de unos mitos que, en cierto sentido, expresaban su dominio. Una especie de reflejo condicionado fue creándose en aquel pueblo que siempre oyó el lenguaje en boca del poder y que, inconscientemente, lo asoció con sil inevitable cumplimiento. Por eso, es posible que el pensamiento mágico identifique palabra y cosa. La palabra no ofrecía otra posibilidad que aquello que, como cosa, quería decir quien hablaba. Y hablar fue, efectivamente, un privilegio. Ésta es la razón por la que la democracia del siglo V estableció, como uno de sus grandes logros, aquel momento en que se configura un nuevo espacio ciudadano por el simple hecho de «levantar la mano, ponerse en el centro y hablar». La *isegoría*, el derecho a la palabra, lo que, andando los siglos, habría de llamarse libertad de expresión, quedaría, para siempre, indisolublemente unido a la democracia.

Estas dos formas de identificación, la científica y la mágica, no agotan, sin embargo, la múltiple alusividad del lenguaje, ni cierran todas las fronteras del *país* a que Platón se refiere. Los mitos, como la literatura en genera], tienen el poder de abrir el campo de la significatividad, de ampliar la sensibilidad humana haciendo recalar en la palabra un insospechado dominio de experiencias no tenidas, de alusiones no comprobadas, que, desde el mar de la vida y de la historia, llegan al lector por los sutiles canales de los signos. La edad científica que Platón menciona ha de hacerse cargo de este polifacetismo de la lengua. Precisamente, las palabras no están solas. Desprendidas ya del quién que las escribe y del país que mentalizó a ese quién, buscan continuamente a *quiénes*, a *quién* dirigirse para reforzar así, al entenderlas y, por consiguiente, al prestarles apoyo, su aparente debilidad.

Es posible que todos los diálogos de Platón constituyan un gran mito. Desde los presupuestos de una filosofía excesivamente preocupada por el análisis del lenguaje, muchas de las preguntas socráticas serían pseudoproblemas. Efectivamente, no podríamos verificar parte de los enunciados platónicos. Sin embargo, esto no

invalidaría el riguroso carácter filosófico de los diálogos. El tratamiento dialéctico de ese enorme campo de experiencia que es la lengua bastaría para dar valor a su empeño. En la filosofía platónica aparecen los mitos como traídos de unos dominios muy distintos de los planteamientos críticos de la lengua que Platón maneja, no sólo por sus alusiones improbables, sino también por el revestimiento metafórico que los adorna.

Una característica importante del discurso mítico es su capacidad de proyectarnos, como totalidad, a un horizonte que no busca su respuesta en el lenguaje mismo, aunque pueda explicarse con palabras. Porque su explicación, como se ha dicho, no las agota. La semántica que pretende clarificar los sintagmas de la lengua, ofreciendo, científicamente, los límites del sentido y precisando qué usos concretos son aquellos que están en juego en un determinado mensaje, queda delimitada en el mito. El lenguaje del mito es metafórico. Metáfora quiere, en principio, decir que las relaciones sintagmáticas de los términos que en ella funcionan están organizados desde paradigmas imprevistos.

El paradigma, en el lenguaje, está constituido por todos los términos ausentes que, sin embargo, configuran el significado de los presentes. Pero, en la metáfora, los paradigmas ausentes no rondan el campo semántico mentado. La constelación de términos que organizan el lenguaje del mito, actúa, originalmente, sobre dos distintas semánticas: la de sus paradigmas lingüísticos que dan sentido a los significados, y la del impreciso paradigma de las cosas mencionadas que no se delimita término a término, sino a través de un complicado salto a otro dominio, una *metábasis eis allo génos*. Por eso, la metáfora es el mito del lenguaje; el salto impuesto que nos lleva, desde un grupo de significantes, hacia aquellos significados que sólo indirectamente le pertenecen.

Platón, sin embargo, que hizo acudir tantas veces a sus páginas las narraciones míticas, dejó también un curioso testimonio de indiferencia ante ellos: «Yo, Fedro, considero que tales interpretaciones tienen, por lo demás, su encanto, pero requieren, en el que se dedica a ellas, demasiado ingenio y trabajo, y no conceden, en absoluto, la felicidad, aunque no sea por otra cosa que por el hecho de que uno se verá forzado a rectificar (el significado de estas figuras míticas), y si, no creyendo en ellas, intenta reducirlas, a todas, a términos verosímiles, sirviéndose de cierta sabiduría grosera, necesitará mucho tiempo» (*Fedro* 229b-c). Cabe, pues, el intento de reducir el mito a «términos verosímiles»: a juntar en un mismo plano todos los significados que la misma estructura del mito dispersa.

En este punto cabría hacerse la siguiente pregunta: ¿para qué son los mitos de Platón? ¿Qué teoría del conocimiento encierran? Porque, aunque sea muy «trabajoso» el trazar el discurso paralelo de su verosimilitud, como el mismo Platón afirma, algo tiene que justificar su presencia en las páginas de los diálogos. Por supuesto, los

mitos recogen un maravilloso estadio de la religión griega, en donde se manifiesta su lenguaje sin clase sacerdotal que lo administre. La religión fue una religión sin dogmas, sin apenas dejar en ella el privilegio de un lugar preeminente desde el que se interpretasen los mensajes sagrados. El famoso fragmento de Heráclito: «El señor cuyo es el oráculo en Delfos ni revela ni encubre, sino que da señas» (frag. 93), constituye un ejemplo evidente de esta religión de la libertad. Incluso los oráculos dejaban el sentido de lo que decían al arbitrio de la voluntad del hombre que lo escuchaba. Por eso, los dioses de Homero «son hermosos a la vista». Los ojos que los contemplan los acomodan a sus propios sueños, a su propia vida.

Los mitos flotan sin amarras en el mar del lenguaje platónico. No hay nadie que pueda monopolizar su interpretación ni, en consecuencia, nadie que pueda obligar a un acto de sumisión, frente a unos administradores de la supuesta verdad que encierren. Los mitos no tienen verdad, ni la pretenden. Son bloques de ideología que ningún griego se atrevió a utilizar exclusivamente. Por eso, su verdad consistió en su maravillosa expresión de libertad. Una ideología suelta, sin que pudiera imponerse por la fuerza, no era más que un estímulo para la inteligencia, una fuente de sugerencias que presagiaba aquellas palabras de Kant en el prólogo a la primera edición de su *Crítica de la Razón Pura*: «La mente humana tiene un destino singular; en un género de conocimientos, es asediada por cuestiones que no sabe evitar, porque le son impuestas por su misma naturaleza, pero a las que tampoco puede responder, porque sobrepasan totalmente el poder de esa mente». Estas cuestiones inevitables: destino, muerte, felicidad, justicia, amor se entretajan en la materia de los mitos. No hay ciencia que pueda levantar todavía, ante ellas, la ceñida lectura de una semántica que, como la vida, es inagotable. Los «jardines de letras» dice Platón, hay que plantarlos para «la edad del olvido» (*Fedro* 276d), para cuando haya que atesorar «medios de recordar». Los mitos traen, pues, a la memoria los eternos problemas de los hombres, las eternas preguntas abiertas que, aunque sin respuesta, dan sentido y contenido a la existencia.

El planteamiento epistemológico de estos mitos, no lleva, pues, a solucionar problemas del conocimiento, ni, con ellos, se nos transmiten respuestas verificables. El poder de estas narraciones radica en no clausurar, en el sistema de respuestas inmediatas que el egoísmo de la naturaleza nos impone, toda la capacidad creadora de la mente. Detrás de un mito no hay nunca una respuesta, sino el impreciso universo del azar que la necesidad podrá domeñar. En esta nebulosa inicial es donde, muchas veces, reside el pensamiento más original y revolucionario.

No importa, pues, si Platón utilizó los mitos con intención de propagar, entre restos de viejas leyendas órficas, las estructuras del poder aristocrático que, a veces, encerraban. En este caso, no interesa su consejo hermenéutico de *quién* nos lo cuenta. Más importante es, tal vez, de «qué país» nos llegan. El país en el que crecen son los

diálogos: el monumento colectivo en que una cultura dejó constancia, en casi doscientos personajes^[27], de los problemas ante los que se debatía y de las soluciones por las que luchaba. Quizás fueron los mitos los coros de este teatro; la voz que, de cuando en cuando, recordaba algunos de sus ecos perdidos^[28].

No es extraño que, sobre los esquemas mitológicos, surgiese buena parte de la escultura griega. Como los mitos, era también una escultura de la libertad. Los ojos humanos vieron a dioses humanos, y la máxima belleza consistió en aproximarlos lo más posible al hombre idealizado, al *canon*. El realismo de Fidias o Praxíteles era el realismo de la armonía, en donde no pesaban sino el equilibrio y la medida de la naturaleza. Ningún terror, ningún prejuicio pudo alterar esos rostros y esas figuras que, surgidas, principalmente, en la época de la democracia, expresaron en estas supremas formas humanas los ideales del *demos*. Los ideales de una igualdad hacia la aristocracia, hacia lo mejor, que era, etimológicamente, lo que *áristos* significaba. El canon de belleza física expresaba, de algún modo, el modelo al que tendía también la mente. En este punto incide toda la teoría de la *Paideía*, de la formación intelectual que constituye otro de los puntos capitales de la antropología de Platón.

No importa que, desde Nietzsche, hayamos aprendido a leer también la página de la espontaneidad, de las fuerzas irracionales que desfiguran el buscado equilibrio. Efectivamente, esas fuerzas están ahí repartidas en el mito, en el rostro desgarrado y uniforme de la máscara trágica, en las religiones mistericas. Sin embargo, todo ello fue dominado por una pregunta que, en la dura y confusa piel de la lengua, buscaba claridad: «¿Qué es la justicia?».

VI. Sobre la biografía de Platón

En el centro de todas esas corrientes de influencias y sobre el suelo de Atenas entre el último tercio del siglo V y la primera mitad del IV, discurre la vida de Platón. Aunque hay noticias antiguas que dan el año 430-429 como fecha de su nacimiento, que coincide con el de la muerte de Pericles, según la cronología de Apolodoro (siglo II a. d. C.) Platón nace el 7 del mes de Thargelión (Mayo) en el 428-427, o sea, el año del arconte Diotimo, que comprendía desde el 29 de julio del año 428, al 24 de julio del año 427. Diógenes Laercio (III 3) da Egina como lugar de nacimiento, y aunque no es improbable, ya que los atenienses habían ocupado Egina en estos años, lo cierto es que, de niño, vive en Atenas y en una propiedad familiar a las orillas del Céfiso, que, según el testamento de Platón, heredaría su sobrino Adimanto. Poseemos abundantes noticias sobre su familia. Su padre, Aristón, hijo de Aristocles, del demos de Colito, descendía de una familia importante cuyos orígenes se remontan a Codro, que, según la leyenda, fue el último rey de Atenas. La familia de su madre, Perictíona, había contado varios arcontes entre sus miembros desde el siglo VII, y sus orígenes se remontaban a Drópidas, amigo y seguidor de Solón. El padre de Perictíona, Glaucón, era el hermano más joven de Calesero, padre a su vez de Critias, el tirano, que arrastró a su primo Cármides, hermano de Perictíona, a la aventura de los Treinta, y con el que se extingue la familia. De su matrimonio con Aristón, nacen cuatro hijos, Glaucón, Adimanto, Potona y Platón, Al serio y silencioso Adimanto y al apasionado Glaucón los inmortalizará Platón en las páginas de la *República* (367c-368a). De Potona era hijo Espeusipo, quien, a la muerte de Platón, habría de sucederle en la dirección de la Academia.

Aristón debió de morir siendo Platón niño. Perictíona volvió a casarse. Pirilampo, su nuevo marido, amigo de la familia, estuvo relacionado con círculos próximos a Pericles. La presencia de Pirilampo en la familia tal vez compensó algo la influencia de Critias y Cármides, De este matrimonio nació Antifón, hermanastro, pues, de Platón, y al que éste recuerda en el *Parménides*. El verdadero nombre de Platón era Aristocles, como su abuelo paterno. El nombre que le haría famoso era un apodo, debido, según leyendas, a la anchura de sus hombros, o de su frente, o a su estilo. Platón, sin embargo, era un nombre corriente en el que ya no resonaba la desgastada semántica de «ancho».

Su educación sería la tradicional en jóvenes de su edad y clase social, y transcurrió a orillas del Céfiso. Es muy posible que la descripción del *Fedro* sea un lejano recuerdo de aquellos años y de aquella naturaleza de la que Sócrates le distancia: «¡Por Hera, hermoso sitio sin duda para hacer alto! Un plátano ancho y elevado, un gran agnocasto cuya espesa sombra es una hermosura y en plena floración para perfumar lo más posible el lugar; y, por añadidura, la más encantadora

de las fuentes corriendo bajo el plátano con un agua muy fresca, según mi pie atestigüa... Pero lo más exquisito de todo es este césped cuya suave pendiente permite recostarse y colocar muy cómodamente la cabeza. En fin, que eres el mejor de los guías, querido Fedro. —Y tú, sin duda, admirable amigo, resultas un individuo de lo más extravagante; realmente pareces, como tú dices, un extranjero conducido por un guía, y no uno del país; tan cierto es que no abandonas la ciudad ni para viajar más allá de la frontera, ni siquiera, a mi entender, para salir fuera de las murallas. —Sé comprensivo conmigo, querido amigo, me gusta aprender, y el campo y los árboles no quieren enseñarme nada; pero sí los hombres de la ciudad» (*Fedro* 230b-231a).

Narraciones que las mujeres cantaban, gimnástica, Homero, constituían parte fundamental de la *paideía*. En el *Protágoras* (325d-326c) ha dejado Platón un recuerdo de su educación infantil. Por Aristóteles sabemos (*Metafísica* 987a 32 sigs.) que, antes de conocer a Sócrates, había sido discípulo de Crátilo, quien le enseñó la doctrina de Heráclito. A través de Crátilo pudo conocer Platón el poema de Empédocles y el libro de Anaxágoras. Niño aún, entró Platón en contacto con Sócrates, si creemos el famoso sueño que nos narra Diógenes Laercio (III 5); pero lo más verosímil es que Platón tuviese ya 20 años cuando empieza a cultivar la amistad de Sócrates, a quien, tal vez, por ser un personaje popular en Atenas, habría visto antes muchas veces. En la *Carta VII* encontramos un importante documento sobre las preocupaciones políticas de Platón, anteriores a su encuentro con Sócrates (324b sigs.). Si son ciertas las referencias de esta carta, la relación entre Sócrates y Platón no duró muchos años. En el año 404, con la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso, gobernada por una democracia demagógica, surgen, bajo la forma de un régimen oligárquico, todas las reivindicaciones que los nobles atenienses habían esperado desde Clístenes y Pericles. Con el apoyo de los espartanos y de su general Lisandro, Atenas quedó al mando de treinta aristócratas que la historia recogerá con el nombre de los Treinta Tiranos; entre ellos, Critias, primo de la madre de Platón, y su tío Cármides. En el año 403 cae el gobierno de los Treinta, vuelve, con Trasíbulo, la democracia a Atenas y mueren en combate Critias y Cármides. Aunque debió de ser un golpe fuerte para Platón, vinculado a los Treinta por razones familiares, una esperanza de renovación y progreso se abre con el nuevo gobierno. La confesión de la *Carta VII* es, en este punto, un testimonio impresionante (325b-c).

En el año 399 tiene lugar la condena y muerte de Sócrates. Platón abandonará para siempre la vida política de Atenas. Probablemente; las páginas de la *República* (VI 494 sigs.) que hablan de las razones de un joven para dedicarse a la política son eco de esos recuerdos. Diógenes Laercio (III 6) nos cuenta que, a los 28 años, después de la muerte de Sócrates, marcha Platón con un grupo de amigos a Mégara, donde conoce a Euclides, el filósofo. Su estancia no debió de ser muy larga. Es probable que en el 395 estuviese ya de regreso y que, en torno a estas fechas, haya

que situar el comienzo de su actividad literaria^[29]. Sabemos de otros viajes de Platón, aunque sobre ellos y sus fechas los testimonios son contradictorios^[30]. Hay que suponer que, para el año 390, parte para Egipto. El dinero para el viaje lo lleva en especie —aceite de sus olivos—, según trasmite Plutarco (*Solón* 2,8), que venderá en el mercado de Náucratis. El interés por Egipto, que ya había mostrado Heródoto, era usual entre los griegos. Después de Egipto marcha a Cirene, donde permanece varios meses, y visita al matemático Teodoro, que será uno de los personajes del *Teeteto*. En el *Gorgias* y en el *Eutifrón* aparece el interés por la geometría que, probablemente, es fruto de ese período. Probablemente en Cirene encontró a Aristipo, a quien había conocido en Atenas, entre el grupo de socráticos.

De Mégara, a Italia, donde círculos pitagóricos llamaron la atención de Platón —su teoría musical la recuerda en la *República* (VII 530d). Es posible también que viejas noticias de las posiciones políticas de los pitagóricos, que estuvieron en lucha contra la democracia en tiempos de Temístocles, y las antiguas historias de Crotona le plantearan problemas que había vivido en su ciudad y para los que no había encontrado solución^[31]. Pero si no había solución para los males de la ciudad, habría que escaparse con los profetas órficos, con la transmigración que enseñaban estos matemáticos, metidos a políticos, estos soñadores extraños, esta secta iluminada, fanática, de individuos que se consideraban elegidos, aunque no se supiese bien para qué. ¿Tal vez para reformar el mundo del futuro? Pero, ¿podría reformarse ahora ya, sin tener que transmigrar? La respuesta fue el viaje a Siracusa. Lejos de los muros de Atenas, lejos de Grecia podría levantarse la ciudad soñada y escrita, la *Politeia* real.

La fecha concreta del viaje nos la da Platón en la *Carta VII*: «cuando tenía cuarenta años, vine por primera vez a Siracusa» (324a), o sea en el 389-388. Los viajes de los griegos a Sicilia tenían una tradición secular. Las primeras noticias son del siglo VIII, y ya se habla de ciudades florecientes como Mesina, Siracusa, Leontina, Mégara, Catania. La fundación de Agrigento es posterior (580). Cuando los siracusanos expulsan a los cartagineses, que habían ocupado y destruido Agrigento en el 406 y amenazaban Siracusa, tienen por general a un joven oficial, Dionisio, a quien, en el año 405, convertirían en tirano de la ciudad. Hasta su muerte, en 367, dominó en Siracusa, en cuya corte ejerce también gran influencia Dión, hermano de Aristómaca, segunda mujer de Dionisio.

En su camino a Siracusa, Platón visitará Tarento, donde vivía Arquitas, el famoso matemático pitagórico, muy influyente en la vida de la ciudad, con el que hace amistad. La personalidad intelectual de Arquitas fue importante para el mismo desarrollo intelectual de Platón.

No parece cierto que Dionisio invitase a Platón a Siracusa. Sin embargo, era conocido el esplendor de la corte y el papel que desempeñaron en ella intelectuales y artistas. No debieron de ser muy cordiales las relaciones con Dionisio, pero sí lo

fueron con su cuñado Dión, personaje decisivo en la biografía platónica. La permanencia en Siracusa se extiende hasta el año 387. Diógenes Laercio (III 19) nos cuenta una serie de percances sobre el regreso de Platón, que desembarca en Egina donde es hecho prisionero y esclavo. Un amigo de Cirene, Anniceris, lo reconoce y lo libera.

A su regreso enriquecido por tantas experiencias, compra un terreno próximo al gimnasio de Academos, al noroeste de Atenas, junto a la Doble Puerta. Aquí se fundará, en el 387, la primera universidad europea. No tenemos apenas datos de cómo organizaba la enseñanza de la Academia^[32]. Por referencias de la *República* (VII 537b, 539d) podemos deducir que se cursaban estudios durante quince años. Los diez primeros, para la matemática, y los cinco restantes, para la filosofía. Este largo aprendizaje concordaba con las ideas de Platón sobre la formación de los futuros filósofos, rectores de las ciudades. Se trataba de madurar intelectualmente y adquirir la *areté*, y esto sólo podía hacerse «creciendo» en el conocimiento. Por eso, no es extraño que Aristóteles viviese veinte años en la Academia a la sombra de Platón. Era el normal *curriculum vitae* para la filosofía. A la Academia pertenecieron los matemáticos más importantes de su tiempo: Eudoxo, cuya teoría de las proporciones se recoge en los *Elementos* de Euclides, y Teeteto, interlocutor de *Sofista*, y que da nombre también a un diálogo. Su teoría de los números irracionales parece ser su aportación fundamental. A la muerte de Espeusipo, cuando Jenócrates es elegido, otro de los candidatos importantes para la dirección de la Academia será Heráclides. En la Academia permanece Platón dedicado a la formación de jóvenes atenienses y extranjeros, que acudían movidos por la fama de sus enseñanzas, hasta que en el año 367 vuelve a Siracusa, llamado no por Dión, sino por Dionisio I, que en el año 368, uno antes de su muerte, había cursado la invitación^[33]. Pero, después de la llegada de Platón, Dionisio II, sucesor de su padre, destierra a Dión, y a continuación marcha Platón también (*Carta VII* 329b sigs.).

El tercer viaje a Siracusa tiene lugar en el 361, pero tampoco, según Ryle^[34], que sostiene la inautenticidad de la *Carta VII*, fue por invitación de Dión, sino del mismo Dionisio II, con motivo de unas fiestas organizadas por él y por el pitagórico Arquitas. Es probable que Platón fuese acompañado de Esquines, Aristipo, Jenócrates, Eudoxo y, posiblemente, el joven Aristóteles. Por la *Carta VII* sabemos también las aventuras políticas de Dión, y de su asesinato en el año 357, después de haberse apoderado de Siracusa y expulsado a Dionisio.

Interprétese como se quiera la autenticidad de la *Carta VII*, lo que sí se puede afirmar es que Platón, con sus viajes a Sicilia, pretendió enriquecer su experiencia política y *practicar* su *Politeia*^[35]. Uno de los capítulos finales de la larga biografía de Platón y sobre sus ideas que, con ciencia, apasionamiento e imaginación, como corresponde a los grandes filólogos de principios de siglo, escribió Wilamowitz, lleva

el epígrafe: «Resignación». En este término se expresaba, al parecer, el fracaso de los ideales de Platón, la imposibilidad de dominar la vida con el pensamiento. No sabemos nada de su personalidad para afirmar si, efectivamente, es esta palabra la que puede cerrar la vida de uno de los grandes nombres de la historia; tal vez no sea resignación, sino serenidad u otro de los muchos términos que podrían aplicarse a una obra y a una vida tan plena.

Platón muere el año 348-347, a la edad de 81 años. Diógenes Laercio nos ofrece datos, muy «laercianos», sobre su testamento y sus herederos. La familiaridad con sus diálogos, el «embellecimiento» de Sócrates, las abundantes alusiones que permiten deducir algo personal nos llevan, muchas veces, a hacernos la pregunta: ¿cómo era Platón? Para responderla, sería necesario llevar a cabo una detenida investigación de psicología histórica. Quien demostró una afectividad tan grande para amigos y discípulos no se casó nunca. Ninguna mujer, ni siquiera su madre, parece haber contado en su vida. Lo cual no sorprende, si se examinan la historia de las relaciones humanas en Grecia y el papel de la mujer en ella. Sin embargo, el bello discurso de Diotima, la mujer de Mantinea, por cuya boca habla Sócrates en el *Banquete*, parece suplir, en el arte, lo que Platón tal vez no tuvo en la vida. Podemos, al respecto, sacar también conclusiones de su valor, de su generosidad, de su pasión por el conocimiento, de su fidelidad. Pero todo esto son categorías vacías, pasadas por siglos de clisés literarios, de tópicos sobre los personajes verdaderamente importantes que han logrado dominar el tiempo y el olvido. Quedan, sin embargo, dos cosas que pueden brindar un testimonio valioso; la obra inmensa, siempre abierta, siempre capaz de ser el eterno personaje de la filosofía que dialogará sin cesar por la historia, y un retrato en mármol, el único auténtico^[36], desde el que nos miran unos ojos muy abiertos de tanto estar fuera de la caverna, y una boca entristecida. «¿Por qué todos los hombres extraordinarios en la filosofía, la política, la poesía o las artes son melancólicos...? Entre los primeros, Empédocles, Platón, Sócrates» (Aristóteles, *Problemas* 953a 10).

VII. Bibliografía

Una serie de manuscritos nos han entregado el texto de Platón que, junto al de Homero, ha sido el de tradición más rica. H. ALLINE, *Histoire du texte de Platon*, París, 1915, ha contado la historia de este texto, del que hoy sigue siendo la edición de conjunto más importante la de J. BURNET, *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford, 1900-1907, y de la que se han hecho sucesivas reimpresiones. También es importante la edición del texto griego, acompañado de traducción francesa, de A. DIÈS, L. ROBIN y otros, en *Platon. Oeuvres complètes*, París, 1920 y sigs. Una edición, completa también, del texto griego con traducción inglesa es la de H. N. FOWLER, P. SHOREY y otros, *Plato*, 12 vols., *The Loeb Classical Library*, Londres-Cambridge Mass., 1914-1929, reeditada varias veces. La paginación que todas estas ediciones han seguido se rige por la famosa de HENRICUS STEPHANUS, *Platonis Opera quae extant omnia*, 3 vols., París, 1578. Hay numerosas ediciones de algunos diálogos. Últimamente se intenta mejorar el texto establecido por Burnet, ya que, a pesar de su valor, sólo se registran en su edición las lecciones de unos pocos manuscritos, y la tradición indirecta está pobremente reflejada^[37]. Importantes ediciones modernas de diálogos, con texto griego, aparato crítico y comentario, son las de E. R. DODDS, *Plato, Gorgias*, Oxford, 1959; R. S. BLUCK, *Plato's Meno*, Cambridge, 1961.

La obra lexicológica más importante, aunque parcialmente anticuada, sigue siendo el *Lexicon platonium sive vocum platoniarum index*, de FRIEDRICH AST, cuya primera edición se publicó en Leipzig, 1835-1838, en tres vols, (reed., Darmstadt, 1956). Más moderno, aunque no tan completo, es el léxico publicado en dos volúmenes, como complemento a la edición francesa de «Les Belles Lettres», por E. DES PLACES, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, París, 1964. HUGO PERLS ha publicado un *Lexicon der platonischen Begriffe*, Berna-Munich, 1973, en el que se analizan los sentidos de la terminología platónica, útil pero arbitrario en su enfoque.

Las obras de conjunto sobre Platón son abundantes y algunas de ellas han marcado las investigaciones de cada época. Entre ellas habría que destacar, además de los extensos capítulos en las historias de la filosofía griega de E. ZELLER^[38], KARL PRAECHTER^[39], W. K. C. GUTHRIE^[40], TH. GOMPERZ^[41], los libros de A. FOUILLÉ, *La Philosophie de Platon*, París, 1879; G. GROTE, *Plato and the Other Companions of Sokrates*, 4 vols. Londres, 1888⁴, (1.ª ed., 1865); P. SHOREY, *What Plato Said*, Chicago, 1933; C. RITTER, *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, 2 vols., Munich, 1910-1920; P. NATORP, *Platons Ideenlehre*, Leipzig, 1922² (1.ª ed., 1903); U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Platon, sein Leben und seine Werke*, 2 vols., Berlín, 1959⁵ (1.ª ed., 1920), en la que se hace una

exposición de la filosofía platónica siguiendo el desarrollo de la biografía de Platón; P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, 3 vols., Berlín, 1954-1960² (1.ª ed., 2 vols, 1928-1930), donde se presta gran importancia al desarrollo de la forma de los diálogos; L. STEFANINI, *Platone*, 2 vols., Padua, 1949² (1.ª ed., 1932-1935); P. M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à l'étude de la philosophie platonicienne*, Paris, 1949 (importante trabajo en el que se analiza el complejo mundo de problemas culturales que constituye el mosaico platónico); A. E. TAYLOR, *Plato, the Man and his Work*, Londres, 1960⁸ (1.ª ed., 1926); L. ROBIN, *Platón*, París, 1968² (1.ª ed., 1935); A. D. WINSPEAR, *The Genesis of Plato's Thought*, Nueva-York, 1940; I. M. CROMBIE, *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 vols., Londres, 1962-1963; I. M. FINLEY, *Plato, the Written and Unwritten Doctrines*, Londres, 1974, que plantea, con nuevos datos, el problema de la presencia diluida entre los diálogos de un fondo de doctrinas todavía por reconstruir. Entre los libros en castellano, los más importantes son los dos de A. TOVAR, *Un libro sobre Platón*, Madrid, 1973² (1.ª ed., 1956), y *Vida de Sócrates*, Madrid, 1947, que completan un espléndido cuadro de «Platón y otros compañeros de Sócrates».

Entre las monografías sobre algunos temas del platonismo que se proyectan hacia toda la obra de Platón hay que destacar: L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*, París, 1933; A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et la vie contemplative chez Platon*, París, 1959² (1.ª ed., 1937); JOSEPH MOREAU, *La construction de l'idéalisme platonicien*, París, 1939; J. STENZEL, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig-Berlín, 1933² (1.ª ed., 1924); íd., *Platón der Erzieher*, Leipzig, 1928; H.-J. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Viesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, 1959, que sostiene la tesis, con gran brillantez, de la existencia de una doctrina esotérica que condiciona toda la obra escrita. Tema semejante al de KRÄMER aborda, también, K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1963. Antes de estos trabajos se había publicado una obra importante, sobre el tema del «Platón no escrito», que pone en guardia sobre la posibilidad de reconstruir, desde Aristóteles, una doctrina platónica que no estuviese en los diálogos, H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Nueva-York, 1962² (1.ª ed., 1944); así como las obras de HUGO PERLS, *Platon. Sa conception du Cosmos*, 2 vols., Nueva-York, 1945 y G. KRÜGER, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen der platonischen Denkens*, Francfort, 1948² (1.ª ed., 1938).

Al lado de estas importantes monografías hay una serie de estudios sobre temas concretos, entre los que hay que destacar el de M. POHLENZ, *Aus Platons Werdezeit*, Berlín, 1913, que plantea, sobre todo, problemas de los diálogos de juventud de Platón. Más reciente es la obra de R. ROBINSON, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, 1953² (1.ª ed., 1941). Sobre religión y mitos, puede verse: P. FRUTIGER, *Les Mythes de Platón*, París, 1930; K. REINHARDT, *Platons Mythen*, Bonn, 1927, recogido en

Vermaechtis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung, Gotinga, 1960, págs. 218-295; V. GOLDSCHMIDT, *La religion de Platon*, París, 1949; P. M. SCHUHL, *Essai sur la fabulation platonicienne*, París, 1947; J. P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les grecs*, París, 1965 (hay traducción castellana). Sobre los temas matemáticos de Platón, además del libro de E. FRANK, *Platon und die sogenannten Pythagoreer*, Halle, 1923, que estudia la música, la astronomía y la matemática en su relación con los pitagóricos, hay que destacar: C. MUGLER, *Platon et la recherche mathématique de son époque*, Estrasburgo-Zurich, 1948; íd., *La physique de Platon*, París, 1960 (valiosa contribución a la cosmología platónica); G. VLASTOS, *Plato's Universe*, Oxford, 1975; íd., *Platonic Studies*, Princeton, 1973; R. S. BRUMBAUGH, *Plato's Mathematical Imagination*, Bloomington, 1954; JUAN A. NUÑO, *La dialéctica platónica. Su desarrollo en relación con la teoría de las formas*, Caracas, 1962. La teoría del conocimiento ha sido estudiada, sobre la base del *Sofista* y del *Teeteto*, por F. M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, Londres-Nueva York, 1935 (hay traducción castellana). También en el *Teeteto* y el *Sofista* se basan la obra más reciente de K. M. SAYRE, *Plato's Analytic Method*, Chicago, 1969, y la de N. GULLEY, *Plato's Theory of Knowledge*, Londres, 1962. Sobre la ética pueden consultarse: H. G. GABAMER, *Platos Dialektische Ethik und andere Studiert zur platonischen Philosophie*, Hamburgo, 1968² (1.ª ed., 1931); J. GOULD, *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge, 1955; J. VIVES, S. J., *Génesis y evolución de la ética platónica*, Madrid, 1970; T. IRVIN, *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogs*, Oxford, 1977. Las teorías sobre el arte y la belleza pueden verse en: P. M. SCHUHL, *Platon et l'art de son temps*, París, 1952² (1.ª ed., 1933); E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'oeuvre de Platon*, París, 1959; E. LLEDÓ, *El concepto «Poiesis» en la filosofía griega*, Madrid, 1961; P. VICAIRE, *Platon. Critique littéraire*, París, 1960. Para la teoría política de Platón puede consultarse con provecho la obra, clásica ya, de E. BARKER, *Greek Political Theorie. Plato and his Predecessors*, Londres, 1967 (la primera edición de esta obra, de la que hay numerosas reimpressiones, es de 1918). Véanse, además, J. LUCCIONI, *La pensée politique de Platon*, París, 1958; M. VANHOUTTE, *La Philosophie politique de Platon dans les «Lois»*, Lovaina, 1954; G. R. MORROW, *Plato's Cretan City: a historical interpretation of the «Laws»*, Princeton, 1960. Sobre el tema de los reyes-filósofos es muy interesante la obra de K. VON FRITZ, *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, Berlin, 1968. Relacionado con esto y, sobre todo, con la ideología de Platón, pueden consultarse la polémica obra de K. POPPER, *The Open Society and its Enemies, I: The Spell of Plato*, Londres, 1966⁵ (1.ª ed., 1945; hay traducción castellana, que ha sido desautorizada por el autor); la de WINSPEAR, antes mencionada, y las de R. H. S. CROSSMANN, *Plato Today*,

Londres, 1963⁴ (1.^a ed., 1937); R. B. LEVINSON, *In Defense of Plato*, Cambridge, Mass., 1953; F. M. CORNFORD, *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge, 1950, y el vol. col. editado por J. R. BAMBROUGH, *Plato, Popper and Politics*, Cambridge-Nueva York, 1967.

Para un estudio del fondo histórico y cultural de Platón, tal vez el libro más útil sea el de G. C. FIELD, *Plato and his Contemporaries*, Londres, 1967³ (1.^a ed., 1930). También es importante la obra de G. RYLE, *Plato's Progress*, Cambridge, 1966. Toda el paisaje histórico de la democracia griega ha sido estudiado en el libro de F. R. ADRADOS, *Ilustración y política en la Grecia clásica*, Madrid, 1966, reeditado con pequeñas variaciones en *La democracia ateniense*, Madrid, 1975. Como introducciones breves a Platón, pueden ser útiles, además del libro de A. Tovar, citado anteriormente, las de P. M. SCHUHL, *L'Oeuvre de Platón*, París, 1961³ (hay traducción castellana); G. RODIS-LEWIS, *Platon et la «chasse de l'Etre»*, París, 1965; FR. CHATELET, *Platon*, Paris, 1965 (hay traducción castellana). Muy útil es el trabajo de C. EGGERS LAN, *Introducción histórica al estudio de Platón*, Buenos Aires, 1974. Una clara exposición sistemática de los principales dominios del pensamiento platónico se encuentra en G. M. A. GRUBE, *Plato's Thought*, Londres, 1935 (hay traducción castellana).

La historia del platonismo hasta el siglo XIX fue hecha por H. VON STEIN, *Sieben Bücher über die Geschichte der Platonismus*, Gotinga, 1862-1875 (reed. fotostática, Francfort, 1965).

Un valioso repertorio bibliográfico que completa a Praechter, es la obra de W. TOTOK, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, I: *Alttertum*, Francfort del M., 1964, donde puede encontrarse sistematizado por temas, diálogos, etc., lo más importante de los trabajos publicados desde 1926. Para cualquier estudio sobre Platón es una obra de consulta bibliográfica imprescindible. También el tomo, ya citado, de Guthrie contiene abundante bibliografía actual. Es asimismo valioso a este respecto el actualizado resumen bibliográfico que aparece en J. B. SKEMP, *Plato*, Oxford, 1976.

De las traducciones de Platón, además de las incluidas en las ediciones a las que anteriormente se ha hecho referencia, hay que destacar la versión al alemán de FR. SCHLEIERMACHER, *Platons Werke*, Berlín, 1804-1809, de la que se han hecho numerosas reediciones; también es famosa la de B. JOWETT, *The Dialogues of Plato translated into English with analyses and introductions*, 4 vols., Oxford, 1953⁴ (1.^a ed., 1871). Al francés, además de la antigua de V. COUSIN, *Oeuvres completes de Platón*, París, 1822-1840, reeditada por J. BARTHELEMY-ST. HILAIRE, París, 1896 y sigs., se ha hecho una nueva traducción por L. ROBIN y J. MOREAU, París, 1940-42 (con ediciones posteriores). Entre las traducciones italianas, además de las antiguas de A. LONGHI, *I dialoghi di Platone*, Turín, 1880 y sigs., y E. FERRAI, *Dialoghi di Platone*, Padua, 1873 y sigs., es importante la de M. VALGIMIGLI y

otros, *Platone. Dialoghi*, 7 vols., Bari, 1921-34.

No hay ninguna traducción completa del griego al castellano. La edición de las *Obras completas* de la Editorial Aguilar, que contiene versiones valiosas al recogerse en ellas las de L. GIL, M. ARAUJO, M. RICO, etc., ya publicadas en otras editoriales, está integrada, en su mayor parte, por traducciones hechas sobre el texto francés de «Les Belles Lettres», e incluso las introducciones de algunos diálogos, p. ej., *Crátilo*, *Laques*, *Lisis*, *Timeo*, *Critias*, son los prólogos que, en la edición francesa, preceden a cada uno de estos diálogos y que el traductor de Aguilar se ha apropiado, sin mencionar a sus autores: L. MÉRIDIER, A. CROISSET, A. RIVAUD, etc.

Aunque aún está incompleta, la mejor traducción al castellano es la emprendida por el Instituto de Estudios Políticos, que recoge, además, el texto griego, y donde han aparecido ya: *La República*, edición bilingüe, notas y estudio preliminar de J. M. PABÓN y M. FERNÁNDEZ GALIANO, 3 vols., Madrid, 1949; las *Cartas*, traducción, prólogo y notas de M. TORANZO, Madrid, 1954; el *Político*, introducción, traducción y estudio de ANTONIO GONZÁLEZ LASO, Madrid, 1955; *Critón*, traducción y estudio preliminar de MARÍA RICO GÓMEZ, Madrid, 1957; el *Sofista*, edición crítica, traducción, prólogo y notas de A. TOVAR, Madrid, 1959; *Gorgias*, texto griego, traducción y notas de J. CALONGE, Madrid, 1951; *Menón*, edición bilingüe, notas y estudio preliminar de A. RUIZ DE ELVIRA, Madrid, 1958; *Fedro*, edición bilingüe, notas y estudio preliminar de L. GIL, Madrid, 1957; *Las Leyes*, edición bilingüe, notas y estudio preliminar de J. M. PABÓN y M. FERNÁNDEZ GALIANO, 2 vols., Madrid, 1960.

La Universidad Nacional Autónoma de México también inició una edición bilingüe de las *Obras completas de Platón*, debida a J. D. GARCÍA BACCA, con interesantes introducciones, pero los tres volúmenes aparecidos en 1944-45 sólo contienen la *Apología*, *Eutifrón*, *Critón*, *Symposium*, *Ion* e *Hippias Major*. En la Editorial Eudeba de Buenos Aires se han publicado, con buenos comentarios y notas, las traducciones de la *Apología*, *Critón*, *Fedón*, *República*, de C. EGGERS LAN, y de los diálogos apócrifos y dudosos, de A. TOVAR y C. SCANDALIARI. Estos últimos diálogos han sido también incluidos, en traducción de A. GARCÍA CALVO, en el volumen *Diálogos Socráticos* de la Biblioteca General Salvat, Madrid-Barcelona, 1972.

En 1924, la Fundación Bernat Metge comenzó, en edición bilingüe, la traducción al catalán de los diálogos. Hasta ahora han aparecido: I. *Defensa de Sócrates*, *Critó*, *Eutifron*, *Laques*, text i traducció de JOAN CREXELLS, Barcelona, 1924. Del mismo Crexells es el vol. III que comprende el *Ion*, *Hipias Menor*, *Hipias Major*, *Eutidemo*, Barcelona, 1928. A JAUME OLIVES CANALS se debe la traducción de los volúmenes restantes: IV. *Cratil*, *Menexem*, Barcelona, 1952; V. *Meno*, *Alcibiades*,

Barcelona, 1936; VII. *Fedó*, Barcelona, 1962.

EMILIO LLEDÓ ÍÑIGO

Nota sobre la ordenación de los diálogos en este volumen^[*]

Este primer volumen de los *Diálogos* de Platón en la BCG recoge aquellos de su primera época que suelen calificarse como *diálogos socráticos*. En su presentación hemos seguido el criterio cronológico, por el que puede ordenarse con cierta precisión toda la producción platónica. Sin embargo, hemos atendido también a algún motivo temático para agrupar en una secuencia tradicional estos primeros textos platónicos. Así, la *Apología* es el opúsculo que abre el volumen, seguida del *Critón* y del *Eutifrón*, con lo que quedan agrupados los tres diálogos que tratan del juicio y la condena de Sócrates; mientras que el *Protágoras*, obra de mayor extensión y más compleja que las precedentes, cierra este período. Esta ordenación presenta, de este modo, una muy ligera desviación de la secuencia indicada como estrictamente cronológica en la «Introducción General».

C. G. G.

Apología de Sócrates

Introducción

El proceso y la consiguiente condena a muerte de Sócrates fue un hecho que iba a tener una trascendencia imposible de pensar en las fechas en que sucedió. Ni siquiera es posible suponer cuál habría sido la influencia posterior del pensamiento socrático a través de sus discípulos, si éstos, especialmente Platón, no hubieran recibido el doloroso impulso de la injusta condena del maestro. Sin embargo, colocado en su fecha y en su ambiente, era un proceso sin nada especial, salvo en la pena solicitada y en el encausado, conocido por su extraña personalidad y popularizado a través de la comedia.

En el proceso de Sócrates se juzgó y condenó a un hombre concreto. Pero se le condenó porque se creyó ver en él, equivocadamente, una figura representativa de la sofística, movimiento intelectual dominante sobre todo en el último tercio del siglo V. Cada uno de los términos de la acusación y todos ellos juntos habrían tenido poco valor, si los atenienses no hubieran visto en todo ello no a un conciudadano equivocado sino las ideas disgregadoras que arruinarían, y en parte ya habían arruinado, según ellos, la fuerte contextura política y social con que Atenas había vivido tantos años. Aun en el período medio de la Guerra del Peloponeso una acusación de este tipo habría tenido menos posibilidades de éxito^[1]. Pero en 399, la sensibilidad para estas cuestiones era distinta. Además de la transformación de creencias y costumbres, a la que se culpaba de la decadencia y derrota de Atenas, la actuación de dos políticos, Alcibíades y Critias, que habían sido en su juventud seguidores de Sócrates, permitía proyectar sobre el maestro una falsa imagen que muchos, por confusión, podrían aceptar de buena fe. En el proceso de Sócrates hay un componente personal de malquerencia, pero se ha aprovechado también el ambiente de hostilidad hacia aquellos personajes que ponían en duda la existencia de los dioses, cuestionaban la autoridad de los padres y relativizaban los más firmes principios sobre los que se asentaba la sociedad. Sócrates no era evidentemente un sofista. Sin duda, era el más serio oponente que tuvo la sofística antes de Platón, pero las gentes le veían conversar con los sofistas y estar constantemente en su compañía, en unas relaciones personales seguramente más amistosas de lo que se puede deducir de algunos diálogos platónicos^[2]. La multitud difícilmente podía distinguir los firmes, pero sutiles, rasgos que le separaban de los sofistas. Para estas gentes, su actividad era muy semejante a la de ellos. Además, Sócrates era ateniense, vivía siempre en la ciudad, era conocido de todos y, por sus características personales, debía de ser un personaje muy popular. Sólo muy pocos entendían lo que Sócrates decía, pero todos sabían que durante todo el día conversaba sobre temas no habituales en la vida diaria. Afirmar ante estas gentes que Sócrates trataba cualquier clase de asuntos no podía suscitar la incredulidad de nadie. Hay que pensar que una buena

parte de los votos que le condenaron fueron de personas que no tenían enemistad personal contra él, pero que se dejaron llevar por las impresiones generales que hemos indicado.

La acusación fue presentada por Meleto anfejel arconte rey. A ella se asociaron Ánito y Licón^[3]. El verdadero impulsor de la acusación fue Ánito, político influyente, cuyo resentimiento contra Sócrates se apoyaba en causas que no nos es fácil determinar. Meleto era un poeta mediocre y Licón, orador. La acusación era de impiedad, acusación gravísima en una época en la que, además, no eran posibles las acusaciones políticas por estar vigente la amnistía. En el comienzo del *Eutifrón*, Sócrates muestra su profunda preocupación por el posible curso del proceso y juicio. La acusación precisaba que Sócrates no creía en los dioses de la ciudad y quería introducir otros, y también que corrompía a los jóvenes.

A pesar de todas las circunstancias desfavorables, era difícil que se consiguiera la culpabilidad, y casi imposible la imposición de la pena de muerte. Sin embargo, para salvar ambas cosas, tenía Sócrates que humillarse y echar a perder la imagen de rectitud moral cuyo ejemplo era su propia vida. Ahí es donde la acusación había hecho blanco certeramente. Los reproches sobre la incapacidad de Sócrates para defenderse puestos por Platón en boca de los soñistas, unas veces de forma un tanto indirecta, como la última intervención de Hipias en el *Hipias Mayor*, otras, de forma violenta, como la de Calicles en el *Gorgias*, así como algunas alusiones en la misma *Apología*, hacen pensar que quizá Platón, como discípulo que deseaba sobre todo que Sócrates no fuera condenado, quiso insistir en el inmenso drama del maestro, de ningún modo incapaz de defenderse, sino resignado a llevar el juicio por unas vías que le condujeran a la confirmación de su vida pasada antes que a buscar su absolución.

Las reflexiones que Sócrates hace en el *Critón*, sobre la necesidad de ser consecuente con toda su actuación anterior, son, *mutatis mutandis* las mismas que se han impuesto en su defensa ante el tribunal. No es posible que aparezca en el juicio un Sócrates disorde del que él ha sido. Los argumentos que han sido válidos antes tienen que serlo también en esta ocasión. Así, Sócrates completaría en su defensa esa simbiosis del ámbito del conocimiento con el de la moral que caracterizan su pensamiento. No era necesario pensar si el final iba a ser la muerte, aunque, al seguir este camino, eso sería lo más probable.

Pero es Platón, y no Sócrates, quien ha escrito la *Apología*. Estuvo presente en el juicio y tuvo que guardar un recuerdo muy seguro de todo lo que Sócrates dijo. También lo guardaban otros discípulos que estuvieron allí y muchos otros que conocieron, por narración directa y próxima a los hechos, todo lo que en el juicio sucedió, ¿Escribió la *Apología* como una creación literaria al margen de los hechos? Sobre este punto habido opiniones para todos los gustos, hasta haberse llegado a

afirmar, incluso, que Sócrates guardó silencio durante el juicio.

No obstante, éste debió de desarrollarse normalmente. La frase de *Apología* 19a: «...debo obedecer a la ley y hacer mi defensa», responde perfectamente a lo que podíamos esperar de Sócrates. Aunque no se hubiera escrito el *Critón*, nuestra idea de Sócrates continuaría siendo la de una persona íntimamente respetuosa de las leyes. Cuando le llegó la hora, ciertamente insospechada hasta entonces, de comparecer ante un tribunal, respetó, sin duda, todas las normas.

Es difícil pensar que Platón se apartara de la sucesión de los hechos y de los mismos razonamientos expresados por Sócrates ante los jueces. No improvisó Sócrates ni ordenó las ideas sobre la marcha^[4]. La división temática del discurso es perfecta: las dos clases de acusadores; la justificación de su conducta antes de pasar de los primeros acusadores a los segundos; el interrogatorio de Meleto; la necesidad moral para el hombre de defender sus convicciones más que su vida; la actuación en privado, en vez de la actuación política; el acogimiento de los jóvenes; finalmente, la apelación a la dignidad del acusado y a la de los jueces con que termina la parte dedicada a la defensa. Ciertamente, este tipo de defensa no es un modelo de discurso forense y, desde luego, poco adecuado para conseguir la absolución. Pero, si Sócrates hubiera buscado la absolución, tendría que haberse sometido a los hábitos usuales en este tipo de juicios y, con ello, hubiera creado una imagen contrahecha de sí mismo^[5]. Tuvo que elegir la muerte física para salvar su verdadera imagen.

Pero estamos hablando de la actuación de Sócrates en una obra que es de Platón. ¿No es adecuado pensar que una obra tan perfecta sólo se pudo conseguir tras la muerte de Sócrates y tras una reposada reflexión sobre el enfrentamiento del maestro con aquellos sectores de la vida ateniense que simbólicamente representaban los jueces? Sería imposible contestar a esta pregunta. Es difícil pensar que Platón, a poca distancia de los hechos y ante unos hombres con gran fijeza de memoria, que nosotros hemos perdido por evolución de la cultura, se hubiera atrevido a configurar unos hechos ajenos a la realidad. El estilo de Platón rezuma por todas partes. Sin duda, las palabras, las frases, el apasionado patetismo de ciertas afirmaciones, algunos de los rasgos de humor, etc., etc., son elementos inseparables del estilo de Platón. Lo que no parece tan fácil de admitir es que un hombre muy inteligente, con una capacidad dialéctica excepcional y en absoluto desconocedor, al igual que cualquier otro ciudadano, de un hecho cotidiano como la práctica judicial ateniense haya podido ser declarado culpable a poco que hubiera creído que él debía defender su vida antes que cualquier otro valor. Si fuera necesaria una confirmación de esta hipótesis, la misma *Apología* nos la ofrece. Tras la votación^[6] en la que fue decidida la culpabilidad de Sócrates^[7], propuso Meleto la pena de muerte. Muy pocos de los jueces, si había alguno, así como los acusadores, podían pensar que esa propuesta sería la que finalmente adoptara el tribunal. Una contrapropuesta congruente con la

marcha del juicio y la votación producida habría tenido, sin duda, la aceptación no sólo de los treinta y un votos necesarios de entre los 281 condenatarios, sino la de muchos más. Sin embargo, sucedió todo lo contrario. De los 220 votos absolutorios de la primera votación, 79 votaron a favor de la pena de muerte. Las palabras de Sócrates, al hacer la contrapropuesta, habían producido ese cambio, sin que exista posibilidad de atribuirlo a otra causa.

Resulta difícil suponer que la argumentación de Sócrates en este momento fuera otra de la que aparece en la *Apología*. La actitud de Sócrates es congruente con la mantenida durante la defensa. Pero ahora la situación es distinta. No se trataba de adherirse o no adherirse a los hábitos denigratorios que, en la justicia ateniense, habían convertido a los acusados en suplicantes. Ahora se trataba, nada menos, de que Sócrates admitiera su culpabilidad y, como consecuencia de ella, no iba a suceder y, por tanto, no quedaba al tribunal otro camino que condenar al acusado de acuerdo con la propuesta del acusador. El paralelismo de su actitud, en esta parte de la contrapropuesta, con la que adoptó durante la parte asignada a la defensa es evidente. Si admitimos, como no podemos por menos, que Platón en esta última parte ha reflejado la actitud de Sócrates, es también necesario que admitamos que la arquitectura de la parte dedicada a la defensa es propia de Sócrates.

Las secuencias son las siguientes. Si Sócrates era llevado a juicio, tenía que elegir entre mantener su propia imagen, o destruirla adoptando la actitud a la que los jueces estaban acostumbrados. Si se decidía por lo primero, era casi seguro que fuera declarado culpable. En caso de que fuera declarado culpable, no podía, por congruencia no sólo con su vida anterior sino también con su comportamiento en la parte del juicio dedicada a la defensa, admitir su culpabilidad y proponerse una pena. Es decir, para un observador cuidadoso del comportamiento habitual de Sócrates, siempre que se comportara con arreglo a las palabras que habitualmente pronunciaba, lo que presumiblemente había de suceder, promover un juicio contra él como lo hizo Meleto era, con la mayor probabilidad, conseguir su condena a muerte.

Son muy pocos los hombres a los que se les presenta ocasión de ser absueltos de una acusación de muerte por admitir, durante el escaso tiempo de un juicio, ciertas contradicciones en su actitud ante la vida. Son menos aún, lógicamente, los que en la elección prefirieron la muerte. Sócrates fue uno de ellos. No es éste el lugar para destacar las consecuencias que su actitud ha tenido en la creación del concepto de hombre en el mundo occidental.

Al margen del dolor que pudiera sentir ante una muerte inevitable, su capacidad de elección era nula. La actitud adoptada procedía de un impulso anancástico al que él no se podía oponer. Era el resultado de la simbiosis que Sócrates había realizado entre conocimiento y moral. Platón nos ha hecho ver, más de una vez, cómo juzgaban algunos sofistas esta actitud de Sócrates. Como es natural, el punto de vista que

toman es el de la utilidad, el provecho, el triunfo sobre el rival, etc., con total olvido de cualquier razón moral. Quizá se ajustan más a las ideas que se acaban de expresar las frases puestas en boca del sofista Calicles en *Gorgias* 486a-b: «¿No te parece vergonzoso estar así como yo creo que estás tú y todos los que continúan adelante con la filosofía? En efecto, si ahora alguien te detuviera, a ti o a otro como tú, y te llevara a la cárcel afirmando que has cometido un delito, sin haberlo cometido, sé que no sabrías cómo valerte, sino que estarías aturdido y atontado sin saber qué decir; y, al comparecer ante el tribunal, aunque tu acusador fuera de muy poco valor y malvado, serías condenado a muerte, si él propusiera para ti la pena de muerte».

Estas últimas líneas nos permiten ver que, ya en las fechas que siguieron a la muerte de Sócrates, había dos puntos de vista para juzgar su actitud ante sus jueces. Se iniciaba una polémica que duraría siglos.

Nota sobre el texto

Para la versión española se ha seguido el texto de BURNET, *Platonis Opera*, vol. I, Oxford, 1900 (reimpresión, 1973).

Bibliografía

Una bibliografía selectiva muy amplia, hasta la fecha respectiva de su publicación, se encuentra en las obras siguientes:

A. LESKY, *Geschichte der Griechischen Literatur = Historia de la Literatura Griega* [trad. José María Díaz Regañón, sobre la 2.^a ed., Berna, 1963], Madrid, 1968, págs. 378-79 y 574-77.

W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV: *Plato. The man and his Dialogues. Earlier Period*, Cambridge, 1975, págs. 562-81.

Apología de Sócrates

No sé, atenienses, la sensación que habéis experimentado por las palabras de mis acusadores. Ciertamente, bajo su efecto, incluso yo mismo he estado a punto de no reconocerme; tan persuasivamente hablaban. Sin embargo, por así decirlo, no han dicho nada verdadero. De las muchas mentiras que han urdido, una me causó especial extrañeza, aquella en la que decían que teníais que precaveros de ser engañados por mí porque, dicen ellos, soy hábil para hablar. En efecto, no sentir vergüenza de que inmediatamente les voy a contradecir con la realidad cuando de ningún modo me muestre hábil para hablar, eso me ha parecido en ellos lo más falto de vergüenza, si no es que acaso éstos llaman hábil para hablar al que dice la verdad. Pues, si es eso lo que dicen, yo estaría de acuerdo en que soy orador, pero no al modo de ellos. En efecto, como digo, éstos han dicho poco o nada verdadero. En cambio, vosotros vais a oír de mí toda la verdad; ciertamente, por Zeus, atenienses, no oiréis bellas frases, como las de éstos, adornadas cuidadosamente con expresiones y vocablos, sino que vais a oír frases dichas al azar con las palabras que me vengan a la boca; porque estoy seguro de que es justo lo que digo, y ninguno de vosotros espere otra cosa. Pues, por supuesto, tampoco sería adecuado, a esta edad mía, presentarme ante vosotros como un jovencuelo que modela sus discursos. Además y muy seriamente, atenienses, os suplico y pido que si me oís hacer mi defensa con las mismas expresiones que acostumbro a usar, bien en el ágora, encima de las mesas de los cambistas, donde muchos de vosotros me habéis oído, bien en otras partes, que no os cause extrañeza, ni protestéis por ello. En efecto, la situación es ésta. Ahora, por primera vez, comparezco ante un tribunal a mis setenta años. Simplemente, soy ajeno al modo de expresarse aquí. Del mismo modo que si, en realidad, fuera extranjero me consentiríais, por supuesto, que hablara con el acento y manera en los que me hubiera educado, también ahora os pido como algo justo, según me parece a mí, que me permitáis mi manera de expresarme —quizá podría ser peor, quizá mejor— y consideréis y pongáis atención solamente a si digo cosas justas o no. Éste es el deber del juez, el del orador, decir la verdad.

Ciertamente, atenienses, es justo que yo me defienda, en primer lugar, frente a las primeras acusaciones falsas contra mí y a los primeros acusadores; después, frente a las últimas, y a los últimos^[1]. En efecto, desde antiguo y durante ya muchos años, han surgido ante vosotros muchos acusadores míos, sin decir verdad alguna, a quienes temo yo más que a Ánito y los suyos, aun siendo también éstos temibles. Pero lo son más, atenienses, los que tomándoos a muchos de vosotros desde niños os persuadían y me acusaban mentirosamente, diciendo que hay un cierto Sócrates, sabio, que se ocupa de las cosas celestes, que investiga todo lo que hay bajo la tierra y que hace más fuerte el argumento más débil. Éstos, atenienses, los que han extendido

esta fama, son los temibles acusadores míos, pues los oyentes consideran que los que investigan eso no creen en los dioses. En efecto, estos acusadores son muchos y me han acusado durante ya muchos años, y además hablaban ante vosotros en la edad en la que más podíais darles crédito, porque algunos de vosotros erais niños o jóvenes y porque acusaban *in absentia*, sin defensor presente. Lo más absurdo de todo es que ni siquiera es posible conocer y decir sus nombres, si no es precisamente el de cierto comediógrafo. Los que, sirviéndose de la envidia y la tergiversación, trataban de persuadirnos y los que, convencidos ellos mismos, intentaban convencer a otros son los que me producen la mayor dificultad. En efecto, ni siquiera es posible hacer subir aquí y poner en evidencia a ninguno de ellos, sino que es necesario que yo me defienda sin medios, como si combatiera sombras, y que argumente sin que nadie me responda. En efecto, admitid también vosotros, como yo digo, que ha habido dos clases de acusadores míos: unos, los que me han acusado recientemente, otros, a los que ahora me refiero, que me han acusado desde hace mucho, y creed que es preciso que yo me defienda frente a éstos en primer lugar. Pues también vosotros les habéis oído acusarme anteriormente y mucho más que a estos últimos.

Dicho esto, hay que hacer ya la defensa, atenienses, e intentar arrancar de vosotros, en tan poco tiempo, esa mala opinión que vosotros habéis adquirido durante un tiempo tan largo. Quisiera que esto resultara así, si es mejor para vosotros y para mí, y conseguir algo con mi defensa, pero pienso que es difícil y de ningún modo me pasa inadvertida esta dificultad. Sin embargo, que vaya esto por donde al dios le sea grato, debo obedecer a la ley y hacer mi defensa.

Recojamos, pues, desde el comienzo cuál es la acusación^[2] a partir de la que ha nacido esa opinión sobre mí, por la que Meleto, dándole crédito también, ha presentado esta acusación pública. Veamos, ¿con qué palabras me calumniaban los tergiversadores? Como si, en efecto, se tratara de acusadores legales, hay que dar lectura a su acusación jurada^[3]. «*Sócrates comete delito y se mete en lo que no debe al investigar las cosas subterráneas y celestes, al hacer más fuerte el argumento más débil y al enseñar estas mismas cosas a otros*». Es así, poco más o menos. En efecto, también en la comedia de Aristófanes veríais vosotros a cierto Sócrates que era llevado de un lado a otro afirmando que volaba y diciendo otras muchas necedades sobre las que yo no entiendo ni mucho ni poco. Y no hablo con la intención de menospreciar este tipo de conocimientos, si alguien es sabio acerca de tales cosas, no sea que Meleto me entable proceso con esta acusación, sino que yo no tengo nada que ver con tales cosas, atenienses. Presento como testigos a la mayor parte de vosotros y os pido que cuantos me habéis oído dialogar alguna vez os informéis unos a otros y os lo deis a conocer; muchos de vosotros estáis en esta situación. En efecto, informaos unos con otros de si alguno de vosotros me oyó jamás dialogar poco o mucho acerca de estos temas. De aquí conoceréis que también son del mismo modo

las demás cosas que acerca de mí la mayoría dice.

Pero no hay nada de esto, y si habéis oído a alguien decir que yo intento educar a los hombres y que cobro dinero^[4], tampoco esto es verdad. Pues también a mí me parece que es hermoso que alguien sea capaz de educar a los hombres como Gorgias de Leontinos, Pródico de Ceos e Hipias de Élida^[5]. Cada uno de éstos, atenienses, yendo de una ciudad a otra, persuaden a los jóvenes —a quienes les es posible recibir lecciones, gratuitamente del que quieran de sus conciudadanos— a que abandonen las lecciones de éstos y reciban las suyas pagándoles dinero y debiéndoles agradecimiento. Por otra parte, está aquí otro sabio, natural de Paros, que me he enterado de que se halla en nuestra ciudad. Me encontré casualmente al hombre que ha pagado a los sofistas más dinero que todos los otros juntos, Calias^[6], el hijo de Hipónico. A éste le pregunté —pues tiene dos hijos—: «Calias, le dije, si tus dos hijos fueran potros o becerros, tendríamos que tomar un cuidador de ellos y pagarle; éste debería hacerlos aptos y buenos en la condición natural que les es propia, y sería un conocedor de los caballos o un agricultor. Pero, puesto que son hombres, ¿qué cuidador tienes la intención de tomar? ¿Quién es conocedor de esta clase de perfección, de la humana y política? Pues pienso que tú lo tienes averiguado por tener dos hijos». «¿Hay alguno o no?», dije yo. «Claro que sí», dijo él. «¿Quién, de dónde es, por cuánto enseña?», dije yo. «Oh Sócrates —dijo él—; Eveno^[7], de Paros, por cinco minas». Y yo consideré feliz a Eveno, si verdaderamente posee ese arte y enseña tan convenientemente. En cuanto a mí, presumiría y me jactaría, si supiera estas cosas, pero no las sé, atenienses.

Quizá alguno de vosotros objetaría: «Pero, Sócrates, ¿cuál es tu situación, de dónde han nacido esas tergiversaciones? Pues, sin duda, no ocupándote tú en cosa más notable que los demás, no hubiera surgido seguidamente tal fama^[8] y renombre, a no ser que hicieras algo distinto de lo que hace la mayoría. Dinos, pues, qué es ello, a fin de que nosotros no juzguemos a la ligera». Pienso que el que hable así dice palabras justas y yo voy a intentar dar a conocer qué es, realmente, lo que me ha hecho este renombre y esta fama. Oíd, pues. Tal vez va a parecer a alguno de vosotros que bromeo. Sin embargo, sabed bien que os voy a decir toda la verdad. En efecto, atenienses, yo no he adquirido este renombre por otra razón que por cierta sabiduría. ¿Qué sabiduría es esa? La que, tal vez, es sabiduría propia del hombre; pues en realidad es probable que yo sea sabio respecto a ésta. Éstos, de los que hablaba hace un momento, quizá sean sabios respecto a una sabiduría mayor que la propia de un hombre o no sé cómo calificarla. Hablo así, porque yo no conozco esa sabiduría, y el que lo afirme miente y habla en favor de mi falsa reputación. Atenienses, no protestéis ni aunque parezca que digo algo presuntuoso; las palabras que voy a decir no son mías, sino que voy a remitir al que las dijo, digno de crédito para vosotros. De mi sabiduría, si hay alguna y cuál es, os voy a presentar como testigo al dios que está

en Delfos. En efecto, conocíais sin duda a Querefonte^[9]. Éste era amigo mío desde la juventud y adepto al partido democrático, fue al destierro y regresó con vosotros. Y ya sabéis cómo era Querefonte, qué vehemente para lo que emprendía. Pues bien, una vez fue a Delfos^[10] y tuvo la audacia de preguntar al oráculo esto —pero como he dicho, no protestéis, atenienses—, preguntó si había alguien más sabio que yo. La Pitia le respondió que nadie era más sabio. Acerca de esto os dará testimonio aquí este hermano suyo, puesto que él ha muerto.

Pensad por qué digo estas cosas; voy a mostraros de dónde ha salido esta falsa opinión sobre mí. Así pues, tras oír yo estas palabras reflexionaba así: «¿Qué dice realmente el dios y qué indica en enigma? Yo tengo conciencia de que no soy sabio, ni poco ni mucho. ¿Qué es lo que realmente dice al afirmar que yo soy muy sabio? Sin duda, no miente; no le es lícito». Y durante mucho tiempo estuve yo confuso sobre lo que en verdad quería decir. Más tarde, a regañadientes me incliné a una investigación del oráculo del modo siguiente. Me dirigí a uno de los que parecían ser sabios, en la idea de que, si en alguna parte era posible, allí refutaría el vaticinio y demostraría al oráculo: «Éste es más sabio que yo y tú decías que lo era yo». Ahora bien, al examinar a éste —pues no necesito citarlo con su nombre, era un político aquel con el que estuve indagando y dialogando— experimenté lo siguiente, atenienses: me pareció que otras muchas personas creían que ese hombre era sabio y, especialmente, lo creía él mismo, pero que no lo era. A continuación intentaba yo demostrarle que él creía ser sabio, pero que no lo era. A consecuencia de ello, me gané la enemistad de él y de muchos de los presentes. Al retirarme de allí razonaba a solas que yo era más sabio que aquel hombre. Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber. Parece, pues, que al menos soy más sabio que él en esta misma pequeñez, en que lo que no sé tampoco creo saberlo. A continuación me encaminé hacia otro de los que parecían ser más sabios que aquél y saqué la misma impresión, y también allí me gané la enemistad de él y de muchos de los presentes.

Después de esto, iba ya uno tras otro, sintiéndome disgustado y temiendo que me ganaba enemistades, pero, sin embargo, me parecía necesario dar la mayor importancia al dios. Debía yo, en efecto, encaminarme, indagando qué quería decir el oráculo, hacia todos los que parecieran saber algo. Y, por el perro, atenienses —pues es preciso decir la verdad ante vosotros—, que tuve la siguiente impresión. Me pareció que los de mayor reputación estaban casi carentes de lo más importante para el que investiga según el dios; en cambio, otros que parecían inferiores estaban mejor dotados para el buen juicio. Sin duda, es necesario que os haga ver mi camino errante, como condenado a ciertos trabajos^[11], a fin de que el oráculo fuera irrefutable para mí. En efecto, tras los políticos me encaminé hacia los poetas, los de

tragedias, los de ditirambos y los demás, en la idea de que allí me encontraría manifiestamente más ignorante que aquéllos. Así pues, tomando los poemas suyos que me parecían mejor realizados, les iba preguntando qué querían decir, para, al mismo tiempo, aprender yo también algo de ellos. Pues bien, me resisto por vergüenza a deciros la verdad, atenienses. Sin embargo, hay que decirla. Por así decir, casi todos los presentes podían hablar mejor que ellos sobre los poemas que ellos habían compuesto. Así pues, también respecto a los poetas me di cuenta, en poco tiempo, de que no hacían por sabiduría lo que hacían, sino por ciertas dotes naturales y en estado de inspiración como los adivinos y los que recitan los oráculos. En efecto, también éstos dicen muchas cosas hermosas, pero no saben nada de lo que dicen. Una inspiración semejante me pareció a mí que experimentaban también los poetas, y al mismo tiempo me di cuenta de que ellos, a causa de la poesía, creían también ser sabios respecto a las demás cosas sobre las que no lo eran. Así pues, me alejé también de allí creyendo que les superaba en lo mismo que a los políticos.

En último lugar, me encaminé hacia los artesanos. Era consciente de que yo, por así decirlo, no sabía nada, en cambio estaba seguro de que encontraría a éstos con muchos y bellos conocimientos. Y en esto no me equivoqué, pues sabían cosas que yo no sabía y, en ello, eran más sabios que yo. Pero, atenienses, me pareció a mí que también los buenos artesanos incurrierán en el mismo error que los poetas: por el hecho de que realizaban adecuadamente su arte, cada uno de ellos estimaba que era muy sabio también respecto a las demás cosas, incluso las más importantes, y ese error velaba su sabiduría. De modo que me preguntaba yo mismo, en nombre del oráculo, si preferiría estar así, como estoy, no siendo sabio en la sabiduría de aquellos ni ignorante en su ignorancia o tener estas dos cosas que ellos tienen. Así pues, me contesté a mí mismo y al oráculo que era ventajoso para mí estar como estoy.

A causa de esta investigación, atenienses, me he creado muchas enemistades, muy duras y pesadas, de tal modo que de ellas han surgido muchas tergiversaciones y el renombre éste de que soy sabio. En efecto, en cada ocasión los presentes creen que yo soy sabio respecto a aquello que refuto^[12] a otro. Es probable, atenienses, que el dios sea en realidad sabio y que, en este oráculo, diga que la sabiduría humana es digna de poco o de nada. Y parece que éste habla de Sócrates^[13] —se sirve de mi nombre poniéndome como ejemplo, como si dijera: «Es el más sabio, el que, de entre vosotros, hombres, conoce, como Sócrates, que en verdad es digno de nada respecto a la sabiduría». Así pues, incluso ahora, voy de un lado a otro investigando y averiguando en el sentido del dios, si creo que alguno de los ciudadanos o de los forasteros es sabio. Y cuando me parece que no lo es, prestando mi auxilio al dios, le demuestro que no es sabio. Por esa ocupación no he tenido tiempo de realizar ningún asunto de la ciudad digno de citar ni tampoco mío particular, sino que me encuentro en gran pobreza a causa del servicio del dios.

Se añade, a esto, que los jóvenes que me acompañan espontáneamente —los que disponen de más tiempo, los hijos de los más ricos— se divierten oyéndome examinar a los hombres y, con frecuencia, me imitan e intentan examinar a otros, y, naturalmente, encuentran, creo yo, gran cantidad de hombres que creen saber algo pero que saben poco o nada. En consecuencia, los examinados por ellos se irritan conmigo, y no consigo mismos, y dicen que un tal Sócrates es malvado y corrompe a los jóvenes. Cuando alguien les pregunta qué hace y qué enseña, no pueden decir nada, lo ignoran; pero, para no dar la impresión de que están confusos, dicen lo que es usual contra todos los que filosofan, es decir: «las cosas del cielo y lo que está bajo la tierra», «no creer en los dioses» y «hacer más fuerte el argumento más débil». Pues creo que no desearían decir la verdad, a saber, que resulta evidente que están simulando saber sin saber nada. Y como son, pienso yo, susceptibles y vehementes y numerosos, y como, además, hablan de mí apasionada y persuasivamente, os han llenado los oídos calumniándome violentamente desde hace mucho tiempo. Como consecuencia de esto me han acusado Meleto, Ánito y Licón; Meleto, irritado en nombre de los poetas; Ánito, en el de los demiurgos y de los políticos, y Licón, en el de los oradores. De manera que, como decía yo al principio, me causaría extrañeza que yo fuera capaz de arrancar de vosotros, en tan escaso tiempo, esta falsa imagen que ha tomado tanto cuerpo. Ahí tenéis, atenienses, la verdad y os estoy hablando sin ocultar nada, ni grande ni pequeño, y sin tomar precauciones en lo que digo. Sin embargo, sé casi con certeza que con estas palabras me consigo enemistades, lo cual es también una prueba de que digo la verdad, y que es ésta la mala fama mía y que éstas son sus causas. Si investigáis esto ahora o en otra ocasión, confirmaréis que es así.

Acerca de las acusaciones que me hicieron los primeros acusadores^[14] sea ésta suficiente defensa ante vosotros. Contra Meleto, el honrado y el amante de la ciudad, según él dice, y contra los acusadores recientes voy a intentar defenderme a continuación. Tomemos, pues, a su vez, la acusación jurada de éstos, dado que son otros acusadores. Es así: «*Sócrates delinque corrompiendo a los jóvenes y no creyendo en los dioses en los que la ciudad cree, sino en otras divinidades nuevas*». Tal es la acusación. Examinémosla punto por punto.

Dice, en efecto, que yo delinco corrompiendo a los jóvenes. Yo, por mi parte, afirmo que Meleto delinque porque bromea en asunto serio, sometiéndome a juicio con ligereza a las personas y simulando esforzarse e inquietarse por cosas que jamás le han preocupado. Voy a intentar mostraros que esto es así.

—Ven aquí^[15], Meleto, y dime: ¿No es cierto que consideras de la mayor importancia que los jóvenes sean lo mejor posible?

—Yo sí.

—Ea, di entonces a éstos quién los hace mejores. Pues es evidente que lo sabes,

puesto que te preocupa. En efecto, has descubierto al que los corrompe, a mí, según dices, y me traes ante estos jueces y me acusas.

—Vamos, di y revela quién es el que los hace mejores. ¿Estás viendo, Meleto, que callas y no puedes decirlo? Sin embargo, ¿no te parece que esto es vergonzoso y testimonio suficiente de lo que yo digo, de que este asunto no ha sido en nada objeto de tu preocupación? Pero dilo, amigo, ¿quién los hace mejores?

—Las leyes.

—Pero no te pregunto eso, excelente Meleto, sino qué hombre, el cual ante todo debe conocer esto mismo, las leyes.

—Éstos, Sócrates, los jueces^[16].

—¿Qué dices, Meleto, éstos son capaces de educar a los jóvenes y de hacerlos mejores?

—Sí, especialmente.

—¿Todos, o unos sí y otros no?

—Todos.

—Hablas bien, por Hera, y presentas una gran abundancia de bienhechores. ¿Qué, pues? ¿Los que nos escuchan los hacen también mejores, o no?

—También éstos.

—¿Y los miembros del Consejo?

—También los miembros del Consejo.

—Pero, entonces, Meleto, ¿acaso los que asisten a la Asamblea, los asambleístas corrompen a los jóvenes? ¿O también aquéllos, en su totalidad, los hacen mejores?

—También aquéllos.

—Luego, según parece, todos los atenienses los hacen buenos y honrados excepto yo, y sólo yo los corrompo. ¿Es eso lo que dices?

—Muy firmemente digo eso.

—Me atribuyes, sin duda, un gran desacierto. Contéstame. ¿Te parece a ti que es también así respecto a los caballos? ¿Son todos los hombres los que los hacen mejores y uno sólo el que los resabia? ¿O, todo lo contrario, alguien sólo o muy pocos, los cuidadores de caballos, son capaces de hacerlos mejores, y la mayoría, si tratan con los caballos y los utilizan, los echan a perder? ¿No es así, Meleto, con respecto a los caballos y a todos los otros animales? Sin ninguna duda, digáis que sí o digáis que no tú y Ánito. Sería, en efecto, una gran suerte para los jóvenes si uno solo los corrompe y los demás les ayudan. Pues bien, Meleto, has mostrado suficientemente que jamás te has interesado por los jóvenes y has descubierto de modo claro tu despreocupación, esto es, que no te has cuidado de nada de esto por lo que tú me traes aquí.

Dinos aún, Meleto, por Zeus, si es mejor vivir entre ciudadanos honrados o malvados. Contesta, amigo. No te pregunto nada difícil. ¿No es cierto que los

malvados hacen daño a los que están siempre a su lado, y que los buenos hacen bien?

—Sin duda.

—¿Hay alguien que prefiera recibir daño de los que están con él a recibir ayuda? Contesta, amigo. Pues la ley ordena responder. ¿Hay alguien que quiera recibir daño?

—No, sin duda.

—Ea, pues. ¿Me traes aquí en la idea de que corrompo a los jóvenes y los hago peores voluntaria o involuntariamente?

—Voluntariamente, sin duda.

—¿Qué sucede entonces, Meleto? ¿Eres tú hasta tal punto más sabio que yo, siendo yo de esta edad y tú tan joven, que tú conoces que los malos hacen siempre algún mal a los más próximos a ellos, y los buenos bien; en cambio yo, por lo visto, he llegado a tal grado de ignorancia, que desconozco, incluso, que si llego a hacer malvado a alguien de los que están a mi lado corro peligro de recibir daño de él y este mal tan grande lo hago voluntariamente, según tú dices? Esto no te lo creo yo, Meleto, y pienso que ningún otro hombre. En efecto, o no los corrompo, o si los corrompo, lo hago involuntariamente, de manera que tú en uno u otro caso mientes. Y si los corrompo involuntariamente, por esta clase de faltas la ley no ordena hacer comparecer a uno aquí, sino tomarle privadamente y enseñarle y reprenderle. Pues es evidente que, si aprendo, cesaré de hacer lo que hago involuntariamente. Tú has evitado y no has querido tratar conmigo ni enseñarme; en cambio, me traes aquí, donde es ley traer a los que necesitan castigo y no enseñanza.

Pues bien, atenienses, ya es evidente lo que yo decía, que Meleto no se ha preocupado jamás por estas cosas, ni poco ni mucho. Veamos, sin embargo; dínos cómo dices que yo corrompo a los jóvenes. ¿No es evidente que, según la acusación que presentaste, enseñándoles a creer no en los dioses en los que cree la ciudad, sino en otros espíritus nuevos? ¿No dices que los corrompo enseñándoles esto?

—En efecto, eso digo muy firmemente.

—Por esos mismos dioses, Meleto, de los que tratamos, háblanos aún más claramente a mí y a estos hombres. En efecto, yo no puedo llegar a saber si dices que yo enseño a creer que existen algunos dioses —y entonces yo mismo creo que hay dioses y no soy enteramente ateo ni delinco en eso—, pero no los que la ciudad cree, sino otros, y es esto lo que me inculpas, que otros, o bien afirmas que yo mismo no creo en absoluto en los dioses y enseño esto a los demás.

—Digo eso, que no crees en los dioses en absoluto.

—Oh sorprendente Meleto, ¿para qué dices esas cosas? ¿Luego tampoco creo, como los demás hombres, que el sol y la luna son dioses?

—No, por Zeus, jueces, puesto que afirma que el sol es una piedra y la luna, tierra.

—¿Crees que estás acusando a Anaxágoras^[17], querido Meleto? ¿Y desprecias a

éstos y consideras que son desconocedores de las letras hasta el punto de no saber que los libros de Anaxágoras de Clazómenas están llenos de estos temas? Y, además, ¿aprenden de mí los jóvenes lo que de vez en cuando pueden adquirir en la orquesta^[18], por un dracma como mucho, y reírse de Sócrates si pretende que son tuyas estas ideas, especialmente al ser tan extrañas? Pero, oh Meleto, ¿te parece a ti que soy así, que no creo que exista ningún dios?

—Ciertamente que no, por Zeus, de ningún modo.

—No eres digno de crédito, Meleto, incluso, según creo, para ti mismo. Me parece que este hombre, atenienses, es descarado e intemperante y que, sin más, ha presentado esta acusación con cierta insolencia, intemperancia y temeridad juvenil. Parece que trama una especie de enigma para tantear. «¿Se dará cuenta ese sabio de Sócrates de que estoy bromeando y contradiciéndome, o le engañaré a él y a los demás oyentes?». Y digo esto porque es claro que éste se contradice en la acusación; es como si dijera: «Sócrates delinque no creyendo en los dioses, pero creyendo en los dioses». Esto es propio de una persona que juega.

Examinad, pues, atenienses por qué me parece que dice eso. Tú, Meleto, contéstame. Vosotros, como os rogué al empezar, tened presente no protestar si construyo las frases en mi modo habitual.

—¿Hay alguien, Meleto, que crea que existen cosas humanas, y que no crea que existen hombres? Que conteste, jueces, y que no proteste una y otra vez. ¿Hay alguien que no crea que existen caballos y que crea que existen cosas propias de caballos? ¿O que no existen flautistas, y sí cosas relativas al toque de la flauta? No existe esa persona, querido Meleto; si tú no quieres responder, te lo digo yo a ti y a estos otros. Pero, responde, al menos, a lo que sigue.

—¿Hay quien crea que hay cosas propias de divinidades, y que no crea que hay divinidades?

—No hay nadie.

—¿Qué servicio me haces al contestar, aunque sea a regañadientes, obligado por éstos! Así pues, afirmas que yo creo y enseño cosas relativas a divinidades, sean nuevas o antiguas; por tanto, según tu afirmación, y además lo juraste eso en tu escrito de acusación, creo en lo relativo a divinidades. Si creo en cosas relativas a divinidades, es sin duda de gran necesidad que yo crea que hay divinidades. ¿No es así? Sí lo es. Supongo que estás de acuerdo, puesto que no contestas. ¿No creemos que las divinidades son dioses o hijos de dioses? ¿Lo afirmas o lo niegas?

—Lo afirmo.

—Luego si creo en las divinidades, según tú afirmas, y si las divinidades son en algún modo dioses, esto sería lo que yo digo que presentas como enigma y en lo que bromeas, al afirmar que yo no creo en los dioses y que, por otra parte, creo en los dioses, puesto que creo en las divinidades. Si, a su vez, las divinidades son hijos de

los dioses, bastardos nacidos de ninfas o de otras mujeres, según se suele decir, ¿qué hombre creería que hay hijos de dioses y que no hay dioses? Sería, en efecto, tan absurdo como si alguien creyera que hay hijos de caballos y burros, los mulos, pero no creyera que hay caballos y burros. No es posible, Meleto, que hayas presentado esta acusación sin el propósito de ponernos a prueba, o bien por carecer de una imputación real de la que acusarme. No hay ninguna posibilidad de que tú persuadas a alguien, aunque sea de poca inteligencia, de que una misma persona crea que hay cosas relativas a las divinidades y a los dioses y, por otra parte, que esa persona no crea en divinidades, dioses ni héroes.

Pues bien, atenienses, me parece que no requiere mucha defensa demostrar que yo no soy culpable respecto a la acusación de Meleto, y que ya es suficiente lo que ha dicho^[19].

Lo que yo decía antes, a saber, que se ha producido gran enemistad hacia mí por parte de muchos, sabed bien que es verdad. Y es esto lo que me va a condenar, si me condena, no Meleto ni ánito sino la calumnia y la envidia de muchos. Es lo que ya ha condenado a otros muchos hombres buenos y los seguirá condenando. No hay que esperar que se detenga en mí.

Quizá alguien diga: «¿No te da vergüenza, Sócrates, haberte dedicado a una ocupación tal por la que ahora corres peligro de morir?». A éste yo, a mi vez, le diría unas palabras justas: «No tienes razón, amigo, si crees que un hombre que sea de algún provecho ha de tener en cuenta el riesgo de vivir o morir, sino el examinar solamente, al obrar, si hace cosas justas o injustas y actos propios de un hombre bueno o de un hombre malo. De poco valor serían; según tu idea, cuantos semidioses murieron en Troya y, especialmente, el hijo de Tetis^[20], el cual, ante la idea de aceptar algo deshonesto, despreció el peligro hasta el punto de que, cuando, ansioso de matar a Héctor, su madre, que era diosa, le dijo, según creo, algo así como: «Hijo, si vengas la muerte de tu compañero Patroclo y matas a Héctor; tú mismo morirás, pues el destino está dispuesto para ti inmediatamente después de Héctor»; él, tras oírlo, desdeñó la muerte y el peligro, temiendo mucho más vivir siendo cobarde sin vengar a los amigos, y dijo «Que muera yo en seguida después de haber hecho justicia al culpable, a fin de que no quede yo aquí junto a las cóncavas naves, siendo objeto de risa, inútil peso de la tierra». ¿Crees que pensó en la muerte y en el peligro?

Pues la verdad es lo que voy a decir, atenienses. En el puesto en el que uno se coloca porque considera que es el mejor, o en el que es colocado por un superior, allí debe, según creo, permanecer y arriesgarse sin tener en cuenta ni la muerte ni cosa alguna, más que la deshonra. En efecto, atenienses, obraría yo indignamente, si, al asignarme un puesto los jefes que vosotros elegisteis para mandarme en Potidea^[21], en Anfípolis y en Delion, decidí permanecer como otro cualquiera allí donde ellos me colocaron y corrí, entonces, el riesgo de morir, y en cambio ahora, al ordenarme el

dios, según he creído y aceptado, que debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás, abandonara mi puesto por temor a la muerte o a cualquier otra cosa. Sería indigno y realmente alguien podría con justicia traerme ante el tribunal diciendo que no creo que hay dioses, por desobedecer al oráculo, temer la muerte y creerme sabio sin serlo. En efecto, atenienses, temer la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer que uno sabe lo que no sabe. Pues nadie conoce la muerte, ni siquiera si es, precisamente, el mayor de todos los bienes para el hombre, pero la temen como si supieran con certeza que es el mayor de los males. Sin embargo, ¿cómo no va a ser la más reprochable ignorancia la de creer saber lo que no se sabe? Yo, atenienses, también quizá me diferencio en esto de la mayor parte de los hombres, y, por consiguiente, si dijera que soy más sabio que alguien en algo, sería en esto, en que no sabiendo suficientemente sobre las cosas del Hades^[22], también reconozco no saberlo. Pero sí sé que es malo y vergonzoso cometer injusticia y desobedecer al que es mejor, sea dios u hombre. En comparación con los males que sé que son males, jamás temeré ni evitaré lo que no sé si es incluso un bien. De manera que si ahora vosotros me dejarais libre no haciendo caso a Ánito, el cual dice que o bien era absolutamente necesario que yo no hubiera comparecido aquí o que, puesto que he comparecido, no es posible no condenarme a muerte, explicándoos que, si fuera absuelto, vuestros hijos, poniendo inmediatamente en práctica las cosas que Sócrates enseña, se corromperían todos totalmente, y si, además, me dijerais: «Ahora, Sócrates, no vamos a hacer caso a Ánito, sino que te dejamos libre, a condición, sin embargo, de que no gastes ya más tiempo en esta búsqueda y de que no filosofes, y si eres sorprendido haciendo aún esto, morirás»; si, en efecto, como dije, me dejarais libre con esta condición, yo os diría: «Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros y, mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando, diciéndole lo que acostumbro: 'Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?'». Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que le voy a interrogar, a examinar y a refutar, y, si me parece que no ha adquirido la virtud y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de más y tiene en mucho lo que vale poco. Haré esto con el que me encuentre, joven o viejo, forastero o ciudadano, y más con los ciudadanos por cuanto más próximos estáis a mí por origen. Pues, esto lo manda el dios, sabedlo bien, y yo creo que todavía no os ha surgido mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios. En efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadiros, a jóvenes y viejos, a no ocuparos ni de los

cuerpos ni de los bienes antes que del alma ni, con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor posible, diciéndolos: «No sale de las riquezas la virtud para los hombres, sino de la virtud, las riquezas y todos los otros bienes, tanto los privados como los públicos. Si corrompo a los jóvenes al decir tales palabras, éstas serían dañinas. Pero si alguien afirma que yo digo otras cosas, no dice verdad. A esto yo añadiría «Atenienses, haced caso o no a Ánito, dejadme o no en libertad, en la idea de que no voy a hacer otra cosa, aunque hubiera de morir muchas veces».

No protestéis, atenienses, sino manteneos en aquello que os supliqué, que no protestéis por lo que digo, sino que escuchéis. Pues, incluso, vais a sacar provecho escuchando, según creo. Ciertamente, os voy a decir algunas otras cosas por las que quizá gritaréis. Pero no hagáis eso de ningún modo. Sabed bien que si me condenáis a muerte, siendo yo cual digo que soy, no me causaréis a mí más que a vosotros mismos. En efecto, a mí no me causarían ningún daño ni Meleto ni Ánito; cierto que tampoco podrían, porque no creo que naturalmente esté permitido que un hombre bueno reciba daño de otro malo. Ciertamente, podría quizá matarlo o desterrarlo o quitarle los derechos ciudadanos. Éste y algún otro creen, quizá, que estas cosas son grandes males; en cambio yo no lo creo así, pero sí creo que es un mal mucho mayor hacer lo que éste hace ahora: intentar condenar a muerte a un hombre injustamente.

Ahora, atenienses, no trato de hacer la defensa en mi favor, como alguien podría creer, sino en el vuestro, no sea que al condenarme cometáis un error respecto a la dádiva del dios para vosotros. En efecto, si me condenáis a muerte, no encontraréis fácilmente, aunque sea un tanto ridículo decirlo, a otro semejante colocado en la ciudad por el dios del mismo modo que, junto a un caballo grande y noble pero un poco lento por su tamaño, y que necesita ser agujoneado por una especie de tábano, según creo, el dios me ha colocado junto a la ciudad para una función semejante, y como tal, despertándoos, persuadiéndolos y reprochándoos uno a uno, no cesaré durante todo el día de posarme en todas partes. No llegaréis a tener fácilmente otro semejante, atenienses, y si me hacéis caso, me dejaréis vivir. Pero, quizá, irritados, como los que son despertados cuando cabecean somnolientos, dando un manotazo me condenaréis a muerte a la ligera, haciendo caso a Ánito. Después, pasaríais el resto de la vida durmiendo, a no ser que el dios, cuidándose de vosotros, os enviara otro. Comprenderéis, por lo que sigue, que yo soy precisamente el hombre adecuado para ser ofrecido por el dios a la ciudad. En efecto, no parece humano que yo tenga descuidados todos mis asuntos y que, durante tantos años, soporte que mis bienes familiares estén en abandono, y, en cambio, esté siempre ocupándome de lo vuestro, acercándome a cada uno privadamente, como un padre o un hermano mayor, intentando convencerle de que se preocupe por la virtud. Y si de esto obtuviera provecho o cobrara un salario al haceros estas recomendaciones, tendría alguna justificación. Pero la verdad es que, incluso vosotros mismos lo veis, aunque los

acusadores han hecho otras acusaciones tan desvergonzadamente, no han sido capaces, presentando un testigo, de llevar su desvergüenza a afirmar que yo alguna vez cobré o pedí a alguien una remuneración. Ciertamente yo presento, me parece, un testigo suficiente de que digo la verdad: mi pobreza.

Quizá pueda parecer extraño que yo privadamente, yendo de una a otra parte, dé estos consejos y me meta en muchas cosas, y no me atreva en público a subir a la tribuna del pueblo y dar consejos a la ciudad. La causa de esto es lo que vosotros me habéis oído decir muchas veces, en muchos lugares, a saber, que hay junto a mí algo divino y demoníaco^[23]; esto también lo incluye en la acusación Meleto burlándose. Está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita. Es esto lo que se opone a que yo ejerza la política, y me parece que se opone muy acertadamente. En efecto, sabed bien, atenienses, que si yo hubiera intentado anteriormente realizar actos políticos, habría muerto hace tiempo y no os habría sido útil a vosotros ni a mí mismo. Y no os irritéis conmigo porque digo la verdad. En efecto, no hay hombre que pueda conservar la vida, si se opone noblemente a vosotros o a cualquier otro pueblo y si trata de impedir que sucedan en la ciudad muchas cosas injustas e ilegales; por el contrario, es necesario que el que, en realidad, lucha por la justicia, si pretende vivir un poco de tiempo, actúe privada y no públicamente.

Y, de esto, os voy a presentar pruebas importantes, no palabras, sino lo que vosotros estimáis, hechos. Oíd lo que me ha sucedido, para que sepáis que no cedería ante nada contra lo justo por temor a la muerte, y al no ceder, al punto estaría dispuesto a morir. Os voy a decir cosas vulgares y leguleyas, pero verdaderas. En efecto, atenienses, yo no ejercí ninguna otra magistratura en la ciudad, pero fui miembro del Consejo^[24]. Casualmente ejercía la pritanía nuestra tribu, la Antióquide, cuando vosotros decidisteis, injustamente, como después todos reconocisteis, juzgar en un solo juicio a los diez generales que no habían recogido a los náufragos del combate naval^[25]. En aquella ocasión yo solo entre los prítanes me enfrenté a vosotros para que no se hiciera nada contra las leyes y voté en contra. Y estando dispuestos los oradores a enjuiciarme y detenerme, y animándoles vosotros a ello y dando gritos, creí que debía afrontar el riesgo con la ley y la justicia antes de, por temor a la cárcel o a la muerte, unirme a vosotros que estabais decidiendo cosas injustas. Y esto, cuando la ciudad aún tenía régimen democrático. Pero cuando vino la oligarquía, los Treinta^[26] me hicieron llamar al Tolo, junto con otros cuatro, y me ordenaron traer de Salamina a León el salaminio para darle muerte; pues ellos ordenaban muchas cosas de este tipo también a otras personas, porque querían cargar de culpas al mayor número posible. Sin embargo, yo mostré también en esta ocasión, no con palabras, sino con hechos, que a mí la muerte, si no resulta un poco rudo decirlo, me importa un bledo, pero que, en cambio, me preocupa absolutamente no

realizar nada injusto e impío. En efecto, aquel gobierno, aun siendo tan violento, no me atemorizó como para llevar a cabo un acto injusto, sino que, después de salir del Tolo, los otros cuatro fueron a Salamina y trajeron a León, y yo salí y me fui a casa. Y quizá habría perdido la vida por esto, si el régimen no hubiera sido derribado rápidamente. De esto, tendréis muchos testigos.

¿Acaso creéis que yo habría llegado a vivir tantos años, si me hubiera ocupado de los asuntos públicos y, al ocuparme de ellos como corresponde a un hombre honrado, hubiera prestado ayuda a las cosas justas y considerado esto lo más importante, como es debido? Está muy lejos de ser así. Ni tampoco ningún otro hombre. En cuanto a mí, a lo largo de toda mi vida, si alguna vez he realizado alguna acción pública, me he mostrado de esta condición, y también privadamente, sin transigir en nada con nadie contra la justicia ni tampoco con ninguno de los que, creando falsa imagen de mí, dicen que son discípulos míos. Yo no he sido jamás maestro de nadie. Si cuando yo estaba hablando y me ocupaba de mis cosas, alguien, joven o viejo, deseaba escucharme, jamás se lo impedí a nadie. Tampoco dialogo cuando recibo dinero y dejo de dialogar si no lo recibo, antes bien me ofrezco, para que me pregunten, tanto al rico como al pobre, y lo mismo si alguien prefiere responder y escuchar mis preguntas. Si alguno de éstos es luego un hombre honrado o no lo es, no podría yo, en justicia, incurrir en culpa; a ninguno de ellos les ofrecí nunca enseñanza alguna ni les instruí. Y si alguien afirma que en alguna ocasión aprendió u oyó de mí en privado algo que no oyeran también todos los demás, sabed bien que no dice la verdad.

¿Por qué, realmente, gustan algunos de pasar largo tiempo a mi lado? Lo habéis oído ya, atenienses; os he dicho toda la verdad. Porque les gusta oírme examinar a los que creen ser sabios y no lo son. En verdad, es agradable. Como digo, realizar este trabajo me ha sido encomendado por el dios por medio de oráculos, de sueños y de todos los demás medios con los que alguna vez alguien, de condición divina, ordenó a un hombre hacer algo. Esto, atenienses, es verdad y fácil de comprobar. Ciertamente, si yo corrompo a unos jóvenes ahora y a otros los he corrompido ya, algunos de ellos, creo yo, al hacerse mayores, se darían cuenta de que, cuando eran jóvenes, yo les aconsejé en alguna ocasión algo malo, y sería necesario que subieran ahora a la tribuna, me acusaran y se vengaran. Si ellos no quieren, alguno de sus familiares, padres, hermanos u otros parientes; si sus familiares recibieron de mí algún daño, tendrían que recordarlo ahora y vengarse. Por todas partes están presentes aquí muchos de ellos a los que estoy viendo. En primer lugar, este Critón^[27], de mi misma edad y demo, padre de Critobulo, también presente; después, Lisantias de Esfeto, padre de Esquines, que está aquí; luego Antifón de Cefisia, padre de Epígenes; además, están presentes otros cuyos hermanos han estado en esta ocupación, Nicóstrato, el hijo de Teozótides y hermano de Teódoto —Teódoto ha muerto, así que no podría rogarle que no me acusara—; Paralio, hijo de Demódoco,

cuyo hermano era Téages; Adimanto, hijo de Aristón, cuyo hermano es Platón, que está aquí; Ayantodoro, cuyo hermano, aquí presente, es Apolodoro. Puedo nombraros a otros muchos, a alguno de los cuales Meleto debía haber presentado especialmente como testigo en su discurso. Si se olvidó entonces, que lo presente ahora —yo se lo permito— y que diga si dispone de alguno de éstos. Pero vais a encontrar todo lo contrario, atenienses, todos están dispuestos a ayudarme a mí, al que corrompe, al que hace mal a sus familiares, como dicen Meleto y Ánito. Los propios corrompidos tendrían quizá motivo para ayudarme, pero los no corrompidos, hombres ya mayores, los parientes de éstos no tienen otra razón para ayudarme que la recta y la justa, a saber, que tienen conciencia de que Meleto miente y de que yo digo la verdad.

Sea, pues, atenienses; poco más o menos, son éstas y, quizá, otras semejantes las cosas que podría alegar en mi defensa^[28]. Quizá alguno de vosotros se irrite, acordándose de sí mismo, si él, sometido a un juicio de menor importancia que éste, rogó y suplicó a los jueces con muchas lágrimas, trayendo a sus hijos para producir la mayor compasión posible y, también, a muchos de sus familiares y amigos^[29], y, en cambio, yo no hago nada de eso, aunque corro el máximo peligro, según parece. Tal vez alguno, al pensar esto, se comporte más duramente conmigo e, irritado por estas mismas palabras, dé su voto con ira. Pues bien, si alguno de vosotros es así —ciertamente yo no lo creo, pero si, no obstante, es así—, me parece que le diría las palabras adecuadas, al decirle: «También yo, amigo, tengo parientes. Y, en efecto, me sucede lo mismo que dice Homero, tampoco yo he nacido de una encina ni de una roca, sino de hombres, de manera que también yo tengo parientes y por cierto, atenienses, tres hijos, uno ya adolescente y dos niños». Sin embargo, no voy a hacer subir aquí a ninguno de ellos y suplicaros que me absolváis. ¿Por qué no voy a hacer nada de esto? No por arrogancia, atenienses, ni por desprecio a vosotros. Si yo estoy confiado con respecto a la muerte o no lo estoy, eso es otra cuestión. Pero en lo que toca a la reputación, la mía, la vuestra y la de toda la ciudad, no me parece bien, tanto por mi edad como por el renombre que tengo, sea verdadero o falso, que yo haga nada de esto, pero es opinión general que Sócrates se distingue de la mayoría de los hombres. Si aquellos de vosotros que parecen distinguirse por su sabiduría, valor u otra virtud cualquiera se comportaran de este modo, sería vergonzoso. A algunos que parecen tener algún valor los he visto muchas veces comportarse así cuando son juzgados, haciendo cosas increíbles porque creían que iban a soportar algo terrible si eran condenados a muerte, como si ya fueran a ser inmortales si vosotros no los condenarais. Me parece que éstos llenan de vergüenza a la ciudad, de modo que un extranjero podría suponer que los atenienses destacados en mérito, a los que sus ciudadanos prefieren en la elección de magistraturas y otros honores, éstos en nada se distinguen de las mujeres. Ciertamente, atenienses, ni vosotros, los que destacáis en alguna cosa, debéis hacer esto, ni, si lo hacemos nosotros, debéis permitirlo, sino

dejar bien claro que condenaréis al que introduce estas escenas miserables y pone en ridículo a la ciudad, mucho más que al que conserva la calma.

Aparte de la reputación, atenienses, tampoco me parece justo suplicar a los jueces y quedar absuelto por haber suplicado, sino que lo justo es informarlos y persuadirlos. Pues no está sentado el juez para conceder por favor lo justo, sino para juzgar; además, ha jurado no hacer favor a los que le parezca, sino juzgar con arreglo a las leyes. Por tanto, es necesario que nosotros no os acostumbremos a jurar en falso y que vosotros no os acostumbréis, pues ni unos ni otros obraríamos piadosamente. Por consiguiente, no estiméis, atenienses, que yo debo hacer ante vosotros actos que considero que no son buenos, justos ni piadosos, especialmente, por Zeus, al estar acusado de impiedad por este Meleto. Pues, evidentemente, si os convenciera y os forzara con mis súplicas, a pesar de que habéis jurado, os estaría enseñando a no creer que hay dioses y simplemente, al intentar defenderme, me estaría acusando de que no creo en los dioses. Pero está muy lejos de ser así; porque creo, atenienses, como ninguno de mis acusadores; y dejo a vosotros y al dios que juzguéis sobre mí del modo que vaya a ser mejor para mí y para vosotros.

Al hecho de que no me irrite, atenienses, ante lo sucedido, es decir, ante que me hayáis condenado, contribuyen muchas cosas y, especialmente, que lo sucedido no ha sido inesperado para mí, si bien me extraña mucho más el número de votos resultante de una y otra parte. En efecto, no creía que iba a ser por tan poco, sino por mucho. La realidad es que, según parece, si sólo treinta^[30] votos hubieran caído de la otra parte, habría sido absuelto. En todo caso, según me parece, incluso ahora he sido absuelto respecto a Meleto, y no sólo absuelto, sino que es evidente para todos que, si no hubieran comparecido Ánito y Licón para acusarme, quedaría él condenado incluso a pagar mil dracmas por no haber alcanzado la quinta parte de los votos.

Así pues, propone para mí este hombre la pena de muerte. Bien, ¿y yo qué os propondré a mi vez^[31], atenienses? ¿Hay alguna duda de que propondré lo que merezco? ¿Qué es eso entonces? ¿Qué merezco sufrir o pagar porque en mi vida no he tenido sosiego, y he abandonado las cosas de las que la mayoría se preocupa: los negocios, la hacienda familiar, los mandos militares, los discursos en la asamblea, cualquier magistratura, las alianzas y luchas de partidos que se producen en la ciudad, por considerar que en realidad soy demasiado honrado como para conservar la vida si me encaminaba a estas cosas? No iba donde no fuera de utilidad para vosotros o para mí, sino que me dirigía a hacer el mayor bien a cada uno en particular, según yo digo; iba allí, intentando convencer a cada uno de vosotros de que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes de preocuparse de ser él mismo lo mejor y lo más sensato posible, ni que tampoco se preocupara de los asuntos de la ciudad antes que de la ciudad misma y de las demás cosas según esta misma idea. Por consiguiente, ¿qué merezco que me pase por ser de este modo? Algo bueno, atenienses, si hay que

proponer en verdad según el merecimiento. Y, además, un bien que sea adecuado para mí. Así, pues, ¿qué conviene a un hombre pobre, benefactor y que necesita tener ocio para exhortar a vosotros? No hay cosa que le convenga más, atenienses, que el ser alimentado en el Pritaneo^[32] con más razón que si alguno de vosotros en las Olimpiadas ha alcanzado la victoria en las carreras de caballos, de brigas o de cuadrigas. Pues éste os hace parecer felices, y yo os hago felices, y éste en nada necesita el alimento, y yo sí lo necesito. Así, pues, si es preciso que yo proponga lo merecido con arreglo a lo justo, propongo esto: la manutención en el Pritaneo.

Quizá, al hablar así, os parezca que estoy hablando lleno de arrogancia, como cuando antes hablaba de lamentaciones y súplicas. No es así; atenienses, sino más bien, de este otro modo. Yo estoy persuadido de que no hago daño a ningún hombre voluntariamente, pero no consigo convencer a vosotros de ello, porque hemos dialogado durante poco tiempo. Puesto que, si tuvierais una ley, como la tienen otros hombres, que ordenara no decidir sobre una pena de muerte en un solo día, sino en muchos, os convenceríais. Pero, ahora, en poco tiempo no es fácil liberarse de grandes calumnias. Persuadido, como estoy, de que no hago daño a nadie, me hallo muy lejos de hacerme daño a mí mismo, de decir contra mí que soy merecedor de algún daño y de proponer para mí algo semejante. ¿Por, qué temor iba a hacerlo? ¿Acaso por el de no sufrir lo que ha propuesto Meleto y que yo afirmo que no sé si es un bien o un mal? ¿Para evitar esto, debo elegir algo que sé con certeza que es un mal y proponerlo para mí? ¿Tal vez, la prisión? ¿Y por qué he de vivir yo en la cárcel siendo esclavo de los magistrados que, sucesivamente, ejerzan su cargo en ella, los Once? ¿Quizá, una multa y estar en prisión hasta que la pague? Pero esto sería lo mismo que lo anterior, pues no tengo dinero para pagar. ¿Entonces propondría el destierro? Quizá vosotros aceptaríais esto. ¿No tendría yo, ciertamente, mucho amor a la vida, si fuera tan insensato como para no poder reflexionar que vosotros, que sois conciudadanos míos, no habéis sido capaces de soportar mis conversaciones y razonamientos, sino que os han resultado lo bastante pesados y molestos como para que ahora intentéis libraros de ellos, y que acaso otros los soportarán fácilmente? Está muy lejos de ser así, atenienses. ¡Sería, en efecto, una hermosa vida para un hombre de mi edad salir de mi ciudad y vivir yendo expulsado de una ciudad a otra! Sé con certeza que, donde vaya, los jóvenes escucharán mis palabras, como aquí. Si los rechazo, ellos me expulsarán convenciendo a los mayores. Si no los rechazo, me expulsarán sus padres y familiares por causa de ellos.

Quizá diga alguno: «¿Pero no serás capaz de vivir alejado de nosotros en silencio y llevando una vida tranquila?». Persuadir de esto a algunos de vosotros es lo más difícil. En efecto, si digo que eso es desobedecer al dios y que, por ello, es imposible llevar una vida tranquila, no me creeréis pensando que hablo irónicamente. Si, por otra parte, digo que el mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener

conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre, me creeréis aún menos. Sin embargo, la verdad es así, como yo digo, atenienses, pero no es fácil convencerlos. Además, no estoy acostumbrado a considerarme merecedor de ningún castigo. Ciertamente, si tuviera dinero, propondría la cantidad que estuviera en condiciones de pagar; el dinero no sería ningún daño. Pero la verdad es que no lo tengo, a no ser que quisierais aceptar lo que yo podría pagar. Quizá podría pagaros una mina de plata^[33]. Propongo, por tanto, esa cantidad. Ahí Platón, atenienses, Critón, Critobulo y Apolodoro me piden que proponga treinta minas y que ellos salen fiadores. Así pues, propongo esa cantidad. Éstos serán para vosotros fiadores dignos de crédito.

Por no esperar un tiempo no largo, atenienses, vais a tener la fama y la culpa, por parte de los que quieren difamar a la ciudad, de haber matado^[34] a Sócrates, un sabio. Pues afirmarán que soy sabio, aunque no lo soy, los que quieren injuriaros. En efecto, si hubierais esperado un poco de tiempo, esto habría sucedido por sí mismo. Veis, sin duda, que mi edad está ya muy avanzada en el curso de la vida y próxima a la muerte. No digo estas palabras a todos vosotros, sino a los que me han condenado a muerte. Pero también les digo a ellos lo siguiente. Quizá creéis, atenienses, que yo he sido condenado por faltarme las palabras adecuadas para haberos convencido, si yo hubiera creído que era preciso hacer y decir todo, con tal de evitar la condena. Está muy lejos de ser así. Pues bien, he sido condenado por falta no ciertamente de palabras, sino de osadía y desvergüenza^[35], y por no querer deciros lo que os habría sido más agradable oír: lamentarme, llorar o hacer y decir otras muchas cosas indignas de mí, como digo, y que vosotros tenéis costumbre de oír a otros. Pero ni antes creí que era necesario hacer nada innoble por causa del peligro, ni ahora me arrepiento de haberme defendido así, sino que prefiero con mucho morir habiéndome defendido de este modo, a vivir habiéndolo hecho de ese otro modo. En efecto, ni ante la justicia ni en la guerra, ni yo ni ningún otro deben maquinar cómo evitar la muerte a cualquier precio. Pues también en los combates muchas veces es evidente que se evitaría la muerte abandonando las armas y volviéndose a suplicar a los perseguidores. Hay muchos medios, en cada ocasión de peligro, de evitar la muerte, si se tiene la osadía de hacer y decir cualquier cosa. Pero no es difícil, atenienses, evitar la muerte, es mucho más difícil evitar la maldad; en efecto, corre más deprisa que la muerte. Ahora yo, como soy lento y viejo, he sido alcanzado por la más lenta de las dos. En cambio, mis acusadores, como son temibles y ágiles, han sido alcanzados por la más rápida, la maldad. Ahora yo voy a salir de aquí condenado a muerte por vosotros, y éstos, condenados por la verdad, culpables de perversidad e injusticia. Yo me atengo a mi estimación y éstos, a la suya. Quizá era necesario que

esto fuera así y creo que está adecuadamente.

Deseo predeciros a vosotros, mis condenadores, lo que va a seguir a esto. En efecto, estoy yo ya en ese momento^[36] en el que los hombres tienen capacidad de profetizar, cuando van ya a morir. Yo os aseguro, hombres que me habéis condenado, que inmediatamente después de mi muerte os va a venir un castigo mucho más duro, por Zeus, que el de mi condena a muerte. En efecto, ahora habéis hecho esto creyendo que os ibais a librar de dar cuenta de vuestro modo de vida, pero, como digo, os va a salir muy al contrario. Van a ser más los que os pidan cuentas, éstos a los que yo ahora contenía sin que vosotros lo percibierais. Serán más intransigentes por cuanto son más jóvenes, y vosotros os irritaréis más. Pues, si pensáis que matando a la gente vais a impedir que se os reproche que no vivís rectamente, no pensáis bien. Este medio de evitarlo ni es muy eficaz, ni es honrado. El más honrado y el más sencillo no es reprimir a los demás, sino prepararse para ser lo mejor posible. Hechas estas predicciones a quienes me han condenado les digo adiós.

Con los que habéis votado mi absolución me gustaría conversar sobre este hecho que acaba de suceder, mientras los magistrados están ocupados y aún no voy adonde yo debo morir. Quedaos, pues, conmigo, amigos, este tiempo, pues nada impide conversar entre nosotros mientras sea posible. Como sois amigos, quiero haceros ver qué significa, realmente, lo que me ha sucedido ahora. En efecto, jueces —pues llamándoos jueces os llamo correctamente—, me ha sucedido algo extraño. La advertencia habitual para mí, la del espíritu divino, en todo el tiempo anterior era siempre muy frecuente, oponiéndose aun a cosas muy pequeñas, si yo iba a obrar de forma no recta. Ahora me ha sucedido lo que vosotros veis, lo que se podría creer que es, y en opinión general es, el mayor de los males. Pues bien, la señal del dios no se me ha opuesto ni al salir de casa por la mañana, ni cuando subí aquí al tribunal, ni en ningún momento durante la defensa cuando iba a decir algo. Sin embargo, en otras ocasiones me retenía, con frecuencia, mientras hablaba. En cambio, ahora, en este asunto no se me ha opuesto en ningún momento ante ningún acto o palabra. ¿Cuál pienso que es la causa? Voy a decíroslo. Es probable que esto que me ha sucedido sea un bien, pero no es posible que lo comprendamos rectamente los que creemos que la muerte es un mal. Ha habido para mí una gran prueba de ello. En efecto, es imposible que la señal habitual no se me hubiera opuesto, a no ser que me fuera a ocurrir algo bueno.

Reflexionemos también que hay gran esperanza de que esto sea un bien. La muerte es una de estas dos cosas: o bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se dice, la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí a otro lugar. Si es una ausencia de sensación y un sueño, como cuando se duerme sin soñar, la muerte sería una ganancia maravillosa. Pues, si alguien, tomando la noche en la que

ha dormido de tal manera que no ha visto nada en sueños y comparando con esta noche las demás noches y días de su vida, tuviera que reflexionar y decir cuántos días y noches ha vivido en su vida mejor y más agradablemente que esta noche, creo que no ya un hombre cualquiera, sino que incluso el Gran Rey^[37] encontraría fácilmente contables estas noches comparándolas con los otros días y noches. Si, en efecto, la muerte es algo así, digo que es una ganancia, pues la totalidad del tiempo no resulta ser más que una sola noche. Si, por otra parte, la muerte es como emigrar de aquí a otro lugar y es verdad, como se dice, que allí están todos los que han muerto, ¿qué bien habría mayor que éste, jueces? Pues si, llegado uno al Hades, libre ya de éstos que dicen que son jueces, va a encontrar a los verdaderos jueces, los que se dice que hacen justicia allí: Minos^[38], Radamanto, Éaco y Triptólemo, y a cuantos semidioses fueron justos en sus vidas, ¿sería acaso malo el viaje? Además, ¿cuánto daría alguno de vosotros por estar junto a Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero? Yo estoy dispuesto a morir muchas veces, si esto es verdad, y sería un entretenimiento maravilloso, sobre todo para mí, cuando me encuentre allí con Palamedes^[39], con Ayante, el hijo de Telamón, y con algún otro de los antiguos que haya muerto a causa de un juicio injusto, comparar mis sufrimientos con los de ellos; esto no sería desagradable, según creo. Y lo más importante, pasar el tiempo examinando e investigando a los de allí, como ahora a los de aquí, para ver quién de ellos es sabio, y quién cree serlo y no lo es. ¿Cuánto se daría, jueces, por examinar al que llevó a Troya aquel gran ejército, o bien a Odiseo^[40] o a Sísifo o á otros infinitos hombres y mujeres que se podrían citar? Dialogar allí con ellos, estar en su compañía y examinarlos sería el colmo de la felicidad. En todo caso, los de allí no condenan a muerte por esto. Por otras razones son los de allí más felices que los de aquí, especialmente porque ya el resto del tiempo son inmortales, si es verdad lo que se dice.

Es preciso que también vosotros, jueces, estéis llenos de esperanza con respecto a la muerte y tengáis en el ánimo esta sola verdad, que no existe mal alguno para el hombre bueno, ni cuando vive ni después de muerto, y que los dioses no se desentienden de sus dificultades. Tampoco lo que ahora me ha sucedido ha sido por casualidad, sino que tengo la evidencia de que ya era mejor para mí morir y librarme de trabajos. Por esta razón, en ningún momento la señal divina me ha detenido y, por eso, no me irrito mucho con los que me han condenado ni con los acusadores. No obstante, ellos no me condenaron ni acusaron con esta idea, sino creyendo que me hacían daño. Es justo que se les haga este reproche. Sin embargo, les pido una sola cosa. Cuando mis hijos sean mayores, atenienses, castigadlos causándoles las mismas molestias que yo a vosotros, si os parece que se preocupan del dinero o de otra cosa cualquiera antes que de la virtud, y si creen que son algo sin serlo, reprochadles, como yo a vosotros, que no se preocupan de lo que es necesario y que creen ser algo sin ser dignos de nada. Si hacéis esto, mis hijos y yo habremos recibido un justo pago

de vosotros. Pero es ya hora de marcharnos, yo a morir y vosotros a vivir. Quién de nosotros se dirige a una situación mejor es algo oculto para todos, excepto para el dios.

Notas de la Introducción general

[1] H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Berlín, 1952¹. <<

[2] Sirvan como ejemplo del interés por Platón los dos volúmenes de la revista *Lustrum* dedicados, exclusivamente, a la bibliografía platónica: *Lustrum Internationale Forschungsberichte aus dem Bereich des klassischen Altertums* 4 (1959), y 5 (1960), en los que H. CHERMISS ha recogido 2.025 títulos sólo entre los años 1950-57. También la *Philosophische Rundschau*, en tres números especiales de los años 1957, 1961 y 1976, ha publicado más de mil páginas, en las que E. M. MANASSE ha hecho la reseña de los más importantes libros publicados en inglés, alemán y francés, sobre el filósofo ateniense. <<

[3] Cf. ARISTÓTELES, *Política* 1253a 10-11. <<

[4] A. N. WHITEHEAD, *Process and Reality*, Nueva York, 1929, pág. 63. <<

[5] Sobre esta cuestión, véase H. ALLINE, *Histoire du texte de Platon*, París, 1915. También G. JACHMANN, «der Platontext», *Nachr. Akad. Gött. Phil.-hist. Kl.*, 11, 1941. (N. S., 4/7, 1942). <<

[6] Cf., entre otras, la obra de H. VON STEIN, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, Gotinga, 1862-1875. <<

[7] Sobre el estilo de Platón, véase, p. ej., C. J. CLASSEN, *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*, Munich, 1959. <<

[8] P. M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à l'étude de la philosophie platonicienne*, París, 1949. <<

[9] Cf. V. GUNDEL, en *R. E.*, 2.^a serie, 11, págs. 581-83. TAYLOR, *ibíd.*, pág 11, le supone un rétor; WILAMOWITZ, *ibíd.*, pág. 585, un intelectual de la corte. <<

[10] K. PRAECHTER, «Die Philosophie des Altertums», en *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, de FR. UEBERWEG, I, Darmstadt, 1957¹⁴. <<

[11] Sobre esta cuestión, importante para el tema de la concepción de la ehlstrías y de la perspectiva, pueden verse los datos que aporta G. C. FIELD, *Plato end his Contemporaries*, Londres, 1967³, págs. 72 y sigs. (1.^a ed., 1930). <<

[12] TH. GOMPERZ, «Isocrates und die Sokratik», *Wiener Studien* XXVII (1905), 163-207, y XXVIII (1906), 1-42. <<

[13] L. CAMPBELL, *The Sophistes and Politicus of Plato*, Oxford, 1867 (reedición, Nueva York, 1973). <<

[14] Hay obras, como las *Leyes*, en las que Campbell encuentra 1.065 palabras nuevas, que, extrañamente, no aparecen en los otros diálogos. ¿Una prueba, tal vez, de su redacción por Filipo de Opunte? <<

[15] W. DITIENBERGER, «Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialogen», *Hermes* 16 (1881), 321-345. <<

[16] HANS VON ARNIM, *De Platonis Dialogis quaestiones chronologicae*, Rostock, 1896. <<

[17] W. LUTOSLAWSKI, *The Origin and Growth of Plato's Logic, with an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings*, Londres, 1897. <<

[18] FRIEDRICH AST, *Lexicon Platonicum sive vocum platoniarum index*, 3 vols., Leipzig, 1835-1838 (reedición, Darmstadt, 1956). <<

[19] Por supuesto que el método estilométrico ha tenido algunos detractores, no sólo por sus planteamientos concretos, sino por el hecho de tomar las *Leyes* como punto de referencia imprescindible, al considerarse esta obra como la última de Platón. GILBERT RYLE, en el último capítulo de su libro *Plato's Progress*, Cambridge, 1966, sostiene que las *Leyes* fueron escritas uno o dos años antes de su último viaje a Sicilia en el 361, aproximadamente a los 65 años de edad (pág. 296). Lo que quedó inacabado en la última mano que quiso dar a algunos diálogos, entre ellos las *Leyes*. Por consiguiente, una estilometría que parte de la hipótesis de que las *Leyes* es el último diálogo de los escritos está condenada a una total tergiversación. <<

[20] HENRI JOLY, *Le renversement platonicien. Logos, Episteme, Polis*, París, 1974, pág. 300. <<

[21] FRANÇOIS CHATELET, *La naissance de l'Histoire*, París, 1962, pág. 150. <<

[22] A. D. WINSPEAR, *The Genesis of Plato's Thought*, Nueva York, 1940, pág. 106.

<<

[23] B. HOFFMANN, *Die griechische Philosophie bis Platon*, Heidelberg, 1951, págs. 133 sigs. <<

[24] Cf. K. R. POPPER, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, I: *Der Zauber Platons*, Berna, 1957, pág. 261 y *passim*. También el libro de R. H. S. CROSSMAN, *Plato Today*, Londres, 1963. Un planteamiento de «la alternativa platónica» ha sido analizado por FRANCISCO R. ADRADOS, *La democracia ateniense*, Madrid, 1975, pág. 408. <<

[25] Cf. FRANZ DIRLMEIER, *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, Darmstadt, 1956, pág. 245. <<

[26] Sf. J. P. VERNANT, *Mythe et société en Grèce ancienne*, París, 1974, págs. 94 sigs. <<

[27] El recuento de los personajes que, directamente, dialogan con Sócrates se aproxima al centenar. <<

[28] Los mitos de Platón se agrupan, principalmente, en torno a varios temas:

1. *Mitos escatológicos*

Origen del alma: Fedón 95c ss.; *Timeo* 40b ss., y 90a ss.

Caída, infierno, metempsicosis: los caballos alados, Fedro 246, el infierno de *Gorgias* 522a ss.; el mito de Er, *Rep.* X 614a; metempsicosis, *Fedro* 248e, y *Fedón* 80e; reminiscencia, *Menón* 81b ss.; naturaleza humana, *Timeo* 69c ss.; *Rep.* IV 436a ss.

2. *Mitos antropológicos*

El mito del andrógino, *Banquete* 189d ss.

El nacimiento de Eros, *Banquete* 201d.

El mito de Prometeo, *Protágoras* 320a ss.

3. *Mitos cosmológicos*

Mito del mundo, Cronos, *Político* 268 d; *Leyes* IV 713b ss.

El hombre natural, *Rep.* II 272a ss., y III 678c ss.

El mito geográfico, *Fedón* 107d. La Atlántida, *Timeo* 20d; *Critias* 108d ss.

4. *Mitos gnoseológicos*

La Caverna, *Rep.* VII 514b ss. <<

[29] G. C. FIELD, *Plato and his Contemporaries*, págs. 12 sigs. <<

[30] Cf. U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Platon, sein Leben und seine Werke*, Berlín, 1959⁵, págs. 185 sigs. <<

[31] Para las relaciones intelectuales de Platón con los pitagóricos hay un libro ya clásico E. FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle, 1923. <<

[32] Cf. G. C. FIELD, *ob. cit.*, págs. 31-48. <<

[33] Esta parece ser la versión más plausible, frente a la invitación directa de Dión, según la opinión de GILBERT RYLE, *ob. cit.*, págs. 55 sigs. <<

[34] *Ob. cit.*, págs. 84 sigs. <<

[35] Dos trabajos relativamente recientes se han ocupado de estos temas: KURT VON FRITZ, *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, Berlín, 1968, y Margherita Isnardi-Parenti, *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Nápoles, 1970. <<

[36] Cf. G. C. FIELD, *ob. cit.*, pág. 26, n. 1. También R. BÖHRINGER, *Platon. Bildnisse und Hinweisse*, Breslau, 1935, y GISELA RICHTER, *The Portraits of the Greeks*, Londres, 1965. <<

[37] Cf. GIORGIO PASCUALI, *Storia della tradizione e critica del testo*, Florencia, 1971² págs. 247-248. <<

[38] *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Eutwicklung*, Tubinga-Leipzig, 1859-1868 (reed. varias veces en alemán, con correcciones de diversos autores, y traducida parcialmente al italiano, Florencia, 1932 y sigs.). <<

[39] «Die Philosophie des Altertums», en FR. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I, Darmstadt, 1957¹⁴. <<

[40] *A History of Greek Philosophy. IV: Plato. The man and his Dialogues. Earlier Period*, Cambridge, 1975. <<

[41] *Griechische Denker*, 3 vols., Leipzig, 1893-1909 (hay trad. castellana en Asunción del Paraguay, 3 vols., 1951-52). <<

[*] Se ha conservado esta nota con objeto de respetar el formato original del libro, al tiempo que para facilitar al lector la extracción de la información que de la misma pudiera deducirse. Aclarar igualmente que las obras de Platón fueron publicadas por la editorial Gredos en volúmenes, siendo esta nota el desarrollo de la justificación de la distribución de los diálogos *Apología*, *Critón*, *Eutifrón*, *Ion*, *Lisis*, *Cármides*, *Hippias Menor*, *Hippias Mayor*, *Laques* y *Protágoras*, en el tomo I. [Nota del Editor]<<

Notas de la Introducción a la *Apología*

[1] En las Grandes Dionisias de 423, Aristófanes presentó las *Nubes*, comedia después reelaborada, y *Amipsias*, el *Connos*, también con Sócrates como personaje. *Amipsias* obtuvo el segundo puesto y Aristófanes el tercero. En la parábasis de la versión de las *Nubes* llegada a nosotros, Aristófanes se lamenta del fracaso de la obra. <<

[2] Véase, en el *Protágoras*, cómo el joven Hipócrates acude a Sócrates para que le introduzca en el círculo sofista. <<

[3] Meleto era joven y poco conocido, según se indica al comienzo del *Eutifrón*. Se prestó a presentar la acusación por afán de notoriedad o por presión del influyente Ánito. También habría podido Ánito comprar su intervención, según un escolio de la *Apología*. Ánito era un ciudadano bien acomodado. En 409 había sido acusado por el fracaso de una expedición a Pilos de la que había sido encargado, aunque no como estratega, pero fue absuelto. Participó en la caída de los Treinta, tras la cual fue estratega durante varios años. Aún, quince años después de la muerte de Sócrates, fue arconte. Licón era un orador de no mucho prestigio. Los poetas cómicos lo ridiculizaban con frecuencia, tomando como pretexto su pobreza y el origen extranjero de su esposa. <<

[4] Cuando dice en 17c: «...vais a oír frases dichas al azar con las palabras que me vengan a la boca», se refiere a la forma y no al contenido. Otra cosa no es imaginable en Sócrates. <<

[5] Desde 34b hasta 35d encontramos una patética afirmación de esta idea. Son sus últimas palabras antes de la votación. Están pronunciadas en un momento y en un tono que, necesariamente, le habían de restar votos favorables. <<

[6] El sistema judicial ateniense era bastante rudimentario y podía dar lugar a grandes injusticias. Después de hablar los acusadores y el acusado, se producía una primera votación. Tras la primera votación hablaba, nuevamente, la acusación para justificar la pena propuesta. A continuación, el acusado hacía su contraproposición. Lo verdaderamente grave en este sistema es que el tribunal estaba obligado a elegir entre una u otra y no podía condenar a ninguna otra pena que no fuera una de ellas. Como, cuando la acusación se reafirmaba en la pena propuesta ya estaba decidida la culpabilidad del acusado, éste se veía obligado a proponer una pena que fuera más aceptable para el tribunal que la que proponía la acusación, pero debía calcular cuidadosamente para no obligar a los jueces a considerar más justa la propuesta del acusador. <<

[7] El resultado fue de 281 votos condenatorios frente a 220 absolutorios. Por ello, puede afirmar Sócrates que, si treinta de los votos condenatorios hubieran cambiado de opinión, habría sido absuelto. <<

Notas de la *Apología*

[1] Sócrates pretexto una razón cronológica para hablar, primeramente, sobre los que han creado en la ciudad una imagen en la que se apoyan sus acusadores reales. Esta distinción entre primeros acusadores, que legalmente no existen, y últimos acusadores articula la primera parte de la *Apología*. <<

[2] La llama acusación, comparándola con la acusación legal. Tampoco el contenido de esta última puede ser referido a la verdadera personalidad de Sócrates, según él mismo ha indicado en sus primeras palabras ante los jueces. <<

[3] Sócrates resume los conceptos vertidos sobre él durante muchos años y les da la forma de una acusación. Se trata de burdas ideas, que calan bien entre los ignorantes, en las que se mezclan conceptos atribuibles a los filósofos de la naturaleza con los propios de los sofistas, en todo caso poco piadosos. Con estas ideas aparece Sócrates representado en las *Nubes* de Aristófanes. <<

[4] Esta afirmación es también importante para distinguir a Sócrates de los sofistas. No profesa la enseñanza ni cobra por dejarse oír, lo que sí hacen aquéllos. <<

[5] En la *Apología* procura Platón ser muy escrupuloso en cuanto a las referencias de personas que, con certeza, aún vivían en la fecha del proceso. Al citar aquí a tres famosos sofistas, omite el nombre del creador y gran impulsor de la sofística: Protágoras de Abdera, que había muerto en 415.

- **Gorgias de Leontinos** era el representante del Occidente griego en la sofística. Es, sin duda, el sofista más calificado después de Protágoras. Alcanzó una gran longevidad, pues debía de ser unos quince años mayor que Sócrates y murió algunos años después que él. Es un personaje muy interesante en otros muchos aspectos del pensamiento, pero sobre todo lo es por la manifiesta influencia de su estilo desde finales del siglo V. Esta influencia fue decisiva en la retórica y en la prosa artística. Su más caracterizado discípulo fue Isócrates.
- **Pródico** era jonio, de Yúlida de Ceos. Distinguido discípulo de Protágoras. Era hombre de poca salud y escasa voz, según lo presenta Platón en el *Protágoras*. Practicó sobre todo las distinciones léxicas, especialmente la sinonimia. Poco más joven que Sócrates, vivía aún, como los tres citados, a la muerte de éste.
- **Hipias de Élide** es el más joven de los tres citados. Aunque no es comparable en méritos con Protágoras y Gorgias, es una personalidad muy interesante. Platón ha escrito dos diálogos en que Hipias es interlocutor de Sócrates. Es discutida la autenticidad del *Hipias Mayor*. <<

[6] Rico ateniense, veinte años más joven que Sócrates, cuya liberalidad para con los sofistas muestra Platón en el *Protágoras*. <<

[7] Eveno de Paros era poeta y sofista. Citado también por Platón en el *Fedón* y en el *Fedro*. <<

[8] Fama, en el sentido de una opinión generalizada que no responde a la realidad. <<

[9] Querefonte, cuya relación con Sócrates queda descrita, admiraba a éste profundamente. Aristófanes, en las *Nubes*, hace figurar el nombre de ambos al frente del Pensatorio. <<

[10] El famoso santuario de Apolo, de prestigio panhelénico y, también, entre los no griegos. La pitonisa, *Pythía*, que tenía un papel secundario en la jerarquía délfica, pronunciaba en trance frases inconexas que eran interpretadas por los sacerdotes. <<

[11] Pone su esfuerzo en comparación con los «Doce trabajos de Heracles». <<

[12] Sócrates desea aclarar la diferencia entre conocer la verdad y conocer lo que no es verdad. <<

[13] Se conserva en la traducción el anacoluto del texto griego. <<

[14] Termina aquí Sócrates la parte dedicada a explicar las causas de la falsa opinión que la gente tiene de él. A todos los que la han creado, bien dando origen a ella, bien difundiéndola intencionada o inintencionadamente, los llama «primeros acusadores», para distinguirlos de los que realmente presentaron la acusación, cuyo texto se cita a continuación. <<

[15] El acusado podía interrogar al acusador y presentar testigos. Durante la intervención de éstos no contaba el tiempo asignado al acusado para su defensa. <<

[16] Los jueces lo eran por sorteo entre los ciudadanos. Lo mismo sucedía con los miembros del Consejo. Los asistentes a la Asamblea eran todos los ciudadanos en plenitud de sus derechos. <<

[17] La fama de Anaxágoras debía de ser grande, puesto que, por estas fechas, hacía ya 29 años que había muerto en Lámpsaco. Había vivido muchos años en Atenas en el círculo de Pericles. Aunque Sócrates, en sus comienzos, se había interesado por el pensamiento de Anaxágoras, cuyas ideas le eran perfectamente conocidas, aprovecha esta ocasión para precisar que su pensamiento no tiene relación con el de los filósofos de la naturaleza. <<

[18] Probablemente un lugar en el agora en el que se ejercía el comercio de libros. No se trata de la orquesta del teatro. <<

[19] Con estas palabras, da por terminada Sócrates su defensa frente a la acusación real presentada contra él. El resto del tiempo concedido para la defensa lo va a dedicar a justificar su forma de vida y a demostrar que es beneficiosa para la ciudad y digna de ser seguida por todos los hombres. <<

[20] Aquiles, que conociendo que debía morir inmediatamente después de Héctor, obró como se indica a continuación. Las palabras de Tetis y de Aquiles, citadas en la *Apología* responden resumida y aproximadamente a *Ilíada* XVIII 96-104. Los héroes homéricos tenían valor de ejemplaridad entre los griegos. <<

[21] Potidea, Anfípolis y Delion son batallas en las que luchó Sócrates como hoplita y que tuvieron lugar, respectivamente, en 429, 422 y 424. Aunque para su presencia en Potidea y Delion hay otros testimonios, la referencia a Anfípolis se encuentra sólo aquí. Sócrates tenía a gala no haber abandonado Atenas más que en servicio de la patria. <<

[22] Aquí, a diferencia de 40e, donde tiene el sentido de morada de los muertos, expresa lo que sigue a la muerte. <<

[23] Sócrates justifica por qué ha ejercido privadamente su labor en beneficio de Atenas y no lo ha hecho desde la actividad política. Introduce la presencia de un espíritu disuasor. <<

[24] El Consejo (llamado «Consejo de los Quinientos») estaba constituido por cincuenta miembros de cada una de las diez tribus. Se dividía el año en diez períodos, en cada uno de los cuales ejercía el gobierno y presidía el Consejo cada una de las tribus (tribu en pritanía). Los cincuenta miembros de la tribu en funciones se llamaban pritanes. En esta época, los cargos que ejercían los pritanes, algunos por un solo día, se asignaban por sorteo; también se había efectuado sorteo para nombrar a los cincuenta representantes de cada tribu. <<

[25] La batalla naval de las islas Arginusas en el año 406 terminó con la victoria de los generales atenienses sobre los espartanos. Una tormenta impidió recoger a los naufragos propios. A esta circunstancia se unieron intrigas políticas que determinaran la instrucción de un proceso y la condena a muerte de los generales victoriosos. Era ilegal juzgarlos en un solo juicio. Sócrates, con evidente peligro, fue el único de los prítanes que se opuso. (JEN., *Hel.* I 6). <<

[26] «Los Treinta» es el nombre dado al duro gobierno de treinta oligarcas atenienses impuesto por Esparta poco después de la rendición de Atenas en 404. Se reunían en el Tolo. <<

[27] Las personas citadas eran amigos fieles de Sócrates. Critón está configurado en el diálogo que lleva su nombre. Esquines de Esfeto estuvo también presente en la muerte de Sócrates. Tras la muerte del maestro se trasladó a Sicilia, donde residió muchos años antes de regresar a Atenas. Epígenes, del demo de Cefisia, estuvo también presente en la muerte de Sócrates. Nicóstrato no nos es conocido por otras referencias. Téages, ateniense, hijo de Demódoco, está nombrado ya como fallecido en la fecha del proceso. Es interlocutor de Sócrates en el diálogo apócrifo de su nombre. Adimanto, el hermano mayor de Platón, es interlocutor de Sócrates en la *República*. Apolodoro aparece también en el *Banquete* 172b, y en el *Fedón* 59a y 117d. <<

[28] Las últimas palabras de Sócrates antes de votar los jueces tienen una creciente tensión dramática. Así como Ánito había dicho que no se debía haber procesado a Sócrates, o que, una vez procesado, era necesario condenarlo a muerte, así también Sócrates sabía que tenía que renunciar a toda su labor pasada adoptando una actitud suplicante o mantenerse firme, con el casi seguro riesgo de ser condenado a muerte.

<<

[29] Se trata de prácticas que eran frecuentes en juicios en los que la sentencia podía ser la pena capital. <<

[30] Sócrates ha sido declarado culpable de la acusación. Para los datos numéricos, ver la Introducción. Si el acusador no conseguía la quinta parte de los votos de los jueces, debía pagar mil dracmas. <<

[31] Meleto ha propuesto la pena de muerte. El tribunal no puede más que elegir entre las dos propuestas. En las circunstancias del momento, Sócrates tenía que admitir una culpabilidad o exponerse a que el tribunal tuviera que elegir la pena de muerte. La decisión, que Sócrates seguramente tenía prevista desde antes del juicio, fue la de no aceptar la culpabilidad. <<

[32] En el Pritaneo, establecido en el Tolo, podían comer las personas a las que la ciudad juzgaba como sus benefactores. Este honor era muy estimado. <<

[33] Sus amigos en el público advirtieron en seguida que la oferta de una mina conducía directamente a que el tribunal aceptara la propuesta de Meleto. Sócrates aceptó proponer las treinta minas. No hay razón para pensar que esta oferta no se produjo. <<

[34] En nueva votación, el tribunal ha condenado a muerte a Sócrates. Casi ochenta jueces han cambiado de opinión y han dado su voto adverso a Sócrates. El juicio ha terminado, pero mientras los magistrados terminan sus diligencias para conducirlo a la prisión, Sócrates ha podido brevemente hablar con los jueces. Platón recoge estas palabras separando las dirigidas a los que le han condenado, de las que dedica a los que han votado su propuesta. <<

[35] Estas ideas expresadas aquí son las que, al parecer, han guiado el comportamiento de Sócrates durante el juicio. En ningún lugar expresa estos puntos de vista con mayor claridad. <<

[36] Era creencia común que, a la hora de la muerte, los hombres adquirirían cualidades proféticas. <<

[37] Es la manera corriente de llamar al rey de los persas, cuya riqueza y lujo eran proverbiales. <<

[38] En el *Gorgias* 523e, cita Platón a Minos, Éaco y Radamanto, pero no a Triptólemo. En el libro XI de la *Odisea*, el juez es Minos. Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero están nombrados como seres extraordinarios con los que todo ser humano desearía hablar. <<

[39] Palamedes y Ayante fueron, como Sócrates, víctimas de un juicio injusto, ambos a causa de Odiseo. <<

[40] El nombre de Odiseo viene atraído como pareja con Agamenón; el de Sísifo, como pareja de Odiseo, por urdidor de engaños. No tendría sentido nombrar aquí el castigo de Sísifo, ya conocido en *Odisea* XI 593. <<