



Miguel García-Baró

EL BIEN PERFECTO

INVITACIÓN
A LA FILOSOFÍA PLATÓNICA

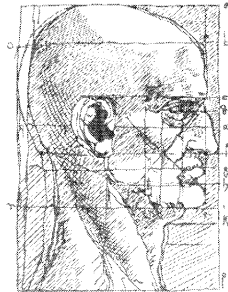


EL BIEN PERFECTO

HERMENEIA

82

Colección dirigida por
Miguel García-Baró



MIGUEL GARCÍA-BARÓ

EL BIEN PERFECTO

Invitación a la filosofía platónica

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2008

A ANTONIO GIMENO

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2008
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563
e-mail: ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1681-2
Depósito legal: S. 847-2008
Impreso en España / Unión Europea
Imprime: Gráficas Varona S.A.
Polígono El Montalvo, Salamanca 2008

CONTENIDO

<i>Presentación</i>	9
1. «PROTÁGORAS», o que lo más importante no puede enseñarse	11
2. «HIPIAS MENOR», o que el hombre se diría que es malo por su bondad	69
3. «GORGIAS», o que el bien todo lo sufre	97
4. «ALCIBÍADES I», o que el hombre es el alma y el alma es el Dios	127
5. «EUTIDEMO», o el Antidiós	163
6. «HIPIAS MAYOR», o la suprema dificultad de la belleza	185
7. «LISIS», o el anhelo de amistad	223
8. «CÁRMIDES», o el buen juicio	239
9. «LAQUES», o el Arquetipo	261
10. «EUTIFRÓN», o la santidad	281
<i>Índice general</i>	297

ADVERTENCIA
ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES
EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



**QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN**

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras",

—**Thomas Jefferson**



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 4602

PRESENTACIÓN

En el primer volumen¹ de esta invitación filosófica a la filosofía, he procurado aligerar y orientar los trabajos del principiante con tres ensayos dedicados, de manera sucesiva, a las tres primeras concepciones de la filosofía en Grecia: aquella que la equipara a la ciencia de la naturaleza y su principio dominador; aquella que sitúa en su centro la evitación del mal, el cual es comprendido como menoscabo de nuestras posibilidades egoístas o, lo que es lo mismo, perjuicio de nuestra reputación y de nuestro patrimonio que nos infligen los demás hombres que constituyen nuestro grupo social; por último, aquella concepción denominada socratismo, que identifica el auténtico mal con la ignorancia ignorante de sí misma, o sea, con el daño que, procedente de nuestro propio interior, nos perjudica tanto a nosotros como a cuantos nos rodean y tratan.

El segundo volumen² de nuestra serie fue dedicado a iniciar en el filosofar de Sócrates, verdadero punto de arranque necesario de todo pensar responsable en cualquier futuro. Y de una forma muy señalada en el que se abre ante nosotros, porque la primera de las tareas políticas que atañen al filósofo está otra vez reducida a cultivar ejemplarmente un poco de socratismo en medio de la aldea global regresiva.

Pues bien, el tercer trabajo que acomete con estos nuevos ensayos mi invitación a la filosofía ha de ser la interpretación esencial de la maravillosa y complejísima obra de Platón, en la que

1. *De Homero a Sócrates*, Sígueme, Salamanca 2004.

2. *Filosofía socrática*, Sígueme, Salamanca 2005.

hallaremos ante todo cómo convive la noción puramente socrática de la filosofía con su cuarto concepto: el metafísico. Dicho adjetivo, aun siendo anacrónico desde el mero punto de vista de la historia literaria, cuadra perfectamente a la cosa misma que describiré con él en las páginas que siguen.

La lectura de este nuevo libro quisiera yo que fuera acompañada por la de cada uno de los textos a los que van haciendo referencia mis capítulos. De haber tenido las necesarias fuerzas, habría yo traducido de nuevo los diálogos que comento; no porque desprecie las versiones españolas disponibles, sino para afinar los matices en todos los casos que considero decisivos.

Platón y sus personajes nos llevan directamente al centro de las preocupaciones existenciales de hoy. Así sucede siempre con la filosofía auténtica. La belleza literaria, el humor denso, los rodeos aparentes, únicamente son recursos felices de la forma que necesita la filosofía para mostrarse: la enseñanza indirecta, como gustaba de decir Kierkegaard.

«PROTÁGORAS», O QUE LO MÁS IMPORTANTE NO PUEDE ENSEÑARSE

1. *La inversión de todas las cosas*

Final de la mañana. Quizá un gimnasio; posiblemente, un rincón del ágora; incluso puede que la escena ocurra en el patio fresco de una casa.

Sócrates se acerca al grupo de sus amigos. ¿Cómo dudar que viene de otra jornada de caza del amor? ¿No representa la viva imagen del enamorado, siempre dedicado sólo a las obras del amor en medio de la libre sociedad de Atenas? ¿No sabe todo el mundo que es incapaz de apartarse de junto al más alto objeto posible de amor en toda la ciudad: Alcibiades, joven noble y ambicioso, lleno de talentos y riqueza?

Uno de los reunidos recibe a Sócrates con suave burla, porque está ciego para reconocer que Alcibiades ya ha pasado la barrera de la virilidad madura o se encuentra justamente sobre ella, de modo que llega el momento de abandonar la persecución sin frutos. Pero Sócrates no carece nunca de palabras con las que retorcer las ironías. El trato con Sócrates es pura sorpresa, tanto por lo que es capaz de hacer como por lo que es capaz de decir y, en especial, de recordar. Su sencillez, que él cuida mucho de subrayar, es compatible, como se prueba a diario, con que de su memoria salgan constantemente la literatura al completo y la variedad de las tradiciones conocidas, si es que conviene aplicar alguna cita a la respuesta desarmante.

Esta tarde, además de traer a Homero a colación para cerrar la boca a los sarcasmos —un tipo tan feo, entrado en años, de un nivel social corrientísimo, descuidado incluso en el modo de vestirse y casi siempre descalzo, como un hombre de otro siglo y otras ocupaciones, empeñado en un amor imposible y que, como es lógico, fracasa a diario, pero insiste también a diario—, Sócrates tiene grandes noticias que contar: hoy ha sido Alcibíades quien ha hablado en su favor, sin que él correspondiera con la misma moneda, y las cosas han llegado a tal extremo que se ha olvidado la mayor parte del tiempo de la presencia del amado. Los papeles se han invertido por primera vez. Es como si todo se hubiera vuelto cabeza abajo en este día.

Pero esto es en principio imposible, protesta el amigo. No sólo porque con el final de la persecución de Alcibíades perderíamos un motivo central de diversión cotidiana, sino porque es evidente que nadie hay más hermoso que él en toda Atenas, y Sócrates no puede adherirse más que a la máxima belleza. Esta cualidad, al menos, no se la negará ninguno, y en buena parte es la base de la amistad que se goza en su compañía.

Pues bien, hoy hay en Atenas alguien mucho más merecedor de amor por su hermosura que Alcibíades: Sócrates no se ha traicionado a sí mismo ni, en realidad, ha traicionado tampoco al antes desdeñoso Alcibíades. Ya se sabe: el compromiso no es con él, sino con la perfección de lo bello, encarnada, por cierto, en alguna persona concreta.

Naturalmente, esta belleza extraordinaria es un varón extranjero de viaje en Atenas, a quien no han visto los amigos de Sócrates; y su valía estriba en que el grado más alto de sabiduría no puede diferir del grado supremo de lo hermoso. Es posible que un amigo algo descuidado en la observación de las andanzas de Sócrates se sorprenda de ello, pero la pura verdad, desde siempre, es que Alcibíades, aunque según Sócrates debe de ser superior a él en sabiduría, admite en este sentido competidores que lo aventajen fácilmente; y sería absurdo pensar que Sócrates, así como no ve la barba en el rostro de Alcibíades, tampoco ve la sabiduría superior en otro y deje de ir inmediatamente tras ella. Porque tam-

bién sabe todo el mundo en Atenas que la vida de Sócrates gusta él mismo de llamarla filosofía, amor de lo sabio (y el amor se entiende que jamás es de lo deforme).

De hecho, la sorpresa no es tanta entre los amigos de Sócrates: si Protágoras de Abdera lleva tres días en la ciudad y hoy se ha reunido con Sócrates en una larga conversación, entonces se olvidan todos de Alcibíades y de las bromas, porque hay un tema mucho más importante con el que ocuparse. No se puede pertenecer al círculo familiar de Sócrates y no vivir de alguna manera también en la filosofía.

Por cierto, el cansancio no importa nada en absoluto: ni por un instante el dueño de casa repara en que quizá Sócrates viene agotado, sino que, como lo más natural del mundo, manda levantarse a uno de sus siervos para dejar sitio a Sócrates, cuyo deber, sin discusión, es relatar inmediatamente y punto por punto todo lo que ha ocurrido entre él y Protágoras. Efectivamente, nadie en Grecia ignora que Protágoras, el maestro itinerante, es la cumbre del saber de la época, como nadie ignora en toda Grecia que Sócrates es el amante más devoto de los sabios que se pueda encontrar.

La fama de Sócrates, que lo acredita de nunca fatigarse cuando de lo que se trata es del tema de su vida, no permite sospechar que se niegue esta tarde a duplicar su día de amor. Y así ocurre: lo ya sucedido desde el alba, volverá a suceder en el material de las palabras de Sócrates en la noche que cae. Dos veces el mismo día perfecto, el mismo encuentro decisivo; esta segunda, además, queda reflejada en el espejo inmejorable y vacío de todo lo que no es amor puro por lo bello mismo, por lo sabio mismo.

2. *El desdén del filósofo*

En el mismo instante en que la luz del nuevo día se abre paso, la residencia de Sócrates duerme en paz. De pronto, las puertas casi se vienen abajo por los bastonazos de un amigo. Uno de los siervos de Sócrates acude a la llamada y, apenas abre, Hipócrates corre al dormitorio del dueño de la casa llamándolo a grandes voces.

No sabemos si Sócrates también dormía; en cualquier caso, esta irrupción sólo puede sugerirle alguna desgracia que acaba de acaecer. Mas se trata de la noticia de la estancia de Protágoras en Atenas. Sócrates la conoce hace ya dos días, desde el momento en que llegó el sabio célebre. Y ha dejado pasar dos jornadas enteras sin acercarse a lo que todos dirían que habría de ser el único motivo por el que se olvidara hasta de Alcibíades. ¿Habrá ocurrido algo en estos dos días que haya determinado que la buena noticia inicial se haya transformado en la indiferencia del sueño? ¿Qué ha pasado entre Sócrates y sus amigos en estos dos días? Es claro que no se han encontrado personalmente el filósofo y el sabio, y es también claro que los amigos de Sócrates no han sido informados por nadie de la presencia de Protágoras. No sólo Hipócrates, que ha estado al menos parte de este tiempo fuera de la ciudad, sino que ninguno sabía, ni siquiera por Sócrates, la noticia.

La hipótesis más probable es que Sócrates conociera de antemano lo bastante a Protágoras como para no haber perturbado ni sus noches ni sus días, ni los de sus verdaderos amigos, por causa del sabio. Sócrates seguramente ha reconocido ya, de oídas, de lecturas, la vaciedad de la sabiduría y de la belleza de Protágoras, y prefiere continuar su vida de todos los días sin mayores cambios. Incluso hace años Protágoras estuvo otra vez en Atenas, y Sócrates lo vio entonces. Quizá a una edad y en unas circunstancias que no permitieron un auténtico contacto y un juicio afinado.

Porque también es posible que Sócrates haya interpretado a Protágoras un poco vagamente, sobre el modelo común de toda una clase de hombres de los que ya tiene experiencia negativa. Protágoras es uno más, en este caso, de los llamados Sabios con mayúscula, o sea, en el idioma del tiempo, *sofistas*. A Pródico, a Hipias sobre todo, ya los ha encontrado directa y personalmente Sócrates, y sabe muy bien a qué atenerse respecto de ellos. No ha tratado nunca de cerca a Protágoras, que pertenece a una generación anterior y que introdujo el nuevo modo de vida de los profesores itinerantes o sofistas o Sabios. Si es verdad que Sócrates ha metido, con cierto descuido, a Protágoras sencillamente en el mismo saco que a Hipias y a Pródico, entonces sabe, pese a haber

procedido así, que le falta la experiencia directa del personaje, estar con él en el intercambio de las palabras, o sea, encontrarse del modo más íntimo posible con este hombre, para completar su juicio. Y así es posible que no haya mentira alguna en las primeras frases que ha dirigido al amigo en cuya casa ahora se ha sentado para rememorar la rara belleza de Protágoras. Cabe que este encuentro por el que no se había interesado haya llegado realmente a apasionarlo.

3. *Ansia de maestros*

Hipócrates es más joven que Sócrates, pero bastante mayor que Alcibiades. No es un amado, sino un amigo cercano, con el que se está en permanente contacto. Tiene dos características que se precisan para estar tan en familiaridad con Sócrates: la valentía y el ímpetu, el vuelo.

Aún de noche, Hipócrates tropieza con los muebles; pero el sueño no domina tanto a Sócrates como para que no reciba al amigo con las palabras más apropiadas y que más pueden alimentar sus buenas cualidades: uno que perturba la calma de los amigos no puede, en principio, más que haber sufrido alguna desgracia que necesita del auxilio de los demás. Para compartir las buenas cosas de la vida no hace falta nunca perturbar, basta con aprovechar la luz plena del sol, la vigilia, las casas ya ordenadas. Y como sabemos que no se trata de una desgracia pública el motivo que trae así a Hipócrates sin dejarlo descansar e impidiéndole respetar la paz de los amigos, sino que ha sido la presencia cercana de Protágoras, lo más razonable, si es que Hipócrates es razonable, será suponer que Protágoras está en alguna deuda directa con Hipócrates y que otros deben intervenir en el tribunal a favor de la parte injuriada. ¿Ha cometido realmente Protágoras alguna injusticia con Hipócrates?

No propiamente, sonrío éste, ya más pausado por la pausa de la pregunta; aunque, en realidad, es tremenda injusticia ser uno mismo sabio, serlo a solas y para sí, y no volver igual de sabio a

otro que lo desea; aunque, en realidad, Protágoras ignora hasta de la existencia de Hipócrates. Pero no hay derecho a que la sabiduría se quede contenida en los límites de una persona y no la traspase ésta a sus prójimos que la anhelan.

Queda, pues, establecido lo que públicamente irradia de Protágoras, lo que se sabe de él: es sabio, todos lo alaban como a tal, y sobre todo, por el modo maravilloso en que sabe hablar. Y no sólo esto, sino que hace sabios a los demás, siempre que medien dinero y persuasión; a veces, tanto dinero que tienen que reunirse los amigos para prestarlo al nuevo alumno. Unos amigos absurdos, capaces de quedarse fuera del círculo mágico de la sabiduría de Protágoras, y hasta capaces de preferir empobrecerse antes que entrar en él.

Hipócrates ya ha pensado en algún arbitrio para reunir la gran suma que va a hacerle falta. Su problema es el acceso social a Protágoras, o sea, cómo convencerlo de que también a él lo reciba. Para esto es para lo que quiere a Sócrates. No ha planeado pedirle a él también dinero, y no imagina siquiera que Sócrates desee convertirse él mismo en alumno del sofista. Sócrates es también un sabio, un sofista, como sabe toda Grecia: es el sabio excéntrico que tienen los atenienses, casi una atracción turística. Tan excéntrico que, siendo sofista, rompe la regla general –Atenas siempre ha de ser excepcional– y ni viaja ni cobra dinero por sus enseñanzas; incluso ni parece enseñar, aunque no piensen esto sus amigos. Sin embargo, lo que se pueda aprender con Sócrates gratis y en casa está seguro Hipócrates, joven, valiente e impetuoso, que es de mucho menos valor que lo que trae Protágoras. En otras palabras: hay que reconocer que Sócrates es un sofista que no hace sabios a los amigos, mientras que los éxitos bien reconocidos de Protágoras muestran que él sí hace sabios a los que lo acompañan, que no son sus amigos, sino sus clientes, si logran convencerlo de que merecen el honor de ser recibidos en sus clases.

Hipócrates, pues, quiere un verdadero profesor. Su contacto con Sócrates no le ha bastado a este respecto. Necesita algo diferente. Sócrates no enseña, por ejemplo, a hablar formidable, temiblemente; eso es algo sin discusión. Aprender junto a Sócrates cómo se de-

be preguntar y cómo se debe responder si uno desea precisar de veras el sentido de un discurso, no es todavía, cree Hipócrates, saber componer el discurso mismo, saber crear sabios discursos con los que despertar una admiración que haga correr tu nombre de boca en boca por la sociedad. Pero Hipócrates no puede precisar en absoluto cuáles son los temas acerca de los que versarán esos discursos que tanto ansía producir. De lo único que está seguro es de que Protágoras tiene que ser la persona que él busca.

4. *La inducción*

No se accede a la presencia de alguien como Protágoras ni tan de mañana ni tan desprevenidamente. Esto es, al menos, lo que sabe Sócrates del personaje, sobre todo si atiende a cómo es y cómo está en estas circunstancias su amigo personal, Hipócrates. Hay que prepararse antes, precisamente con algún amigo como Sócrates. Protágoras esperará siempre, pero la conversación que ahora conviene que tengan Sócrates e Hipócrates no puede dejarse para otro momento.

Valentía, ímpetu y fuerza se prueban perfectamente en el diálogo con Sócrates al amanecer, sin necesidad de esperar a horas más avanzadas y a ocasiones aparentemente más serias. Al contrario: bien puede ocurrir que estas cualidades tan necesarias requieran justamente ahora, al alba y con Sócrates, con el amigo que pasea y dialoga, su prueba y su puesta a punto, y que después ya sea demasiado tarde y se hayan echado a perder. Quizá la realidad de las virtudes se examine mejor tan temprano y en una actividad aparentemente tan poco comprometida, que no luego y en otras formas que la gente reconoce mejor.

¿Quién es Protágoras, el sofista, y en qué quieres convertirte con su trato tú, el ímpetu juvenil que estás dispuesto a arruinar a muchos con tal de no renunciar a esta empresa? Porque hay muchas otras personas respecto de las cuales se podría hacer exactamente lo mismo, pero que se ve que no te interesan. Hay muchos más profesores en el mundo. ¿Qué es lo que señala de este modo

absoluto a Protágoras? El médico Hipócrates vuelve médicos, que es lo que él mismo es, a los que le pagan y pasan luego su tiempo junto a él aprendiendo; pero aquí se ve que hay algo mejor que recibir, que no la facultad de curar las enfermedades del cuerpo. En la misma Atenas vive actualmente Fidias, el mejor de los escultores —como era escultor el padre de Sócrates y como seguramente lo había sido Sócrates mismo a la edad de Hipócrates—. Se echa de ver que en Protágoras hay algo mejor que la escultura. Hipócrates y Fidias, ambos ejemplos máximos de sabiduría en sus respectivos géneros, no necesitan por cierto más que recibir dinero, pero no presuponen el otro difícil paso que sí hay que lograr dar para con Protágoras: no hace falta persuadirlos para que te admitan en sus talleres. Además de que el precio de sus enseñanzas no comporta la ruina ni siquiera del propio alumno.

Los ejemplos y las inducciones constituyen el instrumento habitual de los diálogos con Sócrates. En estos que han ilustrado el primer día de la nueva vida que emprende Hipócrates, unos hombres a los que todos reconocen que son sabios, en virtud de aquello mismo que ellos son (médico uno y escultor el otro), vuelven a otros iguales condescendiendo a enseñarles mediante un estipendio que completa sus ganancias para sostener su vida de médicos y de escultores. Quien es como Hipócrates de Cos o como Fidias de Atenas, además de hacer la obra propia de su arte (curar y esculpir bien), hace también a otros semejantes a lo que él mismo es, en un momento en que no sabemos si es de condescendencia, de descanso agradable y bien retribuido, o incluso parte esencial de su ser mismo de médico o escultor.

La inducción muestra de forma clara que Protágoras, si realmente es lo mismo que personas de la fama de Hipócrates y de Fidias, hará a otros lo que él mismo es, sólo que a cambio de mucho más dinero y mediando la persuasión; lo que sencillamente apunta a que Protágoras es y enseña algo mucho más valioso y deseado que lo que son y enseñan los médicos y los escultores más grandes que se recuerdan.

Pero Hipócrates, que quizá no se avergonzaría de hacerse médico o escultor, no puede ocultar, pese a la falta de la luz en el pa-

tio de la casa de Sócrates, el rubor que le produce la idea de volverse sofista. Y no se le ocurre la respuesta con la que salir de las consecuencias de la inducción que le ha propuesto Sócrates para probarlo. Es evidente que ello contribuye a su sonrojo.

Sin embargo, ¡qué extraño desconocimiento de sí mismo y de la vida muestra este primer apuro de Hipócrates! Es inevitable que supongamos que Sócrates había contado con la posibilidad de esta ignorancia, razón por la cual resultaba tan oportuno empezar el día precisamente así. No necesitamos pensar mal de Sócrates, como si éste, conociendo a su amigo, estuviera cierto de antemano de estos apuros. Sólo con que haya pensado en su posibilidad nos basta y le basta a él mismo para proceder como lo hace. Y puede haber caído en la cuenta de esta posibilidad simplemente recordando cómo era él mismo hace años, cuando también empezó a interesarse por los sofistas.

Hipócrates ha experimentado en su propia infancia y adolescencia que los tipos más frecuentes de la enseñanza corrigen la presunta fuerza de la inducción que venía haciendo en compañía de Sócrates. Tendría que haber pensado en el maestro de sus primeras letras, en el profesor de música y en el instructor de gimnasia, que son la base de la educación de todos los griegos, especialmente de cuantos viven como se vive en el estado más influyente, poderoso y culto, que es la Atenas contemporánea. Esos profesores enseñaban, desde luego, según lo que eran, pero no con la intención de hacer a sus alumnos exactamente lo mismo que ellos eran, entre otras cosas, porque son siervos y no hombres libres, encargados precisamente de la formación elemental de los futuros ciudadanos libres. Lo que uno *es*, desde el punto de vista de la sabiduría, de los conocimientos, le permite dos tipos de transformaciones en sus alumnos, medien o no el dinero y la persuasión: o bien los hace iguales a sí mismo (diremos entonces que aprendemos por la profesión), o bien les enseña lo que él sabe sin pretender que además aprendan a ser maestros en lo que él lo es (diremos entonces que aprendemos para formarnos). El profesor no sólo conoce algo, sino que también conoce cómo enseñarlo y cómo enseñar a otros a enseñarlo; pero puede detenerse respecto de sus alumnos en el

primero de estos niveles, o bien, ya en otra relación con ellos –que ahora persiguen ya también otros fines–, puede seguir hasta el nivel final, que es la enseñanza de su misma profesión, y no sólo de los contenidos formativos de su saber.

Esta corrección de la inducción es acogida, desde luego, con entusiasmo por Hipócrates. Con lo que queda flotando en el ambiente la posibilidad de que el sofista, aun no siendo un siervo jurídicamente, tampoco sea un hombre libre, dedicado a sus propios asuntos. Fidias, en cambio, es por cierto un hombre libre –con plenos derechos políticos–, aunque no «se dedica sólo a sus propios asuntos» (no es, literal y etimológicamente, un *idiota*) y a los del Estado, ya que gana parte de su vida como *sabio*, como experto en algo, y los «*idiotas*» son tan libres que no cabe llamarlos sabios o expertos en nada determinado. Los hombres dedicados a sus propios asuntos y, eventualmente, a los públicos, son el conjunto mayor de los ciudadanos libres de la sociedad ateniense: son los muchos, en un sentido totalmente distinto en que son muchos también los siervos. Los sabios, expertos en otras cosas y otras artes o, quizá, sofistas, Sabios, son los menos, las excepciones. Con un panadero basta para todo el barrio. Y en la Atenas del siglo de Pericles, no precisamente todo el mundo ha de vivir de su trabajo y ser, de este modo, experto en algo pero no plenamente «libre».

5. *Los alimentos del alma*

En todos los casos, la enseñanza (*máthesis*) consiste en ponerse al cuidado (*therapeía*) de otro en lo que hace a la propia «alma» (*psyché*), en muchos casos con consecuencias para el cuidado del cuerpo. Pero hasta el profesor de gimnasia enseña y forma primero el alma del alumno, con vistas a que resulte enseguida beneficiado también su cuerpo.

En todos los casos, asimismo, la enseñanza tiene íntimamente que ver con lo que *es* y *sabe* el profesor, que no puede generar a los demás un efecto que no tenga en él mismo ya antes de alguna manera.

Pues bien, si es fácil decir qué son el médico o el escultor, resulta en cambio muy difícil –cree Sócrates– decir qué es el Sabio, el sofista; pero no hay duda de que aclararlo es la tarea misma del amanecer de la vida. Se trata del problema primero del asunto decisivo: el cuidado de sí mismo, el cuidado de aquello por lo que vivimos (*therapeía tes psychês*). Si nosotros no somos Sabios, ¿acaso no desperdiciaremos la vida viviéndola como no deberíamos? ¿Podría la Sabiduría ser otra cosa que el conocimiento del mejor modo posible de vivir? ¿Es que acaso la vida no puede ser aprovechada o desperdiciada, como ocurre ya con cada momento de ella? ¿Es que el *bien* y el *mal*, en este sentido básico, no son los polos decisivos entre los que oscila en cada instante el hombre a lo largo de su vida? Ser médico, escultor o alumno del sofista puede, para Hipócrates, consistir en un bien o un mal, en un bien máximo o en un mal pésimo. Y también es perfectamente posible que el mayor bien y el mayor mal no caigan del lado de ninguna enseñanza y estén ocultos en algún otro paisaje de la vida. ¿Cómo es mejor vivir? ¿No es esta cuestión la más urgente y la que encierra todas las demás?

En cualquier caso, intentemos ahora la definición del sofista tomando como referencia la clase de obra que está presidida por sus conocimientos. Hipócrates piensa tener respuesta rápida: esta obra es hacer hablar formidablemente. Pero ¿acerca de qué? No nos quedemos en lo excesivamente genérico: cualquier maestro de los mencionados será capaz de hacerte hablar formidablemente, pero cada uno en la materia que te hace dominar porque él la dominó antes.

Si a Hipócrates le falta el dinamismo de las palabras, Sócrates puede reemplazarlo en las sugerencias. Empecemos por un rasgo externo pero interesante, ya que es, además, el principal motivo de sonrojo para el futuro alumno: el hecho de que, en todo caso, el sofista comercia con los alimentos del alma, o sea, con las enseñanzas, en vez de con los del cuerpo. Lo importante es que los que comercian en unas y otras materias no tienen por qué ser conocedores del valor de la mercancía. El vendedor, como tal, simplemente la alaba y procura colocarla.

Por otra parte, los riesgos crecen esencialmente cuando se trata de alimentar al alma, no sólo porque ella importe aún más que el cuerpo, sino porque el proceso de alimentación es del todo directo en su caso. Quien compra algo en el mercado, dispone de tiempo, necesariamente, antes de consumirlo, incluso si se propone no cocinarlo y comerlo crudo inmediatamente después de adquirido. Pero quien escucha las enseñanzas deseoso de alimentarse con ellas, sin más intermediario las introduce en su alma. No hay momento para consultar al conocedor, en este caso, a alguien que bien merecería el título de médico de almas. Escuchar deseando aprender es ya modificar, para bien o para mal, aquella parte de nosotros mismos que es la que rige nuestra existencia, la que decide el régimen de la vida. Así, el aprendiz reconoce, ya por el mero hecho de serlo, que él no es médico de almas. Como no lo sea el sofista, el caso es de peligro extremo. De modo que volvemos muy pronto al punto de partida, aunque habiendo mostrado mejor los motivos de apuro y las urgencias de prepararnos antes de visitar al Sabio: lo que más importa es reconocer en qué entiende este hombre, aparte de, evidentemente, en el negocio de vender su mercancía. Si el Sabio no es sabio en el bien de la vida, del alma, entonces, al no serlo tampoco nosotros, convendrá mantenerse muy lejos de él, como Ulises de las Sirenas. Claro que, si ése es el caso, no merecerá para nada el nombre de Sabio. Pero estas sorpresas no son del todo inhabituales. También compramos vinos agriados, zapatos que aprietan y reses que aparentaban unas fuerzas que no tienen.

En realidad, bien mirada la situación, sólo hay dos escapes de ella, y uno nos está más cerca y más fácil. El primero será ponernos a buscar a quien sea de veras médico de las almas, o quizá aprender nosotros mismos, del Dios o de la Vida, si es que no hay todavía en este mundo esos médicos; lo segundo, claramente más hacedero, será, pese a todo, acercarnos al que tanta gente reconoce como Sabio, o sea, como médico de almas además de como vendedor de los alimentos del alma, pero no para recibir de él lo que está ofreciendo darnos, en la manera en que se suele estar junto a él como alumno. No seremos sus alumnos, sino que pro-

curaremos indagar sobre él, con él mismo, en qué es realmente entendido. Lo investigaremos en vez de sentarnos a sus pies y abrir confiadamente las almas, las vidas, las conciencias. Quizá no pueda y hasta no quiera resistirse a esta investigación que habrá de procurar cerciorarse de si la reputación de que goza es justa o es inmerecida. Naturalmente, no podemos presentarnos al hombre célebre, que vive en gran medida de su celebridad, con la cuestión directa de si acaso no será un impostor. No nos lo permitirían sus mismos anfitriones atenienses. El derecho del huésped es cosa sacratísima para los griegos de esta época. No lo insultaremos ni insultaremos poco menos que a Atenas entera, y de paso a casi toda Grecia. Pero probaremos si nos será posible alcanzar discretamente el objetivo importantísimo que sí nos atrae legítimamente al Sabio: saber con certeza si es en realidad lo que parece. Nos ayudará el hecho de que en la casa de Calías no se hospeda solamente Protágoras, sino que se encuentra reunida la flor y nata de los sofistas. Es, de hecho, una ocasión única y solemne, pero bastante desconcertante. Además, todos los más famosos médicos del alma de Grecia están juntos allá, aunque, extrañamente, cada uno vende, por lo visto, productos diferentes. ¿Es que saben cosas distintas? ¿Difieren sólo en los procedimientos didácticos, pero, en el fondo, comparten la misma ciencia? Ya esto sería extraño, porque parte de la medicina de la existencia debería ser la eficacia pedagógica; pero la cuestión, desde luego, no es fácil de resolver, y menos de lejos, desde nuestra propia casa.

6. *El espectáculo del saber*

De camino hacia este encuentro que debe decidir buena parte del destino del joven Hipócrates, los amigos inician la discusión de un tema que Sócrates decide no revelar la tarde siguiente; dejármolo, por tanto, oculto. Sólo nos asegura que él e Hipócrates se detuvieron, como conviene, hasta lograr el acuerdo, la *homología*. Sólo ella es el final auténtico de una auténtica investigación dialógica, y nunca la partición de votos de los dos interlocutores.

Pero tendremos oportunidad de ver hasta qué punto es difícil, en el único asunto decisivo —el problema del bien para la existencia del hombre—, lograr el acuerdo. Quizá sea por esto por lo que la conversación entre una casa y otra queda silenciada: es importante que sepamos que Hipócrates y Sócrates, verdaderos amigos entre sí y de la filosofía, son muy capaces de la paciencia y la perspicacia que hacen falta para conseguir la homología, aunque el asunto que traen a la reunión de los sofistas esté abierto y pendiente de acuerdo. Posiblemente se han entendido, de camino, sobre una cuestión menor.

En todo caso, los diálogos sobre problemas que no afectan a la práctica inmediata y a los negocios, los entiende un siervo eunuco, desde su portería, como sofística. Y harto de acoger a gentes que deben de estar consumiendo media hacienda de su señor, les quiere negar la entrada. Sócrates ha de convencerlo —una homología modesta pero no desdeñable, dadas las circunstancias, que nos recuerda que el papel del diálogo no se reserva sólo para lo solemne de la vida— de que las apariencias lo han engañado: ni son sofistas ni acuden a Calías el rico con la misma pretensión que las demás personas que llenan peligrosamente su espléndida mansión. Vienen a Protágoras, y lo hacen como, por desgracia, nadie suele hacerlo.

El gran sofista no se encuentra dialogando: no está hablando con una sola persona, quizá en público, a la búsqueda de la homología (que siempre es cosa de dos, aunque pueda, sucesivamente, ir conquistando a los demás presentes, pero uno por uno, uno a uno, a cada cual como único). Protágoras está en el teatro, sólo que su público es el coro trágico mismo. Él, el corifeo, recuerda en todo a aquel personaje fabuloso en quien tienen puestas sus esperanzas religiosas, en cierto modo, tantas personas: Orfeo, el músico casi divino a cuya voz se experimenta un encanto tan profundo, que los mismos muertos echan a andar hacia la superficie de la Tierra sin que se acuerden de impedírselo las bestias oscuras del Hades. La música es aquí el discurso del Sabio, introducción a una vida nueva, por la que dejan las suyas anteriores cuantos entran en contacto con el hechizo.

Los amigos filósofos se ven también sumergidos en un ambiente que tan sólo con palabras de Homero —ellos, que no están en el coro— sabrían describir acertadamente. Es como pasar, a medida que reconocen a la media luz el gentío y empiezan a distinguir las conversaciones que proceden de todas partes, de un héroe de la palabra a otro, en medio de un nuevo tipo de campo de batalla. No hay aquí una verdad única o un dios único, sino una discordancia de campeones que se enfrentan por las almas de los demás, una verdadera algarabía de divinidades o, mejor, de semidioses, puesto que suenan cada cual con su propia y bien distinta voz de hombre.

Hippias, por ejemplo, no pasea como trayendo de la muerte a la vida a los que están colgados de sus labios, sino que, desde un trono o sitial alto, responde, con su característica infalibilidad, sobre las realidades de la naturaleza, pero también sobre las realidades astrales y que permanecen esencialmente por encima del ámbito al que alcanza la mirada del hombre. Está resolviendo los problemas de la Totalidad de lo real, que no deben de ser los mismos, todavía desconocidos para nosotros, con los que se enfrenta Protágoras simultáneamente. De hecho, un conocido médico ateniense se sienta cerca del trono de Hippias, pero los que pasean detrás de Protágoras y en su coro son la familia misma de Pericles y la familia distinguidísima de la que nacerá unos años después Platón. En la compañía de Protágoras se encuentran el dueño de la casa y otros varios de los hombres que suelen participar en encuentros con Sócrates por las palestras y los gimnasios aristocráticos de la ciudad.

Ni andando ni sentado, sino tumbado y arrebujado entre mantas, se oye discurrir en otra habitación adosada al amplio pórtico a Pródico, hombre a quien ya de antes Sócrates tiene por divino, aunque sea divino a la dura manera de Tántalo, condenado a sólo rozar para siempre los alimentos y la bebida, pero a no poder jamás alcanzarlos aun viviendo rodeado por ellos; de hecho, a Pródico le ocurre que no llega a las cosas mismas sino que permanece de por vida en su umbral y como en sus primicias, es decir, en las palabras que él distingue, define y clasifica.

El pórtico de Calías, en el que entran detrás de Hipócrates y Sócrates los dos jóvenes más hermosos y ambiciosos de Atenas –Alcibíades y Critias–, es en el amanecer una imagen humana de la antesala dudosa de los infiernos. No es el Hades mismo, o sea, el lugar de la oscuridad absoluta y de la falta de conciencia, pero sí produce en la artística cabeza de Sócrates la impresión del lugar ambiguo por el que se pasa del mundo de abajo al de arriba –o quizá a la inversa, aunque está amaneciendo–; se pasa de uno al otro en todas las posiciones, hablando de todas las cosas y de todas las palabras a la vez y en círculos cerrados, exactamente al contrario de como se dialoga con vistas a la homología cuando todavía se está en mayor oscuridad pero se progresa de veras hacia el día. En la opulenta casa en la que se ha reunido toda la sabiduría y toda la belleza y la ambición de la ciudad y casi de toda Grecia, la tragedia, la épica y la lírica tienen cabida juntas y los semidioses, condenados a su papel por toda la eternidad, mantienen suspensos de ellos a los hombres –los mismos hombres que, por ejemplo, celebrarán unos años después el banquete que festejará, en la casa de Agatón, el premio teatral que acaba éste de obtener y que le fue como profetizado esta mañana lejana en la asamblea de los sofistas–.

7. El poder, la hipocresía y la sinceridad

Protágoras reconoce, sin la menor vacilación, a Sócrates, que se presenta abruptamente o que, al menos, no cuenta a sus amigos las fórmulas de cortesía que empleó, si es que lo hizo.

El Sabio establece una diferencia entre lo que se puede tratar a la vista de los demás y lo que debe hablarse a solas; el filósofo la desdeña: lo esencial es perfectamente público y perfectamente solitario; no cambia su naturaleza por cambiar de ambiente. Lo único que decididamente sí es, es dialogal: de un hombre que va en serio, a otro hombre que va en serio; y si alguno de los que están accidentalmente presentes acoge las palabras del diálogo realmente, es que también ha contestado de frente al interlocutor.

Las formas adecuadas las recupera ahora plenamente Sócrates: presenta a Hipócrates exactamente como conviene, desde el punto de vista de obtener que lo acoja en su círculo Protágoras. Hay en el joven nobleza, riqueza, hermosura, ambición. No en vano, su fin al querer formarse junto a Protágoras es dar que hablar bien de sí en la ciudad, destacar, sobresalir.

El sofista descubre el fondo de la diferencia que él hace entre hablar en privado y en público, precisamente porque agradece a Sócrates que lo deje escoger según su preferencia. Es que es consciente del riesgo político de su actividad, porque a lo que incita ante todo a los jóvenes es a romper la línea tradicional de la formación en edad ya casi madura. En vez de respetar la viejísima costumbre de que sean los padres y los ancianos los que transmitan la flor de la sabiduría que hace a los jóvenes excelentes para y en el Estado, Protágoras quiere que sólo lo oigan a él.

Esta conciencia se tiñe en su repentino discurso enfático no sólo de un interesante orgullo acerca de la propia valentía de practicar, pese a todo, sin velos el arte sofística, sino de una reflexión histórica llena de sabor; además de que todas las bellas palabras que brotan de improviso —al parecer— de Protágoras resulta evidente que tienden a maravillar a la nueva posible presa y, quizá, por qué no, a Sócrates, que sería una conquista de infinito prestigio. Y hay, finalmente, un aura de autocompasión elegante, de admiración a sí mismo un poco melancólica y de pronto jovial, que sin duda atrae profundamente la atención de cualquiera que no esté carente de buen gusto —aunque repela un tanto al que combine el buen gusto con el paladar moral fino—; porque, además, esta compasión de sí se acompaña de evidente adulación al poder establecido —¡hecha, precisamente, por el que se gloria de ser valiente y en el momento mismo en que pone en acto plenamente su valentía, según dice él mismo!—.

Por una parte, la Sabiduría, la sofística, es tan antigua como Grecia misma (los países bárbaros quedan perfectamente excluidos del círculo mágico). Homero es el sofista primero y de más éxito, pero también el que ha inaugurado la serie poco perspicaz de los sofistas que temen demasiado las consecuencias de su bri-

llante papel y se disfrazan de cualquier otra cosa. Hesíodo y Simónides —que se adelanta aquí al primer plano como el gran lírico— han sido sofistas también de largo éxito, como lo prueba el hecho de su utilización constante en la educación. El mismo criterio descubre que también Orfeo y Museo han sido sofistas, aunque pasen por fundadores de cultos salvíficos e históricos —¿no ha comparado justamente Sócrates a Protágoras con Orfeo, sin que éste le haya podido oír, puesto que ni siquiera dice haber comunicado con Hipócrates su ocurrencia?—. Pero lo mismo debe decirse de todos los demás maestros que se siguen destacando, vengan del siglo que vengan, en el papel de educadores, así se trate de gimnastas o músicos. De quienes no han tenido éxito y han sido olvidados por la gente, mejor no hablar.

También éste es un rasgo profundamente típico del sofista, el cual se jacta de superar definitivamente y con mucho a cuantos maestros han alcanzado tan reconocido éxito que la misma educación tradicional echa mano de ellos y los asume, en vez de quedarse herméticamente cerrada en la línea familiar o tribal; y, sin embargo, al mismo tiempo se identifica con ellos, porque su pretensión coincide con la suya, y sus conocimientos está por ver si difieren algo más que en apariencia.

De entrada, Protágoras sobresale por encima de los demás sofistas antiguos y modernos debido a que aprecia mucho mejor que todos ellos el verdadero peso y el lugar verdadero del poder político. Los demás han ocultado la realidad de su profesión y de su intento porque ciertamente han temido. Pero han temido a los muchos, a las gentes tradicionalistas cuya rutina se proponían perturbar para siempre. Cuando la multitud es incapaz de conocimiento, necesita líderes y, de hecho, se limita a repetir con furia entusiástica lo que éstos le sugieren. Da igual que el régimen político se presente como una democracia o en cualquier otra forma. Siempre son unos pocos los poderosos, y se los reconoce en que sus opiniones dirigen a la gente y se llenan de fuerza con el número de los adeptos sinceros.

El sofista tiene, pues, que tener en cuenta a los pocos, a los líderes; y es evidente que no siempre, ni mucho menos, sino más

bien al contrario, serán los pocos partidarios estrictos de que se eternicen intactas las costumbres educativas ancestrales. Desconcertarlas puede, precisamente, ser un medio utilísimo de satisfacer a la muchedumbre, convenciéndola de que en la novedad estará la prosperidad –dado que no hay sociedad que se sienta a sí misma suficientemente dichosa con nada nunca–.

Protágoras, con su sincera confesión de Sabio y, por lo mismo, persona autorizada para constituirse en educador, está en realidad mucho más cerca del poder, mucho más en connivencia con él de lo que dan a creer, a primera vista, sus aparatosas innovaciones. Podríamos haberlo sospechado sólo considerando que los riesgos que dice correr no le han estorbado una vida bien larga, que ha transcurrido sin tropiezos políticos.

Y cierra esta verdadera conferencia de captación de clientes con una maravillosa *captatio benevolentiae*: resulta preferible continuar con la buena costumbre de hablar abiertamente de temas esenciales, puesto que, leemos entre líneas, justamente estamos en el ambiente del poder puro y real.

Sócrates aprovecha el impulso que contienen estas palabras finales para proponer una idea extraordinaria, cuya misión será elevar al punto de la perfección el espectáculo esencial de la Sabiduría, como quien prueba a ver si los ojos de sus amigos y aun, en general, de todos los presentes, no serán capaces, por fin, de captar con la lente de aumento lo que se escapa a la mirada natural de a diario. Lo mejor que se podrá hacer es que se reúnan todos los Sabios profesores presentes, para que la sinceridad de Protágoras brille en la potencia máxima de su arte. No hay agravio, puesto que la edad permite bien este homenaje sin menoscabo de las autoestimas respectivas.

Y así se hace, ya que la misma es la voluntad del dueño de la casa. Los paseos, las idas y venidas del coro trágico, cesan al mismo tiempo que las otras formas de la existencia ambigua, semidivina, que se estaban desarrollando en confusión y algarabía. Todo el mundo se sienta para escuchar el diálogo. No cabe duda de que en este tipo de situaciones el bastante joven Sócrates se sabe bandedar y tiene un prestigio fascinante.

8. *La vida buena*

Discutamos, pues, qué clase de bien se deriva del contacto con el sofista, de alimentarse directamente, sin más médicos de almas intermediarios, con sus enseñanzas.

En principio está clara la respuesta: si no es el mayor de los bienes, los gastos de tiempo y de dinero no estarán justificados. ¿Por qué no supondremos que el mayor de los bienes reales, recibido de la compañía de Protágoras, deberá ir seguido por ese importante bien, objeto ya confesado de los pasos de Hipócrates, que es el público reconocimiento de la propia valía, la alabanza de las gentes de todo el Estado? No cabe la menor duda de que, sean cuales sean nuestras experiencias anteriores y exteriores sobre lo bien o mal ordenada que está la vida en el Estado, el punto del que partir jamás puede ser la insidia de que la auténtica bondad no se vea recompensada regularmente por la sociedad.

En definitiva, hemos de estar hablando, desde el primer momento, de cuál es el modo mejor de vivir, o, lo que es lo mismo, de cuál es el fin más alto de nuestra existencia. En segundo lugar, como también es muy claro, tendremos que referirnos al problema general de si este bien es cuestión de aprendizaje. Por último, hemos de plantear la cuestión personal de si, en el caso de que hayamos respondido que sí a la segunda pregunta y con suficiente precisión a la primera, es Protágoras, mejor que Hippias o que Pródico o que cualquiera de los otros profesores en la vida excelente, el que nos conviene a cada uno o a todos.

Protágoras entiende perfectamente que tales son los temas que acaba de plantear de Sócrates. Es difícil que a su extraordinaria inteligencia se le oculte el resto de matices implicados en la compleja situación desde la que arranca el diálogo. De aquí que reconozca que el destino de quien se reúne con él en clase es salir cada día mejor.

Sócrates admite con entusiasmo que todo lo que se aprende, si realmente se aprende, nos mejora. El punto está en que precisemos cuáles son los más altos aprendizajes. De hecho, hay un punto de apresurado romper con una observación la amplitud que empezaba

a tener el segundo discurso en ciernes de Protágoras. Un diálogo es cualquier cosa menos un intercambio de formidables discursos académicos o de pasmosas arengas o sermones. Requiere constantemente estar alerta para precisar los términos que se introducen, para bajar de lo genérico a lo más específico, para definir con precisión los significados y no dejar flotar las presuntas evidencias que los respaldan justamente en el aire de la vaguedad: o son o no son evidencias, y si lo son, nada, por principio, impide que se puedan compartir; en cambio, las falsedades, como no podrán jamás ser evidentes, al menos no las compartirá el conocedor perfecto. Esta es una posibilidad con la que conviene siempre contar en este tipo de discusión.

No pasemos por alto que Protágoras, desde la extensión de sus conocimientos y de su práctica de la vida y los hombres, claramente sabe apreciar las virtudes auténticas de un diálogo agudo y preciso. No se niega en absoluto a distinguirse, en ventaja, de los demás maestros. Éstos, seguramente más por las consecuencias de su torpe apreciación del poder, que los lleva a disimular y dar rodeos, que por ignorancia de la vida excelente, abruman a los jóvenes con una grave serie de ciencias, aunque no les den a entender en qué aprovechará saberlas, fuera de la generalidad de que, quizá, en efecto, cualquier aprendizaje es mejor que nada. Hay, por tanto, Sabios que empiezan, sin mayores explicaciones, por los cálculos, la ciencia de los astros, la geometría y la música. Es verdad que Hippias procedía así, como quien ha resuelto que, para vivir perfectamente, lo mejor será saberlo absolutamente todo. Así no dejaremos escapar por ningún resquicio lo que mejor nos acomode y más rápidamente nos lleve al objetivo particular en el que tenemos puesta la esperanza de una vida plena o excelente. Hippias se gloriaba, sin que ningún griego lo hubiera aún refutado, de que sabía todo y lo sabía hacer todo, de modo que hasta sabía cómo recordar este mar de conocimientos. Por algún lado de él estaría, seguro, cazada la pesca valiosa, la perla de la vida.

Protágoras ha comprendido que lo que importa no es esta enciclopedia que bien puede convertirse en el cuento de nunca acabar. Urge vivir de la mejor manera posible, aunque grandes peda-

zos de la realidad nos queden ignorados. Y no se podrá vivir bien si las decisiones que se toman al administrar la casa y el Estado son erróneas. Lo que decide todo es saber hacer y decir lo que cada día engrandezca la casa y el Estado mediante las decisiones adecuadas (la *euboulía*: el querer bien porque se delibera bien) para administrar ambos.

Si algo así se puede enseñar y aprender con Protágoras, es que existe, resume Sócrates, la ciencia del Estado, la *techne politiké*: el arte del buen ciudadano, que encierra en sí el arte del buen padre de familia. Y como Sócrates no puede estar más de acuerdo sobre el hecho de que la excelencia del hombre como ciudadano libre en el Estado democrático es una descripción magnífica de la vida óptima, en vez de pedir una definición del ciudadano perfecto, toma el camino de pasar inmediatamente al problema de si hay realmente ciencia (*techne*) de tal ideal. Sería tremendamente embarazoso, en el momento en que Protágoras acaba de casi definir acertadamente la excelencia (*areté*) de la vida humana, ponerse meticuloso en que este punto se precisara, como si algo de lo dicho ya estuviera mal. Aparte de que este rodeo aparente por la segunda pregunta, cuando tanto importa saber la respuesta a qué sea el bien óptimo con total claridad, puede traer frutos espléndidos y no deberse, pues, sólo a la buena educación conveniente en los comienzos de un diálogo auténtico.

9. ¿Es irracional la virtud?

Una cosa es que Sócrates alardee —casi se podría decir así— de no saber nada que valga la pena, y otra, que no esté lleno de hipótesis. Las hipótesis no son, precisamente, afirmaciones o tesis, sino sólo buenas palancas para las buenas preguntas. Se abre así un respiro para evitar el peligro de que Hipias y, a lo mejor, también Pródico, se levanten desinteresados, ofendidos.

Lo que Sócrates ha llegado a pensar fundadamente es que no existe ciencia ni arte de la excelencia de la vida en el sentido que queda dicho; lo que da a entender que posiblemente algo pareci-

do a lo que practican los otros sofistas es, antes que el tema de las clases, lo que merece, modestamente, el nombre mayúsculo de Sabiduría.

Las razones en que se basa la opinión tentativa de Sócrates se han de exponer en una manera que recuerda graciosamente, pero sin ironía ni asomo de burla, al discurso espectacular con que Protágoras ha recibido a los dos amigos. No está nada mal que se vea que Sócrates es persona que sabe hablar largo y tendido, al modo de los Sabios, cuando las circunstancias indican que quizá sólo así afianzará el respeto por él que garantice que todo el mundo va a hablar en serio, y no como si lo hubieran invitado unos niños que se aburren o unos bárbaros que se divierten con el afán griego de discutir.

Puede ser que los atenienses necesiten al Sabio, pero son, incluso para Sócrates, expertos, sabios, en asuntos de educación política, como se ve por los efectos: su poder tras las guerras persas, aún bastante recientes en la memoria de todos. Esta sabiduría, aunque no la escribamos con mayúscula ni la llamemos ciencia sofística, los induce a comportarse en la *Ekklesia* o Asamblea como si nadie fuera Sofista en el sentido de Protágoras, pero, a la vez, como si hubiera muchos sabios particulares, quizá más en el sentido de Hippias. Los asuntos generales de la administración del Estado no los confían a expertos como Protágoras o sus alumnos, sino que los toman todos en sus manos; mientras que las decisiones que se refieren a los problemas que ellos piensan que, desde luego, requieren expertos, las consultan antes con éstos y, de hecho, terminan por tomarlas los expertos, más que el conjunto de los ciudadanos libres.

Esta primera razón tiene sus lados peligrosos y hasta capciosos; pero así es la vida de los sofistas, ¿no? Si Protágoras niega sabiduría al pueblo de Atenas, criticará públicamente, ante los hijos de Pericles, la democracia, y puede que por una vez se ponga en verdadero riesgo político. Pero si concede que los atenienses son lo bastantes sabios, estará negando que su presencia sea significativa en este Estado o en cualquier otro que se gobierne democráticamente (cuando la verdad es que Protágoras ni siquiera intenta

entrar donde las oligarquías a la espartana o las tiranías o las monarquías bárbaras constituyen el régimen político de un lugar).

La segunda razón todavía es más delicada, sólo que ahora, cortés e irónicamente, para los dos interlocutores. No en vano, la vida privada de los atenienses muestra las mismas convicciones, y es de suponer que aún son más profundas cuando de lo que se trata es de la educación de las personas más queridas. Un padre se esfuerza por transmitir a sus hijos cuanto él mismo sabe, y de hecho la sucesión de los oficios en las familias muestra que hay en estos asuntos *techné*, o sea, que se transmiten por enseñanza cuando ambas partes desean que haya aprendizaje. Pero justamente los padres mejores y más sabios, los que mejor administran la ciudad, en la misma medida en que descuellan por la excelencia de su vida, por su *areté politiké*, fracasan tanto más evidentemente en pasarla a los hijos, a pesar de que la aprecian como su bien más valioso.

Más todavía: intentan trasladar la virtud más alta sin recurso a maestros, con su ejemplo diario, con sus palabras. ¿O es que tendrán más excelencia los Sofistas que los administradores reales y efectivos del Estado que tiene éxito? Pericles, si admitimos que es un hombre de veras excelente en el sentido de Protágoras y de Hipócrates, no ha aprendido con ningún sofista y no ha encargado a nadie sino a sí mismo educar en este aspecto supremo a sus hijos. Y del mismo modo que él llegó a la Sabiduría sin la ayuda del Sabio, le ha ocurrido ahora —no importa hablar claro, sino que conviene, como hemos acordado— que con sus hijos, que están aquí presentes, para no hablar del desastre de Alcibiades, que también está aquí mismo, no ha logrado lo que seguramente más ha deseado y para lo que estaba mejor preparado que ningún otro hombre. Y tampoco es que su virtud se le haya despegado involuntariamente en mitad de la calle o de la Asamblea y haya contagiado a otros. Ningún sabio, al parecer, en lo que más importa, según la definición de Protágoras, estaría de acuerdo con Protágoras, porque nadie ha llegado a ser lo que es con pagar a sofistas, porque nadie ha logrado educar a nadie realmente en el supremo sentido y porque, pese a ello, nadie ha pensado en contratar a sofistas para suplir las propias deficiencias. Son los mismos jóvenes los que se

apegan al sofista, debido a que no ven que el contacto con los sabios ciudadanos de Atenas, ni siquiera con Pericles mismo, les esté garantizando que llegarán a rivalizar con cualquiera en el liderazgo de la buena opinión y del éxito en las campañas políticas de la democracia tal como está establecida.

En esta ocasión, para llevar al Sofista a un verdadero apuro que lo fuerce a ser absolutamente claro, Sócrates acaba de ironizar sobre prácticamente lo intocable en la casa de Calías. O Pericles no es Sabio, o la Sabiduría no es contagiosa por ninguna vía racional. Si Pericles no es Sabio, ni lo son los atenienses, aunque en menor medida, según el nivel de su éxito en el liderazgo político, sustitúyase la democracia de Atenas por la escuela de Protágoras o expúlsese a éste inmediatamente por superfluo e impostor y por insultar al pueblo libre.

En cuanto a las consecuencias para Sócrates, de quien se sabe que se pasa todo el santo día, a todas horas, dialogando sobre precisamente este género de excelencia de nuestra vida, ¿no queda, por esta segunda razón, condenado a manifestar que no es más que un vago molesto, que refuta a ciudadanos venerables o que hasta los insulta cuando están ausentes, con tal de derrotar en una justa de mera palabrería al más palabrero de los griegos? ¿No es Sócrates el prototipo del hombre que no respeta absolutamente nada y se las da de no temer ninguna consecuencia?

10. *La cultura, la justicia y los dioses*

Es admirable la sangre fría de Protágoras. No parece que se deba simplemente a que escucha a Sócrates como a un bromista que sabe que en las reuniones más elegantes puede llegarse al límite de lo decible y hasta pasarlo, sin que en realidad esté ocurriendo nada que no sea un alarde de ingenio. El sofista no mueve un músculo. Se siente —eso da a entender, al menos, con maravillosa fuerza persuasiva— perfectamente seguro incluso ante semejantes cuestiones. Está tan sobrado de palabras que puede acoger de dos maneras distintas, no ya de una, las razones de Sócrates, para volverlas en

más viento favorable en sus propias velas. Como es bastante mayor que los demás, en un gesto de coquetería respecto de su edad se ofrece a contar un cuento, un *mythos*, como suelen gustar de hacer los viejos en las culturas ancestrales poco acostumbradas aún a los libros. Y si el relato no resulta concluyente al auditorio –o, mejor, aunque lo resulte–, seguirá luego un discurso, un *logos*, refutativo, al estilo moderno de las competiciones de palabras. El relato mítico –un mito recién inventado es todo menos un auténtico mito, o sea, es, desde el punto de vista de la religión que se sirve de mitos, una blasfemia– tiene siempre más gracia, y Protágoras no se debe cansar de subrayar y aprovechar la gracia de las palabras, sólo dentro de la cual le será oportuno encerrar la verdad.

La palabra «mito», en efecto, estaba ya restringida a significar prácticamente lo mismo que hoy para nosotros, como muestra con plena evidencia el que Platón pone en la boca de Protágoras. Es esencial que intervengan los dioses, los tiempos primordiales, los hijos de los dioses, la instauración de los usos humanos fundamentales. Pero, como nosotros, el sofista se sabe perfectamente fuera del mundo en el que el mito suministra una parte capital del sentido vivido de la existencia y del mundo. Llama «mito» a lo que las generaciones pasadas han creído y nosotros ya no creemos, pero como forma un sector de nuestro bagaje cultural, repetimos gustosos. Sin embargo, Protágoras va aún más allá, y de modo tanto más llamativo cuanto que los cultos estatales y los altares familiares de su época continuaban honrando, directa o indirectamente, a los dioses en las figuras que los mitos les adjudicaban. Va más allá precisamente porque, sobre la base de elementos míticos auténticos, crea a su conveniencia –a la de la verdad que proclama, si somos precisos– otros nuevos y los ofrece como explicando mejor que el relato primitivo los datos de la naturaleza y de la historia. Sería difícil expresar con más fuerza y con más elegancia que uno es un ateo.

El antimito de Protágoras se remonta, como debe ser, a cuando aún no habían nacido las estirpes de seres mortales y sólo vivían los dioses. No son éstos libres ni, en consecuencia, buenos. Sencillamente, el Reparto que manda en todas las cosas, inclui-

dos los dioses (la *Heimarmene*, la *Moira*), produce con su necesidad mecánica, con su azar profundo e ininteligible, el tiempo en el que deben nacer mortales de toda clase y condición.

El cuerpo central de estas razas de mortales lo plasman los dioses en las honduras de la Tierra con los elementos básicos de los que supondremos que todo está hecho: el fuego y la misma tierra, además de cuantos, innominados, les son afines y se dejan mezclar con ellos. Pero antes de salir a la luz, de nacer a la Naturaleza, si podemos decirlo así, faltan los adornos y los poderes (*kosmos* y *dynameis*). Imaginemos que, como las Suertes en los toneles de Zeus de los que hablaba Homero, adornos y poderes se encuentran en ciertos recipientes, en calidad y cantidad determinada. Al ser esta obra menor y requerir menos sabiduría, menos grado de divinidad, les es encargada a los hermanos Prometeo y Epimeteo, de la generación, según Hesíodo, de los tíos de Zeus. Los nombres de estos hermanos significan, respectivamente, El que se lo piensa antes y El que se lo piensa después. Epimeteo es prácticamente una audaz creación de Protágoras, para hacer un sarcástico equilibrio con el nombre del célebre Titán que había ocupado, además de a Hesíodo, a los trágicos (se duda de que el drama que aún conservamos sea de la mano de Esquilo; y de hecho lo dudará todo lector desprejuiciado que pueda gozarlo en su lengua original). No es que el nombre de Epimeteo lo forje aquí el sofista, pero puede decirse que sí, desde luego, su hazaña inolvidable, mejor dicho, su fiasco fundamental.

La burla cruel de Protágoras –al fin y al cabo, está entre las únicas gentes que, de tan refinadas, la aceptan sin pestañear– se extiende al mismo Prometeo, el héroe de la filantropía divina inmotivada, al que los más antiguos Padres de la Iglesia cristiana, como sucede con Justino, consideraron una contrafigura del Cristo, casi crucificado en la roca del fin del Cáucaso por su amor loco a la humanidad. Aquí, en cambio, contradiciendo su nombre y su historia, Prometeo no piensa lo que hace y cede a los ruegos de Epimeteo, que consisten, en realidad, en que ambos intercambien sus papeles: Epimeteo repartirá adornos y poderes a las razas mortales, como quien prevé las condiciones en que su vida en la luz

sea viable, y Prometeo se podrá limitar a supervisar el trabajo ya realizado, a pensar a clavo pasado la obra de su hermano.

Se entiende cuál será el resultado de esta operación: como la lleva a cabo un Titán, está casi lograda, pero lo que le falta es monstruosamente grave. Ciertamente, las demás clases de los animales (Protágoras aún no pensaba en la vida o alma de las plantas) gozan de un equilibrio magnífico en sus dotes: los débiles son más rápidos o vuelan; los que vivirán en lugares muy fríos se llevan capas de pelo más tupidas; los que servirán de pasto a otros se reproducirán con mayor abundancia que sus cazadores... Ya estos tiempos han adquirido una detallada idea del ajuste universal de unas vidas a otras y de todas ellas con el gran nicho ecológico del mundo. Como dice Protágoras, Epimeteo pensaba en la «salvación», en la preservación perdurable de todas las especies, pese a la lucha por sobrevivir, que es también parte del aspecto global de la Naturaleza.

El género humano, ya amasado con *discurso (logos)* por los dioses, o sea, el *animal rationale*, espera hasta el final del reparto titánico; pero los dones se han terminado. No es más que un mono desnudo que, como reconocía ya perfectamente Anaximandro de Mileto en los principios del siglo VI, no tiene una naturaleza que le permita sobrevivir. Si nace tal y como es amasado por la divinidad, morirá inmediatamente.

Prometeo adopta aquí, por si fuera poco todo lo malo que ya queda implícitamente dicho de él, una línea de conducta más motivada por la necesidad de la Moira y por la coacción a cumplir la tarea encargada que por ninguna clase de filantropía: debe arriesgar mucho, pero no está en su mano que el hombre no nazca, y sería una catástrofe de dimensiones impensables que una obra tan peculiar de los dioses superiores que ahora reinan muriera nada más nacer. Únicamente resta una genial, divina escapatoria para esta angustia: robar una propiedad de los dioses y transferirla al pobre hombre. Sólo si comparte algo de divino, mediante una transgresión grave de un dios, podrá el hombre cumplir el designio de los dioses, que consiste en que viva tan indefinidamente como el resto de las especies mortales.

Prometeo, una vez que su generación fue derrotada por la más joven, comandada por Zeus, ya no tiene un poder muy grande: no le es accesible la morada de Zeus mismo, donde están los dones divinos de más precio, sino sólo los talleres que comparten Hefesto y Atena. Deben de haber sido estos dos Olímpicos quienes mayor parte han tenido en la plasmación de las figuras mortales, puesto que en su taller lo que se maneja y está al alcance de la mano pecadora de Prometeo, el descuidado es, por una parte, el fuego y, por otra, la sabiduría técnica. No el fuego que ha entrado en las mezclas de los cuerpos, sino el que, igual que la *sophía éntechnos*, se ha usado para amasarlos, para cocerlos y moldearlos, como hacen los alfareros y los herreros humanos, cerca de las minas hundidas en la tierra.

El fuego y las capacidades técnicas para usarlo en la tarea agotadora de salvar la vida: he aquí el doble don robado por Prometeo, pero también la clave, la clave exclusiva, de que pueda sobrevivir el ser humano. El mono desnudo dotado de lenguaje es viable, pues, gracias a la cultura. El lenguaje y la debilidad son nuestra naturaleza; la cultura, y primeramente la cultura material, es nuestra historia y nuestra salvación. Somos más cultura que naturaleza, y el origen de la cultura se esconde más allá de adonde puede llegar la indagación curiosa de un sabio. La cultura es algo demasiado maravilloso y precioso como para poder achacar su origen único al hombre.

Atendamos ahora al prodigio del análisis de Protágoras-Platón-Sócrates acerca de los factores, la genealogía y el fracaso de la cultura material.

Las primicias de la cultura es, según el sofista, la religión. Lo primero que construye el hombre, la condición misma de su habitar este mundo, son los altares y las representaciones plásticas de los dioses. Antes incluso del lenguaje articulado y comunicativo —como sucede, en cierto modo, en el paralelo del relato bíblico de la torre de Babel— viene la religión. Sin ella no tiene mundo el hombre y, por tanto, no puede sobrevivir, porque ni siquiera puede vivir. Protágoras se vuelve al auditorio fascinado y le hace un guiño amable: ¿No es ésta prueba bastante de que el hombre par-

ticipa de dones que estuvieron reservados primitivamente a los dioses, hasta que uno entre ellos rompió las reglas?

Es imposible no acordarse en este paso del mito de la presentación que tanto Ernst Cassirer como Mircea Eliade hacen de la religión (o del símbolo) como institución germinal del mundo, principio de toda orientación y, por tanto, del espacio habitable y de los sentidos que dentro de él se pueden recorrer. Protágoras incluso anticipa otro aspecto de los recogidos luego por los filósofos contemporáneos de la religión: ésta no es racional *ab ovo*, ciertamente, pero, en cambio, al estar en la base de la identidad personal y grupal, se encuentra también en la de la enemistad y la guerra. Nosotros somos los adoradores de estos dioses; los otros, los no-hombres que acechan fuera de los verdaderos límites del mundo, como el caos amenaza permanentemente todo orden, son los que no adoran a nuestros dioses.

Casas, vestidos, cosechas son producto del trabajo de un grupo; no como la religión —el altar, el ídolo—, que es fruto ya de uno solo. El habla que comunica establece el grupo mínimo, la familia, el clan, y en él se reparten los trabajos para que el alimento y la protección se aseguren.

Pero todo esto, la religión y los logros posteriores, mediados por el lenguaje que nos asocia, es en último término egoísmo: los clanes no pueden colaborar sino que más bien están interesados en el mutuo exterminio, para que sea más fácil la supervivencia donde los recursos escasean. No se lucha eficazmente contra las fieras sin discurso ni contra las fieras humanas (*homo homini lupus* es ya moneda corriente en los círculos frecuentados por Protágoras), porque todos desconfían de todos. En griego ático, el que trabaja para el pueblo, para el grupo, se llama *demiurgo*. Pues bien, una sociedad en la que el fuego y la capacidad técnica han hecho surgir divinamente demiurgos, además de chamanes, es aún como tal, si no tiene más tipos de personas y más altos dones, una sociedad que pronto se muestra tan inviable como la que hubiera intentado formar una familia de monos humanos absolutamente inermes. Y no sólo por la indefensión *ad extra*, sino también por el asperísimo roce de los egoísmos dentro del propio grupo. La in-

justicia, la *adikía*, es la condena *ad intra*; la guerra que se pierde, la condena *ad extra*.

Los sarcasmos de Protágoras llegan ahora a su punto perfecto. Zeus mismo, el joven dios poderosísimo, que retaba a todos los demás componentes de la Naturaleza, dioses y no dioses, a que tirarían todos de un extremo de cierta cadena de oro que él sostendría desde el Olimpo, y comprobarían así, de una vez por todas, que su poder era mayor que la suma de todas las restantes fuerzas existentes; este dios supremo es ahora quien teme por los hombres. No sufre él los apuros del reparto y el destino, sino que adolece de un egoísmo muy superior, calcado del que sienten los hombres superiores: su miedo es a que no queden seres que lo veneren.

Sería inútil acordarse en este trance de Prometeo, castigado ya, o del estúpido y cobarde Epimeteo. Zeus tiene su mediador, su mensajero veloz hacia el mundo de los mortales: Hermes. Sin robo ni trasgresión de ningún tipo, Hermes debe aportar a los hombres que mueren las realidades en las que se funda el mismo gobierno de Zeus sobre todas las cosas y, en especial, sobre las otras deidades: el *temor propio de la veneración* y la *justicia*, o sea, la capacidad de darse leyes que rijan para todos (*aidós* y *dike*). Las leyes ordenarán el caos bárbaro de la guerra de todos contra todos, pero sólo a condición de que se las veneren y se las tema, de que se las respete religiosamente. Si a alguno se le ocurre trasgredirlas, por este mismo hecho se excluye a sí mismo de la sociedad al apartarse de esta forma nueva, segunda y más salvífica de la religión —la religión civil, no ya la meramente privada—. Pasa, pues, del otro lado de la barrera que contiene al no-mundo fuera del ámbito del mundo, o sea, del Estado. Ha muerto en realidad; pero como no ha abandonado físicamente la ciudad, debe matárselo, según la más central de todas las leyes, según la ley de leyes que no necesita escribirse ni promulgarse de ninguna manera especial, porque es el alma común del Estado, la piedra angular de éste, *lo común de la Ciudad*, como se solía decir entonces (*to koinòn tes póleos*).

Hermes observa sabiamente que hay dos modos de repartir algo. Uno es aquel conforme al cual están repartidas las artes de-

miúrgicas en la ciudad inviable y moribunda: una sola persona sirve con su trabajo especializado al resto (con un herrero es bastante en un pueblo, siempre que haya también un zapatero, un pastor, un leñador...). La religión, por cierto, no se ha repartido, como se recordará. Otro modo de distribuir algo es concederlo a todos. Naturalmente, un hombre justo en medio de la barbarie es menos aún que la aislada golondrina que no hace verano. Lo que se necesita es que todos se sometan con una misma veneración temerosa a las leyes y que reemplacen la vieja religión por esta cohesión bajo la ley que les permitirá sobrevivir. Y así lo dispone Zeus, desde luego. Mas termina sus palabras a Hermes con el más duro de los sarcasmos ideados por la amargura de Protágoras: a renglón seguido de haber ordenado este tipo segundo de reparto a Hermes, al ser su mensajero un dios y resultar evidente que la orden benéfica de Zeus se cumplirá, manda también el dios supremo que, si acaso algún hombre, pese a todo, no participa del temor reverencial a la ley, ya que se convierte por eso en una enfermedad para el Estado, se le mate legalmente.

Si pudiéramos soltarnos un momento del hechizo de las palabras de Protágoras, comprobaríamos con una mezcla de horror y orgullo frenético que nosotros mismos, los que entendemos este mito, pero mucho más todos los que lo oyeron en casa de Calías, si asienten a la verdad de lo que dice, por ese mismo hecho quedan, quedamos, de acuerdo con el relato de Protágoras, fuera del Estado, muertos y, desde luego, matables legalmente, porque somos nosotros los que acabamos de percibir el secreto final del temor reverencial a la ley y, por consiguiente, lo hemos perdido por completo; lo hemos dejado atrás, tan atrás como al resto de mitos.

Protágoras, si está diciendo la verdad en la que cree, está proclamando que se ve a sí mismo elevado por encima del círculo de toda religión, de toda virtud civil, de todos los dioses. Nada lo vincula, como no sea la luz de su inteligencia; la cual, justamente, lo vincula a nada.

Protágoras es el primer pensador nihilista de nuestra historia, *si es que dice la verdad*; al mismo tiempo, es el primero de los *ultra-hombres*, el primero que está viviendo más allá del nihilismo, apo-

yado, como pretenderá hacerlo Nietzsche dos milenios largos después, tan sólo sobre el círculo cerrado de la vida misma finita, inserta en la Vida infinita de la Naturaleza (o quizá en la finitud de la propia naturaleza que él ve, a la misma luz, radicalmente desacralizada). Y si no dice la verdad, entonces es posible que su nihilismo alcance paisajes insondables; o que el secreto de su instalación feroz en la finitud esté guardado bajo llaves y más llaves.

11. *Fuga del hombre sabio*

Si Zeus hubiera mandado a Hermes no sólo repartir a todos la justicia, sino repartirla por igual, Protágoras carecería de toda posibilidad de enseñar a descollar en virtud política a nadie. Veamos cómo funda sus pretensiones, después de este relato mítico antimítico, en el discurso con que lo completó. ¿Podrá realmente enseñar virtud política mejor que nadie aquel que se sabe a sí mismo —y no demasiado secretamente— por encima del sentimiento esencial para el Estado que es recibir la proclamación de sus leyes con temor reverencial, como cosa santa y salvadora que por nada del mundo debe violarse? Tendrá ese hombre, sin duda, una visión del todo del Estado como nadie que simplemente viva dentro de él y bajo la ley logra jamás; y también recordará cómo era antes para él el básico temor reverencial que después su inteligencia, en contra de la misma providencia de dios, lo llevó a sobrepasar. Pero Protágoras está por encima de la ley, por encima de la moral de estos hombres que se creen libres cuando son esclavos devotos de la ley del Estado. ¿Será el punto más alto de su enseñanza la revelación de este misterio que podría hacer que la sociedad se desmoronara? ¿O será más bien manteniéndolo cuidadosamente velado como logrará enseñar perfectamente Protágoras lo que de verdad anhelan quienes se le acercan? En este segundo caso, Protágoras no podrá verdaderamente formar a otros sofistas, sino sólo a ciudadanos excelentes, que posean y ejerzan aquella virtud más allá de la cual está ya inevitablemente situado él mismo. Esperará, por lo que se refiere a su sabiduría secreta (sabiduría que tendríamos

que escribir con una mayúscula elevada a la segunda potencia), a que la vida produzca de nuevo misteriosamente la lucidez absoluta de otro sofista auténtico. Protágoras no se dará a conocer, pero tampoco se esforzará denodadamente por esconderse. Un esfuerzo terrible sería tanto como someterse a alguna divinidad, y justamente el gran sofista no está vinculado por nada. Como ha anunciado Sócrates desde el principio a su joven amigo, es la ambigüedad, la media luz, la semiverdad –pero no existe tal cosa como la semiverdad–, el lugar en el que está tranquilamente oculto, sin esforzarse por esconderse, el sofista realmente tal. Nadie, ni él mismo, sabría definirlo en los vericuetos del no ser.

12. *La naturaleza y lo convencional*

La hipótesis del discurso continuado es devastadora respecto de cualquier resto de esperanza que aún pudiera quedar en alguien acerca de la seriedad religiosa con que habla Protágoras. No he sacado conclusiones apresuradas ni extremas. Se trataba, sencillamente, de probar que «en realidad todos los hombres piensan que todos los varones participan de la justicia y del resto de la virtud política» (323a). Como si Sócrates lo hubiera dudado; cuando más bien el problema es, precisamente, esa confianza inmotivada y suicida de que la virtud se obtiene ya sólo por el hecho de vivir en una sociedad que se dio a sí misma una constitución democrática.

Aún peor es el modo de comprobar que todos piensan ser justos: consiste en que todos toman como un momento de enajenación, y en absoluto de sinceridad virtuosa, el que uno del que se sabe que carece de justicia lo reconozca en público. Constatar este nuevo dato de la vida social –por otra parte, indudable– aporta además una base de legitimación a que los refinados, los que se saben en cierto modo profundo por encima de las leyes civiles, hagan en público, «ante los muchos», como si ellos también admitieran el imperio de la ley con el mismo temor reverencial sin el que la sociedad resulta inviable. De este modo, se pone de relieve un segundo punto de apoyo de la cohesión social imprescindible,

que viene a ser como una pieza con la que sustituir el primitivo –y más útil– carácter religioso de la ley: la hipocresía. Pascal y Hume se encuentran anticipados enteramente en la visión clara y terrible de Protágoras. Porque, en efecto, como el valor supremo es poder vivir sin sufrir graves daños a cada momento, e incluso sin la angustia de estar desprotegido constantemente y poder sufrirlos, no exactamente Zeus, sino el más hábil de los políticos, el más «virtuoso» y de más éxito, ha logrado –Dios sabrá por qué medios– introducir el mejor de los medios para aquel fin: fundar religiosamente la convivencia. Su perspicacia realmente merece que se la llame divina, porque este invento genial trae consigo la formidable ventaja de que los muchos, cuando vayan perdiendo la base religiosa de su someterse a la ley, automáticamente la irán reemplazando, uno a uno, por el fingimiento de que en ellos continúa vivo el antiguo sentimiento del temor reverencial. Y el hecho espantoso es que la sociedad funciona y se mantiene prácticamente igual de bien si sus cimientos son religiosos que si son hipócritas. En ambos casos, no existen de veras más que la ley positiva y las muy positivas coacciones policiales y jurídicas que comporta: no hay Zeus justo, no hay Hermes repartidor de justicia; sólo hay soberanos terrenales, más o menos inteligentes. El superior entre ellos es, sin duda, el que tiene éxito en cohesionar a muchos muy distintos por un largo espacio de tiempo y de modo que amplíen el ámbito al que llega el imperio de sus leyes civiles, y de esa forma su prosperidad material. Un soberano que pensara demasiado en sí mismo terminaría por haber pensado incluso en sí mismo demasiado poco y para poco tiempo, porque la sociedad de sus súbditos se corromperá muy pronto.

También podemos quitar de en medio al gran político que ha inventado la segunda forma de religión. Nos bastará entonces con pensar que la evidencia del peligro de morir por las discordias civiles y la indefensión ante la guerra, la injusticia y los desastres naturales, ha suscitado de manera espontánea en algunos, muchos o todos los pueblos realmente civilizados, la creencia que evoca Protágoras: la de que todos participamos de la sabiduría y la virtud de los ciudadanos libres, capaces de darse leyes y establecer un

Estado de derecho, garantizado en última instancia por la divina justicia. Cuando la inteligencia de cada cual vaya penetrando, con el tiempo, en que no hay dioses justos ni hay castigos divinos para los criminales, sino sólo magistraturas humanas y penas de tribunales humanos, esa misma inteligencia comprenderá que el secreto no debe divulgarse; que la religión es el mejor instrumento de la paz cívica dentro de un Estado –aunque pueda ser motivo de conflictos entre Estados–; que nadie subvertiría antes el necesario orden social que la revelación de que la ley emana en realidad de la voluntad del más poderoso, que persuade a los muchos, a la gente, para que todos o la mayoría terminen reconociendo que el bien está en aquello mismo que él ha entendido y quiere, de modo que los votos aparentemente ilustrados y libres del pueblo apoyen la vigencia de la ley. Trasímaco, un joven ateniense que ha recibido, años después, las enseñanzas de Protágoras, tendrá la osadía insensata de decir –no demasiado en público, eso sí– que, efectivamente, ser virtuoso de acuerdo con lo que pide la ley civil es desventaja para el súbdito y ventaja para quien ha ocupado el poder. Y Critias, este joven que acompaña a Alcibiades escuchando el diálogo de Sócrates con Protágoras, escribirá –y practicará, en el gobierno de los Treinta tiranos–, décadas después de este encuentro, que la invención del dios moral es la mayor genialidad de la política, porque este dios introduce en la intimidad y la vida privada del ciudadano (del súbdito engañado, mejor dicho) el deseo moral de obedecer a la ley del Estado incluso cuando se está fuera del alcance de sus coacciones. Antifonte de Atenas había escrito poco antes que no hay mayor estupidez que ésta, salvo la otra inmensa tontería de desafiar, porque se está en el secreto de Protágoras, a la ley cuando aún estamos a expensas de sus castigos.

13. *La retórica y la sociología*

En segundo lugar, Protágoras intenta probar, como refutando al fin directamente a Sócrates, que todos los hombres consideran que la virtud política no es cosa de nacimiento ni de suerte, sino

de cuidado, de ejercicio y, por tanto, de aprendizaje. La verdad es que Sócrates no ha sostenido que los hombres piensen esto o lo otro, sino que él cree, a la vista de ciertos argumentos —o sea, que debe de ser verdad objetivamente, salvo que se aduzcan razones suficientes en contra—, que la virtud política no se puede enseñar. Si pudiera, en efecto, demostrarse que la gente cree lo contrario, no se habría añadido por ello un ápice de verdad objetiva al mundo social; en todo caso, se diría que existe alguna probabilidad de que la virtud resulte enseñable, porque no es muy probable que todos los hombres estén equivocados en un punto de tan gran importancia.

La primera razón aportada por Protágoras es que la falta de justicia no suscita en quienes la ven lástima o compasión, como ocurre cuando uno no tiene culpa de sus males porque no nacen de su descuido y su rudeza de alumno torpe; lo que despierta es indignación, castigos, arengas y consejos. Todo lo cual, si es virtuoso el crítico, no se hace para reformar absurdamente lo que ya ha pasado y no tiene remedio, y menos aún se hace para vengarse irracionalmente del infractor, sino con vistas al porvenir del criticado y del conjunto de la sociedad en general, para que se evite repetir la falta. Pese a la orden del Zeus de nuestro antimito, los Estados erigidos por los hombres no condenan sólo ni primeramente a muerte (y la cárcel no pertenecía al horizonte de ideas helénicas).

El resto del discurso de Protágoras ha de abordar ahora el problema de Pericles y sus hijos. De hecho, comienza por recordar lo que inculcaba el mito: que la condición necesaria de la existencia del Estado es la universal participación en la virtud ciudadana, en la virtud de los varones, como dice el sofista (Sócrates habló siempre, en cambio, de la virtud humana). Pero ahora abandonamos el problema del primer origen de la virtud política —abandonamos el terreno religioso o el de la blasfemia— y nos concentramos en cómo una generación se propone por todos los medios a su alcance educar a la siguiente en la virtud política, convencida, aunque sea sin clara conciencia de ello, de que tal es la condición para la supervivencia colectiva.

Contra la opinión avanzada por Sócrates, la verdad es que las lecciones relativas a la virtud, los ejercicios y los cuidados, empiezan desde que se nace y no terminan hasta la muerte: la nodriza, la madre, el siervo pedagogo, el padre mismo, se esfuerzan con toda el alma principalmente en lograr este triunfo máximo de la educación. Protágoras tiene aquí que hacer, sin reservas, el elogio de la formación tradicional, hasta el momento en que deba intervenir él mismo en el proceso. Se ve llevado por la elocuencia y por la base argumental adoptada a alabar en bloque todos los pasos de todas las educaciones tradicionales. Pasa del hogar a la escuela, de las letras a los cantos y los trabajos gimnásticos; y de la escuela, al ámbito público de la ciudad. Es natural, si de verdad todos los hombres ponen tal entusiasmo en enseñarse de generación en generación la virtud política, que no descuellen en ella los hijos de los mejores, porque los padres únicamente toman parte principal de esta maravillosa carrera de difusión del bien en los primeros años. Sólo que así nos hemos deslizado a una visión del mundo bien diferente que la descrita por el mito. Ahora resulta que el hombre nace egoísta, bárbaro, injusto, y que la educación lo es todo; pero, en especial, afirmamos ahora que la sociedad es una pugna de buenos y de malos maestros de bondad, y que no se preocupa de ningún asunto con la dedicación obsesionante con la que se dedica a éste. Por otro lado, las deficiencias de virtud en ciertos hombres sólo podrían estar causadas por la resistencia natural a aprender, que no se puede explicar. Unos somos más aptos y otros, menos; cuestión de nacimiento, dado que todos los que compartimos generación, en principio, si no corremos las aventuras de Robinson, tenemos la misma cantidad de profesores y la misma calidad en la enseñanza que recibimos.

El caso es enteramente igual que el que afecta al lenguaje: nacemos sin conocimiento de él, pero no dejamos de escuchar lecciones todos los días que vivimos, ya que todos hablan muy bien nuestro idioma. No debemos replicar que algunos sobresalen y otros se diría que ni lo saben. Pensemos por un momento que nos vemos transportados a una región en la que se habla una lengua que no entendemos y nadie conoce la nuestra: echaremos de ver

entonces qué extraordinariamente avanzados están en el conocimiento del español hasta los más incultos compatriotas.

Este paralelo tan estrecho conviene eminentemente al sofista. Poca gente dudará, después de oír el mito y este discurso, que Protágoras habla indeciblemente mejor que cualquier otro griego. ¿No habrá de poseer también la capacidad de enseñar la virtud mejor que nadie, si es que la tiene en sí más que nadie, aun cuando todos en un lugar como Atenas hayan progresado ya en virtud muchísimo si se les compara con los bárbaros?

El adorno final de este hechizo de palabras nos suena actualmente grosero: el sofista no se olvida de recomendar como justísimo y moderadísimo el sistema de pago de sus lecciones en virtud, que ahora es de suponer que todos, hasta Sócrates —que está embozado ante tanta belleza y tanta palabra—, desearán ardientemente recibir. Protágoras fija un alto precio, ya que es cosa que sin duda lo merece; pero sólo se paga al terminar las clases, y aquel que no esté conforme con lo que se le pidió, jurará ante un altar lo que considera justo que debe pagar, y a eso se atenderá. Indudablemente, la mención de la religión para este uso tan contundente está fundada en la verdad histórica, pero resulta ácida en extremo y enormemente desvergonzada (y por lo que a Platón hace, enormemente crítica).

Aunque la pirueta que de verdad termina los discursos de Protágoras vuelve a ser una genialidad y a estar dirigida tan sólo a la persuasión de los presentes, alma de toda la enseñanza del sofista: tampoco los hijos de los demiurgos mejores son los mejores demiurgos de su generación; y eso que aquí nadie duda de que el oficio es cosa de enseñanza y, por otra parte, los maestros son escasos e indudablemente descuellan en su arte.

Así, pues, resulta evidente que Protágoras, en la última parte de su discurso no mítico, ya no ha evitado el cuerpo a cuerpo dialéctico con Sócrates. Cree, por el contrario, dejarlo refutado tanto objetiva como subjetivamente o *ad hominem*: la virtud se enseña, además de que los hombres así lo piensen; y los resultados de esta enseñanza esencial no difieren de los de las demás, o sea, de los aprendizajes de las profesiones.

14. *La totalidad y la pizca*

No está nada mal que los hombres sean como bronces que, a un pequeño golpe, quedan resonando brillante e interminablemente. Hay en esto generosidad, belleza, sobra de recursos. Lo que, en cambio, no deben ser los hombres es libros, que parece que lo dicen todo, mas si encuentras un pequeño detalle sobre el que inquirir, nada te responden. La excelencia de Protágoras sobre otros Sabios, políticos o sofistas, está ya de entrada, afirma Sócrates, en que no tiene nada de libro sino que se adapta, igual de bien que al mito y al discurso, al diálogo preciso y ceñido.

Eso tendrá que hacer a continuación, cuando Sócrates, dejando sentado que el sofista lo ha convencido de que la virtud es enseñable porque lo ha demostrado objetivamente, pasa a lo que sólo irónicamente se dirá que es un detallito del mito y del discurso. En ellos, la enumeración de las virtudes y su recogida, por así decir, al final en la unidad de una sola virtud, es, en efecto, un paso en el que Protágoras no se ha detenido. Lo ha dado por supuesto y aceptado. Pero en realidad se trata, si preguntamos por este problema que dejamos antes prácticamente al margen, de ir al núcleo del problema o, mejor dicho, al núcleo de todos los problemas: ¿qué es la virtud, qué es el bien para la vida humana? Porque sólo si conocemos la respuesta a esta pregunta podremos contestar a si es o no enseñable la virtud.

Como si Sócrates fuera el verdadero maestro en palabras y no Protágoras, ha tendido a éste lo que enseguida puede manifestarse una celada tan inteligente como peligrosa: lo ha incitado a hablar luciéndose, lo ha dejado que se explayara, le ha permitido gozar con el fruto de una aparente refutación que corrobora su prestigio y pone a Sócrates en su sitio de alumno; así, Protágoras ha asegurado con todo tipo de detalles y de pruebas que la virtud es cuestión de cuidado (*epiméleia*), ejercicio (*áskesis*) y aprendizaje (*máthesis*). Justamente es lo que sostiene habitualmente Sócrates y lo que podrá, sobre todo, sostener en adelante valiéndose, si le gusta así, de la autoridad de Protágoras. Hoy el objetivo es ahondar en la naturaleza de la sofística y no tanto en los temas que

parecen ser el centro de la discusión. Cabe, pues, proponer seriamente una hipótesis interesante, apoyarla con buenas razones y dejar al sofista hacer su trabajo con ella y contra ella –ya que siempre juega un poco en todos los campos–. Es un modo muy certero de hacer que se revele hasta cierto punto el interior secreto de Protágoras. Pero ahora que el sofista está satisfecho de sí mismo, ahíto de palabras y de éxito hasta frente a Sócrates, la filosofía puede desarrollar incluso con él su trabajo incansable. Pasemos de los accidentes a la esencia, aunque no muy bruscamente ni con poca elegancia. Hemos mencionado varias veces muchos nombres de virtudes y les hemos hecho seguir en cada ocasión por la idea de que todas las virtudes se reúnen en la unidad total de la virtud única. Repasemos esta característica ya central del bien humano: ¿es uno con muchos nombres o es un todo con muchas partes? Y si esto último, ¿de qué clase de todo se trata? ¿Es un todo cuyas partes no difieran cualitativamente? ¿Es un todo a cada una de cuyas partes esté encomendada una misión, o sea, que disponga de un poder (*dynamis*) que no tienen las demás? ¿Es la virtud que enseña Protágoras como el oro, siempre lo mismo, o como el rostro, que ve por unos lados, saborea por otros y oye por otros más?

Tras el esfuerzo que ha hecho respecto de lo que tomamos todos como la totalidad global del problema planteado, perfilar este detalle sólo puede ser fácil para Protágoras, salvo incoherencia de su parte. No hay tal inconsistencia, como cabía esperar, y la respuesta es inmediata y sin problemas: la virtud es una como lo es el rostro: con partes diversas que hacen funciones diversas, como son, en la lista más completa de las que mencionan Sócrates y Protágoras, el saber, la justicia, la valentía, el buen juicio y la piedad. Y siendo así, es claro que un hombre puede poseer una parte de la virtud y carecer de otra.

Por supuesto, cada parte de la virtud, cada virtud, es una realidad, y tiene su cualidad o poder peculiar. Definir en qué consiste una virtud es dar con la clave de esta cualidad. En ello hay una cierta duplicación: la justicia, por ejemplo, es una realidad justa, no una injusta o indiferente; la piedad es ella misma una realidad piadosa o sagrada, en vez de impía y profana. Pero en este caso, si Protágo-

ras lleva razón, ¿no se sigue tal vez que, al ser la cualidad de la justicia *justa* y la cualidad de la piedad *piadosa*, la justicia no será piadosa o santa y la piedad no será justa? Más aún, o en una lógica más sencilla y directa: la justicia estará entre las realidades que son no-piadosas y la piedad entre las que son no-justas.

A Sócrates le parece disparatado sacar esta conclusión. Él, por su parte, preferiría decir que la justicia o es santa o se parece muchísimo a lo que es santo, o sea, a la santidad o piedad. Pero posiblemente los matices que aprecia Protágoras en estos problemas sean tantos que, como ocurrió antes, cuando se debatía sobre Pericles y sus hijos, la opinión de Sócrates quede en algo tosco.

Y así es como el sofista responde. Debe de tratarse de una gran semejanza dentro de alguna diferencia. No advierte, por cierto, que la comunidad de género y la diferencia de especie ya sería una refutación de su tesis primera acerca de la diferencia capital de cualidad o poder de cada parte de la virtud; pero la lógica de los géneros y las especies está sólo a punto de nacer.

No cabe, por otra parte, desvincularse de pronto de las propias afirmaciones, dejarlas naufragar solas en la refutación y conceder, a título de mero experimento, la tesis del adversario en el diálogo. Dialogar es más comprobarse a sí mismo comprobando a la vez al otro, que nada más comprobar palabras e hipótesis. Dicho con otros términos: en el diálogo socrático sólo deben intervenir los *discursos*, o sea, las afirmaciones, en la medida en que nos constituyen a nosotros mismos; lo que significa: en la medida en que nuestras acciones, que son nuestra realidad más evidente, dependen de nuestras tesis (o van a depender en alguna ocasión futura de ellas). Yo creo que cuando actúo o actuaré en consecuencia. De aquí que dialogar socráticamente sea ya también analizar la consistencia de nuestra acción, su verdad, su fundamento. Sócrates sabe que se puede hablar exactamente con la misma seriedad con que se obra; y sabe que la acción todos admiten que va en serio, aunque muchas veces piensen también todos que las palabras de un diálogo tienen más de juego que de seriedad.

Al Sabio no le parece rechazable esta insistencia de Sócrates en que sean las personas mismas del diálogo las que se adelanten a su

primera línea de fuego y no se escuden en palabras que más serían de otros que de ellos, que más las dirían porque se suelen decir que porque las hayan hecho suyas hasta volverlas el suelo mismo de su acción sería e irreversible, de la acción que marca, sin vuelta de hoja, lo que vamos siendo al construirnos mediante ella.

Pero el refugio de la Sabiduría es siempre, por lo que vamos viendo, la Totalidad, escapar del detalle, no dejarse llevar a la parte aislada. La piedad se parece muchísimo a la justicia, sin ser lo mismo que ella, porque, en definitiva, todo se parece más o menos a todo sin que nada sea exactamente lo mismo que otra realidad cualquiera, y es por esto por lo que usamos nombres distintos para cada cosa, aun no ignorando sus semejanzas. Toma dos realidades contrarias y que se llaman con nombres contrarios, y siempre lograrás entender que tienen un profundo parecido, pese a la apariencia. Al fin y al cabo, si las seleccionas como contrarias, entre infinitas otras realidades, las estás tomando juntas y tienes para eso, aunque lo ignores, una profunda razón. Están ocultamente conectadas, pero los nombres que circulan y la lógica habitual encubren este nivel más hondo y verdadero del ser. Protágoras no queda refutado ni pillado en un renuncio; es más bien Sócrates quien resbala por las superficies de las cosas, incapaz de penetrar en su realidad escondida; y este deslizamiento la da audacia para criticar a los que ven lo que él no ve o no puede ver. Y no vaya a ocurrir que, en su ignorancia y su pugnacidad, al escuchar esta información superior que le proporciona la Sabiduría, quiera de pronto retorcer su primer argumento y demostrar que todo es uno y lo mismo, igual que antes, si hubiera ido a la consecuencia extrema, habría podido defender que todo es absolutamente diverso de todo.

Pero Sócrates no se deja marear por las entrevisiones del Todo. Escoge un problema que le pueda doler a Protágoras en lo más vivo: ¿qué sucede con la necesidad? ¿Sólo es contraria a la sabiduría por el nombre? ¿Realmente es muy parecida a ella? O ¿qué ocurre con la belleza, comparada con su contrario? En estos casos tenemos un par de muy auténticos contrarios y sólo uno. Algo es hermoso por la belleza y algo es feo por la fealdad, y tanto se oponen la cosa bella a la fea como la belleza a la fealdad.

Regresemos al caso de la sabiduría. Aquí la situación no es la misma, porque entre ella y el buen juicio (entre la *sophía* y la *sophrosyne*, que también se podría traducir por templanza o moderación) hay tanta cercanía que la necedad bien puede decirse que es el contrario de las dos a la vez. ¿No apunta este hecho, más allá de la necesidad de reconocer que los parecidos y las desemejanzas no se pueden estudiar globalmente sino sólo en detalle y por partes, a que la situación de las virtudes no sea la que afirmó Protágoras?

En lo que concierne a la sabiduría, la primera impresión es que está, en efecto, muy desconectada de la justicia o de la valentía. El que sabe mucho puede ser el que haga mucho mal, si es que se atreve, cuando piensa que le conviene. Al menos, así razonamos habitualmente los hombres, y ya hemos visto testimonios de lo mucho que importa al sofista la opinión de las gentes y de cómo a veces sus demostraciones se limitan a la prueba de que algo les parece ser de determinada manera a la mayoría. Pero, en realidad, algo tan inútil que no sea bueno nunca para nadie, ¿se seguiría llamando útil? ¿No habría que investigar mejor si existe tanta diferencia, pues, entre lo bueno y lo útil? Porque en la misma habla cotidiana a veces admitimos...

Aquí queda cortada la investigación dialéctica. Protágoras está harto de este viaje a los puntos pequeños y, como una fiera que está sometida ya demasiado tiempo a unas condiciones que no le son naturales, rompe el freno de las respuestas concisas a preguntas que sólo así pueden ser contestadas y se explaya en una sonora lista de cosas que son útiles a unos e inútiles a otros, buenas para alguien pero malas para otro sujeto e indiferentes para un tercero. Nos apartamos de analizar dialécticamente todos los puntos sugeridos: ¿qué es la virtud? ¿Es una sola bajo muchos nombres? ¿Es un todo con múltiples cualidades distintas e independientes? ¿Son estas cualidades tan semejantes, sin formar pura unidad, que no se las puede tratar como realidades efectivamente independientes?

Sócrates pide que se pliegue su interlocutor al modo en el que él logre seguirlo; pero como Protágoras aduce que tal procedimiento no le habría podido llevar a la fama de la que goza, Sócrates comprende que debe abandonar ya la reunión. No se trata para él de ver

quién gana los mayores aplausos de la concurrencia (a eso nadie lo llamaría dialogar sino *demegoreîn*, o sea, arengar a las masas), pero tampoco de imponer un método cualquiera. Sencillamente, si las cosas no se miran una por una el tiempo suficiente, ¿no es seguro que nuestra descripción de ellas corre peligro de ser errónea? Pero sobre el conocimiento equivocado sólo puede establecerse una conducta que yerre en sus expectativas sobre las realidades entre las que se mueve y, por tanto, las perjudique a ellas y perjudique a la persona que la adopta. No es una peculiaridad de Sócrates la afición a las respuestas precisas y breves a preguntas también precisas y breves, sino una necesidad absoluta del pensamiento mismo e incluso de la acción eficaz y buena. Si Protágoras no lo entiende, ¿habrá medio de hacérselo comprender? Si no quiere investigar las cosas como es evidente que piden ser investigadas, entonces es que Protágoras desvincula el éxito en la conversación de la verdad a la que parece conducir. Lo malo no es directamente querer quedar siempre como vencedor en un torneo de palabras, sino la certeza de que se debe aspirar a este tipo de premio renunciando a la verdad de lo que se dice. Hablar formidablemente sería sólo *convencer* por cualquier procedimiento, pero en absoluto buscar la verdad.

Tampoco se puede condenar la persuasión por el hecho de que no coincida con la verdad; el problema, en cambio, es procurar ahondar en su disociación, o sea, desentenderse alguna vez de la verdad, ya sea hablando o callando, triunfando o perdiendo. Es el momento, para un socrático, de renunciar a una compañía por lo demás simpática, agradable y de buen tono.

15. *La búsqueda infinita*

Sin embargo, hay en esta salida de la escena un problema de un orden más complejo, que siempre, a la vez, retiene al socrático en su puesto nada más quererse marchar. ¿Puede dejar a medias una investigación de la verdad? ¿No es dar la espalda, también esto, a la verdad misma, sólo que ahora es Sócrates, y no Protágoras, quien la abandona? Sócrates se estaba examinando a sí mismo no menos

que a su interlocutor. Es decir, ese examen no lo puede llevar a cabo estrictamente el mismo que es examinado. El *discurso*, la trama de las inferencias y las descripciones, o sea, la *verdad*, es más bien el juez. La tradición filosófica suele preferir reemplazar este nombre por la *razón*, pero de ese modo se oculta lo más importante: no es la tenacidad de nuestro esfuerzo, no es nuestra capacidad de comprensión quien últimamente nos juzga, sino la verdad misma. Eso sí, de lo que nos juzga es primordialmente de nuestro modo de acercarnos a ella, de apropiárnosla.

Y hay más: ¿puede un hombre interrumpir la búsqueda de la verdad en público? Si lo hace, se retirará quizá de inmediato a un lugar más favorable y continuará a solas, ya que tiene bastante con la verdad para dialogar. Pero una vez que se ha iniciado dentro de una relación social el diálogo, la responsabilidad no es ya únicamente por uno mismo y por la verdad, sino también por el otro. Interrumpir la investigación no es sólo dejar al interlocutor en un estado de confusión, de no-verdad (que ha demostrado por el hecho mismo del fracaso al menos parcial de la conversación que hemos emprendido); es también testimoniar que la verdad no importa tanto como la comodidad del trato y, quizá, como la fuerza persuasiva que pueden tener las palabras aun no teniendo verdad. Es decir con la elocuencia del mismísimo Protágoras, que la verdad es cuestión secundaria y que estar fuera de ella, en cambio, es a veces, es muchas veces, mejor que estar en ella.

De modo que no hay salida posible. O no haber empezado el diálogo –pero entonces no se estaba en ninguna compañía verdaderamente humana, sino sólo divina o animalesca–, o llevarlo hasta el final. ¿Y si no fuera posible este final, dada la limitación, la finitud del hombre?

16. *El diálogo*

Toda clase de propuestas se elevan entre los asistentes a fin de impedir a Sócrates marcharse y a Protágoras callar y dejar de dialogar. Sólo Alcibiades, más próximo, al fin y al cabo, a Sócrates

que los otros, menciona que el interés del diálogo está en que sólo él permite que salga a la luz lo que realmente se piensa. De hecho, el único sistema por el que se reduce a calma al sofista y se convence a Sócrates para que se quede es que éste mismo logra que todos acepten seguir dialogando, aunque con los papeles cambiados: mientras Protágoras lo desee, y a condición de que cuando se canse o se dé por satisfecho, no impida a Sócrates volver a preguntar. El sofista está muy renuente a estas concesiones, pero no debemos creer que sea porque haya penetrado el papel revelador del diálogo o sea una especie de enemigo de la verdad, sino principalmente por el peligro de no hacer tan buen papel como si tuviera permiso para insistir en sus oceánicos discursos. Este reproche galante viene de la boca de Hippias, pues no hay que olvidar que los demás sofistas presentes, sin duda un punto celosos de Protágoras, están de acuerdo en que continúen los apuros de éste, y hasta tiene Hippias la desvergüenza de pedir un árbitro que a ellos no los comprometa ni a favor ni en contra de los luchadores, pero que pueda menoscabar la celebridad de Protágoras, su competidor.

Nada es más significativo acerca del Sabio que el recurso de que echa mano ahora que le toca plantear preguntas al filósofo. No se rebajará al estilo de diálogo pedestre, sin adornos, meticoloso, que es el propio de su contrincante. Tampoco arriesgará —esto, por nada del mundo— sus propias afirmaciones, no vaya a ser que cualquier llave de lucha más o menos digna las derribe y ridiculice a los ojos de esta gente de la que depende su subsistencia. Belleza, refinamiento y falta de compromiso, pero sin abandonar el tema del que se hablaba, porque, de lo contrario, la derrota estaría admitida sin paliativos. El resultado de esta combinación no puede ser otro que ofrecer discutir de citas ajenas que sean hermosas y populares al mismo tiempo. Y no consideremos que Sócrates rehusará sin duda este método. Es verdad que no es directamente el examen de hombre ninguno, ni siquiera de ningún discurso; pero hay tres frutos importantes que sacar de esta aparente pérdida de tiempo. El primero, demostrar de una vez por todas que es, en efecto, una pérdida de tiempo; el segundo, el retrato, aun indirecto y contra su voluntad, que el sofista seguirá así haciendo de

sí mismo, y que nos conviene tanto observar despacio a todos los Hipócrates que llenamos el mundo; finalmente, podremos además entender que los poetas difieren muchísimo de los filósofos, de un lado, y de los sofistas, del otro —y de los artesanos o demiurgos, con los que una parte importante de la población tendía, entonces incomparablemente más que ahora, a confundirlos—.

17. *La poesía como profecía*

En un conocido poema lírico, Simónides dejó escrito que es en verdad difícil llegar a ser un hombre bueno. Sócrates, por cierto, conoce este poema e incluso declara que ha meditado largamente sobre él. Quizá de esta meditación ha sacado su prueba acerca de lo que en realidad son los poetas.

Protágoras condesciende con el procedimiento dialógico todo lo que puede, desde esta nueva perspectiva de las citas poéticas. Comprende sobradamente que el diálogo termina, desde luego, cuando se manifiesta que uno de los interlocutores se contradice. En el momento en que se cae en contradicción, todo el mundo —al menos, los filósofos, la gente, pero habría que ver si todos los cultos y refinados también— entiende que se está en lo falso y, por lo mismo, en la ignorancia del tema que se investiga. Y esta falsedad ignorante siega de raíz la belleza del discurso. Pues bien, ¿no es Simónides un caso de belleza contradictoria? Y si lo es, ¿no se deberá a que el principio de contradicción no es una verdad tan firme como se suele creer? Por otra parte, si Protágoras ha caído hace un momento en la contradicción, ahí lo ha precedido un sabio de la talla de Simónides. Si el mismo Simónides erró acerca de la virtud, la disculpa de Protágoras está bastante conseguida; pero la sugerencia interesante es, más bien, que aquel que en la apariencia, porque cae en contradicciones, se diría que no sabe sobre la virtud, es precisamente el que mejor la conoce; mientras que el filósofo a la socrática y el hombre de la calle son quienes de verdad ignoran todo lo esencial, atentos a un detalle de forma, de puras palabras, que deja intacto el fondo difícil de la verdad.

Naturalmente, existe una fuga de estas consecuencias: que el poeta no sea un conocedor; en cuyo caso, aparte de que quede planteada con gran interés la pregunta acerca de su peculiar naturaleza —en muchas ocasiones es un decidor, un decidor de verdades, pero no un conocedor: ni sofista ni filósofo ni mero particular u hombre de la calle—, podrá ser verdad cualquiera de las ramas de sus contradicciones o deberá reconocerse lo que ya antes advirtió Sócrates sobre los libros y los diálogos. En todo caso, se demostraría que a los poetas conviene dejarlos fuera de los diálogos, como no sea para ilustrar bellamente alguna tesis que se pruebe filosóficamente en éstos, es decir, a modo de delicioso paréntesis que nos recuerde que la verdad, incluso la recién descubierta, siempre es a largo plazo tan gustosa y bella como, por lo menos, los poemas en que se la ha profetizado al margen de la filosofía.

Si el poeta es más un profeta de la verdad que un conocedor —la dice sin fundamentos filosóficos, pero tampoco la profesa para ganarse la vida, como el sofista—, también es posible que sus versos se dejen interpretar siempre de tal manera que las contradicciones aparentes se eviten, a la vez que la falta de fundamentos de lo afirmado quede claramente revelada. Un modo sumamente contundente de lograrlo es mostrar que el mismo poeta escribe de manera que sus versos, aun sin contradicciones formales internas, se dejan aplicar igualmente bien a la defensa de las tesis dialógicas más opuestas.

Simónides dijo que era verdaderamente una empresa difícil llegar a ser bueno, y dijo también que era erróneo afirmar que es difícil ser bueno. Protágoras ve en esto una contradicción. Sócrates, con ayuda de Pródico, que se especializa en matizar los sentidos de los términos y es además compatriota de Simónides, deshace la contradicción defendiendo —como un buen boxeador tocado, porque a esto se está reduciendo la reunión— que evidentemente no es lo mismo llegar a ser que ser o permanecer. ¿Por qué no va a ser fácil, a quien ha conquistado la virtud con mil trabajos de enseñanza y de ejercicio, conservarla, cuando la virtud precisamente consiste en el hábito, cada vez más arraigado, de comportarse como se debe? Y si Protágoras replica que mantener la virtud todo el

mundo sabe que es difícilísimo, los puros intérpretes de poesía no se dejarán a estas alturas llevar de vuelta a la filosofía y responderán con nuevas distinciones en los sentidos de las palabras, según se utilicen en una tierra u otra, en un momento u otro, en un contexto u otro. Habrá siempre un Pródico del que echar mano, por ejemplo, para que apoye la fenomenal inverosimilitud de que en su pueblo y en otro tiempo los hombres llamaban «difícil» a lo que se sufre porque es malo; ¿y cómo va a ser malo guardar la virtud? En cambio, cuando Simónides decía que es difícil conseguirla, estaba hablando como Hesíodo —que era su fuente aquí—, y tanto más cuanto que dirigía su poema a un tesalio, o sea, casi a un beocio como Hesíodo.

Protágoras comete en este momento un pequeño error fatal: se inclina ante la todopoderosa hermenéutica —la postmodernidad se ve que tiene antecedentes prestigiosos y antiguos— al mismo tiempo que se rebela indignado: Sócrates puede decir esto con la ayuda de su hermeneuta de cabecera, y es un *tour de force* típicamente sofístico; pero nos indigna, porque todos comprendemos que está debatiéndose en artificiosidades.

Esta equivocación filosófica del sofista, esta caída brevísima en lo dialógico y filosófico, es aprovechada por Sócrates como por el más riguroso y hábil de los sofistas que pelean con las palabras por el triunfo público. De un lado, reconoce que su distinción era una especie de broma que ni Pródico puede tomar en serio, pero no lo hace basándose en que la verdad esté del lado de Protágoras, sino en que éste acaba de mostrar una relativa mayor ignorancia en poesía simonidea porque ha olvidado que disponía de otro verso del mismo con el que destruir fácilmente la sofistería de Pródico y Sócrates. Éste, bien se ve, está al cabo de la calle de todos los poderes del sofista y puede derrotarlo en su propio terreno. Si no ejerce de sofista, no es precisamente porque carezca de talentos, sino porque conscientemente no quiere, está más allá de ello: su verdad ha sobrepasado el estado de la relación con la verdad en que se encuentra un sofista.

La prueba de esta situación —que es tremenda para Protágoras— se puede ofrecer, definitiva y abrumadoramente, si vemos

por un rato a Sócrates convertido en un orador del mismo estilo que Protágoras cuando antes nos dirigió sus discursos y su relato. Si Sócrates es capaz de lanzar una arenga masivamente convincente sobre la virtud política, su renuncia absoluta a hacerlo en un contexto que no sea precisamente tan especial como este demuestra que está cierto de que la verdad —y la relación de él con ella— supera cuanto Protágoras hace y es, destrozando la estación existencial que para un Hipócrates cualquiera podría llegar a ser la sofística; no en vano, la poesía es asunto más de nacimiento que de educación, e Hipócrates, fiel a esta evidencia, no piensa que él pueda estudiar para poeta.

18. *Todo vale en poesía*

Ya que el disimulo es el elemento en el que se han movido cautamente los sofistas desde tiempos inmemoriales, y ya que todos los hombres participan real o fingidamente de la virtud política, como ha sostenido tan brillantemente Protágoras, y educan constantemente en ella a sus conciudadanos, la tesis que de todo ello se sigue es que precisamente allí donde la formación tradicional esté más consolidada y viva y donde parezca haber menos sofistas —e incluso no se permita la entrada a los sofistas extranjeros—, será justamente donde la sofística alcance sus cimas más perfectas. Esta situación, como nadie ignora, es la que se da en Lacedemonia y en Creta, que poseen regímenes no democráticos, sin duda para que el disimulo sea insuperable. Nadie lo sabe, pero seguro que en estos recintos cerrados hasta las mujeres participan de la educación sofística: de verdad toda la población. El único rasgo aparente de este hecho asombroso que ahora revela Sócrates —si el Olimpo nos es impenetrable, ¿por qué no mistificaremos a propósito de los secretos humanos de Esparta?— es esta forma de hablar que hasta hoy llamamos lacónica. Los espartanos no lanzan grandes discursos, sino que muestran su virtud en los triunfos guerreros y las competiciones atléticas sagradas panhelénicas, pero también en las breves frases muy cargadas de sentido que de vez en cuando

los sacan de su habitual silencio. Este silencio no es el del estúpido inculto, aunque la sátira lo diga: es el silencio de lo superior que desdeña las muchas palabras de lo inferior –aunque esto inferior sea nada más y nada menos que Protágoras–.

En este sentido, Lacedemonia es un Estado que está integrado por gentes que todos ellos, hombres y mujeres, sólo se comparan a los escasos Siete Sabios de la tradición griega general, que hablaron lacónicamente, en frases que todo el mundo repite. Miles y miles de sabios y sabias escondidos en Esparta y en Creta...

Pues bien, Pítaco era uno de los Siete Sabios, claro, y su frase lacónica o más famosa es ésta sobre la dificultad de ser bueno. Una simple brizna de sofística espartana, si bien la patria de Pítaco fue Mitilene. Simónides ha querido rivalizar –cosa muy de sofistas– con Pítaco y ensombrecer su celebridad. Sólo eso justifica un adverbio del lugar de su poema que primero citó Protágoras: lo *verdaderamente* difícil no es perseverar en la virtud –esto es sencillamente imposible y sólo cosa de un dios– sino conquistarla. Que nadie pretenda adjuntar el sentido de este adverbio a «bueno» y achacar a Simónides una necesidad como la de creer que hay hombres buenos y hay, además, hombres de veras buenos.

Y siguen alardes de memoria y de erudición del todo deslumbrantes, aderezados con una forma elocuente que no deja mucho que desear, en absoluto, si se la compara con la belleza de los discursos del sofista.

Pero en medio de toda esta polvareda, Sócrates no ha de olvidar su propia condición, tan diferente de la de Protágoras, ya sea por divergencia radical desde el principio o por superación. Deja, pues, caer como de paso la afirmación por la que era tan conocido como por aquella otra en que decía saber solamente que ignoraba todo. Y es que la única mala acción es estar falto de conocimiento; en otras palabras: que nadie hace el mal a sabiendas.

Pero estos guiños de filósofo no rozan a gentes como Hípias, que, por completo olvidados ya de la cuestión de la verdad, quieren inmediatamente lucirse, como acaba de hacerlo Sócrates: ellos también disponen, faltaría más, de un hermoso discurso que presentar a todos sobre este mismo tema. Tiene Alcibiades que impe-

dir esta decadencia de la reunión. Sin duda, está feliz de ver una exposición tan dramática y pública de las habilidades extraordinarias de su amante Sócrates, puesto que el éxito de éste redundaría en éxito del objeto de sus amores; pero Alcibiades parece, además, no haber olvidado del todo lo necesario que sigue siendo refutar lo falso. Tanto por esto como porque Sócrates, pese a tanto brillo ya obtenido, aún no ha tenido oportunidad de descollar realmente en su campo, el joven Alcibiades reclama que el espectáculo de la investigación mediante el diálogo vuelva a escena.

Sócrates está dispuesto a cualquier papel que se le quiera asignar ahora, con tal de dejar las citas y regresar a la filosofía. Seamos un poco ácidos en este ambiente refinado, un poco brutos: las citas de otros son comparables al silencio estúpido de quienes, estando reunidos, no tienen nada de verdad que decirse, así que llaman a otros para que hagan ruido de música o baile o versos y los descarguen del peso del silencio vacío en que indefectiblemente caerían si no.

Protágoras, puesto en este nuevo apuro de estar cerca de rendirse, sopesa lo que acaba de ocurrir y decide que Sócrates es más temible todavía como igual en la arena sofística que como dialogador. Al menos, si las cosas salen mal en este segundo terreno, todos saben que se lucha en el campo de Sócrates y con sus armas. Y, por otra parte, tampoco cuando hubo antes diálogo se llegó hasta la contradicción sin escape, sino sólo a sus bordes. Y si había honda contradicción, como pusimos de relieve, las apariencias acertaban a taparla de un modo no del todo violento. Vuelve a responder, pues, a Sócrates, aunque muy a su pesar.

19. *El gozo y la virtud*

Está muy bien, pues, emplear algo de mano izquierda para recomenzar la auténtica investigación. Sócrates ignora; quizá todos, menos el sofista, ignoramos. Preguntar directamente a la verdad no diremos que es imposible, pero, desde luego, está más a mano un recurso diferente: preguntarnos unos a otros, buscar juntos uno

y otro, que es cosa que ni siquiera tiene que implicar que ninguno de los dos sabemos nada. En todo caso, si tropezamos, si no llegamos, bien puede ser que la culpa del fracaso esté en los dos o en cualquiera de ellos. Protágoras, pues, no debería temer nada. Mejor dicho, no debería temer si empezara reconociendo que, por lo menos, no está tan seguro de qué sea la virtud, de cuántas potencias diferentes abarque aun permaneciendo como un todo, y de si es o no materia de aprendizaje. Pero, naturalmente, este paso lo dejaría destruido profesionalmente, salvo si lo toma con una cantidad enorme de precauciones y equiparándose al mismo límite extremo de la condición humana –si él no lo sabe todo, tampoco hay nadie que sepa más que él–.

Y no lo da, sino que, sin retirar ninguna de las afirmaciones que hizo un rato antes, avanza sobre ellas que la valentía es bastante más distinta de las otras cuatro virtudes básicas (o sea, la sabiduría, el buen juicio, la justicia y la piedad).

Pero la verdad es que los que saben sobre algo, se comportan respecto de lo que saben mucho más imperturbablemente que los que ignoran; y cuanto más se sabe, más confía uno en sí mismo. Ciertamente hay audacias temerarias que se diría que proceden más de la locura o el apasionamiento que del conocimiento. Pero el filósofo y el sofista, aunque puedan estar llamando saber a dos realidades bastante diferentes, coinciden en pensar que el saber no es una fuerza vana o poco potente sino, en realidad, la mayor de las que entran en la naturaleza humana. Cuando alguien sabe, vence cualquier otro poder que se eleve en él y actúa según su saber.

El sofista tiene que defender esta tesis poco popular por su oficio mismo. No hacerlo sería tanto como reconocer que los mejores recursos para lograr el fin buscado por quienes los contratan no están siempre en su mano. El filósofo cree lo mismo en un sentido completamente diferente. Quizá Sócrates, al ser tan claro en su tesis, justamente actúa de la manera más irónica. Cualquiera preferiría decir, desde el punto de vista de la filosofía, que tiene puesta su esperanza en que la lucidez y el conocimiento no le permiten, cuando alcancen un grado muy alto, vivir tan desdichadamente como antes; y la prueba está en que el gozo de la bús-

queda, la refutación, la lenta superación de ciertos estados mentales, va acompañado de mejores hábitos de vida, de prácticas más adecuadas para encaminarse a la plenitud de la dicha. Pero también es verdad que muchos tipos de saberes sólo hinchán de orgullo o de avaricia a quien los obtiene. De entre ellos es preciso extraer el saber específicamente filosófico, que sería el único cuyo síntoma es la mejora continua de la vida, o sea, de la práctica, de quien lo conquista.

Conviene seguir la ruta de este rodeo. ¿Por qué se piensa tantas veces que uno no hace el bien que conoce como tal debido a que le cuesta y a que, en el momento de acometer su realización, prefiere el placer de quedarse quieto —u otro placer posible en ese instante—, de modo que toda la apariencia es que en el debate entre lo que sé y lo que me deleita, lo que me deleita tiene las de ganar con demasiada frecuencia? ¿Es que lo agradable es en sí mismo rechazable? En absoluto, desde luego; si es rechazable, será por las consecuencias que se le sigan, pero no por su condición de placer. Por esto mismo, nadie dirá que lo doloroso es bueno por doloroso: será bueno por sus consecuencias, pero no en sí mismo.

Las secuelas de un placer son o placenteras o dolorosas o indiferentes, y lo mismo las de un dolor. Así, calificar a algo que se está gozando de malo, significa que estamos convencidos de que aporta una desgracia, un dolor más profundo, más duradero, o como quiera que podamos compararlo con la dicha presente, tales que el disfrute de ahora se volverá un sufrimiento tan considerable en el futuro, que debemos preferir renunciar a aquél. Y calificar de bueno a un dolor que se está sufriendo significa, en correspondencia, que estamos convencidos de que aporta un beneficio, un gozo más profundo, duradero o como quiera que podamos compararlo con el sufrimiento presente, tales que esta pena de ahora se volverá una felicidad tan espléndida que debemos preferir continuar sufriendo.

Si no introducimos distinciones ni matices, el resultado de estas premisas es que únicamente el saber nos dejará conocer las consecuencias de nuestros actos de ahora, y sólo si sabemos medir dolores y gozos presentes y futuros (los futuros, siempre, de-

ducidos por la inteligencia), lograremos que no nos engañen las apariencias; las cuales tienden siempre a presentarnos lo lejano en el espacio y en el tiempo más vago, menos serio, que lo que nos rodea inmediatamente. Hacer el mal consistiría, entonces, en una deficiencia en la aplicación de estos saberes, o sea, en su no aplicación. Si desconozco las consecuencias o calculo mal su bien, elegiré lo incorrecto dejándome llevar de las apariencias. Es, por tanto, la ignorancia, no precisamente el placer, quien nos lleva al mal, es decir, al dolor.

No hace falta subrayar que esta concentración del mal moral en la ignorancia de lo que de verdad nos conviene es incompatible con cualquier modo de oponer la virtud de la valentía a la virtud de la sabiduría. De hecho, lo que nos ha sucedido es que la valentía coincide con cierta sabiduría, con la sabiduría misma, en el fondo; y que la cobardía es una forma de la ignorancia, o sea, es, en su fondo, sencillamente ignorancia.

Sócrates, el filósofo, sostiene ahora, al final de esta refutación de la opinión del sofista, una posición que favorece, aparentemente, más la del sofista que las creencias mismas de éste. Sócrates, que empezó aduciendo las pruebas a favor de la imposibilidad de enseñar la virtud, se aferra una hora después a que la virtud no es sino sabiduría y el vicio no es sino ignorancia; y es claro que sólo la sabiduría es lo que puede aprenderse y enseñarse y que sólo la ignorancia es lo que, por su esencia misma, ni puede aprenderse ni puede enseñarse.

A primera vista, la galantería de Sócrates con los sofistas allí reunidos no puede ser mayor, puesto que se diría que está apoyando sus pretensiones mucho mejor que como las apoyan ellos mismos. Pero la verdad, para el que tenga un poco de penetración, es que ha quedado perfectamente claro que el sofista ignora lo que es la virtud: ¡ignora lo que es enseñanza, *máthesis*, esencialmente! Pues entonces es que ignora lo único absolutamente importante y que, además, es precisamente aquello único que se jacta de enseñar. Protágoras va por el mundo a la manera de Epimeteo y no a la de Prometeo. Se ha lanzado a ser profesor de virtud antes de someterse a la reflexión radical sobre lo que es la virtud. Ignorante de su ín-

dole, aún será más ignorante de si la virtud tiene o no la cualidad de dejarse enseñar y aprender. Todos sus pasos son, pues, pasos de ciego o, mejor dicho, pasos equivocados y contraproducentes.

A quien ama el filósofo es a Prometeo, aunque poco se parezca este Prometeo suyo al descuidado y ladrón del antimito de Protágoras. Como si la acción pudiera esperar a que el saber estuviera terminado y asimilado.

En realidad, resulta imposible actuar sólo después de haber comprendido la totalidad de las consecuencias de la acción que vamos a emprender y el equilibrio o desequilibrio de los dolores y los gozos presentes y futuros que se siguen del acto de ahora. Un sabio de tal especie estaría paralizado por la razón inversa por la que murió de hambre el asno de Buridán. El burro, situado entre dos piensos exactamente iguales, nunca pudo comer de ninguno, porque su gusto anticipado se compensaba perfectamente cuando miraba los alimentos amontonados. No tenía inteligencia que le permitiera anticipar el supremo dolor de morir de hambre ahí en medio. El filósofo, en cambio, se sumiría en el vértigo de la inteligencia hasta quedar paralizado por completo: su exceso de sabiduría contando y midiendo consecuencias —como un jugador de ajedrez enloquecido, siendo el ajedrez la propia vida— sería letal; de modo que, ya que es tan listo, después de casi desaparecer en el torbellino de lo futuro infinito, paradójicamente se recuperará de la parálisis, porque comprenderá que lo lleva derecho a la pésima consecuencia de no actuar. Si no actúa, malogra con seguridad su vida. Pero es absurdo que la inteligencia vaya a cortar nada más que con sus propias armas el nudo gordiano de la inteligencia.

El filósofo queda refutado también, aunque sea de una manera muy distinta que la que ha caído sobre el sofista. Pero tienen ambos en común lo más importante: todavía no han conquistado la virtud y ni siquiera, quizá, la han conocido a una distancia suficientemente próxima. Sólo que el filósofo arde en deseos de continuar la investigación, la aproximación, seguro de que ella lo mejora y lo traslada a la esfera de la auténtica dicha; y el sofista está deseando que la tortura remita y escapar tapando las huellas de lo

que realmente le acaba de suceder. Tan sólo aspira a una salida airosa, que necesariamente tiene que ser muy rápida.

Sócrates, refutado, se guarda su secreto, su definición misma, la naturaleza real de su saber y de la misma filosofía.

Protágoras, refutado, se guarda también su secreto. A él se retira en cuanto el diálogo termina, como Sócrates al suyo. Si Protágoras no lleva la misma vida que él enseña a sus discípulos, y si éstos no quieren ni llevar la vida de Protágoras ni aprenderla, la razón ha de estar en que Protágoras conoce algo muy superior a lo que es el objeto de sus clases. Éstas, en cambio, bastan a los poco lúcidos jóvenes de las ciudades griegas democráticas.

Protágoras, uno de los hombres más misteriosos que hayan existido, toma su dinero y deja a sus alumnos el poder. Sócrates, el hombre más misterioso que quizá haya habido nunca, toma la búsqueda y deja a los dioses la posesión de la sabiduría; se queda con el amor, que es menesteroso, y comprende que el torbellino del conocimiento logrado no es sólo temible por su infinitud, sino sobre todo porque mata la acción, la imprescindible acción.

Protágoras enseña abiertamente lo que él no quiere para sí mismo. Sócrates enseña indirectamente que la conciencia del no saber es superior a la conciencia de saber. En primer lugar, porque ésta no es humana; pero, principalmente, porque es una absoluta parálisis, mucho peor que la sujeción de Prometeo a su roca.

La pregunta, que parece sólo suspensión de la acción, es el acto más potente, Dios sabe cómo. La afirmación, que es lo único que parece ser acción real, o es parálisis o es ignorancia ignorante de sí misma, ignorancia al cuadrado, indocta ignorancia dañina tanto para el que está en sus redes como para los hombres próximos, que reciben las consecuencias exteriores de este mal terrible.

«HIPIAS MENOR», O QUE EL HOMBRE SE DIRÍA QUE ES MALO POR SU BONDAD

1. *Expertos y diletantes*

La ocasión para el diálogo entre Sócrates e Hipias la proporciona una velada o sesión filosófica, una *diatriba* que tiene lugar en la casa de Éudico, naturalmente en Atenas. Es de suponer que Éudico sea amigo del extranjero Hipias, que procede de Elis; pero tal amistad, seguramente basada en la admiración más decidida por la pericia filosófica de Hipias, no está reñida con el deseo de ver batirse a su campeón contra cualquier adversario temible, sea cual sea el resultado del combate –y por más que se confíe en que el ganador, como siempre, será aquel a quien se sigue tan admirativamente–.

La velada –no tenemos indicaciones de hora, pero así lo sugiere la ausencia de muchos invitados a la primera parte de la reunión– estaba pensada en dos tiempos. En el primero, se trataba en realidad de algo que, impropia y anacrónicamente, llamaríamos una lección a cargo del maestro, del entendido. La palabra realmente utilizada es *exhibición* o *demonstración* (*epídeixis*). Hipias no leía. Más bien daba una conferencia, cuidadosamente preparada –también y sobre todo, en lo que se refiere a la lengua y los recursos retóricos–. A ella habían sido muchos los invitados. Seguía una reunión entre personas ya seleccionadas o amigos más íntimos que, según el dueño de la casa, eran los que más se dicen partícipes de pasar su tiempo en ocupaciones filosóficas.

Ya el hecho de que Sócrates no se levante y se vaya cuando el resto de los aficionados lo hace, muestra el lugar intermedio que él ocupa en estas actividades de Atenas. Tanto más cuanto que no sólo Éudico, sino incluso su ilustre invitado extranjero, están perfectamente al corriente de quién es Sócrates y cómo suele comportarse. Para los expertos y su círculo de admiradores más exaltados, Sócrates es también un experto, por más singular que resulte. El propio Sócrates es quien se dice mero particular o *dilettante*; pero acepta con toda naturalidad ser admitido en la parte restringida de la sesión de filosofía a la que ha dado oportunidad el nuevo viaje de Hipias a Atenas. Y también es significativo que no haya rehusado venir en absoluto a la casa de Éudico. No tenemos indicios de que su actitud inicial haya sido la despreocupación con la que, al no llamarlo nadie allí, dejó de visitar a Calias cuando Protágoras vino por segunda vez a Atenas.

Qué se entiende en esta sociedad de Atenas por filosofía y cómo se cree que debe dedicarse un hombre a ella, lo deducimos de lo ocurrido en casa de Éudico aquel día. En primer lugar, el objeto de la conferencia o exhibición del experto ha sido el comentario de Homero, o sea, de ciertos aspectos y de ciertos personajes de la *Iliada* y de la *Odisea*. Ya esto resulta sumamente interesante. Y todavía lo es más cuando observamos que Hipias no ha utilizado los poemas homéricos —el fundamento de la educación griega durante siglos y todavía en Atenas en esos tiempos— para hablar sobre las cosas del mundo o sobre los dioses, sino precisamente sobre los hombres, con ocasión de la pintura homérica de algunos entre los héroes a los que más versos dedican las viejas epopeyas. En este sentido, por ejemplo, un punto central de la conferencia puede compendiarlo Hipias, ahora que han quedado los invitados más selectos, en la fórmula: Homero hizo a Aquiles el mejor de los hombres que arribaron a la costa de Troya; a Néstor lo hizo el más sabio —pensamos que en el mismo sentido de «sabio» en que Hipias aparece en este viaje ante sus amigos de Atenas—; a Ulises, el más versátil.

En resumen, el hombre y sus cualidades ha sido el tema filosófico de la velada. La filosofía trata, en primer lugar, por lo me-

nos ahora, en la actualidad de Atenas, en los círculos más avanzados y exquisitos, *sobre el hombre y sus cualidades*.

Por lo que respecta al método para pasar el tiempo eficazmente dedicado a la filosofía, podemos precisar algo más, aparte de la obviedad de que escuchar al experto su conferencia se tome aquí como uno de los modos eminentes de estar ocupándose con la filosofía. En concreto, una sesión de ésta se concibe como una lucha, una competición para la que no es esencial sólo el triunfo, sino también tener de él espectadores que difundan su noticia. Así, Hippias y Éudico son los únicos personajes que, además de Sócrates, toman la palabra —aunque sabemos prácticamente con certeza que hay otros presentes—. Efectivamente, la imagen más adecuada de la exhibición del experto en filosofía es el combate de los atletas. Y no sólo se trata de una imagen, sino que Hippias la ha realizado —no sabemos si la idea fue ocurrencia suya— presentándose en las palestras de los juegos de Olimpia y desafiando a todos los presentes a vencerlo.

Las armas de esta pugna son, en principio, las palabras, los discursos; pero aunque Hippias no lo diga, en un arranque de modestia que no deja de sorprender, y tenga que ser Sócrates quien lo recuerde a todos, apoya con cierto género de hechos sus conferencias. Sócrates le ha oído personalmente, en medio de la plaza pública de Atenas, en el lugar más internacionalmente concurrido de aquel verdadero centro de toda la Hélade —la zona de las mesas de los que cambian dinero—, contar una de sus hazañas olímpicas: había aparecido en la reunión sagrada de todos los griegos no sólo cargado de discursos de cada una de las especies imaginables, sino con su cuerpo mismo cargado también de piezas de vestido y de adorno debidas todas a sus habilidades de experto. Pero había más: eso que no es el cuerpo, y a lo que llamaban corrientemente los griegos alma, no sólo fue aquella vez a Olimpia pertrechado de discursos, sino de todos los saberes que cualquiera fuera capaz de enumerar, más algunos otros, como el saber mnemotécnico, que nadie antes poseyó.

No podemos menos que pensar que Sócrates experimentó una conmoción profundísima aquel día en que fue testigo de las jac-

tancias de Hippias en el sitio más público de Atenas. Estas palabras que dan la localización de aquel acontecimiento, con una levísima modificación de caso, vuelven una vez tan sólo en toda la literatura platónica: en el momento solemne del prólogo que hace Sócrates a su discurso de defensa de sí mismo ante el tribunal que terminará por condenarlo unas horas después. También Sócrates ha ocupado en otros días el lugar mismo que tomó Hippias. Sócrates, a plena luz del día en todos los sentidos, ha dicho y hecho lo que le era esencial hacer y decir, y en esto ha imitado el proceder de Hippias en aquel lejano viaje por la ciudad. ¿Cómo no suponer que oír a Hippias un día, en la plaza, junto a las mesas de los cambistas¹, impresionó a Sócrates hasta el punto de introducir una desviación en el trayecto que hasta entonces llevó su vida?

Está, luego, aquello que tanto perturbó seguramente a Sócrates, y que ha pasado por alto Hippias en lo que hemos tomado, en principio, como una curiosa muestra de modestia: el hecho de que alguien hiciera alguna vez la más pública profesión posible de ser un experto, o mejor, un superexperto. Hippias no iba a las Olimpiadas sólo a título de experto en el tema del hombre y sus cualidades, sino como entendido *en todo*, absolutamente en todo aquello en que pudieran pensar los espectadores de su combate psíquico —que intervenían en él necesariamente, como gentes más o menos gustosamente batidas por los saberes sin cuento del superprofesor que era Hippias—. Así, el invitado extranjero que ha dado su conferencia de exégesis homérica en casa de Éudico es en realidad mucho más que un «experto en la filosofía»: es un experto universal, que además pretende que, en principio, en ninguno de sus saberes le aventaja, mientras no lo demuestre públicamente, ningún especialista. Es el especialista universal y consumado, o sea, el sabio o experto por excelencia, respecto del cual sólo limitadamente puede alguien ser llamado experto o sabio.

La actividad más corriente o regular de Hippias no era, por cierto, ni la que practicaba cada cuatro años en Olimpia, ni las jactan-

1. El pequeño cambio gramatical que distingue a los dos textos podría indicar que Hippias peroró alzándose sobre el pedestal de una de estas mesas (dativo), mientras que Sócrates se limitó a actuar cerca de ellas (genitivo).

cias del ágora, ni siquiera las exhibiciones en casa de los aficionados amistosos. Hippias se ganaba la vida como los otros sofistas: enseñando. No exactamente enseñando sus artes, o sea, formando a otros en la profesión de sofista, sino empleando sus artes —en realidad, alguna o algunas de ellas, únicamente— en *educar* a otros.

Los discípulos de Hippias no son niños, sino hombres que desean llevar a su máximo posible ciertas cualidades humanas, entre las que no dejarán de estar, al menos, las que, según la conferencia en casa de Éudico, adornaron a los antiguos héroes: aquella excelencia (*areté*) por la que Aquiles merece ser llamado el mejor en absoluto de los atacantes de Troya, y Néstor el más sabio, el más sofista de ellos.

Por cierto, una lucha sofística, concentrada en lo que sucede cuando se tiene en las manos el arma propia de los discursos, es decir, en las lecciones particulares y en las exhibiciones públicas², sucede, por lo regular, en dos tiempos: en el primero, el profesor propone un largo discurso que se supone que no va a ser interrumpido; en el segundo, los oyentes reaccionan o con el elogio o intentando refutar lo dicho. Esta refutación se hará contraponiendo otro discurso largo o «suficiente y capaz» al que ha sido pronunciado, y serán los demás espectadores quienes dictaminarán luego, oídas las contrarréplicas de los combatientes a que haya lugar, quién ha vencido.

De este modo, la adquisición de la sabiduría, salvo por lo que se refiere al caso de quien «elogia» el discurso del sofista, queda siempre situada antes y como por detrás, entre bambalinas, cabría decir, del acto público de la lucha. Los contendientes salen a la palestra armados ya con sus saberes. Como ellos mismos no son los jueces, necesariamente han de ser los abogados, a la vez que las partes. El sofista defiende su posición, de la que, por lo demás, depende su prestigio; del cual, en última instancia, está suspendida su misma existencia como itinerante profesor universal y perfecto.

2. Quizá las lecciones particulares eran también, hasta cierto punto, públicas, dada la importancia vital que el renombre (*doxa*) tenía para el sofista. La diferencia mayor entre una de esas lecciones y una *epideixis* se encuentra en que nadie paga por asistir a la segunda.

El que intenta tumbar con sus golpes al sofista, o bien es también él un sofista, o bien es un alumno o, como puede suceder en las demostraciones públicas, se trata de un particular aficionado a pasar el tiempo con la filosofía. Si no es un sofista, este otro abogado pleitea su causa con menos lastre, con menos presión, sin comprometerse tanto. Lo decisivo sigue siendo el renombre, el prestigio, aunque en otro sentido que los del sofista; pero no se juega en la cuestión su sustento. Es esencialmente más libre, y no sólo a efectos de la discusión, sino también en el sentido político de la palabra. Es un ciudadano arraigado en su Estado patrio, cuyo renombre de excelencia no va en la dirección del sofista.

Lo que importa destacar, antes de nuevas averiguaciones, es que los participantes de una de las sesiones de la actividad fundamental del sofista —con la excepción ambigua, que también habrá que reconsiderar, de los alumnos que pagan las lecciones y las elogian— son principalmente *abogados*, a la vez que partes o luchadores. La imagen del combate atlético se convierte en la imagen del duelo de discursos largos y capaces en que consisten tanto los juicios como las reuniones de las diversas asambleas del Estado democrático griego: dos individuos muy personalmente caracterizados, apoyados en su prestigio, se lo juegan a la vista y al dictamen de una multitud de sus iguales. Mientras que la adquisición de sus respectivas sabidurías ha tenido ya lugar antes y en otro sitio. Quizá, asistiendo callada y afirmativamente a otras justas de discursos ante otros tribunales de los que se ha formado parte.

Sócrates, en cambio, ni elogia ni refuta, sino que guarda silencio cuando el sofista, entre la admiración general, termina su conferencia.

2. *Los síntomas de la ignorancia*

Esta conducta, que ya en sí misma perturba el orden establecido en las reuniones filosóficas, puede tener su razón en el desdén, o en la perplejidad, o en la sencilla certeza de ser del todo ajeno a algo esencial de lo que acaba de ocurrir. Mas no se es ajeno plena-

mente y a todo, porque, si así fuera, ya que Sócrates conoce desde hace tiempo a Hippias y este hombre ha desempeñado probablemente un papel de alcance en su propia biografía, es evidente que Sócrates no se habría dejado llevar a perder el tiempo con Éudico y sus amigos. Por ello, no tenemos en buena medida que hacer cábalas por nuestra propia cuenta acerca de este silencio. Sócrates se queda hasta el final, y no parte con los aficionados reverentes pero menos íntimos al dueño de la casa y a la filosofía misma; pero calla, y no hay razón para creer que hubiera hablado sin que Éudico, por lo visto más interesado en su reacción que en la de cualquier otro conocido, no le hubiera instado a hablar. Y no tenemos que abandonarnos del todo al riesgo de nuestras personales conjeturas, porque Sócrates mismo explica, un rato después, cuando cabe esperar que sólo los muy avisados relacionarán estas palabras con su actitud de antes, cómo se comporta él en general respecto de los hombres que peroran sobre los temas de la filosofía.

Dice, en efecto, que su costumbre, a la que siempre se atiene puntualmente, es atender mucho a los discursos de estos hombres. Tal atención no le permite, sin embargo, formarse un juicio personal ya cerrado mientras los escucha. Sólo cuando él mismo les interroga sobre lo que han expuesto ve rápidamente que hay quienes quizá sean expertos en lo que afirman y, en cambio, quienes, tras una sola cuestión que hayan intentado responder, le dejan convencido de que son charlatanes vacíos. A estos últimos ya no insiste en preguntarles nada; pero a los primeros se les agarra pegajosamente todo lo que puede, llevado de su buen deseo de aprender en su compañía y con su trato.

Las palabras con las que así se pinta a sí mismo Sócrates, de paso que procura justificar su insistencia en la interrogación de Hippias, son sinceras y, al mismo tiempo, ambiguas. Dicen bien abiertamente que cuando Sócrates calla es porque no cree que vaya a oír nada valioso del hombre al que tendría ocasión de estar preguntando. No obstante, dejan la puerta abierta a una interpretación mucho más deferente de su actitud ante el sofista, porque están pronunciadas cuando ya éste se asfixia del pegajoso abrazo de las cuestiones.

La ambigüedad más interesante no es, con todo, ésa; sino el hecho de que «parecer experto» se presente como algo juzgado en cada caso nada más que por Sócrates, cuando se diría que si un hombre es tenido por muchos otros como un auténtico sofista —la prueba está en que desde hace años vive de este reconocimiento público—, el mero particular no tiene derecho a poner en duda alegremente esta opinión, que además coincide con la que el presunto sofista dice tener de sí mismo.

En otra circunstancia, ante un desconocido que alardea, con escucharle y pedirle una vez explicación de algo que ha afirmado, puede un hombre hacerse un juicio; pero con Hippias las cosas son radicalmente diferentes. Sócrates sigue viniendo vez tras vez a oírle, como esperando ver surgir de él, con el paso del tiempo, las maravillas de sabiduría que aún no le ha sido dado contemplar al frecuentarlo. Es, por parte de Sócrates, un homenaje posiblemente al sentido común de tantas personas que de buena fe, y probando esta fe con su dinero pagado a manos llenas, aseguran por todos los rincones de Grecia que Hippias es lo que pretende ser: un sofista en la infinita extensión de la palabra.

Además de este homenaje paciente, vemos, pues, en el silencio inicial y en la cascada de preguntas que luego sigue, no desdén ni perplejidad de Sócrates, sino, de entrada, la decepción del que comprueba que su asunto no es en casi nada el de Hippias; y, a continuación, el esfuerzo por poner a prueba más a fondo la calidad de las pretensiones del sofista, y simultáneamente la fe en ellas de Éudico y los demás amigos comunes. Sócrates quizá hubiera preferido escuchar el resto de la velada en silencio.

Por otra parte, ni él ni nadie ignoran que hasta el momento jamás pasó Sócrates una reunión filosófica en ese silencio que no es seguro que, en ciertas ocasiones, no hubiera preferido. Se llegará indefectiblemente al diálogo de Sócrates con Hippias, si Sócrates no se marcha a tiempo. Su silencio provisional puede ser todo lo elocuente que se quiera —y hasta reforzar su elocuencia con la de las explicaciones posteriores—, pero antes o después surgirá una conversación en la que, progresivamente, Hippias y él queden a solas. Hippias, entonces, y Éudico, y quizá todos los presentes menos

Sócrates, interpretarán esta conversación como un duelo de expertos sobre un problema de la filosofía más nueva. Sócrates tendrá otra perspectiva sobre ella, que debe estar condicionada por la razón misma por la que se ha quedado a la reunión más íntima y por la que, una vez instado a preguntar, ya no retendrá los pasos del discurso a su estilo, hasta llevarlo a las últimas consecuencias. Esta razón es, en primer lugar, que se está tratando de filosofía realmente, o sea, del hombre y sus cualidades; y, en segundo lugar, que conviene tomarse muy en serio, por muchos motivos, la fama de sofista del interlocutor. No es lo importante corroborarla o ridiculizarla, sino profundizar en su significado y en el significado mismo de lo que quiere ser el sofista.

Éudico invita a Sócrates a reaccionar aún más explícitamente que con el silencio. Pero la perturbación de las reglas no escritas de las reuniones filosóficas va a continuar en una manera diferente, porque Sócrates no puede ni alabar ni censurar como se acostumbra. Aún no ha entendido el sentido preciso de las tesis de Hippias, así que toda su reacción sólo puede ir encaminada a comprenderlas realmente.

Claro, que cabría siempre otro tipo de respuesta mucho más conforme con las normas, aunque en apariencia fuera más desabrida. En el fondo, resulta infinitamente más acomodaticio, se haya o no comprendido lo que el otro ha dicho, oponer a sus palabras otras propias que se ajusten al mismo método y al mismo tenor de las suyas. Sócrates podría, para hacer el papel adecuado —que ya no es, por cierto, el que nadie espera que haga—, responder al discurso largo y suficiente de Hippias con otro discurso largo y suficiente que, sobre los mismos temas, sin prestar demasiada atención a las palabras ya pronunciadas, sostuviera otras afirmaciones.

Sería esto contemplar todo el panorama de lo tratado por el adversario, y recorrerlo luego uno por su propia cuenta, a tan largos trancos como el otro, para zanjar sus problemas globales y poder pasar a otra cosa. Mas para así comportarse no hace falta haber captado todo lo que el contrincante quería decir. Pero sí es preciso ser —o creerse, por lo menos— un experto. Y eso es precisamente lo que Sócrates niega tajantemente. Sócrates siempre es

rotundo sobre lo mismo y de la misma manera; pero casi hay que subrayar que acerca de nada lo llegó a ser tanto y tan repetidamente. Por esto es por lo que, ya que la función del sabio es saber, Sócrates, no experto, sino mero particular, dirá de sí mismo que, en realidad, sólo sabe que no sabe³.

En este caso, como ciudadano particular, interesadísimo por la filosofía pero no experto en ella, es del todo incapaz de poner en la liza, enfrentándolo al de Hippias, un discurso largo y suficiente en el que él crea –incluso tomándolo prestado de otro–. Y por si quedan dudas sobre los motivos de su conducta en el resto de la velada, Sócrates evoca los rasgos de su triste condición: ante todo le sucede que se le escapa cómo son y dónde están las cosas; falla al querer dar con ellas, como si resbalara al acercárseles. No es tanto –así lo afirma en esta ocasión– que carezca de todo discurso sobre ellas, como que esos discursos giran vertiginosamente, se desplazan, se sustituyen unos a otros cada día. La imagen del resbalar cuando se está a punto de alcanzar algo es particularmente apropiada, porque lo que le sucede a Sócrates –que es, según él mismo dice, lo que les sucede a todos los que no saben (tanto si creen saber como si no lo creen)– es que se halla, respecto de las cosas, a cada oportunidad en una postura diferente.

Las cosas se están quietas. Al menos en principio, Aquiles es o no es, para siempre, el mejor de los helenos que atacaron Troya. Pero el que no sabe piensa sobre eso un día una cosa y otra cosa al día siguiente. Esta inteligencia que vagabundea de un lado a otro es un alma ignorante, un alma enferma y que está necesitan-

3. Aunque esta expresión se haya hecho famosa, Platón no la pone en boca de Sócrates. En *La Defensa de Sócrates*, 21d (Sígueme, Salamanca 2005, 137) lo que Platón le hace decir es que, mientras otros, sin saber, creen saber, él, en cambio, no sabe, pero tampoco cree saber. Y en 21b (*ibid.*, 135) Sócrates cuenta su actitud primera al escuchar el sorprendente oráculo obtenido por Querefón en Delos sobre él, diciendo en estilo directo: «Yo tengo plena conciencia de no ser sabio en absoluto». A fin de cuentas, la afirmación de que *nadie hace el mal adrede y a sabiendas*, que ya hemos encontrado en *Protágoras*, fue constantemente repetida por Sócrates. Evidentemente, no es compatible con no saber nada, sino que viene exigida por la actitud menesterosa de saber del que, sin dinero para pagar a los Sabios, les ruega que no lo dejen en una ignorancia que él sabe positivamente que le puede resultar fatal.

do los cuidados de un buen médico de almas. Tiene un padecimiento por cuya causa bien vale la pena pedir a todos los expertos del mundo que intervengan. Desde luego, la liberación que sería cesar de estar en este vaivén irrefrenable de la ignorancia merece sobradamente escuchar todas las exhibiciones de Hippias; quedarse luego hasta muy tarde, hasta el final, para presenciar qué más se dirá; y, por fin, si a uno le traen al primer plano de la reunión, emplear todas las fuerzas de la persuasión que estén en su poder a fin de obligar al experto a curar, aunque sea, excepcionalmente, fuera del tiempo de la lección y sin cobrar nada.

Por una vez, Sócrates se extralimita un poco al identificar los síntomas de la ignorancia (*amathía*, que literalmente es carencia de enseñanzas recibidas). Uno elemental es, desde luego, no hacerse ninguna idea a propósito de un asunto. Otro es el que hasta ahora vemos que Sócrates descubre como peculiar mal suyo: no ignora de qué tema tratan los discursos de los sabios, de la misma manera que vislumbra muy oscuramente hacia dónde caen las cosas; pero este interés por llegar a ellas a través de las supuestas enseñanzas de aquellos discursos queda frustrado en el vuelco y los vuelcos sucesivos, constantes, que se da, antes de agarrarse a la realidad, el que no termina de aprender cómo y dónde están las cosas. Decir sinceramente sobre lo mismo discursos diferentes y hasta mutuamente incompatibles, es andar vagando sin descanso, lejos del refugio de la realidad. Y resulta doloroso y peligroso para aquel que en verdad se ha expuesto a viajar hasta la realidad, ha salido en su búsqueda y la desea personalmente o hasta la necesita.

Pero durante la velada en casa de Éudico, Sócrates, más rudamente, aunque de modo bien comprensible, lanza la idea de que el tercer síntoma del ignorante que busca es otro que también presenta él mismo: en todos esos revolcones dolorosos o viajes erráticos, siempre lejos de las cosas, no estar prácticamente nunca en la misma perspectiva que el que profesa ser experto y como tal es reputado en toda Grecia. Y desde luego, si las cosas reales que se busca son unas y están quietas en su puesto, no coincidir en su discurso con el discurso de los expertos es lo mismo que ser, patentemente, un ignorante, uno en el que no han entrado las ense-

ñanzas sobre lo real. Claro que, en un punto, es malicioso dejar dicho que ni en los más disparatados movimientos de la trayectoria sin reposo del ignorante suele ocurrirle ver las cosas como los que se dicen sofistas. Se trata, sencillamente, de un elogio más que excesivo de la excelencia, de la diferencia cualitativa, entre el superexperto universal y el pobre particular. Y cuando los elogios pasan del límite ya sólo contienen ironía.

Así que a Sócrates, enfermo de su mal, pero tan consciente de él que no ahorrará medios para sanar —el dinero, precisamente, como sabemos por otros diálogos, es el recurso del que justamente no dispone, cuando, por desgracia, es el más corriente en estos casos—, sólo le resta una posibilidad esa noche en casa de Éudico: entender con toda precisión las tesis del sofista, del médico de las almas que carecen de enseñanzas vitales. Y especialmente a causa de que le sacan otros hasta el primer plano y se le ofrece la ocasión —que él no se habría atrevido seguramente a suscitar— de que el sofista le dedique sus cuidados gratis, hay que extraer el máximo partido. Además, una cosa está clara: para entender uno mismo lo que otro que sabe ya ha dicho, no existe más camino que rehacer el curso de las palabras que han sido pronunciadas, sólo que esta segunda vez pidiendo ilustraciones en todos los lugares oscuros. No hay otro recurso que preguntar con precisión, parte por parte, paso por paso. Ése es el método para que aprenda aquel individuo que es incapaz de suyo —tan defectuosa es su índole— de descubrir sin ayuda las enseñanzas, los saberes, las verdades sobre las cosas. Preguntará al que es consciente de saber, hasta que éste encuentre los discursos, siempre al principio muy breves, con los que una enseñanza pueda transitar de alma a alma y desalojar el vacío inquieto de la ignorancia.

Sólo que el experto que de repente se ve en medio de semejante situación, la sufre como si el preguntador se dedicara, bastante incomprensiblemente —como no sea la mala fe en las tretas de la lucha lo que explique este proceder—, a sacar del discurso ya pronunciado ciertos trocitos que son, justamente, los más inmanejables; y con ellos teje y desteje lo que en definitiva no es más que una perturbación en el discurso. Una perturbación, en el sen-

tido en que en castellano se habla de salir de improviso por los cerros de Úbeda. De manera parecida, el discurso de Hippias toma derroteros insospechados; o mejor dicho, insospechados para su autor, pero bien conocidos para los que no se creen expertos y hasta reconocen no saber. Porque esos derroteros tan perturbadores para el sofista no son sino el principio de un vagabundeo, tanto más prolongado cuanto más sincero y más lúcido sea el que, mal de su grado, lo ha emprendido.

En realidad, el discurso inconsistente o inconsecuente, desmascarado por las preguntas que van a los detalles, muestra no haber sido más que la represa demasiado artificial con la que un hombre o muchos hombres no han errado perdidos en brazos de la ventolera de la ignorancia. Un estado de cosas este que merece que en él se pare mientes, puesto que descubre que las vacilaciones del ignorante pueden de hecho no ser experimentadas por alguien que sea suficientemente ignorante: por alguien que ni siquiera sospeche de la solidez de su saber. Una apariencia, un buen discurso todo él inconsistente o inconsecuente, mas sin ninguna conciencia de serlo, consigue un espesor tal que tapa prácticamente por completo la realidad de la ignorancia. Hay apariencias, entonces, tan macizas en cierto sentido como las realidades, o dicho exactamente, más macizas que las realidades. Y, en otra dirección, descubrimos con toda la claridad deseable que la ignorancia no sólo presenta las especies que antes enumerábamos, sino que, sobre todo, se divide en ignorancia inconsciente e ignorancia consciente: en ignorancia que se ignora a sí misma y en conciencia de ignorancia.

¿Cómo es posible una ignorancia que se ignora a sí misma? En muchas ocasiones, se referirá a cosas y nociones de las que no se tiene la menor representación; pero lo interesante es que, en otras muchas, que son enormemente más importantes, porque sí que conciernen a las cosas y las nociones entre las que se vive, la ignorancia real sólo puede ignorarse a sí misma si está cubierta por una gruesa capa de... ¿De qué? No de inconciencia, sino de apariencia. Pero de apariencia ¿de qué?, preguntaremos de nuevo. De apariencia de saber sobre eso mismo que se está ignorando.

Un falso saber, un discurso (al menos posible) sobre las cosas que, lejos de darles alcance, las oculta con la pretensión de haberlas aprehendido. La capa que cubre la realidad de la ignorancia a propósito de las cosas entre las que se vive, es una capa de conciencia y, precisamente, de presunto saber que no es tal: de falsedad, de discurso falso.

Consideremos un instante qué discurso falso, sólidamente aparente, tendrá que ser el más peligroso, si es que existe y si es que está ya ejerciendo sobre nosotros mismos influencia. En un primer momento, seguramente pensaremos que una doctrina errónea sobre lo real o sobre la verdad será el discurso que antes haya que evitar y más difícil sea de disolver. Pero un poco más de reflexión nos convencerá enseguida de que aún existe un discurso posible que nos importa más todavía aprender a rehuir: *el referente al bien y al mal*; o, en otras palabras, aquel que prescriba para cada uno de nosotros, para cada individuo real y realmente consciente, una forma de vivir como siendo de suyo la más recomendable.

Y cuando se nos vuelve evidente a todas luces que ése es el discurso de más importancia y más riesgo, entendemos por fin con cuánta verdad Sócrates y sus amigos —y los mismos sofistas y sus discípulos y sus admiradores— afirmaban con palabras y obras que el tema de la filosofía es el hombre y sus cualidades. Y es también ahora cuando comprendemos que aquel que posee el discurso menos malo acerca del hombre y sus cualidades será el más sabio. Por esto mismo, si alguien se las da de estar en posesión no ya del menos malo, sino del discurso perfectamente adecuado sobre el hombre y sus cualidades, ése, sepa o no hacer más cosas, merece por excelencia el título de sofista.

Pues bien, *Hippias menor*, y en realidad todos los diálogos socráticos y todos los diálogos platónicos, tratan acerca del hombre y sus cualidades, o sea, de la forma de vivir que debe ser adoptada por *todos y cada uno de nosotros*. De este modo, los supuestos de la conversación en casa de Éudico, que han revelado ser tan extraordinariamente interesantes y variados, están en armonía completa con el objeto tratado. La consideración de los aspectos globales, formales y esenciales de *Hippias menor* se prolonga con

toda naturalidad, y hasta con toda necesidad, en el estudio de sus particularidades: de los recodos y viajes erráticos que de hecho siguió aquel diálogo entre un sofista y un individuo cualquiera, al que sólo lo caracterizaba su interés absoluto en la filosofía. Un interés que él suponía, sin embargo, que era del todo general, compartido, precisamente, por todos y cada uno de los hombres, cualesquiera que sean sus rasgos distintivos.

3. *La mentira*

Al haber diferenciado Hippias al mejor hombre del más sabio y del más versátil, y al empezar Sócrates pidiendo explicación sobre la diferencia entre el primero y el tercero, entre Aquiles y Ulises, es natural que Hippias dé estas explicaciones en la forma de que Aquiles no tiene segundas, mientras que Ulises es, por así decirlo, todo él segundas. De acuerdo con ello, Aquiles y Ulises son lo más contrarios que cabe, y, en concreto, las palabras que pronuncia Ulises tienen la propiedad de no decir las cosas como son. En griego, el que no dice las cosas como son se llama *pseudés*, mientras que el que las dice como son se llama *alethés*.

Por consiguiente, Homero, según Hippias, y también Hippias mismo –con lo cual cabe dejar a Homero a un lado–, afirma que Aquiles y Ulises son hombres contrapuestos, y que el primero mucho mejor que el segundo. De hecho, esta diferencia y este orden en la jerarquía de las excelencias humanas se basa en que Aquiles es el modelo de los hombres sin segundas, y Ulises el de los que no dicen las cosas como son.

La palabra griega para designar a los que, según Hippias, son del estilo del paradigma Ulises tiene una ambigüedad semántica con la que se juega a lo largo del diálogo: en principio no tiene que querer decir «mentiroso», pero en la práctica es eso lo que muchas veces significa en el habla cotidiana. En referencia a Ulises, que no sólo engaña al Cíclope, sino a la propia Penélope, y de paso a los pretendientes y a toda Ítaca, tras haberlo hecho con Troya entera, el

adjetivo griego sobre el que esencialmente trata *Hipias menor* toma, ciertamente, el sentido de «mentiroso».

Sócrates no se conforma con haber obtenido una información precisa de Hipias acerca de su manera de entender a los héroes homéricos. Lo que importa es saber, en definitiva, si la tesis de alguien —no digamos si este alguien se dice sofista y es tenido por tal de hecho— sobre el bien y el mal es o no verdadera. Hipias acaba de proponer esta tesis: el mejor de los hombres es el que dice sencillamente las cosas como son; el cual está en máxima oposición con aquel hombre que, usando de doblez, jamás dice las cosas como son, y se deja llevar por el afán de hacer creer a los demás, en provecho propio, que las cosas son como no son.

El método para llegar a saber, por algo mejor que el aplauso de terceros, si Hipias acaba de decir una verdad de la mayor importancia para la vida de todos y cada uno, tiene que ser continuar el análisis hasta que los que lo están practicando en el diálogo sean, ellos mismos, quienes se convenzan, sin sombras de duda, de que se traen ya entre manos una verdad.

Aplicado este método al caso actual, lo que resultará es una investigación sobre lo que significa *pseudés*.

La serie de las identificaciones, por lo menos parciales, que Hipias propone (se las podría entender como otras tantas determinaciones de géneros bajo los cuales caen los sentidos de los adjetivos precedentes en la serie, y sería abusivo pretender que se trata de simples identificaciones de significado) es la siguiente: el mentiroso es alguien que tiene un cierto poder temible (a saber: el de engañar siempre que se lo propone); y es un hombre lleno de recursos, muy largo (que sabe mucho). Podemos resumir lo esencial diciendo que para poder mentir perfectamente y ser, por tanto, el más cumplido imitador de Ulises, o Ulises mismo, hay que querer mentir y hay que saber que se miente y aquello sobre lo que se miente. Los interlocutores a cuya conversación estamos atendiendo definen con toda claridad y precisión la palabra que he traducido con la frase: «Alguien que tiene cierto poder», y tal es «el que hace aquello que quiere hacer, justamente cuando lo quiere hacer» (366b-c).

Por tanto, si no se quiere mentir, no se miente (luego que sea adrede es una condición necesaria de la mentira). Y si no se sabe sobre algo, no se miente (perfectamente) aunque se quiera, porque se conseguirá sólo al azar decir algo que no es. O sea, la condición *sophós*, experto, es tan necesaria como la condición *adrede*; y ambas sólo son condiciones necesarias. Únicamente unidas constituyen la condición suficiente de la mentira (más bien, la realidad misma de ella, si no tomamos en consideración otras condiciones obvias: ser capaz de hablar, ser escuchado, etc.). Y además hemos tenido que añadir entre paréntesis que todo ello es verdad de la mentira por así decir perfectamente tal, infaliblemente mentirosa. Este paréntesis afecta, en especial, a la condición *sophós*, porque es evidente que el hombre que quiere mentir, pero que no sabe con exactitud cómo es aquella cosa sobre la que desea engañar, muchas veces puede fracasar en su deseo (frecuentemente malo) de decir las cosas como no son.

En realidad, engañar no es, como aquí se ve, estricto correlato de mentir. Se engañe o no, mentir queda correctamente definido como decir lo que no es, a sabiendas de que no es y, por lo mismo, adrede. *A sabiendas* y *adrede*: sabiduría y poder. Sin sabiduría y sin poder, no se es realmente *pseudés*.

Pero, por cierto, con sabiduría y poder (en el sentido definido: en el de hacer lo que se quiere cuando se quiere) es precisa y únicamente como se llega a ser *alethés*, «verdadero»: hombre que dice lo que es, en sentido pleno. También en este caso el ignorante, queriendo o sin querer, puede fortuitamente enunciar un estado de cosas tal y como es; pero estamos definiendo el mentir pleno y el pleno decir la verdad. En las dos situaciones, sólo el que sabe cómo son las cosas y es, además, capaz de realizar su designio en el mismo momento en que lo tiene, dice infaliblemente lo que es o dice infaliblemente lo que no es. Que haga lo primero o que haga lo segundo depende, pues, de qué elija, siempre sobre la base de los *a sabiendas* y *adrede*. Por tanto, si se propone decir lo que no es (sea cual sea su fin, bueno o malo, para obrar así), lo dirá sin tacha; y si se propone decir lo que es (sea cual sea su fin, bueno o malo, para obrar así), lo dirá sin tacha igualmente.

Pero entonces es que Aquiles y Ulises son iguales. Entonces son el mismo el hombre verdadero y el hombre falso, y se anula entre ellos la diferencia de valor. Así lo sospechaba, por lo visto, Sócrates desde un principio, cuando creía que no había modo de preferir uno a otro, y que lo mismo pensó Homero.

Sin duda, la conmoción se ha apoderado del discurso de Hippias, aparentemente tan claro y abarcador, a partir del instante en que Sócrates lo ha seccionado y ha extraído de su magma un pedacito sobre el que ha permanecido ya en adelante pegado como la lapa a su roca del mar.

Tanto se ha movido el discurso de Hippias ante la proximidad de Sócrates, que lo que parecía uno se ha vuelto uno y su contradictorio a la vez —o sea, inconsistente, nada, vacío—; mientras que los hombres que parecían dos se han fundido en un mismo tipo con dos representantes en los que se ha complacido por igual el poeta.

Y aún se podría decir que la conmoción es mayor. Claro que al hacerlo entramos en el dominio de lo hiperbólico puro, porque ¿qué mayor perturbación que reducirse a nada lo que parecía solidísimo, tradicional incluso? Sin embargo, hay que arriesgarse en lo hiperbólico puro, porque Hippias, primero seguro de sus palabras, ahora convencido de las palabras que él mismo, a tenor de las preguntas de Sócrates, ha pronunciado como explicación evidente de las anteriores —pero una explicación que aniquila lo que había que aclarar—, aún no se está quieto. Al contrario, ahora se ha apoderado de él una inquietud furiosa, debido al hecho de que no puede avenirse ya con su primera presunta verdad, en favor de lo que acaba de descubrir; pero tampoco se conforma con el segundo discurso, con el que ha sido establecido por la destructiva explicación. ¿Cómo no va a haber diferencia ninguna entre el hombre verdadero y el falso, entre el hombre sin doblez y el hombre de las mil caras? ¿Cómo va a ser uno y el mismo el más verdadero y el más falso de los hombres? No pueden ser dos distintos, y, al parecer, tampoco pueden ser uno...

Las primeras convulsiones de inquietud no ayudan a escapar del vértigo: ¿Será que el que miente sin querer es mejor que el que miente queriendo? Sócrates vuelve, es verdad, al texto de Home-

ro por si Hippias recurre a refugiarse en su tenor literal en cierto pasaje; y entonces vemos a Aquiles diciendo de sí mismo que siempre hace lo que ha proclamado en público que hará, pero de inmediato el poema nos lo presenta obrando en perfecta contradicción con sus propias palabras. En cambio, el vilipendiado Ulises, al menos el día en que Aquiles se porta tan desconcertantemente, realiza lo que ha dicho, sin ninguna doblez apreciable.

Pero no se puede escapar a la verdad de que ser falso supone serlo *a sabiendas y adrede*, o, de lo contrario, hasta se será falso nada más que por ser juguete del azar —y no precisamente por superioridad ninguna sobre el que decide lúcidamente no decir las cosas como son—. Queda en pie que el que mejor miente es el mismo que mejor puede decir la verdad. Luego también queda en pie la identificación de los dos extremos ideales de esta tensión en uno solo: el hombre más verdadero es también el más falso.

Esta última formulación se abre, sin embargo, a otros horizontes, que precisamente ya no quedan dentro del ámbito explorado por *Hippias menor*. Me refiero a que habría que precisar la frase recién escrita de este modo: es el mismo el hombre que mejor *puede* decir las cosas como son y mejor *puede* decir las cosas como no son. Quizá a lo largo de su vida también le ocurra a este hombre decir realmente las cosas tal y como son, escrupulosamente, y, en otra circunstancia, no menos escrupulosamente, decir las cosas tal y como no son —sin contaminaciones de falsedad en un caso y de verdad en el otro⁴. *Pero quizá no*, y es en este *quizá* en el que me parece hallarse el fondo mismo de la seriedad de *Hippias menor*.

Esta sorprendente posibilidad, en la que ni por un instante piensa uno que se considera a sí mismo sofista, ni aun cuando la cadena de las refutaciones por reducción al absurdo deberían sugerírsela vagamente, se prepara, en efecto, en *Hippias menor* sólo por el método indirecto, o sea, sólo haciendo arribar el discurso a

4. Lo que se ha probado es que la *dynamis pseúdesthai* o potencia de mentir es la misma que la *dynamis aletheúesthai* o potencia de decir la verdad, a saber: *sophía* = *techne* (sobre las cosas, *perí tón pragmaton*). La actualización de esta potencia ocurriría en ambos casos adrede, y el sentido que tomara se debería a la finalidad consciente, intencional, del hablante.

un puerto tan imposible que cualquiera se vea forzado a buscar qué premisa es la falsa (o sea, la culpable de una conclusión que, bien extraída desde el punto de vista de la forma lógica, da en rostro a la mayor de las evidencias).

4. *El arte de hacer el mal adrede*

Para conseguir este propósito —en cuyo retorcimiento debe más bien verse la excelencia de toda enseñanza indirecta sobre la directa: la indirecta fuerza al discípulo a salir de sí mismo y encontrar, mientras que la directa resbala con frecuencia por encima de las capas de las apariencias que siguen tomándose como verdades—, otra vez es importante la doble significación de *pseudés*. En el sentido corriente, como sabemos, el *pseudés* es el mentiroso, y éste resulta ser una especie del hombre poco recomendable, que trata mal e injustamente a sus semejantes. En el griego de la época, a tales hombres se les solía llamar con el término general de «los que cometen injusticia» (*hoi adikoúntes*). Puesto que el que miente lo hace adrede, puede entenderse que él es miembro de una clase de los que cometen adrede injusticia, que, de hecho, son los que verdaderamente se llaman injustos y caen bajo la fuerza del brazo de la ley penal.

De esta manera, el problema particular de *Hippias menor*, con tener un alcance universal y filosófico, admite aún una generalización que lo convierta en una perspectiva sobre *el* problema de la filosofía como búsqueda de un saber teórico-práctico sobre el hombre y sus cualidades. Esta generalización consiste en examinar qué relación guardan aquellos hombres a los que parece que sin duda se refieren las expresiones «los que cometen maldades a sabiendas y adrede» (también se puede decir: los que yerran o pecan) y los que las cometen sin querer (lo cual implica también «sin saber»).

La investigación se lleva a cabo empleando el recurso metódico que siempre vemos utilizar a Sócrates. Nada aficionado a términos técnicos y que se aparten de los que están en boca de todos en la plaza pública, Sócrates no ha llamado de ninguna manera

especial a tal procedimiento. Desde Aristóteles se lo denomina *inducción*. Consiste en recorrer un número *suficiente* de ejemplos, en un número *suficiente* de ámbitos distintos, hasta considerar probado que en *todo* ámbito y en *todo* caso ocurre que se da determinada relación entre lo significado por dos términos.

En la última y más filosófica parte de la conversación entre Sócrates e Hippias en casa de Éudico, de lo que se trata es de establecer si son mejores los que hacen el mal premeditadamente (o sea, adrede y a sabiendas) o los que lo hacen sin querer; no en vano, si estos segundos fueran los mejores, Aquiles tendría alguna posibilidad de destacar sobre el nivel moral y, en general, humano de Ulises, el mentiroso astuto.

Para estudiar la cuestión se recurre al rodeo inductivo, lo que quiere decir, de entrada, que *se iguala esencialmente el caso del bien y el mal a otros muchos casos de otros muchos ámbitos*. Porque, en efecto, esta inducción empieza por abandonar los fenómenos morales y dirigirse hacia territorios ajenos, hacia actividades humanas en las que podamos fácilmente distinguir quiénes son mejores: si los que las hacen mal cuando así se lo proponen o los que las hacen mal por bien que deseen hacerlas. Suponemos, muy naturalmente, que es más sencillo estar de acuerdo acerca de estas otras actividades que acerca de aquella sobre la que llevamos ya largo rato asistiendo a un debate perturbado por derivas erráticas, pero aparentemente inacabable, porque los dos contrincantes siguen siempre sintiéndose a disgusto con todas las posibles soluciones que su común discurso va mostrándoles.

Dejaré para otra oportunidad el análisis de las virtudes y las ironías, los defectos y los presupuestos del método inductivo de las series de breves preguntas de Sócrates. En la que tenemos registrada como última discusión con Hippias a propósito de Aquiles y Ulises, es sumamente interesante observar la amplitud y el progreso de la inducción. Dadas la relevancia decisiva del problema que se está estudiando y las vacilaciones que ya todos los presentes comparten sobre la cuestión capital de la existencia del hombre en cada minuto de su vida diaria (¿quién es mejor?, o sea, ¿cómo se debe vivir, cómo se debe ser?), Sócrates extiende el alcance de su inducción

universalmente. Primero la dirige a todas las actividades que tienen que ver con el uso del cuerpo, ejemplificadas por la carrera y la lucha (¿no se ha hablado repetidamente de las Olimpiadas?). En segundo lugar, se refiere a la cualidad preferible (recuérdese que el término siempre es *areté*, «excelencia») en aquellas cosas que, sin ser uno mismo, son *de* uno mismo. Resulta dudoso cuáles y cuántos son los ejemplos abarcados bajo este título, pero me decido a considerar estos: la fuerza, las posturas y actitudes del cuerpo, la voz, los pies, los ojos, los oídos, la nariz, la boca —los cuatro últimos son casos de sensación, y nos permiten subir inductivamente a lo que sucede con todas las sensaciones—. Lo que se quiere decir es que la actividad de cualquier sensación o de cualquiera de las demás cosas «de uno mismo» es mejor cuando adrede se ejecuta imperfectamente que no cuando ya sin querer se hace mal.

En tercer lugar, se atiende a los *instrumentos*, a las herramientas con las que el hombre se ayuda en la realización de determinadas acciones. Los ejemplos que se consideran bastantes para establecer la misma conclusión —que valen más aquellos utensilios con los que sólo se hace algo mal cuando uno quiere— son el timón, el arca, la lira y las flautas.

A partir de aquí, se penetra en el hombre mismo, o mejor dicho, en el sujeto mismo de la actividad. Este sujeto no es, pues, ni sus instrumentos, ni lo que es *de* él (el cuerpo, las sensaciones): es *él mismo*, realidad esta que se expresa en los diálogos de Sócrates —sin que los interlocutores se extrañen— con el término *psyché*, alma. La *psyché* es quien emplea todo lo demás: cuerpo y herramientas y sensaciones. Es, por otra parte, el principio o la fuente de la vida, que, de acuerdo con el uso que constantemente se hace de las palabras en los textos de Platón, vive y hacer vivir a los *animales*, entre los que se cuenta el hombre.

La idea, a esta altura de la conversación, es que también cabe referirse a la acción del propio principio de todas las acciones, y no sólo a las que ejecutan, bajo las órdenes de *psyché*, sus subordinados todos, empezando por los instrumentos del conocimiento (los ojos, los oídos, la nariz, la boca). De hecho, dada esta situación de subordinación y animación, de deuda con *psyché* respec-

to del propio movimiento y el propio actuar, la excelencia por excelencia —séame permitido decirlo así— no es tanto la del resto de cosas y seres que hacen algo, como la de *psyché* misma.

Sócrates se recrea aún más en la suerte de su inducción de universal ámbito. Primero recorreremos las almas de los demás animales —que están a nuestro servicio, si somos capaces de aprovecharlos sagazmente—, y luego pasaremos a las almas de los hombres que sirven a otros hombres —las cuales son, por tanto, nada más que sujetos relativos de sus actos—. Por fin llegamos a nuestra propia *psyché*. Aquí, en el punto de arribada, observamos enseguida que la excelencia consiste en algo muy determinado.

En efecto, un sujeto de actividades que ya no tiene en otro sujeto su principio de acción es tanto mejor, en cualquier orden en que lo consideremos, cuanto las cosas que hace las hace bien, no por azar y de vez en cuando, sino siempre y porque posee la clave constante de cómo deben ser realizadas. Salvo que interfieran circunstancias que desvíen a ciertos hombres de conseguir lo que normalmente son capaces de hacer, observamos que, de hecho, realmente hay quienes hacen bien un tipo de actividad siempre, y pueden enseñar a otros a imitarlos. Estos hombres conocen, pues, lo que se debe *hacer* y lo que se debe *decir* a propósito de un ámbito específico de realidades, a fin de llevar estas realidades a su excelencia peculiar. Poseen una cualidad que se llama en estos textos *techne* (dio en latín *ars*, arte, y hoy ha dado *técnica*) o también *episteme* (en latín, *scientia*). Y no son, por cierto, hombres cualesquiera, sino los expertos, que siempre resultan unos cuantos, unos pocos entre la multitud de los que, comparados con ellos, no son más que simples particulares. Porque no todos saben llevar el barco a puerto por algo más que la buena fortuna, y no todos saben construirlo adecuadamente por algo distinto que la inspiración repentina y fluctuante de un dios.

Así, los sujetos últimos de acción que tienen la capacidad de llevar algo a su estado de excelencia siempre que se lo proponen, son mejores que los que carecen de esta capacidad, y son mejores porque poseen en sí mismos una excelencia peculiar: la *techne* sobre la cosa en cuestión.

Queda completado el amplísimo viaje inductivo. Su resultado es que siempre el conocimiento teórico-práctico sobre un asunto –o sea, sobre la excelencia posible de algo– es la excelencia (*areté*) misma en el sentido más alto, ya que lo es en el sujeto último del que procede toda acción que se llame adecuadamente así. No falta más que aplicar al caso en debate esta conclusión analógica. ¿Acaso no hemos atendido a *suficientes* ejemplos y a *suficientes* terrenos? ¿Quién podría señalar alguno que hayamos dejado fuera?

El problema era, en la última fórmula universalísima que había recibido, el de la justicia y la injusticia adrede y a sabiendas y sus contrarios. Ser consecuentes con nuestra inducción es identificar la justicia con una *techne*, y seguramente no con una cualquiera, sino –aunque este problema desborda el marco de *Hippias menor* y se reserva para otras conversaciones socráticas– con el conocimiento de los conocimientos, la técnica de técnicas, dado que se trata de la regla por la que se pondrá en acto o se dejará en potencia, en cualquier circunstancia, cualquier otra excelencia o saber que poseamos.

La justicia sólo puede ser, pues, la excelencia de las excelencias y el saber de los saberes, si la extensión a ella de los resultados de nuestra inducción es apropiada. La excelencia de las cosas operables depende de la excelencia de la actividad ejercida sobre ellas, la cual, a su vez, remite en última instancia a la excelencia que es la *techne* en la *psyché*; pero esta misma depende en su actualización de otra excelencia, que debe ser considerada como el saber (infalible) acerca de si se debe o no poner manos a cierta obra cuyo saber se posee como un poder. Esta última es, pues, la excelencia de las excelencias y el saber de los saberes, y su nombre es *justicia*.

Estamos, ahora sí, terminando. El objetivo de la existencia ha de ser, indudablemente, adquirir para el propio sujeto que cada cual es, la *justicia* en el sentido descrito y definido. Desde luego, sus profesores, que tendrán que empezar por poseerla ellos mismos, merecerán por excelencia el nombre de sofistas, expertos y, sencillamente, sabios (y benefactores de la humanidad).

Hay, sin embargo, en el fondo de todo este asunto, una paradoja espantosa y enrevesada, a cuyo alrededor gira la perplejidad

por antonomasia, inquieta y errática, de un hombre. Y es que, si la conclusión alcanzada es verdadera, entonces aquel que comete el mal a sabiendas y adrede es siempre mejor que quien lo haga sin querer. No sólo eso: el que hace el mal premeditadamente es capaz de hacerlo justamente en la medida en que posee la excelencia de las excelencias. Y con esto ni siquiera ya hemos expresado en toda su fuerza la dificultad, la cual consiste en que el que adrede y en plena lucidez hace el mal, lo hace, literalmente, *por su justicia*. Es precisamente su excelencia suprema, la excelencia tan codiciable que hacia ella se mueve, la aspiración fundamental de cualquier hombre, la causa de esta maldad, porque ella es el *poder* que permite, indistintamente, hacer el bien adrede y hacer el mal con premeditación. Quizá aún debemos tensar más la cuerda: no sólo es la potencia sino el acto mismo, la energía misma de la maldad que es cumplidamente mala; porque cuando alguien, por ejemplo, miente en el pleno sentido de la palabra, mentirá debido a la actualización de su saber y su poder sobre la cosa que está enunciando como no es. Si quiere hacer lo que está haciendo, el malo se ha de basar en su soberana *justicia*.

En efecto, analizábamos antes el mal hecho adrede en términos de un poder que se pone a la obra cuando quiere determinado fin, y entonces ya no se decide por el bien, que es la otra posibilidad en su mano. Sin embargo, querer un fin tal que haga que la potencia de, por ejemplo, mentir o decir la verdad, se actualice para mentir, es a su vez un acto que no puede achacarse sino al *sí mismo*, y para decidir el cual es precisamente para lo que antes y más se debe apelar a la excelencia de las excelencias, al saber de los saberes: a la justicia.

¡Es, pues, por la justicia, con la justicia, debido a la justicia, como comete el mal adrede y en plena lucidez el hombre bueno! ¡Y es cometiéndolo como ejerce, en ese preciso instante, su justicia! ¡Una cosa es que Aquiles y Ulises no difieran, y otra es que la justicia sea la injusticia! Hemos pasado de una crítica interesante al sofista, a una destrucción absoluta del valor de su discurso.

Por desgracia, cuando el método de la discusión socrática nos ha conducido a Éudico, a Hippias, a los demás atenienses que es-

tuvieron allí presentes, a nosotros y, quizá, a Sócrates mismo, a este fondo cerrado de la vía que ha emprendido un discurso tan aparentemente consistente y, desde luego, tan consecuente, Hippias no tiene más fuerzas. Las novedades han sido demasiadas, si se compara esta diatriba filosófica con cualquiera de las otras (antiguas, modernas o contemporáneas).

Pero la solución tan sólo puede consistir en hallar la o las premisas que, por ser falsas y hasta absurdas, han conducido a esta palmaria contradicción. El conjunto de las premisas de un argumento es una conjunción que configura el antecedente cuyo consecuente es la conclusión del argumento; y la buena consecuencia de éste no quiere decir sino que el condicional así formado es imposible que sea falso —lo que, a su vez, significa que no cabe que la verdad del conjunto de las premisas se avenga con la posible falsedad de la conclusión—. Estas verdades, que son las más esenciales de la lógica, no fueron explícitamente formuladas por Sócrates, Platón, Parménides ni Zenón de Elea; pero de hecho eran sabidas y utilizadas con perfecta agudeza en el curso de sus investigaciones. Recordemos que una conjunción —como también sabían los antiguos pensadores griegos, desde luego— es falsa con sólo que un miembro de ella sea falso, y es contradictoria si dos de sus miembros son contradictorios entre ellos; pero también es falsa si todos sus componentes son falsos, y también es contradictoria si contiene más de un par de componentes mutuamente contradictorios. La búsqueda de los defectos del argumento puede, pues, ser aún más trabajosa que el viaje hasta su conclusión imposible. Y no quiero emprenderla sin ver antes a Sócrates enredado en otras conversaciones filosóficas.

De tal trabajo se exime, sin embargo, aquel que ni aun llevado a la contradicción que él mismo confiesa, está dispuesto a comprender que su verdadero estado es el de la ignorancia que hasta este momento no se ha sabido ver a sí misma, recubierta como estaba por una grave capa de discursos con apariencias de verdaderos. No se debe prejuizar nada sobre los hombres, pero es evidente que el que menos tendencia mostrará a reconocer la realidad en cuestión será el que viva de pasar por profesor de las cosas que se

ve que ignoraba. Sobre todo, si su creencia en que él es un auténtico profesor de ellas es una creencia que hasta ahora ha sido sincera –aunque fuera a la vez interesada–.

Y también se puede decir sin temeridad y sin prejuizar la condición individual de los hombres y sus muchas sorpresas, que estará tanto más dispuesto a continuar la búsqueda, con los métodos de las preguntas y la inducción de Sócrates, quien de antemano sepa que él no es en las cuestiones que se dilucidan más que un simple *idiotes*, un particular, uno de tantos –un ignorante absolutamente apasionado por aquello que ignora–.

Ser uno de tantos y reconocerlo y pasar por tal en temas como la construcción de barcos o la zapatería, no es cosa de mayor gravedad. Serlo, saber que se es, ser reconocido con verdad como no experto en el problema de la justicia, o sea, en la cuestión de cómo se debe vivir minuto a minuto y día a día, se tenga por lo demás la profesión que se tenga, es algo muy distinto. Es, en principio, una vergüenza, y, sobre todo, es en sí, dejando a un lado qué opinen los demás, un estado del que urge escapar como no urge salir de ninguna otra cárcel. No se puede vivir un solo momento sin la menor idea de cómo se debe vivir.

En este sentido, cuanto menos fama se disfrute en la comunidad, más posibilidades habrá de reducirse modestamente a las proporciones lamentables que uno realmente tiene, y con más sencillez y sinceridad se podrá reconocer, no sólo en el fuero interno, sino incluso, si la ocasión se presenta, ante los demás, que se está falto del conocimiento más imprescindible. Pero cuanto más crezca la conciencia de este vacío, más se sentirá el dolor, la imposibilidad de permanecer sufriendolo; es decir, antes y más firme empezará la búsqueda de lo único que merece el nombre de sabiduría, de excelencia, de bien.

Ni Protágoras ni, desde luego, este mediocre imitador suyo que es Hippias, quieren colaborar en la tarea. Sin duda, pertenecen a una clase muy misteriosa de hombres.

«GORGIAS», O QUE EL BIEN TODO LO SUFRE

1. *Que la persuasión es la condición imprescindible de la vida humana*

Termina la conferencia-exhibición de Gorgias: una batalla, una fiesta refinada, según las perspectivas. Sócrates ha tenido, como suele ocurrirle, la prudencia de llegar demasiado tarde. Ha preferido detenerse en la plaza pública, en el lugar más abierto y menos privado de toda Grecia, para tratar de alguna cuestión que su amigo más entusiasta e impulsivo, Querefonte, le ha propuesto. No se puede comparar la rudeza de este pobre muchacho con la elegancia del sofista extranjero, aunque Querefonte, ateniense acomodado, tenga relaciones de huésped con Gorgias. Pero tampoco, ni mucho menos, es que Sócrates desdeñe escuchar al ilustre viajero; solamente que prefiere, ya sabemos, formas de conversación del todo opuestas a la conferencia. Y la pregunta que le destina es exactamente la misma que dirigió a Protágoras en presencia del mismo Gorgias otro día: lo que más interesa del sofista es él, su asunto, su profesión, su saber.

Este tipo de personas ha ido adquiriendo el hábito de seguir la autopresentación que empezó siendo típica de Hippias y que nunca hizo suya Protágoras: retar a cualquiera, en la seguridad de que tienen respuesta para todo.

Sorprendentemente, Sócrates no se dirige a Gorgias, sino que interpone a Querefonte entre ellos. ¿No será porque Querefonte le ha planteado hace un momento la cuestión eterna del arte de la vi-

da buena? ¿No fue en esta oportunidad cuando Querefonte sacó la personal conclusión de aprovechar su primer viaje a Delfos para preguntar a la Pitia si de verdad, entre tanto sofista, era Sócrates, pese a todo, el más sabio de los griegos? Otra vez nos encontramos con un ejercicio de exhortación, con un protréptico, más necesario para los jóvenes amigos ricos que para Sócrates. Son ellos los que deben aprender a dialogar y los que tienen que sacar las consecuencias de una experiencia de primera mano con los sabios.

Gorgias no tiene preparada la interposición de una cuarta persona. No es él quien cuida a Polo sino que Polo, el fogoso aprendiz de sofista, se adelanta rápido para, a su modo, luchar, como entre-nándose, con un adversario idóneo: ingenuo y posible cliente.

Polo comienza su espontánea exhibición rechazando, como cosa de hombres sin cultura, que la vida se dirija a la buena de Dios, según la fortuna (*tyche*), y no según el saber (*techne, em-peiría*). La técnica de los sofistas es simplemente la más bella... El río de hermosas frases está empezando a fluir sin que se vea el modo de ponerle diques. Esto no es un diálogo. No sirve. Hay que cortar de inmediato y que no continúe este tipo que no se ciñe a lo preguntado y al que no será quizá capaz Querefonte de sujetar. No tiene sentido que a uno le pregunten *qué* es algo y empiece a contestar *cómo* es. Pronto los dialécticos aprenderán a separar terminológicamente el ser, la esencia, de la cualidad.

Gorgias sí entiende que esta distinción es legítima y, como se ha jactado de tener respuestas para todo, eclipsa al alumno imprudente y afirma algo muy peculiar suyo, que tampoco se identifica con lo que Protágoras decía de su arte. Gorgias, como quien ha profundizado, desde los días del primer gran sofista, en la naturaleza, en la esencia, de la enseñanza sabia, reconoce sin ambages que no es profesor de política sino de retórica. Pero no de retórica como arte del discurso largo y no dialógico, puesto que la técnica que domina este sofista abarca también, según él piensa, el dominio de los discursos brevísimos y de los intercambios dialógicos. Su saber es saber del lenguaje globalmente tomado, pero, como pronto lograremos especificar, con vistas a un objetivo que es el que unifica toda esta ciencia: la persuasión (*peithó*).

Mas antes habrá que estar de acuerdo en que un saber hablar no es separable de un saber pensar (*phroneîn*, que por supuesto implica, como *phrónesis*, pensar *bien*) sobre aquello de que se habla, so pena de que el discurso carezca de sentido.

La persuasión es, sin embargo, todavía el medio de otro fin, sobre el que se supone que ha de aprender a pensar adecuadamente el discípulo de Gorgias: la libertad y el dominio (*eleutheria*, *arché*), o sea, la plena independencia personal, entendida como no estar subordinado a ningún hombre, sino subordinar a uno mismo a los demás. Naturalmente, este arte de la dependencia, este juego de la independencia mía que es el correlato de la dependencia de los demás a mí, no es violencia física ni debe sentirse como violencia de ningún otro género. No hay seguridad, es decir, libertad, cuando la posición de predominio está fundada en la coacción y no en la persuasión. El gran secreto de la vida humana es persuadir, para así ganar reconocimiento y, en definitiva, hacer depender, para ser uno mismo libre. Del mal peligrosísimo que es la marginación, la insignificancia, la invisibilidad, el no importar nada a nadie, el perfecto no ser reconocido, no salva al hombre el exhaustivo conocimiento de la realidad natural del mundo, sino saber muy bien cómo es la sociedad, cómo funciona, qué busca, cómo se comporta cada individuo en cuanto miembro de su conjunto. El arma sin la que no se puede vivir vida de hombre no es tanto la ley –acogida con temor reverencial por unos e impuesta cínicamente por los otros– cuanto la persuasión. La persuasión es el príncipe, el dios de este mundo, la perla valiosísima por la que merece la pena cambiar todos los otros bienes que uno posee. Gustar, ser aplaudido, triunfar: sólo así se conquista la tranquilidad de ser libre, de estar por encima de la lucha social y no quedar inerme ante sus imprevistos bandazos. Sólo así termina el peligro de la convivencia, porque todos los demás se te esclavizan (*douloi*) voluntariamente, o sea, con el único tipo de esclavitud que goza de verdad el amo y le proporciona la mejor de las vidas posibles, la *areté*. Y en todo esto es fundamental, como ha observado Gorgias, que la convicción funcione, en primer lugar, de uno a muchos, del sabio a la muchedumbre, a la masa de

los *idiotas*. El caso en que se trata de convencer a uno solo y en cuanto está solo y es un verdadero individuo –no se ha traído consigo su ser hombre-masa–, es sólo un caso de aplicación del arte de convencer, pero el menos interesante, el desdeñable. Los votos son masivos; la homología es enteramente otra cosa, por encima de la cual puede saltar tranquilamente el que busca con radicalismo vivir bien y excelentemente.

2. *Persuasión, confianza y verdad*

Las ciencias particulares persuaden, la verdad persuade; pero no sólo la verdad y las ciencias persuaden: también convence a los ignorantes y a los distraídos la mentira; y también, por lo visto, lo hace la superciencia, no especializada en nada particular, que es la retórica. Dicho de otro modo: hay una persuasión cuando se enseñan verdades sobre cosas concretas o cuando uno las aprende por sus propios medios. Hay persuasión cuando uno consigue engañar a otro u otros o se engaña a sí mismo. ¿De qué clase de persuasión se trata en la retórica, que no habla ni piensa sobre las cosas sino sobre el lenguaje? A menos que, en realidad, Gorgias recoja velas y circunscriba a objetos reales y concretos el ejercicio de la retórica. ¿Por qué no proponer que, ya que se trata de convencer en el marco de tribunales y asambleas, de uno a la multitud, la retórica entienda de lo justo y lo injusto? ¿Acaso no es éste el tema general de tal tipo de reuniones y discursos?

Por definición, la ciencia no puede ser falsa; desgraciadamente, no ocurre lo mismo con la creencia, la fe y la confianza (*pistis*), es decir, con el otro gran sector que cae también dentro del ámbito de la persuasión. Pero el arte retórica produce siempre, si es que existe, *pistis* a través de *peithó*, fe mediante persuasión. Le da, pues, lo mismo si enseña o si no acerca de lo justo y lo injusto. Unas veces puede convenirle utilizar auténticas piezas de enseñanza (*máthesis*) y otras no; pero lo que siempre le conviene es convencer. Lo natural es, en las asambleas de numerosos hombres, que la convicción se produzca mucho antes que el aprendizaje. Si

y hacer aparecer lo justo como peor que lo injusto. Éste, pues, que ya es injusto desde el principio, se volverá todavía más injusto comprando los servicios de semejantes tipos sin escrúpulos ni moral, que saben perfectamente que hacen el mal adrede y aún tienen menos disculpa que sus contratantes, ya que ni siquiera los mueve nada mejor que el dinero. A fin de cuentas, el que contrata al sofista puede tener intereses un poco menos bajos.

Gorgias se ha dejado llevar por la fuerza de sus bien construidas frases y de sus recuerdos de gloria. Ha hecho el encomio de la todopoderosa retórica como la diosa que en cierto modo es a sus ojos. Pero necesita prevenirse de la acusación que ya se está dibujando en los labios de Sócrates —como una réplica terrible del filósofo al comediante que se atrevió a confundirlo con un orador sofista y a pedir, en conformidad con los sentimientos del pueblo, que lo quemaran vivo junto a todos sus amigos—. Gorgias tiene que echar mano de una comparación con esa otra clase inferior de combate que se ve en las palestras: el pancracio, la lucha en la que vale todo con el cuerpo, no se ha inventado para agredir a los amigos y a los buenos; tampoco la retórica, que es el pancracio del alma. Claro que el boxeador puede matar a cualquiera y el orador experto arruinar públicamente a quien desee, pero el verdadero objetivo de la guerra es hacerla a los enemigos y los malos, defensiva y no ofensivamente.

De todos modos, lo que queda confirmado es que el poder de la retórica alcanza a que uno que no sabe convenga a muchos que no saben sobre un problema del que otros saben pero no logran convencer a la mayoría. La retórica hace que parezca verdad lo que no lo es, si nos ponemos en este caso. Y cuesta un poco decir que eso que no es verdad resulta que es más justo que lo que sí es verdad, y que en ello estriba que el entendido en lo justo, o sea, el sofista, lo haya defendido hasta persuadir a la multitud.

Para deshacer aquí toda oscuridad, procedamos de acuerdo con la base que el mismo sofista ha puesto hace un momento: para ejercer la retórica hace falta ser justo, y esto es lo primero que enseña el orador, si es que el alumno le llega tan inculto que tiene necesidad hasta de esta disciplina tan elemental. Por todo ello,

alguien replica que falta saber si este convencimiento se basa en razones que han hecho probable una opinión, le responderemos que la experiencia muestra constantemente que los hombres creen algo no sólo cuando no es probable, sino directamente también cuando es inverosímil y hasta evidentemente falso, porque la razón no es, en absoluto, el único motivo de la creencia. Incluso cuando se logra persuadir sólo hablando, sin coacciones físicas, hay que reconocer que el discurso, el *logos*, contiene, en su plena concreción, muchos factores que no son lógicos, racionales. No es un absurdo; pronunciar un *logos*, defenderlo, no es un acto simple. Cuando lo tomamos considerando a la vez todo su contexto, comprendemos enseguida cuántos elementos no exactamente dichos y entendidos se han mezclado en la acción del orador: desde la potencia y el timbre de su voz, hasta el gesto de cada parte de su cuerpo en cada fase del discurso, pasando por las alusiones a acontecimientos y a obras literarias. De aquí que hasta en asuntos para los que las ciencias particulares tienen respuesta, sea la retórica quien suele decidir, y no siempre, por cierto, en el mismo sentido que el experto que no lo es en persuasión.

Es difícil, es imposible, que a los intervinientes en este diálogo no se les pase por la cabeza, llegados a este punto, el peligro de las consecuencias de lo que acaba de sostener Gorgias. En la relativamente permisiva Atenas, la comedia, haciéndose portavoz de la masa popular, había traducido ya la fórmula de los artistas en retórica: en vez de decir, como ellos, que eran entendidos en tomar a su cargo un discurso débil desde el punto de vista de la persuasión para conseguir volverlo fuerte desde este mismo punto de vista, el pueblo afirmaba que los oradores sofistas se dedicaban a venderse a quienes deseaban defender un discurso injusto, para hacerlo triunfar sobre el justo. La gente aún pensaba, por lo que escribió Aristófanes, que la justicia y la verdad son más persuasivas naturalmente que la injusticia y la impostura. Un hombre que está manteniendo lo justo no caerá en la tentación de alquilar a un sofista para que haga triunfar su causa; en cambio, el que es consciente de desear la victoria de una injusticia, ése sabe que necesita recursos muy especiales a fin de nublar la verdad

injusticia y retórica son incompatibles, digan lo que digan las masas populares...

Existe un problema: es del todo evidente, diga lo que diga Gorgias, que un orador hábil puede convencer prácticamente de cualquier cosa —esto mismo lo ha afirmado también el propio Gorgias—. Igual que el guerrero puede matar por error a uno de su bando, así también el sofista puede usar mal de su arte, adrede o sin querer. Injusticia y retórica son compatibles, como lo son la medicina y el envenenamiento perverso.

Polo, por segunda vez, no puede aguantar las ganas de saltar dentro de la conversación. Se acaba de producir un golpe bajo, indigno del diálogo: Sócrates sabe que ningún hombre dirá que no es justo y, por consiguiente, todo hombre sostendrá que puede enseñar justicia a los demás. Gorgias no podía ser menos. Pero no hay derecho a que, valiéndose de una convención de buena educación, se perturbe un discurso científico sobre la retórica.

3. *Las imágenes de la ciencia*

El filósofo se ve así invitado a expresar el fondo de su pensamiento sobre un arte de la persuasión que se independiza de la verdad y la justicia: que no es arte alguna. Sabemos que por «arte» se entiende en estos textos una disciplina estrictamente racional, incapaz de ser falsa o incommunicable, que logra de su aprendizaje los discursos y las acciones que convierten algo en excelente según su especie. El discurso que convence de modo excelente no puede ser jamás el discurso que no es verdadero, que no está racionalmente fundado, cuyo valor de verdad quizá se ignora por completo —y hasta conviene ignorarlo para hacer el papel de su abogado defensor en el tribunal y la asamblea—. Luego, dada la extensión de la persuasión y la fe, que llegan mucho más allá que el saber y la verdad, no hay ciencia o arte de tales objetos.

Lo que sí hay es mucha práctica de los recursos con los que se termina por convencer a las multitudes. No ciencia, pero sí práctica empírica (*empeiria*), como la del buen cocinero, que mejor

es, seguramente, que ignore las leyes de la naturaleza, pero que haya guisado ya muchas veces. Saber guisar no es exactamente saber, en el fuerte sentido de la palabra *techne*.

Las prácticas empíricas suelen parecerse mucho entre ellas: como no están referidas a la verdad y a lo necesario, sino sólo al efecto que se persigue y no pasan del *casi siempre*, se las inventa y ejercita con vistas a alguna ventaja en la vida, a algún placer. Hay una carencia dolorosa; no se puede esperar a la obtención de la ciencia; se recurre a los tanteos, a ver qué pasa, y se echa mano de la memoria, de la tradición, de los viejos avezados, como se dice espléndidamente en español. No se puede demorar la solución del conflicto. Aunque se tiene la certeza de que la práctica empírica es menos segura que la ciencia, o sea, que saber exactamente cómo hay que proceder, porque se sabe exactamente la relación entre la causa y el efecto que se busca.

Aquello que gusta no tiene que ser siempre beneficioso. Aquello que molesta no tiene que ser siempre nocivo. Ya sabemos que importan en estos asuntos decisivamente las consecuencias, el estado final, la duración del placer o el dolor. Pero es claro que podemos dedicarnos a eliminar lo molesto sin preocuparnos de más. Esta despreocupación ya es suficiente como para que nuestro empeño no se pueda calificar de ciencia o arte, sino de nuevo, tan sólo de práctica empírica; y no de una que haya que calificar de bella o buena, ya que, precisamente, nos dedicamos al oficio sin tener en cuenta si produce en realidad bien o mal: sólo nos interesa el placer inmediato.

Al independizar hasta este punto las prácticas empíricas, en su noción general, de la verdad y del bien, ya se ve que tomamos un camino que les será desfavorable y que no dejará de irritar a la gente de la profesión. Estamos argumentando del modo que antes y más pueda sacar a un Polo de sus casillas. Servir al placer inmediato sin preocuparse de más sugiere, de hecho, prácticas que no sólo en una sociedad puritana se calificarían de poco decentes. No miremos, sin embargo, más que al sector de las que no están mal vistas. Son también, desde luego, *adulaciones* (*kolakeiai*): te doy –me doy– lo que ahora mismo gusta a mis sentidos; no me

importa que sea muy perjudicial: es lo que estamos deseando, al menos con una parte muy indudable de nuestra alma, por más que otra desee lo realmente bueno, sea o no inmediatamente doloroso. Si el resultado puede sernos funesto, pero por el momento nos agrada, la palabra *adulación* está perfectamente en su lugar. El adulator tiene que tener una buena práctica empírica para serlo de verdad. Un mal adulator hace un pésimo negocio, porque revela que lo suyo es, en efecto, nada más que adulación y torpe; pero la adulación, si no se realiza con una cierta perfección, todos entendemos que es un oficio servil, cobarde, falso.

En definitiva, la adulación, que es el concepto general y esencial bajo el que caben todas las prácticas empíricas (aunque muchas puedan luego recibir calificativos más suaves), o se viste de arte rigurosa o será una ridiculez que traiga a maltraer a quien la practica. Poco duran los malos curanderos, los malos cocineros, los malos consejeros financieros. No pasa de ser una costumbre adquirida en el contacto prolongado (*tribé*) con cierto asunto, pero tiene, para ser consecuente consigo misma hasta el final, que disfrazarse de ciencia. No será ciencia sino apariencia o imagen devaluada (*eidolon*, como ya sabemos) de ciencia. Y así, los modos de adulación se corresponderán con la división de las ciencias, siempre que sea posible un *ídolo* de una ciencia (de antemano, se diría que siempre es posible el impostor, pero luego se echa de ver que un falso ingeniero no llegará a durar en su impostura profesional como dura el auténtico adulator).

Es preciso tener algún punto de vista para clasificar sistemáticamente las adulaciones y, de paso, considerar de qué ciencias son malas imágenes, remedos que se las dan de ciencias. La misma clasificación servirá para las verdaderas ciencias.

Este punto de vista bien puede ser la división general del hombre en las dos partes que conocemos ya bien: la que usa y la que es usada, la que dirige y la que obedece, la que vive por sí misma y la que recibe su vida de la otra. En distintos términos: el sí mismo y lo más íntimamente suyo, o sea, el alma (*psyché*) y el cuerpo (*soma*, que en Homero aún quería decir «cadáver»): el resto del hombre cuando el soplo de la vida, la *psyché*, lo abandona esca-

pando entre los dientes y yéndose a hundir bajo la tierra, en el lugar sin visibilidad o *Hades*).

Hay una salud del cuerpo y otra del alma; mejor dicho, un estar bien y ser como se debe (*euexia*). Es perfectamente posible que haya además la apariencia de esta salud. No sólo es posible: es un hecho que puede parecer, incluso a uno mismo, que está bien de cuerpo o de alma o de ambos, y que de pronto sobrevengan la enfermedad, la muerte, la fealdad, la ignorancia, la culpa... No estábamos bien sino que creíamos estarlo. Y desde luego, esta apariencia se puede mantener con procedimientos sistemáticos que son una mala imagen de los científicos; no en vano, hay una conducta consistente que se dedica a producir belleza cuando la belleza natural se pierde, o a encubrir la incultura, o a disimular los síntomas de muchos males anímicos y físicos.

Ahora bien, respecto de la excelencia tanto del cuerpo como del alma cabrán dos actividades, dos técnicas, si realmente las hay: una que conquiste la salud que aún no se tiene y otra que la restaure cuando decae o que, sencillamente, la mantenga y la defienda de peligros.

La excelencia del sí mismo, la vida y el alma, del hombre en su núcleo esencial y activo, también sabemos cómo se llama: es la virtud del ser humano en tanto que miembro libre del Estado libre, la *areté politiké*. No es perfecto el hombre anacoreta, el que se retira del conjunto social y sólo sabe hacer lo suyo doméstico pero fracasa como una parte orgánica libre y decisiva entre las demás. (Los mismos anacoretas del cristianismo posterior no se pensaron desligados del cuerpo social de la Iglesia, como es evidente, sino sirviéndolo dentro de un tipo de carisma muy especial pero que consideraban imprescindible, utilísimo para todos).

Concedamos que el saber riguroso deba tener un papel de primer orden cuando se trata del supremo objeto: la excelencia del hombre mismo dentro de la sociedad libre; o sea, concedamos que los instrumentos y los procedimientos para adquirir y para conservar la virtud política son razonables, discursivos, científicos en el sentido más elevado. Diremos entonces que el establecimiento de las leyes cuando aún no las hay (la *nomothetiké*, el

legislar), tanto para el grupo como para uno mismo, es la primera de las ciencias referidas a la virtud política, y que la administración de la justicia (*dikaio-syne*) según las leyes bien establecidas será la segunda ciencia política.

En el caso del cuerpo, la instauración de los hábitos excelentes se puede muy bien llamar, como sucede en la primera fase de la educación griega, *ciencia gimnástica*; el mantenimiento de la salud es cosa, naturalmente, de la *medicina* (*iatriké*).

La filosofía considera que la sofística, pese a la pretensión de Gorgias y los suyos, no se puede confundir del todo con la retórica: que Protágoras es una cosa y sus torpes secuaces son otra. La *adulación sofística* imita, como la apariencia a la realidad, al saber nomotético o legislativo. Protágoras mismo legisló para una colonia; pero incluso cuando se limitaba a enseñar, ponía más énfasis en la cuestión de la naturaleza del poder y la ley que en la de la persuasión. Las consecuencias se podían confundir, es verdad, porque también Protágoras necesitaba enseñar retórica. Pero en la idea, el sofista es un legislador no sabio sino empírico, que adula con eficacia, que puede engañar mucho tiempo, que no es fácil de descubrir. Y ello precisamente porque la verdadera ciencia de la imposición de las leyes justas es de una dificultad extraordinaria, incomparable, de modo que casi nunca se tiene en la mano el instrumento ya perfecto con el que criticar de modo radical cuanto es sofístico en el gobierno humano.

El filósofo considera, en cambio, la retórica como un remedo de la buena y sabia administración de la justicia. Una vez que la sociedad se ha hecho viable gracias al establecimiento de las leyes —por Hermes, por un hombre virtuoso, por un sofista...—, tienen que funcionar los tribunales y los comités de gobierno, de acuerdo con las mismas leyes. Aplicarlas, o sea, administrarlas, debería seguir siendo cosa de la más estricta razón, si es que tuvieron en ella su origen; pero de hecho es algo que ha caído en manos de la persuasión, tanto si se vale de lo razonable y verdadero, como si no. Y es verdad que existen rutinas empíricas para lograr convencer que tienen un éxito casi garantizado entre las muchedumbres.

Para que la comparación termine de ser irritante, incluyamos los remedos de la gimnástica y la medicina: serán la práctica del afeitado, de los adornos (*kommotiké*) y la cocina (*opsopoiiké*). El experto en postizos y coloretos puede componer un cuerpo que parezca sano aunque no lo haya sido jamás. Se ahorra uno los esfuerzos del gimnasio y las apariencias engañan a los demás. En cuanto a la cocina, el filósofo quiere decir que, así como el médico prepara los brebajes que restauren la salud, el cocinero prepara los que nos den gusto inmediato y nos quiten el hambre, aunque mañana estemos a morir por sus platos. En definitiva, Protágoras se parece más a un *esthéticien*, como se dice hoy, que a un legislador sabio o a un maestro de ejercicios gimnásticos, aunque su pretensión es ser como éstos; Gorgias se parece más a un cocinero de fama que a un buen médico o a un buen juez o gobernante, aunque su meta es que lo tomen por estos personajes.

4. *El Dios, el tirano y el filósofo*

Pensemos por un momento que las rutinas empíricas triunfan, justamente porque la vida del hombre no es posible sin confianza y la confianza basada en el saber se demora demasiado con terrible frecuencia, y sobre todo en los asuntos decisivos, o sea, en los que hacen referencia a la virtud, al bien, a la excelencia.

Si es así, y las sociedades y los hombres particulares más bien empiezan sus vidas por una confianza que no se basa en la persuasión del aprendizaje sino en otro tipo de persuasión, en el caso de que el cuadro platónico esté completo, tendremos a la cabeza de un Estado —y lo análogo pasará con el individuo—, en primer lugar, a un legislador que habrá logrado antes el poder que el saber; y, en segundo lugar, a un gobernante que se atenderá a lo que se legisló sin auténtica sabiduría. ¿No hay un nombre apropiado para estos personajes?

Vayamos con pies de plomo. ¿Es que no es posible que el legislador haya tenido buena intención y no haya actuado sólo según los principios de la adulación, a los que acabamos de dar amplio

repasso? Cabe, desde luego, esta posibilidad, pero está dependiendo de que quepa tener buena intención sin conocimiento político, sin saber moral, sin *phrónesis*. Si las leyes que este hombre bien-intencionado establece son buenas y convenientes, habrá acertado casualmente, dirigido como a ciegas por la bondad de su designio; y gobernará luego basándose en eso mismo. Habrá tenido nada más que una opinión (*doxa*), no una opinión sabia o científica o técnica (*episteme*), sólo que una opinión correcta en vez de torcida y falsa, derecha (*orthós*) en vez de mal dirigida.

¿Cómo se puede tener y mantener una opinión bien encaminada careciendo de saber? ¿No será una especie de locura bienhechora? ¿No será un extraño estado de posesión, irracional pero sagrado y sumamente oportuno? ¿No será una lúcida conciencia de estar a distancia del saber sobre el bien, pero haberse logrado ya salvar de la ignorancia que se ignora culpablemente a sí misma?

Éste es el primer problema absolutamente decisivo de toda filosofía, y desde luego de la filosofía platónica. ¿Cómo se está vuelto a la dirección correcta antes de saber propiamente nada? ¿O es que no cabe? Más bien, es necesario que un estado así tenga lugar en la vida humana, o nada de bueno y de racional se habría conquistado nunca.

Revisemos las alternativas. Por un lado tenemos, lisa y llanamente, el legislador, el gobernante y el juez que nos acaban de describir las *adulaciones* sistematizadas en el diálogo: el sofista y el entendido en retórica. Su problema es el placer inmediato, ya lo hemos visto: que parezca que todo está bien, apartando la vista del fondo de las cosas, donde puede ocurrir que todo esté mal. Protágoras sostenía, por esto mismo, que no hay superficie y fondo, que no hay que distinguir el ser del parecer, que hay criterio válido para estas diferencias fuera del sentir directo e inmediato de cada hombre como parte de la multitud. Y es, evidentemente, una posición que requiere largo examen.

Por el momento, este examen muestra no ser lo más urgente, ya que la experiencia elemental en asuntos de vida práctica nos dice a cada paso que realmente existe una enorme distancia entre elegir la acción mejor o no elegirla, sencillamente porque las consecuen-

cias suelen ser funestas cuando se escoge mal. Antes de los problemas refinados de la teoría del conocimiento ha surgido desde siempre la cuestión de tener que optar sin poseer aún la ciencia del bien o la ciencia de que no hay, en último término, ningún fondo de la existencia y ninguna alternativa entre bien y mal reales —y no sólo aparentes y del instante—. El problema de la *opinión correcta y derecha*, bien dirigida a donde debe, es, pues, de máxima urgencia, de máxima relevancia.

Así que, una vez más, intentemos hacer una clasificación completa de las posibilidades que se nos abren.

Si, como íbamos ahora diciendo, sólo cabe adulación porque no hay la buena intención de la misteriosa opinión correcta, y si las sociedades y los hombres se hallan obligados por la naturaleza de las cosas a empezar rigiéndose de modo sofisticado y retórico, según el principio del placer inmediato, entonces el nombre verdadero de la autoridad será *el tirano*, es decir, el que gobierna para su propio provecho, para su placer. Dará la impresión de haber sabido también cohonestar los placeres ajenos y haber apartado de la vida social las peores molestias con sus leyes. Las gentes lo considerarán un padre de todos y hasta un dios, el mayor de los benefactores públicos. Pero la última verdad será que el tirano ha servido esencialmente a su propio placer, al que ha logrado subordinar a todos los demás hombres a su alcance. Los placeres de éstos han sido tenidos en cuenta como medios para el placer, de orden muy superior, que saca de todo el orden social quien ha legislado, gobierna y administra justicia. En esencia, *uno* ha logrado poner a su servicio, sin que se note, a *muchos*. Los muchos son el medio de su gozo; los gozos ajenos, únicamente una condición del gran gozo del poder absoluto, unificado. De aquí que el tirano pueda reformar la constitución del Estado (*politeia*), las leyes particulares, las sentencias concretas: él se acomodará a las nuevas circunstancias sin que intervengan otras voces; él es el guía de todo el pueblo: como sus ojos y sus manos y su cabeza; y el pueblo, siguiéndolo por las rutas quizá nada derechas que él toma, aumenta siempre su dicha servil y refuerza su confianza en el jefe. La adulación de sí mismo ha llegado en él a la perfección gran-

diosa de ser adulación de todos; mientras que esta servidumbre suya respecto de la multitud es, a la inversa, adulación también de la multitud a él. Los fines de los hombres sin poder se ven fomentados por el sometimiento voluntario a los fines del hombre único con poder (los sistemas oligárquicos son siempre, en última instancia, también tiránicos, o bien inestables e imperfectos).

Las cosas resultan muy distintas si admitimos que realmente cabe la opinión correcta sin ciencia y que, por consiguiente, el principio del placer egoísta no tiene que ser el único que intervenga en la constitución del Estado, de todo grupo social y hasta de la vida del individuo (el tirano de sí mismo).

Si el bien puede fundar la vida del hombre, las alternativas serán en sustancia tres: que las leyes (simplifiquemos en esta palabra cuanto corresponde a la nomotética y la justicia) las haya establecido Dios, o que las haya establecido alguien inspirado y poseído por Dios, o que se deban al filósofo en el sentido estricto indicado por su nombre: aquel que no tiene la ciencia política pero que vislumbra a la distancia el bien y se sirve de este lejano conocimiento —la opinión correcta ni divina ni profética— para criticar el principio del placer inmediato, o sea, el egoísmo, o sea, la sofística, la retórica y todas las rutinas cosméticas de la vida.

La crítica del mal y de la ignorancia pueden hacerlas el Dios, el profeta y el filósofo, y, si tal cosa es posible, también, *después de ellos y después de haber sido filósofo*, el sabio —que ahora distinguiremos radicalmente del sofista—. El filósofo no sabe, pero sabe que no sabe; lo cual implica un cierto saber a distancia, sólo gracias al cual puede quitar la máscara a la ignorancia esencial: la que afecta a cómo se debe vivir.

El filósofo no es el Dios ni el hombre divino, pero también él está imantado por la divinidad, o sea, por el Bien. Y todo hombre, en la medida en que su ignorancia de la ignorancia del bien sea culpable, es de nacimiento un filósofo. Incluso el sofista nació filósofo o lo hizo enseguida, en la niñez, filósofo el Dios, es decir, la vida tutelada por el Bien; pero llega luego, en la edad de Alcibíades, cuando el bien deja repentinamente de amarnos con tanta naturalidad, el momento grave en el que pasamos a ser sólo un nudo

en la red de la muchedumbre, un sofista que cree que existen los sofistas, un egoísta que prefiere el placer inmediato al saber, el discurso largo al diálogo, la rutina a la crítica. Y tenemos que recuperarnos y restaurarnos a través de la peculiar justicia de la filosofía, pero con la ayuda del filósofo y del Dios, porque no es fácil rehacerse y salir de la masa para regresar al estado inicial de individuo, sólo que en la forma difícilísima de una *segunda inocencia*.

5. *El poder y la impotencia*

¿Qué es, entonces, el tirano, o sea, el hombre que intenta fundar su propia vida, y toda la vida social, fuera de cualquier conexión con el bien y únicamente atendiendo a las necesidades y al egoísmo y al placer?

A la falta de toda vinculación con el bien, al hecho de que lo que a un hombre le parezca mejor sea la satisfacción de su placer egoísta, la filosofía llama *impotencia*, en el sentido preciso de que no es hacer *lo que uno mismo quiere*; puesto que poder es, justamente, la capacidad de realizar lo que sí se quiere. Es claro que el fondo de esta tesis consiste en que lo malo se hace cuando la ignorancia no nos presenta otro objeto posible de la acción; y como las consecuencias del mal son necesariamente malas —para nosotros mismos, sus agentes, en primer lugar, pero también para todos los que entran en contacto con nuestras acciones—, y lo malo no se puede desear, resulta que nunca, en realidad, se quiere el mal, por lo que poder hacerlo no es sino *no poder* hacer el bien. La impotencia radical, que es ésta de empeorar las cosas, se basa por tanto en la ignorancia absoluta del bien. Si conociéramos algo bueno, lo desearíamos y hasta nos crecerían los instrumentos que nos conducen a su gozo; pues que algo sea bueno significa que beneficia realmente a cuanto se relaciona de verdad con ello. Y alguien que conoce sus carencias, su distancia respecto del bien, es imposible que no aprecie y no desee lo bueno en cuanto aparece en el horizonte. Lo bueno mismo, que se deja conocer, estimar y desear, hace nacer y desarrollarse en nosotros, que no lo

gozamos aún pero ya lo vemos a lo lejos, el *poder* que nos lanzará hasta el lugar donde él se encuentra.

Sin embargo, no cabe que un hombre permanezca del todo inactivo. Si su ignorancia es tal que no conoce sus propias carencias y, por tanto, no ha empezado a conocer de ninguna manera el bien real, sólo puede sentirse henchido de sí mismo, dios de sí mismo, satisfecho; aunque, contradictoriamente, esta autosuficiencia le exija a cada momento un esfuerzo que él tomará como un inmenso poder: el de someter todas las demás realidades a su propio placer, a su egoísmo. La ignorancia es el principio de la impotencia radical, pero se entiende muy bien que, ya que es completa ignorancia, se interprete a sí misma como su contrario: yo, el carente, me tomo a mí mismo por la totalidad de cuanto hay; nada fuera de mí es comparable a mí mismo; no dependo de nada para existir estando lleno de mí y, por tanto, cualquier cosa de las que parecen moverse realmente a mi alrededor, debe, por ley de naturaleza, servirme para acrecentar —en esto está la contradicción característica de esta tremenda ignorancia— mi ser.

Quien conoce su ignorancia, o sea, su no plena independencia, sus carencias, su no ser dios, sólo puede lograrlo valiéndose ya de alguna manera de la noticia de la plenitud, la divinidad y el bien. Saber que no se está en la dicha y la virtud es el primer medio necesario del conocimiento de la dicha y la virtud, el cual, a su vez, es condición indispensable para alcanzarlas en algún futuro. Poder crecer en bien es realmente poder; no poder crecer en bien es realmente impotencia.

Incluso en el estado de máxima ignorancia y de la peor de las impotencias, el hombre actúa hacia lo bueno y escoge lo mejor; pero en esta situación se equivoca, sin duda, ya que en vez de conocimiento tiene apariencia de conocimiento: así, escoge lo aparentemente mejor y quiere lo aparentemente bueno. Hasta cuando no se sabe nada de nada —no se sabe que no se sabe—, el hombre sigue en posesión, por naturaleza, de un instrumento preparado para conocer, y conocer es la luz de la acción —y el hombre sigue siempre, como acabamos de recordar, actuando y queriendo—. Este instrumento del conocimiento que seguimos teniendo hasta en

la oscuridad de la peor de las ignorancias es nuestra capacidad de creer, de juzgar, de opinar (*doxazein*): sin juicio (*doxa*), sin tomar algo por verdadero, no hay el desarrollo natural del querer (*boúlesthai*) que es la acción (*práttein*). Sólo quiero conscientemente algo que aparece, desde luego, en el ámbito de mi conciencia y que juzgo que es lo mejor de lo que puedo ahora mismo hacer. Haga lo que haga, lo hago en virtud de mi conocimiento, de mis opiniones reales, asumidas, mías. No puedo hacer nada más que si de algún modo lo conozco y lo estimo bueno. Todo mi comportamiento con las cosas y los hombres y Dios está no sólo iluminado, sino dirigido por lo que creo que es verdad respecto de todos ellos —ya que en esta verdad se incluye la jerarquía de su bondad, o sea, de su deseabilidad—.

La filosofía no imagina un hombre sin capacidad cognoscitiva y sin capacidad volitiva, sino que piensa, por el contrario, en el hombre como sujeto de acción continua, basada constantemente no sólo en su querer sino principalmente en su conocer. El auténtico objeto de la facultad de conocer es la verdad, pero esto significa, en primera instancia, que no me puedo estar un solo instante sin creer verdades. Ahora bien, la verdad tiene la maravillosa condición de verse obligada a pasar por mi juicio, por mi *doxa*. No se está en la verdad sino a través de juzgarla. En otras palabras, la verdad tiene, lo primero de todo, que *parecerme*, a *mí* personalmente, verdad. A esto es a lo que los filósofos griegos llamaron *doxa*. La gran cuestión es que este parecer (*phainómenon*) no siempre es ya la verdad misma.

Pero si suponemos un hombre tan desdichadamente situado que todas sus *doxai*, todos sus juicios y pareceres, difieran de la verdad —un ignorante perfecto—, entonces estará limitado a desear lo que erróneamente se le figure que es lo mejor entre cuanto «conoce» y, en consecuencia, actuará con vistas a lograr su «goce». Aquello no será realmente el bien, sino algo malo; razón por la cual el goce auténtico resultará imposible y el querer se verá defraudado, vacío, como dando vueltas sobre sí mismo. Seguramente la conciencia de este fracaso será la primera verdad que este hombre conozca realmente. Antes, por cierto, habrá conocido tam-

bién otras verdades, sólo que de un carácter por así decirlo mucho más formal, en el sentido de generales e inconcretas: aquellas reglas de la lógica por las que ha sido capaz de discernir los medios para el fin que buscaba.

Incluso el hombre que no sabe realmente nada, conoce las reglas del discurso, de la lógica, que son las que lo llevan *bien y verdaderamente* de error en error, de mal en mal, de daño en daño. Y el primer conocimiento que llamaríamos real con toda propiedad es el de la insatisfacción profunda de los falsos bienes, o sea, de los falsos goces. Este golpe puede ser el principio de una reflexión sobre sí mismo en la que nazca la conciencia verdadera de su situación: él quiere lo que de verdad sea bueno, pero, como no lo conoce en absoluto, no puede buscarlo ni gozarlo. La raíz del mal está, pues, en la ignorancia, que ahora se revela como, primordialmente, ignorancia de mí mismo y, enseguida, ignorancia del bien que anhelo.

Queda así al descubierto que la gran pregunta es la de la relación entre la apariencia (*phainómenon*, lo que se muestra) y la realidad (*on*, lo que es), o sea, entre mi juicio (*doxa*, mi parecer, fundado en lo que parecen las cosas, en su aparecer primero ante mí) y este mismo juicio cuando da con lo que es (*orthòs doxa*).

Pero aún hay otro punto extraordinario que considerar: que esta diferencia entre la opinión torcida y la derecha —en la perspectiva de la verdad con la que hay que acertar mediante las opiniones— debe serme también consciente, debe ser un juicio mío. Sólo que en el momento en que se sabe que una opinión es torcida o correcta, se ha pasado al dominio de las opiniones llamadas ciencia, saber riguroso (*episteme*), y esto en varios sentidos. Sobre todo, en cuanto sé que una opinión correcta es correcta, se me transforma en *episteme*, y de que es así tengo, a su vez, *episteme*. En cuanto sé que una opinión es torcida, también, en cierto modo, deja de serlo, pero no porque pase a *episteme* sino porque desaparece, deja de ser una auténtica opinión. No tenemos nombres para este estado nuevo de las opiniones que antiguamente tuve y que he desechado rigurosa, epistémicamente. Las llamo falsedades, errores. Siguen siendo opiniones, pero sólo opiniones posibles que ya no lo

son para mí mientras no pierda la razón y la memoria. Son opiniones posibles para otros, para otros ignorantes. Algo así como meras pretensiones de opiniones.

El caso no considerado todavía es el de una opinión que no se demuestre que es *episteme* pero que resista a todos los intentos de refutarla: una conjetura de enorme éxito pero aún no consolidada como ciencia. Una opinión con máxima probabilidad de ser correcta, pero cuya corrección no se ha terminado de probar, de ver. ¿Es posible algo así?

Existe de ello un caso, que también admitiremos en principio sólo como posible, pero que es de un carácter único y de una importancia incomparable e imposible de exagerar: el de aquella *doxa* que sea, quizá, el fundamento que nos lleva a vivir como filósofos. Se trataría aquí de una opinión gracias a la cual diferencio todo esto que he conseguido escribir en el presente párrafo de mi libro, pero que, precisamente por ser el primer principio de la vida filosófica, quizá no logre nunca autodemostrarse. ¿No será, entonces, algo muy superior a toda *episteme*? ¿No será lo que por esencia no sólo no necesita sino que no admite una prueba, un *élenchos* corriente en un diálogo, precisamente porque es la base en la que se sustenta el mismo procedimiento refutativo del diálogo y, en última instancia, toda la vida de la filosofía?

Cada texto escrito por Platón y cada conversación socrática son otras tantas aproximaciones a este problema, el más decisivo de la vida como anhelo del bien verdadero y perfecto.

6. *La cruz y la desdicha*

Llevemos estas tesis a sus últimas consecuencias: el tirano manda matar, si le apetece, mientras que el súbdito que no ha escalado la cima del poder puede ser la víctima de éste. ¿No es la última desgracia ser así atacado, no poder defenderse con eficacia y morir?

La filosofía contestará que ésa no es una suerte envidiable, pero que el verdadero problema no está en la muerte ni en el hacer

morir, sino en la justicia y la injusticia con que estos tremendos acontecimientos ocurran.

Si se trata del tirano en la plenitud de sentido del término, queda excluido que ordene una ejecución capital con ninguna justicia. El condenado injustamente no comete, a su vez, injusticia al morir, tanto si se deja matar como si se resiste. Su relación con el bien no está, pues, afectada esencialmente por este ataque salvaje de la injusticia, ni por ningún otro de menor gravedad (aunque los hay tan espantosos como el arrebatar toda buena fama, el castigo de los amigos y las personas queridas, el exilio, la miseria). Si el condenado por el tirano injusto estaba en alguna relación positiva con el bien, la mantiene igual, sufra lo que sufra; si no la tenía, quizá incluso la gane, dependiendo de cómo resista al mal. En principio, en el mero pensamiento de sufrir la saña injusta de otro no se contiene mancha alguna de injusticia por parte de la víctima. Pero falta, naturalmente, la reacción de ésta, la parte de actividad que ponga en el proceso. La víctima puede portarse de modo justo o injusto al recibir la agresión. Sólo si hace esto segundo resulta realmente dañada por el tirano.

Esta perspectiva arroja una luz poderosa sobre la vida del hombre puramente egoísta. Quizá no intentaría agredir a sus prójimos de la misma manera si comprendiera que no necesariamente se les sigue a ellos un daño auténtico. Él los piensa como se piensa a sí mismo. Desde el mal no se entiende el bien; desde el bien no se termina de entender el mal. Hundido un hombre en la maldad, no concibe más que egoísmos a su alrededor, o sea, lobos como él es un lobo; y si sus enemigos aún están en alguna debilidad, se precipita a destruirlos antes de que se refuercen o se alíen en su contra. Piensa, desde luego, que el absoluto fracaso del egoísmo que es ser muerto daña en lo más íntimo a los demás. Si concibiera el bien e imaginara que esos otros hombres no son exactamente iguales que él, justamente porque están en relación positiva con el bien, él mismo dejaría de ser lo que es. No tiene sentido devorar a los que nos convendría más que vivieran y colaboraran con nosotros. El proyecto de la vida excelente que arrasa y somete las vidas de los otros a los fines egoístas de ella, es un proyecto todo él basado

en la ausencia completa de cualquier referencia a lo bueno. Ni siquiera se puede fundar en el cálculo de los gozos del que hablaron antiguamente Protágoras y Sócrates, porque ya esa conducta se ha abierto a la realidad de que el placer inmediato no es necesariamente lo único que se puede querer.

La injusticia, cuando es tan cerrada y perfecta como la que dibujamos en la figura del tirano puro, está máximamente lejos de la dicha (*eudaimonía*): sólo es ignorancia, inquietud, odio, recelo, crimen; sobre el suelo constante de la ignorancia se eleva una rueda que gira siempre igual: descubrir al otro como un peligro y un posible alimento del propio egoísmo; temerlo; pensar en su destrucción; armarse de la astucia imprescindible para derrotarlo; ejecutarlo de una u otra manera; encubrir el crimen con las apariencias de la justicia; gozar de un breve respiro, más imaginario que real; y vuelta a empezar. Cada vez peor, puesto que el número de víctimas, al crecer, hace cada vez más difícil el disimulo y más probable que surja un vengador o que se rebele la muchedumbre.

Frente a este sufrimiento que no tiene ventanas al bien, no se puede comparar la dicha de aquel que es sometido incluso a la tortura extrema: a la cruz (473c), la cual, además de ser dolorosísima supone la degradación absoluta de la víctima, su última marginación social. Parece disparate hablar de dicha alguna en el crucificado; mas no lo es si se ve su situación de injustamente perseguido en contraste con la del hombre que piensa que lo está literalmente aniquilando. Si el crucificado logra responder al mal con el bien, a la injusticia con la justicia, su suerte no es de envidiar, pero es muy preferible a la de su torturador. Otra cosa es que los dolores y los miedos de la cruz lleven al mal al amenazado. Entonces es cuando se realiza hasta el final el plan del tirano y todas las cosas quedan en las manos del mal y de la nada.

Para quien mantiene el bien a la vista, por lejos que lo vislumbre, amenazarlo con la peor de las muertes es, considerándolo todo con la necesaria profundidad, no mucho más que intentar asustarlo como a los niños se los asusta con el Coco o el Ogro: con males imaginarios, con seres que no existen. El verdadero sufrimiento, para este hombre que es lo contrario del tirano porque sí

se relaciona positivamente con lo bueno, es la cercanía continua de la tentación de volverse ignorante y caer en la imitación del hombre perverso. Los moralistas del Pórtico, los estoicos, afirmaron que el hombre realmente bueno y sabio queda libre de todo peligro en este sentido. Sócrates, en cambio, sabía que a cada momento se vuelve a jugar la partida decisiva entre el Tirano y el Crucificado, porque el peso de la pereza y la falta de lucidez y de consecuencia no se retira jamás de la vida, por larga y filosófica que ya haya sido.

7. *Plenitud de los deseos*

No quedan más conclusiones que sacar. Tan sólo puede faltar repasar una y otra vez lo que hemos obtenido, para reforzar su repercusión en nosotros y para volver cada vez más elocuente el argumento, de modo que pueda ayudar a otros como nos ayuda a nosotros a la lucidez.

Pero cuando nos dedicamos a este trabajo gozoso, entendemos pronto que hay un hilo suelto en lo dicho, y que así lo ha reconocido Sócrates mientras persuade a Polo con la verdad irrefutable. Y es que el sufrimiento del alma del tirano no tiene siempre que volverse del todo sensible. Aquel gobernante cruelísimo de Agrigento, Falaris, que hacía asar vivos a sus rivales en el interior de un toro metálico fabricado con tal arte que los gritos salieran por su boca convertidos en dulce melodía, no se sentía particularmente desgraciado mientras asesinaba. Podemos responder que su ignorancia espantosa le impedía darse cuenta de hasta dónde llegaba su mal. Pero ya esta misma idea es perturbadora, puesto que hacemos a la ignorancia suelo constante de los demás males: si le otorgamos la facultad de aliviar su pena justa, el mal radical lograría aliviar el mal menos radical.

No hace falta remontarse a ejemplos tan extremos. Por el contrario, la vida cotidiana nos ofrece el lamentable espectáculo de que casi todos parecen disfrutar más con la injusticia, o al menos con la escasez de valor, que con la justicia y el heroísmo. El ladrón

está por mucho tiempo feliz gastando el botín; el jefe no se acuerda con la debida frecuencia de los apuros económicos de sus empleados; el explotador, a poco que se engañe a sí mismo, no tiene idea del daño que sus lujos están causando, quizá en una parte del mundo muy lejana; el que miente, se sacude así un peligro. En definitiva, lo más corriente es que, una vez cometida la injusticia, la maldad, en lo que menos se piense sea en cómo repararla cuanto antes. El dolor sensible que pueda ocasionar se retrasa muchas veces, y hasta habrá tiranos que hayan hecho escribir sinceramente en su epitafio que han sido los más felices de los hombres.

Conviene muchísimo a la consistencia de las tesis de la filosofía a propósito de lo que realmente es poder y lo que realmente es impotencia, mirar con detalle, de cerca, cómo sería una vida que se esforzara por eliminar toda referencia no sólo al bien, sino también al mal: una especie de egoísmo inocente, como de animal joven. Por lo menos, si no para otro objetivo, serviría para terminar de ver que los goces sensibles no son el destino imprescindible del hombre bueno que, en este caso, debe atreverse, en nombre de la bondad, a desafiar la felicidad. Pero también es posible que el intento de diseñar y de reproducir esta vida de presunta inocencia en el placer lleve al mismo punto que las pasadas consideraciones: a que se trata siempre, pese a los esfuerzos por ocultarlo, de maldad y de dolor, porque resulta imposible, si no hay referencia al bien, que tampoco la haya al mal.

Este no saber nada en absoluto ni de lo divino ni de lo interhumano sólo se puede describir tal y como lo hizo Calicles, el personaje en el que Platón inventó a Nietzsche.

Calicles ve en la filosofía la inversión de la vida, la antividua esencial; y tampoco entiende, por tanto, al tirano exactamente en los mismos términos que Polo, quien ha aceptado demasiadas referencias al bien divino a la hora de pensar la plenitud de una vida de hombre.

Dejemos las convenciones a un lado; olvidémonos de la gente; atendamos sólo a lo que pide la naturaleza en nosotros, o sea, la vida: la vida que carece de todo referente que no sea ella misma, salvo en el sentido de que depende de sus alimentos, que, por

otra parte, tiene, en general, a su alcance. La vida no se contradice. Las incoherencias que el diálogo encuentra en las posiciones de los sofistas sólo se deben a que éstos, por vergüenza o por prudencia, no terminan de confesar abiertamente lo que clama la vida de la que se han hecho portavoces. Toda contradicción procede de mezclar la voz de la vida y la voz de la convención social. Cada una tiene su peculiar coherencia propia, pero no se dejan combinar y reunir en un todo que también sea consistente.

Busquemos, pues, los principios de ambos sistemas, para lograr separarlos nítidamente y restablecer la homología dentro de ellos.

La vida ha de ser la raíz común, única, de ambos. Tiene, pues, que haber dos modos de vida, que sólo podremos pensar como dos grados diferentes de intensidad o de fuerza, de esta fuerza impersonal y primaria que es la vida misma. Hay, sin duda, una vida auténticamente vital y otra que pacta con la muerte, es decir, que está debilitada en cuanto vida. Hay la vida fuerte y plena y la vida floja y carencial. La analogía más a mano es la diferencia social entre libertad y servidumbre: así como hay el varón (*aner*), hay el esclavo (*andrapodos*). La fuerza actúa y la debilidad (*astheneia*) recibe esa acción, o sea, padece. Una forma de la acción es el cometer injusticia (*adikein*); una de la pasión, el sufrirla (*adikeisthai*). Pero estos términos están más bien tomados de la vida de los muchos, que son los débiles, los cuales se ven perjudicados por los fuertes, que son los menos, y forjan este vocabulario que sólo hace buen sentido dentro del sistema conceptual de la vida floja del esclavo.

¿Cómo entender la vida en su plenitud de fuerza, de poder, de excelencia? ¿Cuál es la virtud natural del hombre y cómo se debe vivir según lo natural, al margen de lo convencional? Dadas las condiciones que hemos ido señalando, la respuesta no es difícil: la vida es deseo (*epithymia*) y satisfacción potente del deseo. Cuanto más deseo y más deseos, más vida, siempre y cuando les correspondan un ímpetu formidable de conquista de sus objetos y, enseguida, la satisfacción gloriosa, total, sin referencia a nada más que a sí misma. Esto es vivir; y la *phronesis* según la vida es el buen juicio para buscar los goces allí donde verdaderamente están, con-

forme a los mejores medios. Hay que pensar y que conocer sólo en la medida en que ambas funciones lo son de la vida; pero la vida misma no necesita siempre ser inteligente. De hecho, además del libre y del esclavo, estas mismas ideas se dejan ejemplificar perfectamente con el león y el cordero.

La pura fuerza se mantiene fuerza consumiendo sus alimentos, como el fuego sus combustibles. Es movimiento, aspiración siempre a más, efectividad en este ascenso, destrucción del obstáculo que está ahí para que ella se sienta de veras a sí misma. El derecho de la vida, o sea, lo que en ella hay de legislación y justicia, es el olvido de cuanto no es este ímpetu ascensional mismo. Se trata, pues, de tomar lo menos fuerte de ella y crecer asumiéndolo, consumiéndolo, sometiéndoselo con la inocencia perfecta con que el movimiento usa sus puntos de apoyo y hasta sus elementos de roce y resistencia. Mientras el movimiento es movimiento, no le cabe otra conducta.

Pasemos ahora al otro sistema: al de los esclavos. Aquí, ante todo, no se puede fingir la misma ceguera para lo exterior que caracteriza la esencia de la vida poderosa. El esclavo está por derecho natural a merced de su amo, si es que éste se le acerca y lo reclama. Respecto del dueño, no tiene derecho alguno sino tan sólo el deber de estar a su disposición totalmente, hasta la cruz. Pero el esclavo continúa siendo un viviente y, por tanto, lleva en sí la fuerza y la voz que le hace y le ordena persistir y perseverar en la vida en cuanto le sea posible. En este sentido, hay un punto de incoherencia y conflicto, y por ello, de conciencia, en este modo de la vida que no se da en absoluto en el otro. Debe el esclavo sufrir lo que su dueño quiera hacer de él, pero no le gusta; tiene la tendencia a la rebeldía. Hay en él un derecho natural a la subversión del derecho natural. Y cuando se encuentra tan presente la duplicidad en la esencia de algo, este algo se vuelve de verdad consciente: de sí mismo, de su conflicto, de su dominador...

Aquí la inteligencia, más que ponerse al servicio de la fuerza de la vida, tiene que complementarla.

Calicles supone un punto que nada garantiza, pero sin el cual su posición perdería de manera significativa una parte grande del

atractivo que tiene para los que la sostienen. Y es que la vida excelente y pujante se da en muchos menos sujetos que la vida empobrecida. Los leones son pocos y los corderos, muchos; si no, ¿qué sentido habría en que el león se hubiera creado para devorar corderos?

Con todo, la anormalidad de una vida que no se saborea por completo a sí misma y que desde los comienzos es tímida y pasiva, y que además no puede levantarse de este estado penoso a otro, resulta, en la mera perspectiva de lo natural, bastante extraña. La analogía con los animales de presa y sus víctimas no funciona bien. Lo natural, lo mayoritario, deberían más bien ser los hombres llenos de vida, como se suponía en la actividad de los sofistas clásicos: todos egoístas y lobos, y por ello mismo necesitados de un pacto social entre fuertes.

El hombre que se cree con derecho eterno a someter a los otros porque los considera ya de entrada como una raza de esclavos, tiene que soñar la tontería de que él está solo o casi solo en el nivel de la raza superior. De lo contrario, su despreocupación en el maltrato de tanto bicho que lo rodea se terminaría inmediatamente. Habría que discernir quiénes son también leones; habría que prevenirse contra la posible presencia de leones más leones que él mismo; habría, al menos, que irse haciendo a la idea de prolongados periodos de penuria, en los que los esclavos escasean...

No hay base ni hay probabilidad para que Calicles sea tan excepcional. Si dejamos pasar este embeleco de una mente enferma —que se retrata en él como tal—, entonces hay que explicar el pacto social como la astucia maravillosa de los seres inferiores, que acometen al león joven en manada inmensa, le quitan todo espejo, lo educan traidoramente en sus propios hipócritas principios de supervivencia y logran que se olvide de sí mismo y de la naturaleza y que, como el patito feo del cuento tradicional, viva pendiente de ser un buen demócrata y hasta adulando a la multitud que ha hecho de él una fiera amansada y perennemente expuesta en su jaula a la risa de quienes deberían haber sido sus alimentos.

Aquí fracasa del todo la argumentación del nuevo sofista revolucionario. No en vano, la inteligencia se convierte en la fun-

ción más poderosa de la vida, ya que la alianza que ella dicta a los débiles consigue imponer la peculiar pujanza de su modo de vida a la vitalidad salvaje pero ignorante del león, del aristócrata fallido. No hay más poder en el ignorante que es hecho prisionero que en los listos que lo atrapan, sino evidentemente menos.

Otras maneras de afrontar la tesis del derecho de la fuerza y los pocos son menos decisivas. La filosofía opone a la idea de que bien y placer sean idénticos argumentos que no llegaron a analizarse en *Protágoras* y que poseen interés propio; pero la contradicción básica surge en el momento en que se intenta desgajar la inteligencia de la vida, como si ambas se opusieran, en vez de ser aquélla la forma más alta y viva de la vida.

Por ejemplo, la filosofía considera en los placeres dos características que los hacen inaptos para identificarlos con el bien. La primera es que el placer va necesariamente ligado al dolor, porque sólo mientras se experimenta la carencia dolorosa se complace el hombre en irle satisfaciendo poco a poco. En cuanto está satisfecha su necesidad, la misma actividad que un momento antes era placer pasa a ser más bien hartura. Pero resulta evidente que si se precisa la presencia de lo malo para que aparezca esta forma modesta del bien que es el placer, entonces éste, en efecto, no puede ser el bien puro, el bien sin mezcla de ningún mal. *Lisis* trabajará con este fenómeno hasta sus últimas consecuencias, y la doctrina platónica del amor está toda ella pendiente de tal hecho.

La segunda característica, estrechamente ligada con la anterior, es que la tarea de satisfacer placenteramente necesidades es la obra de Sísifo: un trabajo infinito, que empieza de nuevo en el instante en que creemos acabarlo. Y además, a cada nuevo traslado de la piedra hasta la cumbre, Sísifo está más cansado y exige placeres más fuertes, más raros y más inaccesibles. Su gusto se estraga, sus nervios ceden, todo se le vuelve rutina. Es como vaciar el mar con un cedazo.

Epicuro luchó toda la vida contra tener que admitir en la auténtica noción del placer estos rasgos que lo vuelven inservible como candidato a la identificación con el bien perfecto. Calicles reacciona a las palabras de Sócrates insistiendo en que la piedra

vive menos que Sísifo, y que cuanto más se derrame el hombre en la inestabilidad, la búsqueda, la insatisfacción y la furia de los nuevos placeres, más vivo estará y se sentirá.

Estas dos respuestas tienen en sí mismas interés, y los aforismos de Nietzsche y la filosofía levinasiana de los placeres les harán justicia. Levinas regresará en lo esencial al punto de vista de Sócrates, y Nietzsche se independizará de Epicuro y se acercará a la defensa que aquí propone Calicles de su postura. Lo más importante es la inocencia sagrada del ímpetu de la vida primaria, que sin duda es una suerte de contradicción entre dolores y gozos. Todavía Henry se encuentra objetivamente cerca de una sublimación en lo absoluto de la noción caliclea de la vida, sin concesiones a su ridículo sueño de la escasez de los hombres fuertes —como, por desgracia, es constante en Nietzsche—.

Una tercera proposición filosófica sobre el placer avanza la distinción entre gustos groseros y hasta ridículos, que deben ocultarse o satisfacerse pocas veces, y gustos refinados. Mal y buen gusto. Pero esta diferencia implica de nuevo el punto capital: la plena admisión de la inteligencia, que es quien puede hacer estos distingos, en la vitalidad. Por tanto, el problema es de importancia mucho mayor de lo que puede parecer a primera vista. Recuérdese la teoría de la dicha paradisíaca que hemos esbozado gracias a la lectura de *Protágoras*: por distante que pongamos el bien perfecto del placer, el gozo mismo del bien perfecto, en la medida en que no se aleja demasiado de la perfección de lo bueno —y es evidente que no puede hacerlo—, es también, justamente, un tipo de gozo, de placer, enormemente diferente de los placeres inmediatos de la vida egoísta y tiránica, ya en el sentido de Gorgias y Polo, ya en el de Calicles.

Si, por fin, dejamos que la verdad entre en estas desafortunadas ideas sobre la vitalidad y reconocemos que la inteligencia es la cumbre de la actividad del yo-mismo o alma, es decir, de lo que hace que el ser vivo humano viva, entonces no hay duda de que, como ya hacía el filósofo cuando separaba ciencias y adulaciones hablando antes con Polo, la participación de la inteligencia será del todo precisa para obtener la *areté*.

Marginemos cuanto es retórica, o sea, demagogia y, en el fondo, al revés que como Calicles imagina la sofística, dependencia servil de la multitud. Si conseguimos que el discípulo de la sofística y de la retórica se vea realmente por un instante a esta luz, hasta un Calicles podrá retroceder espantado ante la imagen de sí mismo.

No hagamos tampoco caso de las palabras de la poesía, que también prefieren hablar a los muchos como muchos, en vez de, con el método del diálogo, al individuo, extrayéndolo de la muchedumbre en la que ha caído. La filosofía dirá, desde luego, que sólo por la obra de la inteligencia se logra la vida buena, la virtud, y que la inteligencia es ordenadora. Sea lo que quiera por lo demás la vida excelente, un cierto orden hermoso (*taxis te kai kosmos*) le pertenece, y no el desorden de los placeres y las necesidades. Y no tampoco meramente el orden introducido en la satisfacción de las necesidades del cuerpo, como ocurre con las interpretaciones más habituales del cálculo de lo placentero y lo conveniente que hemos conocido en las páginas de *Protágoras*.

No el bien perfecto mismo, pero sí la vida mejor y virtuosa, es un sabio orden del alma, dominadora, ordenadora, embellecedora de sí mismo, del cuerpo, de la sociedad, del mundo. Aunque ya el mundo mismo es orden hermoso, *cosmos*, puesto que lo domina la vida divina, que de ninguna manera puede ser cosa inferior a la inteligencia del hombre.

¿Por qué, entonces, no se verá el filósofo a sí mismo como el único tipo de hombre que practica en el Estado como se debe la sabiduría política? El orden que él pone en los giros locos de los pensamientos y los deseos de la ignorancia inconsciente es, al menos, el paso primero de la vida buena.

«ALCIBÍADES I», O QUE EL HOMBRE ES EL ALMA Y EL ALMA ES EL DIOS

1. *La gloria*

Cuanto más se carezca personalmente de reputación que mantener (*doxa*), en mejores condiciones iniciales se estará para recibir todo el impacto de un diálogo largo y paciente con Sócrates. De hecho, tanto más largo y más paciente será este diálogo cuanto menos figura pública crea el interlocutor que debe defender como si se tratara de un bien precioso.

La reputación, el parecer a los demás en general esto o lo otro —que es una parte del significado de la palabra *doxa*—, puede tenerse, por cierto, no a título personal, sino familiar o incluso tribal y étnico. Y por desgracia, dadas las circunstancias sociales y económicas en las que vivió Sócrates, la gente que le quedaba suficientemente cercana y que menos reputación de honra individual tenía, era la juventud rica o, por lo menos, libre de las cargas de los trabajos cotidianos. Un hombre que aún no ha hecho carrera ninguna en el Estado es, en principio, un interlocutor que, aunque menos experimentado por la vida, tiende, debido a más de una razón, a escuchar receptivamente las preguntas socráticas; pero a condición de disponer de su tiempo prácticamente como a él le plazca. Un artesano de la misma edad no puede pasar la mañana en el gimnasio o en los jardines públicos, y tampoco en su taller habría hecho un alto tan largo como el que necesita una conversación con Sócrates.

Los jóvenes de la sociedad poderosa de Atenas tenían, pues, el doble inconveniente de la fama de su cuna y de su propia ambición para los años futuros; pero, en cambio, además de andar todavía relativamente mucho más vacíos de pretensiones personales que sus padres y que los profesores itinerantes, disfrutaban, desde su conciencia de superioridad, viendo los apuros y los vaivenes de sus mayores o de los sofistas extranjeros cuando accedían a dejarse abordar por Sócrates. Ver desenmascarar la vanidad de los demás—sobre todo de los tenidos por mucho y de los que gozan de autoridad— es un espectáculo agradable, porque en él se mezclan peligrosamente sentimientos loables con sentimientos inconfesables. En virtud de esta combinación, es perfectamente posible que surjan entre los ricos y desocupados y ambiciosos amigos jóvenes de Sócrates quienes aprendan a imitar sus procedimientos; y unos los usarán para enfadar y otros para intentar realmente mejorarse a sí mismos y al mundo en torno.

La atmósfera socrática es necesariamente un aire de ambigüedad. Para que todo pueda estar alguna vez claro, seriamente claro, los comienzos tienen que rodearse de la indeterminación, de la libertad de lo que sólo sugiere, pero nada dicta. Ha de ser uno mismo quien decida avanzar en la investigación, porque la esencia misma de ésta es ser hecha por el individuo como un proceso existencial suyo. Frente a este carácter de auténtico tramo irreversible de la existencia individual que posee la investigación socrática, los resultados a los que se llega son relativamente menos importantes. En realidad, estos resultados son, precisamente, desde el comienzo mismo de la entrada verdadera en el diálogo, los supuestos de todo ese proceso: si se es constante y lúcido, lo que termina uno aprendiendo es a ver explícitas aquellas cosas que, oscuramente entendidas, le animaron decisivamente a dar el paso de querer continuar un diálogo socrático.

Alcibíades no es una persona cualquiera en el paisaje abigarrado de tales diálogos. Aunque su nombre no se cita en el proceso que desembocó en la ejecución de Sócrates, el silencio sobre él apunta tanto más impresionantemente hacia el peso de su recuerdo (junto con el recuerdo de otras sombras del pasado: Cármides,

Critias...). ¿No había sido Sócrates, ante todo, el amante más constante de Alcibiades, a quien se debían los fracasos y las traiciones más espectaculares de la terrible guerra perdida con Esparta y sus aliados? ¿No había marcado Alcibiades los comienzos de su carrera de desgracia con gratuitas ofensas gravísimas a la religión del Estado ateniense? ¿No había sido él el prototipo de los tiranos que habían usurpado el gobierno de la ciudad derrotada y habían causado muertes y exilios como no se recordaba en toda la historia de Atenas? Alcibiades había recibido la más intensa y perseverante influencia de Sócrates, y había proclamado a los cuatro vientos su admiración por aquel hombre extraño, tan amigo de importunar a todos. Luego en la vida de Alcibiades se había hecho manifiesto lo que se ocultaba en las preguntas de Sócrates.

Éste, en efecto, más que la compañía de los amigos de los sofistas, buscaba, desde antes de la guerra que fue la ruina del poder de Atenas, conversar, ya fuera a solas ya en público, con Alcibiades, con Cármides, con Critias y con muchos más de la sociedad de éstos. Ya conocemos algunas de sus razones. Añadamos la propensión a confiar en que la reforma radical del Estado quizá suceda antes si quienes seguramente lo gobernarán han vivido dedicados un tiempo suficiente a la filosofía en el modo adecuado.

En *Alcibiades I* encontramos, indudablemente, muchos factores que inclinan a pensar que fue compuesto imitando a Platón y valiéndose de fragmentos que hasta entonces sólo se encontraban dispersos o no bien puestos de relieve en los diálogos que habían salido de su mano. Pero nuestra cuestión no es, afortunadamente, la del filólogo; y eso que es posible encontrar sin dificultad profesionales de la lengua que disientan de que nuestro texto sea enviado a la zona de desatención de los apócrifos platónicos. Con todo, *Alcibiades I*, dada su labor amplia de ensamblaje y dinamización de un conjunto de bloques de cuestiones socráticas que en ningún otro sitio aparecen tan a plena luz, interesa mucho al filósofo. Aun cuando en el punto más fuerte de sus argumentos quizá tengamos que aplicar una reserva cautelosa.

Pensemos en una mañana de por la misma época en que tuvo lugar, bien posiblemente, la velada de la casa de Éudico, apenas

un par de años después de la segunda visita de Protágoras a Atenas. La guerra no ha empezado aún. Es el instante en que Sócrates goza de más oportunidades para, todavía en los comienzos de sus trabajos de Hércules, dirigirse a sus conciudadanos y entablar con ellos largas charlas sobre las que la política inmediata no eche sus peligrosas sombras. (Como Platón rememoró esta época después de la catástrofe doblemente sufrida por su ciudad y por Sócrates, él no pudo olvidar esas sombras enteramente).

Ha muerto ya Clinias, el padre de Alcibiades, y éste todavía depende de la tutoría de Pericles. Pero está justamente abandonando la primera adolescencia, la edad en que las costumbres de la sociedad libre de los Estados griegos hacían rodear de amadores masculinos a los efebos. Ahora, en cambio, la barba despunta en el rostro del pupilo de Pericles, y los amantes se dirigen a otros amados. La advertencia que dirigió a Sócrates aquel amigo con quien se encontró de regreso de dialogar con Protágoras, ahora se ha terminado de justificar.

El decorado de la conversación es aún más escueto que en el caso de *Hippias menor*. Nada directo se nos dice sobre él. El texto quiere reproducir, como *Hippias menor*, sin intermediación ninguna, un diálogo real. De su contenido inferimos que esta vez —lo que es bastante excepcional tratándose de Sócrates— no hay testigos: las confesiones de Alcibiades, e incluso las del propio Sócrates, son de las que reclaman soledad. Por eso mismo, un gimnasio durante los ejercicios de la mañana no parece en absoluto el escenario apropiado. Tampoco el ágora; tampoco una calle concurrida. Sólo podemos pensar en un rincón de un jardín o en alguna pieza de la casa donde vive uno de los interlocutores; y en este caso no sería, ciertamente, la casa de Sócrates, sino la del joven Alcibiades.

Así lo supondremos. Es el mismo lugar que se ha visto hasta hace bien poco lleno de admiradores y amantes. Hoy queda nada más que uno, que fue el primero en llegar hace años. Alcibiades, cuyas meditaciones se han alejado definitivamente de los galanteos infantiles, va a dirigirse por fin a su visitante silencioso; porque ahora que conoce de sobras la reputación de Sócrates, tanto más le admira que su larga constancia haya sido siempre, invaria-

blemente, silenciosa. Únicamente a él, por lo visto, entre los que ha frecuentado en estos años Sócrates, no le ha sido preguntado nada. Y en cambio, a destiempo, parece que este tipo raro y feo sigue pensando en conquistar sin palabras el amor de Alcibiades. Pero inesperadamente es Sócrates el que rompe a hablar.

2. *Los medios de la ambición*

Nada discretamente, por cierto, ya que lo primero que dice a su amado —a quien ha seguido incluso cuando de niño entraba en la casa del maestro de lectura y escritura, y allí se sentaba a oír la lección— es la revelación de las desmesuradas ambiciones que éste alimenta en el fondo del corazón, y que le son brutalmente presentadas bajo la forma, no menos dominante, de ser metas para las que no hay esperanza si no resulta debidamente correspondido el amor de Sócrates. Los objetivos de Alcibiades, cuya renuncia sería para él lo mismo que poner fin a su vida, son, en una palabra, nada menos que marcar con su poder y con su nombre a todos los hombres del mundo. Este chico que aún no ha salido de la casa de su tutor para tomar el camino de las asambleas políticas del Estado, no admite compararse con nadie que no sea el Gran Rey de los persas.

Pero precisamente el medio primero para que este deseo monstruosamente arrogante vaya realizándose y Alcibiades no tenga que morir de desesperación, es poner bajo su poder Atenas, para emplearla en la conquista de todo el mundo —o, al menos, en la guerra con la que Alcibiades se pueda medir con todos los habitantes de la tierra—. Ahora bien, Atenas no se gobierna más que si el orador convence a sus representantes populares para que voten sus propuestas. Hay que convencer a muchos hombres aconsejando determinadas decisiones concretas; y sobre todo, se tiene que poder probar que los primeros consejos de Alcibiades que Atenas siga sean realmente buenos para el Estado. Es cuestión de habilidad oratoria, pero también de auténtica conveniencia general. En definitiva, un consejo como el que Alcibiades debe hallar para pre-

sentarlo a sus conciudadanos, es cosa de alguien que sepa lo que beneficia a la comunidad.

¿Puede sólo con la ayuda de Sócrates encontrar Alcibíades sus propuestas concordes con tal saber? Es muy claro que los problemas iniciales –tan de principio que el aspirante a político y universal tirano ya los ha dejado atrás hace mucho tiempo, como cosas resueltas, y no como problemas– son: por una parte, el de los contenidos de este saber sin el cual el político sólo esperará un éxito efímero, nada conforme con su anhelo; por otra, el de comprobar que Alcibíades sabe todo esto imprescindible. Sócrates abre su estrategia erótica por estas cuestiones que no deben pasarse por alto, como si, desde luego, estuvieran solventadas.

En primer lugar, aunque cueste un tiempo determinar el objeto con el que se ocupa ese saber, podemos fijarlo en que no es sino conocer lo que es más justo que en cada caso haga el Estado. Luego hay que prestar atención a lo que sucede con la serie inductiva larguísima de los otros objetos de saberes estando en cuya posesión un hombre es realmente capaz de aconsejar a otros (y a sí mismo) lo que conviene hacer en cierta situación. Estos objetos son, por ejemplo, aquello que concierne a la correcta ejercitación del cuerpo, aquello que se refiere a cómo tocar adecuadamente los instrumentos musicales y a cómo dirigir una danza o el canto. Con el fin de aproximarlos a «lo más justo», se los denominará con otros tantos adjetivos sustantivados (escribiremos la forma neutra del singular, en nominativo, anteponiéndole el artículo determinado concordante en género, número y caso): literalmente, lo gimnástico y lo músico. Aún cabría hacer más estrecha la afinidad cambiando el grado positivo de estos adjetivos por el comparativo. La base de proceder así resulta evidente: lo que procuramos determinar cuando conocemos estos objetos peculiares es en qué grado algo merece ser calificado de idóneo, por ejemplo, para mejorar el estado del cuerpo mediante ejercicios; y será muy frecuente que este conocimiento venga a propósito para ayudarnos a dilucidar correctamente qué posibilidad debemos preferir, entre varias que se nos presentan como igualmente dignas de ser tenidas en consideración.

Ya conocemos, además, cómo se llama esta cualidad (*areté*) en el alma (*psyché*). El hombre que sabe discernir adecuadamente cuál entre varios candidatos es lo más justo, lo más gimnástico o lo más músico, es el que se halla en posesión de la *techne* que calificaremos, como es natural, de gimnástica o de música. El experto (*sophós*) en cuestión, según recordamos, es aquel capaz de hacer y decir exactamente lo que debe hacerse y decirse en las situaciones concretas en las que su saber se aplica. En principio, a cada adjetivo sustantivable que se corresponda con la actividad, en general, del hombre (*praxis*), se ordenará un saber diferente, cuyo modo de existencia propio es el de una cualidad en el alma de ese hombre. Cuando se trata de *lo justo*, no se encuentra, al parecer, disponible en el lenguaje corriente ninguna palabra que designe la *sophía* que con él se coordina; sin embargo, sí existe el término «justicia», *dikaiosyne*. El dedicado a «lo justo», aquel, por tanto, al que podríamos –si es que existe alguien– tomar por experto en este asunto, es el que practica y posee justicia. Y por lo mismo, aunque la lengua no disponga de una expresión que venga a decir «el arte justa», la sugerencia que nos hace la inducción socrática es que la justicia es en realidad, aunque sólo muy recientemente lo hayan reconocido así los sofistas, una *techne*. Era, ya lo sabemos, la opinión de Protágoras, al menos antes de discutir con Sócrates, y fue lo que empezó a entender Hippias cuando quedó refutado en casa de Éudico; aunque también hemos presenciado a Sócrates tomar distancia personal respecto de este objeto de sus anhelos.

La primera conclusión parcial sería, entonces, que el consejo que se da en la asamblea donde está representado el pueblo soberano de Atenas –permítaseme el anacronismo, aunque no se debe pasar por alto que su empleo no es plenamente correcto– corresponde a quien sabe la *techne*, la cual, tradicionalmente no reconocida por tal, se denomina justicia. Ella, en todo caso, tanto si es, como ahora proponen los sofistas y parece, desde luego, confirmar la conversación de Sócrates con Alcibiades, una *techne*, como si no lo es, siempre será una cualidad en el alma.

3. Las condiciones del aprendizaje

La segunda cuestión es si Alcibíades posee el saber que se necesita para levantarse en medio de la asamblea y, aconsejando lo más justo para el Estado, ganar el apoyo de todos e iniciar así la carrera de sus ambiciones desmesuradas.

Una cosa debe constar como cierta, según los personajes del diálogo al que asistimos; será además la primera premisa del nuevo argumento que ahora necesitamos: que el hombre sólo sabe aquello que o bien lo ha aprendido de otros, o bien lo ha encontrado por sí mismo. Pero darse cuenta de que se está aprendiendo, y no digamos buscar por sí mismo a un maestro o proponerse activamente una averiguación, supone siempre la conciencia de que se empieza por no saber eso mismo que se busca o que, a lo mejor inopinadamente, se halla con ocasión de un encuentro, un suceso o una lección que no se sabía sobre qué contenidos precisos trataría.

En este punto no podemos pasar por alto que las preguntas de Sócrates dejan flancos al descubierto. Es un riesgo que siempre se corre en un diálogo y que justamente se supone, con gran dosis de soberbia por parte de todos, que ha de estar excluido de una lección o una conferencia. Si Alcibíades, como aquí ocurrió, responde sin exigir que la cuestión sea precisada o tenga en cuenta alternativas que no respeta, es él, y no Sócrates, quien se sitúa en una base para razonar que mostrará más adelante –si el Dios lo quiere, hubiera añadido Sócrates– su fragilidad; con todo, en el caso de que haya testigos del diálogo, ellos mismos son alcanzados por el peligro de las preguntas no suficientemente perspicaces, ya que el silencio no es precisamente prueba de falta de asentimiento a lo que se escucha, por ejemplo, responder a Alcibíades.

Digo esto porque la serie de los interrogantes de Sócrates no solamente deja desde el principio fuera la posibilidad de que se nazca sabiendo ya algo (de que se esté en posesión de algunos conocimientos innatos), sino, más gravemente, sugiere que sólo aprende o encuentra uno mismo un saber *si se quiere* (o sea, *si se quiere ir a aprender y si se quiere ir a investigar*). Este deseo de saber, que sería condición indispensable del saber mismo, es evi-

dente –aquí es verdad que hay ya, de nuevo, evidencia– que no puede albergarlo alguien que cree ya firmemente saber. Las cosas que estoy seguro de conocer no pueden excitar mi deseo de conocimiento. Él sólo puede dirigirse hacia lo que, aunque sea con un grado muy oscuro de conciencia, estoy convencido de ignorar. La conclusión ha de ser que es condición necesaria para saber el hecho de que haya habido un tiempo en que ese que sabe no haya creído saber lo que después se ha vuelto tema de su conocimiento. La conciencia de ignorancia, extendida por un lapso de tiempo de desdicha, resultará ser indispensable para el saber. Incluso aunque sea una conciencia ilusoria. Quiero decir: incluso si la opinión a la que me estoy ateniendo –aunque con un atenuamiento que siempre está al borde de la vertiginosa vacilación propia del ignorante– fuera la correcta, lo que decisivamente importa es que yo tenga conciencia de estar sosteniéndola más a fuerza de voluntad, tozudez o pálpito, que por su evidencia. En cuanto a esta conciencia se le añada la de la importancia de saber definitivamente a qué atenerme en la cuestión, me buscaré un maestro –si hay fama de que existen maestros en estas materias–, o, si carezco de dinero y de tiempo, me concentraré en hallar la verdad. Claro que no se excluye que la verdad hallada coincida en su contenido con la vieja opinión mantenida en otros tiempos y después puesta eficazmente en duda.

Pero, en realidad, continuamente estamos aprendiendo cosas que no queremos aprender y que no sabíamos que ignorábamos hasta el mismo momento en que las aprendemos. De hecho, ni un solo instante de la vigilia y ni un solo instante del sueño poblado de sueños dejamos de enterarnos –o de creer que nos enteramos, que es lo que importa– de cosas que, con mucha frecuencia, ni queríamos saber ni sentíamos en modo alguno que faltaran en el breve tesoro de nuestro conocimiento. Cosas como que han cambiado al cartero que venía a casa, que se ha volcado un vaso en la cocina, que empieza a llover...

Hay, con todo, una posibilidad de comprender con menos sorpresa que Sócrates pregunte tan rotundamente si se puede aprender o investigar sin querer hacerlo, y sobre todo que Alcibiades

responda sin vacilar que no. Y es la que nos concede la significación de las palabras griegas que fueron dichas en aquellos momentos: *zetâsai*, *matheîn*, *epistâsthai*, *eidenai*, o sea, respectivamente: buscar, aprender, conocer, saber. Sobre todo, el correlato de la segunda: los *mathémata*, las cosas que se pueden aprender para llegar a saberlas de manera habitual, las «enseñanzas», los contenidos de una *techne* trasmisibles por la palabra. Si en el contexto debemos suponer precisamente esta última acepción de los *mathémata*, nuestra objeción ya no se tiene en pie tan fácilmente. A fin de cuentas, Alcibiades, futuro político ateniense, no necesita, para aconsejar a la asamblea, conocimientos que no sean seguros, estables, como los que conforman el objeto de una *techne* y que designaríamos como *mathémata*. De no existir alguna *techne* innata –porque esta posibilidad sí queda perfectamente fuera del ámbito contemplado explícitamente en el diálogo–, estaremos de acuerdo en que todos los saberes que sean *techne* requieren voluntad de aprendizaje (en la compañía de maestros o en la soledad). Aquí sí sucede que el escolar que decide mantener sus oídos y su mente cerrados, pase lo que pase de sabiduría ante él en el curso de una lección, no recibirá en sí ningún *máthema*. Dicho en otros términos: aprender un saber «técnico» es, salvada la posibilidad remota de una *techne* innata, realmente una actividad personal, y no una pasividad. Y lo es porque los *mathémata* no se encuentran ahí, en la cara del mundo, como cosas cualesquiera, como frutas que caen del árbol directamente a las manos. Una *techne* es siempre algo recóndito y, por lo mismo, algo trabajoso; un *máthema* siempre está escondido detrás de la superficie del mundo que captamos aun sin querer (con un tipo muy inferior de conocimiento, al que vamos a denominar *sensación*, *aísthesis*). El término *aísthesis* significa el «acto», en general, de darse cuenta, de captar algo. Un acto que, como se ve, no tiene nada de actividad en lo que concierne a este darnos cuenta en cada presente de las cosas que nos rodean, dormidos o despiertos. La palabra, pues, representa en realidad, muchas veces, el antiguo equivalente de «conciencia». Pero se especializó en designar los modos de conciencia que nos ocurren gracias a los ojos, las manos, los oídos, la

boca, la nariz, la piel toda. Traducirla por «sensación» o «percepción» (lo mejor es siempre «sensación», *sensatio*) es, en este sentido, obedecer la tendencia del uso antiguo, aunque éste haya sido originalmente más amplio. (En todo caso, sí es cierto que el infinitivo *aisthánesthai*, como he advertido, quiere decir la entrada en contacto cognoscitivo con algo, y, por ello mismo, significa la pasividad de la recepción de una noticia, sea ésta de la índole que sea, haya o no costado mucho buscarla o aprenderla).

No perdamos, sin embargo, de vista la averiguación que hemos logrado al paso y como sin querer: el carácter esencialmente recóndito y trabajoso de la *techne* y de la verdad bien sabida de los *mathémata* que le corresponden (y que no la agotan, porque convendrá repetir que la *techne* implica asimismo un conjunto de procedimientos: no sólo lo que hay que decir, sino, además, lo que hay que hacer).

En mi afán de no adelantar lo que no vayamos encontrándonos realmente en las conversaciones socráticas, nos vemos aún careciendo de precisiones sobre las notas características de lo que se sabe con *techne*. Pero bastará lo que en este sentido nos aportó *Hippias menor*, aunque fuera indirectamente: que la *techne* es aquella cualidad anímica que nos da el poder constante e infalible de hacer en determinado modo (a sabiendas de cuál es el más adecuado) algo. Lo que importa es retener estas características: constancia, infalibilidad, referencia a cierto «más idóneo» (ya sea en el sentido del arte gimnástica, del arte música o del arte justa).

¿Sabe Alcibiades los contenidos de esta última arte? Si ellos son verdaderamente *mathémata* en el sentido especial que he explicado, entonces Alcibiades o los ha recibido de un profesor o los ha hallado en investigación personal. En ambos casos, ello significa que ha querido, bien activa y laboriosamente, llegar a poseerlos. Y este deseo eficaz habrá siempre supuesto la conciencia de ignorarlos o, al menos, de no saber si eran auténticos conocimientos «técnicos», y no meras opiniones más o menos tozudas, inexplicables, de Alcibiades. Luego Alcibiades sólo está preparado para ejercer la profesión que anhela en el caso de que pueda —es una simple condición necesaria, claro, y en absoluto ya suficiente—

aducir un tiempo en el que creyó ignorar qué es «lo justo»: lo que en un caso concreto es «más justo» que otra alternativa.

Pero ese tiempo no existe; como no ha existido el profesor en cuyas clases haya querido Alcibiades aprender la justicia. Ya de niño –y si él no se acuerda, Sócrates, atento siempre a su persona, como está atento a todos los nuevos atenienses que le dan esperanza de un futuro mejor, se lo recordará–, Alcibiades tenía una confianza terrible en que sabía distinguir lo justo de lo injusto: no soportaba que otro le hiciera un agravio sin lanzarse a pegarle.

Le ocurría como les ocurre a los Estados: que a cada momento están dispuestos a venir a las manos no precisamente por otros problemas, sino por las disensiones en torno a lo que es más justo¹. Ahí, exactamente a imagen de los niños, los Estados muestran su fe ciega en que están al cabo de la calle respecto de lo que es la justicia. Aunque sería mucho más difícil encontrar para cada ciudad un Licurgo o un Solón que haya podido siquiera parecer que le enseñaba a toda ella los *mathémata* en cuestión.

Hay, además, un aspecto del asunto notabilísimo. De hecho, si se está dispuesto –¡y desde siempre y hasta la vejez más avanzada!– a luchar con ferocidad, a sacrificar la propia vida y, desde luego, a matar y dañar a los demás, es que se está enormemente seguro. Pero no se hacen guerras por cuestiones que pueda solucionar un experto de las demás clases de sabiduría que son corrientes y reconocidas, sino únicamente por las que tienen que ver, a la corta o a la larga, con la justicia.

Se muestra así un conjunto de realidades de la máxima importancia. La primera es que no se confía nada en hallar al experto en lo más justo. Es evidente que por eso no se le busca con paciencia, y apenas recuerda la historia ejemplos de arbitrajes que no hayan desembocado otra vez en batallas. La segunda es que, sin embargo, no por eso deja de calificarse a bastantes hombres y a bastan-

1. No quiero que se pase por alto el interesante hecho de que localizar en «lo justo» el tema político por excelencia, y por tanto el punto de disensión que conduce a la guerra, se haga apoyándose en el testimonio de Homero (112a). Gracias a que Alcibiades conoce muy bien sus poemas, se facilita mucho el trabajo de precisar en el diálogo cuál es el objeto de la buscada *techne* que, sin reconocerla como tal, viene llamándose sencillamente *justicia*.

tes acciones tuyas de justos. Lo tercero es que, apelando siempre a algún principio de justicia, aunque sea bárbaramente, es como los Estados van a la guerra; lo que quiere decir que su profunda desconfianza en los hombres justos capaces del saber de la justicia va acompañada por una desmesurada certeza en estar de hecho todo el Estado reconociendo que cierta situación que no se da es en sí misma más justa que cierta otra que se está padeciendo.

¿No es esto una interesante maraña de contradicciones? ¿No es pensar que se sabe a ciencia cierta algo que, a la vez, se cree que nadie sabe a ciencia cierta? Y por otra parte, se trata, como repetidamente nos hemos parado a considerar, no de un tema más, quizá caprichoso, sino del problema capital de la existencia humana tanto individual como colectiva.

Finalmente, la contradicción se potencia debido a que cualquiera en su sano juicio comprende que una señal exterior pero muy elocuente sobre la posesión real o la mera pretensión de saber algo, es que los que se dicen expertos en la *techné* correspondiente están entre sí de acuerdo. Si los tenidos por expertos difieren—hasta pegarse por esta diferencia—, es que al menos todos los que no sean de una de las opiniones—no sabemos cuál— en liza, son falsos expertos. Más aún: de hecho, si hay disputa violenta, lo más verosímil es que ninguno de los llamados expertos lo sea en realidad y, por tanto, sean falsas todas las creencias de todos ellos; porque si alguno fuera un auténtico entendido en la materia, habría alguna probabilidad de que demostrara a ojos vistas su superioridad—y si los demás no tienen mala intención cuando mantienen ser lo que se ve que no son, entonces deberían convertirse en los aprendices idóneos del saber que se les pone delante—. Tanto más cuanto que es propio del experto en una auténtica *techné* saber transmitirla para volver a los demás no sólo beneficiarios de los otros frutos de ese su saber, sino expertos iguales a sí mismo.

Estos signos tan expresivos de la presencia y de la ausencia de saber real son los que cierran a Alcíbiades una inteligentísima salida del aprieto inmisericorde en que Sócrates le está poniendo. Él, hijo de una estirpe tan ilustre, dotado con todos los bienes imaginables que la naturaleza concede, pupilo de Pericles, ambicioso en

extremo, acaba de confesar que, como no puede recordar una época en que haya dudado de si sabía o no qué eran lo justo y lo injusto, nunca ha deseado aprender sobre ellos conscientemente; y esta falta de deseo ha sido la causa de que no se haya molestado (cuando toda *techne* es molestia, actividad enérgica y paciente) en aprender nada al respecto. Luego no sabe nada sobre los temas a que va a dedicar su actividad. Luego está absolutamente incapacitado para ejercer su ansiada profesión. Luego si entra en ella, a pesar de todo, en este vergonzoso estado, fracasará sin duda. Y ahora que entiende con rotunda claridad cómo están las cosas, si se decide a pasar adelante será, desde luego, un canalla y un estúpido como difícilmente podríamos representarnos otro mayor.

Impulsado por tan delicada posición –y por la verdad de sus dotes naturales–, se le ocurre a Alcibíades una respuesta genial para este amante no menos desconcertante cuando calla que ahora, cuando ha roto a hablar a destiempo. Y es que a veces se está, sin embargo, en una escuela activa, laboriosa, pero que uno no ha escogido deliberadamente: existe al menos una complejísima *techne* que no es, por cierto, innata, pero que tampoco se reduce a ser tema de la mera *aísthesis*. Y es el dominio del lenguaje natal. No hay memoria de haberlo ignorado; no ha podido, pues, haber deseo consciente de aprenderlo; pero es evidente que se ha aprendido, y es también evidente que constituye una cierta *techne*, dadas su constancia, su infalibilidad y su trasmisibilidad. Debemos sugerir que Alcibíades trae a colación este ejemplo tan interesante porque, en realidad, no es de su propia cosecha sino que se lo ha oído recientemente, y en un contexto muy parecido, a Protágoras.

Sócrates también recuerda este proyectil dialéctico y se encuentra bien preparado para la defensa –que, de hecho, es demoleadora y nos retrotrae a la misma dificultad de antes, como Alcibíades reconoce–. Sócrates, en efecto, acude a la prueba exterior pero formidable del acuerdo y del desacuerdo de los expertos –a lo que con los siglos constituyó uno de los más célebres «giros» o tropos de los polemistas helenísticos y romanos escépticos–. La muchedumbre, todo el mundo, «los muchos» han sido, efectivamente, la escuela a la que Alcibíades ha ido para estudiar –sin ha-

ber decidido conscientemente que lo quería— estos peculiares *mathémata* que son las palabras y las construcciones del griego ático. Pero es que de este tema son los muchos buenos maestros, como lo muestra el signo elocuente que es el acuerdo por el que se pueden comunicar todos con todos. La justicia no está en absoluto, por todo lo que ya se ha recordado, en la misma situación.

E incluso cabe decir aún algo más, y Sócrates no deja pasar la oportunidad. Saber lengua griega, a pesar de lo que pueda parecer, casi con toda seguridad que no es una *techne*. Es difícil caracterizar lo que sí es. Pero podríamos aventurar que, en el caso del lenguaje, se trata de una condición general, ella misma no «técnica», para la adquisición activa de cualquier saber propiamente dicho. En este punto, Protágoras estaba en la verdad.

En otras palabras: para delimitar la esencia de la *techne* no hemos llevado todavía a término una investigación muy necesaria; pero de ella resultará que los muchos no son jamás el sujeto adecuado de una de estas cualidades. La *techne* se vincula por su esencia misma a los pocos, a los menos —quizá, tendencialmente al menos, al *uno*, en el extremo opuesto de *los muchos*, que en realidad son *todos (todos menos uno)*—. Vemos, por ejemplo, que los muchos, todos, sabemos, por el mero hecho de conocer el español, qué cosas son, sin entrar en rarezas y distingos sutiles, «caballos» y qué cosas no lo son. Conocer el español es entenderse sobre las cosas a las que las palabras refieren. Otro asunto, sin embargo, es entenderse no únicamente sobre —digámoslo así, forzando un poco los tiempos de la historia— los sujetos de las frases, sino también sobre los predicados que relacionamos con esos sujetos. Todos entenderán qué significa «sano» o «bueno para la carrera», como todos entienden qué significa «caballo». Pero ni mucho menos todos saben si este o aquel caballo es realmente sano o bueno para la carrera. Los que pueden volver a un caballo excelente en estos órdenes de sus actividades posibles, son, en cambio, también los que saben reconocer si determinado animal ha sido ya tratado por otros expertos, o si por su naturaleza está sano y es buen corredor; de la misma manera que esos mismos pocos hombres, porque están en posesión de la *techne* del caso,

son también los que pueden hacer a otros hombres tan expertos como ellos mismos lo son.

No es fácil, lo repito, precisar en qué se diferencia el mero conocimiento de la significación de una palabra, del conocimiento «técnico» de su predicación adecuada o verdadera. Pero el fenómeno al que remite Sócrates es evidente, y nos devuelve a otro lugar conocido: los adjetivos neutros sustantivados y en grado comparativo van vinculados a saberes que sólo laboriosamente y sólo muy adrede se adquieren. Y justamente es que la esencia de la *techne* rechaza volverse, como tal, una cualidad de los muchos, y tiende a ser, en cambio, una cualidad del uno, del solo.

Por cierto, estamos hablando de la cuarta característica inseparable de la *techne*, y no de nada que tenga que ver con elitismo o populismo. Sobre todo, a la distancia a la que ahora nos encontramos de la comprensión real de este problema, es imprescindible no ceder al impulso necio de calificar lo que se empieza apenas a descubrir vagamente. Y si, a pesar de todo, se quiere ya, enseguida, un antídoto contra la sospecha de que la filosofía sea elitismo, ¿qué hace Sócrates, si él fue un filósofo, perdiendo el tiempo con *todos* los que puede, en vez de quedarse desconocido, sabio y solo y en paz, en su casa?

4. *Lo preferible*

Alcibiades aún intenta otra salida de su desesperada situación. Ya no es éste un movimiento tan radical, a pesar de la primera apariencia. El convencimiento de que hay un cierto saber que a él le falta vergonzosamente y que es imprescindible para el ejercicio adecuado del poder, ha arraigado ya suficientemente en su espíritu. No cabe, por ejemplo, replicar a Sócrates que si los muchos, los griegos todos, no se dedican fervientemente a la *techne* de la justicia es porque están seguros de que lo justo y lo relativamente más justo son evidencias que jamás se nublan. Los contraejemplos, desde la guerra de Troya y el conflicto de los pretendientes de Penélope, son demasiados. Pero la cosa cambia si esta suge-

rencia, dejada en el aire, se refuerza con una desviación de la sencillez con que Sócrates había planteado un asunto más complicado. Pongamos que no se buscan maestros de justicia porque todos sabemos desde siempre, siquiera aproximadamente, no sólo la vaga referencia de esta palabra, sino cuanto se precisa para la vida cotidiana. Si a pesar de todo luchamos incluso en nuestro interior y contra nosotros mismos, será entonces porque en el tema de lo justo se insinúa otro bien diferente: el de lo que conviene. La gran complejidad de las conveniencias —sobre todo, de su discernimiento—, enredada con las consideraciones sobre lo justo y lo injusto, que son en todo caso de otro orden, será seguramente la causa mayor de la discordia que no espera árbitro experto y lleva incluso a matar y morir.

He aquí una propuesta que lanza dos grandes problemas. Por un lado, no habrá que desatender al que quiere zanjar la conversación: si lo justo y lo injusto realmente constan con claridad, son evidentes para todos en principio —y, por tanto, no precisan de ninguna investigación que se parezca ni de lejos a una *techné*—. Por otro está la tesis de que lo justo y lo que conviene son dos cosas tan diferentes que con cada una de ellas se ocupa una cualidad distinta, técnica o no, del ser del hombre (del alma).

Una de las afirmaciones que las preguntas de Sócrates terminan por hacer salir siempre de los labios de sus interlocutores es que todo lo justo conviene y, a la inversa, que todo lo que conviene realmente es también justo. En definitiva, que la lengua se sirve aquí de dos expresiones para una sola cosa (ello no es todavía necesariamente imperfección de la lengua; como sí lo es ya creer que la dualidad de términos da fe de una dualidad de significados, que es lo que, como de nuevo Alcibiades corrobora en esta conversación, sucede a la comprensión vulgar, a la de *los muchos*).

Probar la ecuación de «justo» y «conveniente» no resulta complicado en un sentido. Al contrario, si a alguien se le propone sostener que lo justo no siempre conviene, la sensibilidad elemental de ese hablante reacciona con repugnancia. Si algo de veras es justo, ¿cómo decir que es nocivo? Semejante posibilidad suena a blasfemia, exclama Alcibiades, el futuro blasfemo. Hay que de-

sear para sí las cosas justas, porque ellas valen de suyo y, en cuanto tales, no perjudican (aproximadamente todo eso significa decir de algo que es «hermoso»).

Lo que, en cambio, parece paradójico, porque desde luego da en rostro a la convicción de *todo el mundo* («los muchos»), es invertir la tesis y defender que no hay en realidad nada que convenga a alguien siendo en sí mismo injusto o lo contrario de hermoso. Se diría que es evidente que hay actos vergonzosos, «feos», que son utilísimos: mentir, huir en la batalla cuando el peligro crece... De hecho, permanecer en circunstancias muy apuradas firme en el puesto y socorrer a un compañero que está a punto de sucumbir al ataque enemigo, aunque ciertamente es una acción nobilísima, hermosísima, en lo que tiene de valiente, puesto que acarrea casi con certeza recibir heridas y hasta morir, la gente considera que también es perjudicial y mala para uno mismo. A juicio de todo el mundo, un comportamiento heroico es al mismo tiempo hermoso y dañino, bueno y malo; y la contradicción se resuelve demasiadas veces en favor de salvar la propia vida y escapar, o sea, eligiendo lo vergonzoso pero conveniente; forzando ligeramente las palabras, lo injusto provechoso.

Antes de otras averiguaciones, importa dejar sentado que la tendencia humana, la voluntad, se mantiene dirigida hacia lo que el hombre, cada hombre, considera los mayores bienes. Cuanto mayores son los bienes, más serán preferidos. Nadie desea lo malo a título de malo, sino sólo y siempre lo bueno a título de bueno (en la medida en que es reconocido por él como bueno).

Si la decisión de la gente, de los muchos, de todo el mundo, recae con la mayor frecuencia en la huida y la negación de auxilio al amigo en peligro, quiere decirse que la gente prefiere salvar el pellejo antes que arriesgarlo con el solo escudo de la valentía. O, lo que es lo mismo, que la gente estima un bien mayor preservar la propia vida que adquirir, a costa de ella, valentía, y de paso salvar la vida ajena. Se elige la cobardía con vida antes que la valentía con muerte: se considera a la primera *un bien mayor*. Nadie dice que la valentía, que Homero ya representó en las figuras de Aquiles, Héctor, Diomedes o Áyax como la *areté*, la excelencia

por antonomasia del hombre, no sea, efectivamente, algo valioso. Pero se le antepone otros bienes porque, precisamente, *se juzga que son mayores o superiores*. Al tomar este partido, se está expresando con muchísima elocuencia que se prefiere la cobardía a la muerte, e incluso al dolor físico de las heridas de guerra. Nadie dice que la cobardía sea en sí misma buena; pero todos proclaman con su conducta, en cuanto se presenta la oportunidad, que este mal es, relativamente, muy preferible a la muerte y al dolor.

Ahora es cuando la estructura que subyace a la opción del ejemplo de Alcibiades queda suficientemente a la vista: se trata de escoger uno entre dos males. Basta que alguno de ellos sea *menos malo* para que, por eso mismo, se lo deba considerar *relativamente bueno*, es decir, preferible en el caso concreto. Luego el supuesto último es *que el dolor y la muerte, si es que no son ya el peor de los males, andan muy cerca de serlo*. Y el mal como tal es *lo que hay que regir*, en la medida de nuestras fuerzas. La vida, pues, su mantenimiento, su prolongación, se estima (estiman *los muchos*) el bien máximo o algo que le está sumamente cercano. La gente se declara en completo desacuerdo con la sentencia del poeta: que pueda ocurrir con cierta frecuencia que, por prolongar la vida, llegue uno a sacrificar las razones para desear seguir vivo. Lo más vergonzoso de todo no es lo peor —es en este sentido, para protestar con vehemencia contra la enseñanza tradicional, como Arquíloco canta su cobardía: esta misma del ejemplo que analizan Sócrates y Alcibiades, o sea, salvar la vida tirando las pesadas armas para huir más deprisa—.

Pero están los héroes. No sólo los semidioses de los poemas épicos, sino también hombres cualesquiera que conoce todo el mundo en Atenas, los cuales han puesto en juego sus vidas cuando ha llegado el momento. (El arte de Platón, o de su espléndido imitador, juega aquí con que, como sabemos por otra fuente, Sócrates, pocos años después, salvará efectivamente en la batalla la vida de Alcibiades arriesgando la propia). Aquiles y el Sócrates futuro, Héctor y muchos más, han escogido, pues, de otra manera que Arquíloco y que la gente. Muchos contra muchos: *muchos* contra *muchísimos*. Un conflicto de opciones, una diferencia de estimación

de valores, dos jerarquías distintas de bienes o dos conocimientos contrapuestos sobre lo que realmente *conviene* al hombre.

He aquí una disensión de pareceres que no se presenta nada fácil de conciliar. No podía, seguramente, ser de otro modo, puesto que concierne a lo justo y lo injusto, ese material último de todas las querellas.

¿No podemos decir que hay hombres que *de suyo, naturalmente*, toman una alternativa, y otros que, por la misma razón elemental, toman otra? No hay que entender esta expresión como si ya ella decidiera el problema. Todo lo contrario: será útil precisamente en la medida en que ayude a recordar que queda abierto y pendiente, porque sabe a demasiada renuncia a la explicación esto de dejar las cosas en el hecho de que unos nacen estimando que la muerte y el dolor físico son lo peor, mientras que otros nacen seguros de que la cobardía es peor que la muerte. De todos modos, es un pequeño truco estimulante para la vanidad de Alcibiades sacar a relucir la *naturaleza* o estirpe que recibe cada hombre. De hecho, Alcibiades —lo cual no deja de ser un misterio, o, por lo menos, un problema asombroso—, con toda su probada ignorancia, con todo el peso muerto de su ambición desmedida y blasfema (si a algo se puede llamar atrevimiento blasfemo, *hybris*, es sin duda a querer lo que este joven de Atenas quiere), está orientado ya en el mismo sentido que Aquiles o Sócrates: para él la cobardía resulta tan mala como la muerte; mejor dicho, peor que la muerte. Bien pensado, ha puesto hace un instante un ejemplo lamentable. Se ha dejado llevar de lo que se dice en la calle, y se ha olvidado incluso de sí mismo. Él no cree que la vida valga la pena de sacrificarle todo. El aspecto de maldad e inconveniencia que le ha descubierto a la acción heroica no se puede llamar malo en sentido absoluto.

Volvamos, de nuevo, un paso atrás, desde el terreno concreto del ejemplo. La vida del hombre está hecha, en lo fundamental, de acciones. Estos actos no pueden ser, en general, todos los que se suelen atribuir al hombre, porque digerir o mover el corazón no entran en este ámbito de la *praxis*; por tanto, ¿no será que las *acciones del hombre* son, precisamente, aquellas cuyo sujeto es el

hombre mismo, o sea, la *psyché*? Estos actos se señalan por el hecho de que cada uno de ellos está sometido a la posibilidad —quizá a la realidad ineludible— de un juicio en que se dice que el acto en cuestión es o no es justo. (Debemos, precisamente, tomar esta perspectiva como *el criterio para definir o delimitar el ámbito de las acciones*). La pregunta ulterior es la de cómo se llamará adecuadamente justa o no justa una acción, buena o mala en lo que es su peculiar excelencia. Llegar a resolver por entero este problema es tema de una investigación mucho más dilatada. Pero sí cabe decir ya ahora algo que, en su restricción, es necesario y es bastante: que una acción se llamará adecuadamente buena, o sea, justa, cuando su realización dé lugar a un bien.

Obsérvese que este modo de hablar es todo lo cauteloso que podamos desear. Por ejemplo, comprende en sí el caso de que ejecutar la acción sea ya en sí mismo eso bueno por cuya realización la acción merece llamarse buena en su peculiar orden (el de la justicia); y comprende también la posibilidad de que la acción se denomine buena no en sí misma, sino por sus consecuencias o productos exteriores a ella misma, a su ejecución misma. En ambos casos, hacer una acción determinada habrá sido introducir un bien en el mundo real, que es de lo que se trata.

Por otra parte, conviene dejar sentado que hay que atenerse al principio de contradicción: ninguna cosa hermosa es, en cuanto tal, su propio contrario, ni ninguna cosa fea lo es tampoco; pero ello se debe a la razón una y única, omnicomprendiva, de que nada es lo que es y, al mismo tiempo y en cuanto tal, su contrario.

Otra vez nos adelantamos al caso ejemplar de la elección entre la cobardía y la muerte. Hacer un acto heroico es, por sí mismo, introducir en la realidad un bien; es, por consiguiente, una acción justa. Es obrar como se debe o bellamente (lo cual, recordemos el misterio de la opción del ignorante Alcibiades, no quiere ya decir que no debemos considerar otros factores; porque quizá no es la misma, a pesar de todo, la elección de Aquiles que la de Alcibiades, ni ésta la misma que la de Sócrates, con ser las tres *preferir la muerte a la cobardía*). En esa misma medida, no participa en modo alguno del mal, la vergüenza, la fealdad y lo dañino. Si se juega con las pa-

labras griegas, además se pueden decir otras cosas que terminen de encender el entusiasmo de Alcibíades –y, de paso, lo pongan en la órbita de ese viaje errático en el que tenga ocasión de empezar a desear, por nuevos motivos, salir de su lamentable estado actual, literalmente invivible–. En griego, actuar como se debe, *eû prattein*, significa encontrarse bien; pero, a su vez, ser feliz, encontrarse bien, se dice ser, estar *eudaimon*, en el favor de una divinidad, asistido divinamente, inspirado y llevado por algún dios. Y ¿qué más puede desear nadie que sentirse perfecta, divinamente bien? Como san Agustín preguntaba a sus amigos ochocientos años después, ¿para qué se quiere ser dichoso? ¿No es ese estado ya el fin final mismo, el último fin, lo último que se quiere? Es, a la vez, lo que más se desea y lo último que se puede desear. Si se alcanza, ya no se puede querer todavía otro estado, como si la dicha divina fuera un medio en algún sentido y para algo distinto.

Pero Alcibíades, orgulloso de su naturaleza en todos los órdenes –menos, últimamente, quizá en lo que concierne a la sabiduría–, no estima como el común de los mortales en el problema de la opción entre muerte y cobardía. Morir valientemente es mejor que vivir deshonorosamente. Luego esa acción, o ya por sí misma o en sus consecuencias, introduce una realidad buena, hermosa, justa, en el mundo –aunque sea la última acción de su autor–. Como tal, no es a la vez su contrario. Y hacerla es, por otra parte, hacer lo que se debe, sentirse a gusto, gozar del favor divino: estar lo mejor que se puede estar. Luego es lo que conviene. Luego lo que conviene es lo justo, en general, ya que nos hemos puesto, de entrada, en el que pensábamos que era el contraejemplo extremo de esta tesis tan poco reconocida por los muchos. Pero si no conviene nunca lo injusto, Alcibíades tiene que reconsiderar radicalmente los medios, por lo menos, de los que está deseoso de valer-se para alcanzar el poder en Atenas y, después, en todo el mundo. Tiene que limitarse a lo justo, si quiere seriamente lo que le conviene. Pero esta limitación parece, desde luego, encaminada a arruinar su carrera desde el comienzo mismo de ella. ¿Quién no ve que a la asamblea no la convencen precisamente siempre los que piden lo justo?

Tal es la evidencia de este hecho, y tal la vehemencia de los deseos ambiciosos de Alcibiades, que la fuerza de los argumentos de la reciente conversación sólo sirve para ponerle a girar en el vértigo del que empieza a sentir las consecuencias de una ignorancia que va revelándosele poco a poco.

También en nuestro caso, como es la conciencia de ignorancia y su mareo lo que aquí importa, no necesitamos emprenderla contra el truco lingüístico por el que Sócrates ha terminado de producir su efecto. Ni siquiera tenemos, repito, que analizar ya en este instante qué es eso de la discordia de las naturalezas humanas que prefieren, unas, cualquier cosa a la muerte, mientras otras están seguras de que la muerte no es el mal extremo.

Lo que sí ha ocurrido es que, por la vía de discutir la ecuación socrática entre lo justo y lo conveniente —anuncio de la moral estoica, pero no menos de la epicúrea y la cínica—, hemos respondido con creces a la otra pregunta que necesitábamos considerar: si es que de verdad los hombres tienen tanta evidencia sobre lo justo y lo injusto que, dejando de lado estos temas, discuten, matan y mueren por lo conveniente; eso sí, en la medida en que, aun siendo distinto de lo justo, tiene, en los casos de la historia, relación con ello. La discrepancia radical entre las naturalezas del temple moral de Aquiles y Héctor y las del temple de Arquíloco nos impide creer aquella parte de las palabras de Alcibiades.

Su mareo por el mar de las ignorancias se ha consumado. ¿Qué es esto de la evidencia a propósito de lo justo y lo injusto? ¿Quién y cómo la posee? ¿Quién la enseña? ¿Cómo puede uno por sí mismo lograrla? El problema se ha vuelto de veras acuciante y está a la espera de ser replanteado desde su raíz. Habrá, pues, una segunda parte en esta conversación con Sócrates, porque era verdad la pretensión del viejo amante importuno: Alcibiades está experimentando dolorosamente que necesita de él si quiere todavía algo de lo que quería, o algo en general. Menos mal que el amor ha movido a Sócrates a romper a hablar en el secreto de un rincón privado. No sólo porque así la vergüenza de Alcibiades se limitará a un solo hombre, sino, sobre todo, porque estos modestos límites de su vergüenza —tan insufrible, por lo demás— le permiten no interrumpir

pir ni con prisas ni con amenazas el diálogo. Las circunstancias todas le inducen a permanecer valientemente en él, o, lo que es lo mismo, a afrontar la evidencia de su propia desazón ante las bases mismas de lo que hasta hace una hora era su existencia.

5. *El arte de la acción*

Como para tomar nuevos impulsos en el umbral de esta investigación decisiva, consideremos otra vez la acción en general. Hay múltiples ocasiones en que actuamos nosotros mismos; hay otras muchas en que dejamos paso a la acción de otros, incluso tras buscarlos. Lo segundo —por descontado, cuando en verdad omitimos actuar sin estar bajo coacción— va siempre acompañado de la conciencia de que aquel a quien dejamos la iniciativa nos supera en pericia, o sea, va a realizar mejor lo que haríamos peor que él. Ya sabemos muy bien lo que esto significa: confiar en que hay alguien que regularmente, en condiciones normales, *sabe* lo que en la teoría y en la práctica hay que hacer para que algo se realice excelentemente, es creer que existe una *techne* determinada, y que cierta persona la domina —y que nosotros somos, en ese respecto, unos hombres sin la excelencia correspondiente—.

Pero si la conciencia de no saber lo que otro sabe (o lo que otro puede saber) es la condición vital para omitir una acción y dejarla al entendido —como el que se pone en manos del cirujano o del piloto del avión—, entonces es que su ausencia da rienda suelta al actuar. Pero no tener conciencia de no saber es lo mismo que tenerla de saber: creer saber, creerse *experto*, es el inmediato antecedente de obrar. Y una de dos: o está o no está justificada esta creencia. Está justificada, por cierto, si es verdad que sabemos. Y si sabemos, basta recordar cuáles son las notas que definen la *techne* para entender que actuaremos como se debe en cada caso, y que, salvo que una fuerza superior nos lo impida, realizaremos la excelencia de aquello que emprendamos. Pero si no sabemos, lo menos que ocurrirá es que sólo acertaremos por casualidad con el comportamiento teórico y práctico que conviene a las cosas;

y si no tenemos toda la suerte del mundo, de hecho fallaremos más que atinaremos. Es, pues, seguro que el fallo en la acción acontece debido a la ignorancia peculiar que no consiste sólo en pura ignorancia, sino que está elevada al cuadrado: la de creer saber no sabiendo, o sea, la de ignorar la propia ignorancia.

Pero hay que añadir aún algo. ¿No dijimos que la acción se califica como mala o injusta cuando introduce en la realidad un mal? Si hablamos con sensatez, entonces puede que haya males que simplemente se encuentren en la naturaleza de las cosas, o sea, que no se deban a las acciones humanas; pero, desde luego, los hay que suceden porque *se obra mal*. Ahora bien, el ignorante sencillamente tal o no tiene relación ninguna con un acto posible que ni siquiera se representa o entiende, o bien se sabe ignorante, *idiotes*, y deja su lugar a otro: omite voluntariamente obrar. El simplemente ignorante no causa, en definitiva, males. Por hipótesis, no los causa el experto. Si suceden cuando a él se encomiendan los asuntos, es que la naturaleza o el Dios son más fuertes, e impiden el resultado que, sin esta resistencia o esta intervención, habría sido indefectiblemente el correcto: un bien. Resulta evidente que sólo el ignorante que se ignora como tal introduce males y es, en lo que concierne al dominio humano, *causa del mal*. En doble sentido, pues, es censurabilísima su ignorancia: primero, porque verdaderamente es la causa humana del mal; segundo, porque no hay vergüenza en ignorar, si se ha hecho esfuerzo en salir de ese estado, o si no se ha tenido la menor oportunidad de mejorar; pero sí hay delito en ser realmente una cosa y tomarse a sí mismo por otra. Y sobre todo, lo hay cuando lo que está en juego es no menos que el bien y el mal, la excelencia y la degeneración o corrupción de los asuntos que caen en el ancho ámbito de los posibles actos humanos.

El panorama que se nos abre con esta conclusión es, repentinamente, vastísimo. Dentro de él se recogen los problemas que trataron los dos capítulos o diálogos anteriores. Si lo recorriéramos ya completo, habríamos explorado todo lo que es esencialmente Sócrates. Y nada menos que por esta ambiciosa pregunta comienza Alcibiades este encuentro que estaba llamado a ser su gran oportunidad perdida.

El aspecto más llamativo de este paisaje es el hecho de que, si Sócrates no es un hipócrita, entonces, desde luego, es un signo de interrogación plantado en el corazón de la vida del Estado. Porque él vive todo lo mejor que sabe y puede, pero asegura que carece del bien inestimable que sería dominar experta, «técnicamente», *la justicia*: el arte de la acción. Mas cuidado con esta expresión. Caben muchas «artes de la acción», como probamos creer a cada paso, cuando vamos a la farmacia, contratamos un arquitecto, buscamos un abogado. Éste es, precisamente, el segundo aspecto admirable, inquietante, de los panoramas nuevos recién descubiertos: que vislumbramos lo difícil que va a sernos precisar cuál es el ámbito posible de una técnica de la acción por antonomasia, junto a o por encima de los campos de las técnicas particulares de la acción. Pero ¿acaso la justicia se agota en la suma de la medicina, la farmacopea, la ingeniería y la maestría en leyes?

Tercera cuestión sorprendente, desasosegadora: ¿cómo actuará el que, respecto de la técnica de la justicia, sólo sepa que no la posee? Si verdaderamente hemos hecho bien cuando reconocimos que sólo emprendemos una acción cuando pensamos saber sobre lo que vamos a hacer en ella, la conciencia del no experto en técnica de la justicia parece que sólo puede conducirle a una inhibición completa, total, seguramente imposible, de toda acción que merezca llamarse eminentemente justa o injusta. Este no experto sólo actuará según sus otras técnicas y según sus restantes ignorancias culpables; pero no tendrá con la justicia más contacto que una omisión continua y avisada.

Sin embargo, Sócrates practica una actividad peculiarísima suya: el diálogo según el método analítico o de las preguntas cortas y unívocas. ¿Es que esta actividad no es más que la omisión respecto de la justicia, llevada hasta el último extremo y la última consecuencia? ¿No tiene supuestos, por así decirlo, de una índole algo más asertiva?

Es más bien este problema tercero el que resulta iluminado por el bello texto del *Alcibiades I*. Y justamente ocurre así porque aparece en él vinculado de manera más estrecha que quizá en ningún otro lugar platónico con la célebre audición de la voz demoníaca, a

la que Sócrates se refería irónicamente como a una anomalía de su carácter extraordinario. En nuestro texto, efectivamente, la alusión a ella es su prólogo, y los desarrollos a que da lugar, el epílogo.

6. Voces divinas

En principio, esa voz sólo perceptible para Sócrates –a no ser que cada uno tengamos, sólo perceptible para nosotros mismos, otra voz semejante–, es únicamente un demoníaco obstáculo. Es una advertencia de no hacer. El enigma, a la luz de cuanto acabamos de entender, salta a la vista: ¿Acaso precisa el hombre que sabe que no sabe una advertencia divina frecuentísima sugiriéndole no actuar? ¿Es que cuesta tan desafortadamente mantenerse despierto en el puesto de *idiotas*? Bien podría ser que sí: que ni siquiera Sócrates, que quizá ha sido el mayor filósofo, sea capaz de una vigilia fuerte, autónoma. ¿O es que la voz que pide inhibir un acto –cuando ya se está a punto de dejarse ir a realizarlo– sólo tiene algo que decir en asuntos no sometidos a saber técnico ninguno, ni siquiera al dedicado a la justicia?

Esta segunda posibilidad nos obliga a mirar en la dirección explorada un instante por las cuestiones que suscitábamos hace muy poco. Ahora comprendemos que es vital llegar a saber si hay algún ámbito de seres, de realidades, sustraídos por principio a toda *techne*, pero no por ello sustraídos también a toda *praxis*. Mientras no tengamos una respuesta, no podremos esperar aclarar en nada el misterio de la voz demoníaca. Repito resumidamente que las dos posibilidades ante las que nos sitúa son: o bien es demasiado arduo para el hombre, abandonado a sus solas fuerzas, vivir en la verdad (de su ignorancia); o bien es que hay muchas acciones (dotadas de todo el peso de justicia o ausencia de justicia que es común a cualquier acción propiamente dicha) que se hacen bien o mal al margen de todo saber «técnico». ¿No implica esto último algo inconcebible: que actos de decisiva importancia sólo se aciertan al azar? ¿O es que estos problemas son locuras personales de Sócrates, sin el menor interés para nadie que no sea él?

En toda la obra platónica, la página 124c de *Alcibiades I* es excepcional. Sólo en ella Sócrates habla de su demon como de un poder comunicable a otros, inmediatamente después de haberlo reconocido «su tutor» y, lisa y llanamente, un dios. Sólo por esto adquiere relevancia filosófica el problema filológico de la autenticidad del texto. Naturalmente, lo mismo hay que decir de las impresionantes consecuencias que de esta primera afirmación van siendo extraídas en la siguiente página, la última hora del encuentro entre Sócrates y Alcibiades.

La peculiar sabiduría del socrático, tutelada por el Dios que primero –quizá en instantes de menor confianza amorosa que el rincón de este diálogo tan privado– sólo suele ser llamado «voz demoníaca», no se da a sí misma jamás el nombre de *techne*, sino de *phrónesis* (lo cual empieza a ocurrir en 125a). La diferencia en las palabras señala en la dirección de una diferencia entre sabiduría científico-artística y sabiduría *tout court* o, si se quiere, sabiduría existencial o moral. Anacrónicamente dicho, pero a lo mejor útilmente: entre la metafísica y la ética, o, aún mejor, entre la metafísica de índole teórica y la metafísica de índole práctica. Pero, como es lógico, nosotros no podemos zanjar, a estas alturas, únicamente sobre la base de un uso lingüístico llamativo y peculiar, la gran cuestión de los límites (para el propio Sócrates-Platón) de la sabiduría científico-artística. ¿Bajo qué difíciles condiciones, en efecto, puede pensarse que haya realidades –y las acciones coordinadas por tanto con ellas– que escapen por principio al alcance de una ciencia tecnológico-artística suficientemente desarrollada? ¿No se estudia hoy otra vez la ética como si fuera apenas un rincón de la lógica?

¿Qué es la *phrónesis*, a diferencia de la *techne*? ¿Por qué camino puede la primera adquirirse? ¿Por cuál otro perderse? En cierta manera, desde este momento dicha pregunta reemplaza a todas las demás que pueda plantearse quien estudia a Sócrates a través de los textos platónicos. En adelante, pasa a ser el título de todas estas investigaciones.

La primera de las cuales sigue anclada en la conversación casi secreta con Alcibiades, en la que se jugó el destino del político

y se selló, con más de treinta años de adelanto, la condena de Sócrates a morir tras un proceso legal.

Este primer episodio de la investigación de la naturaleza de la *phrónesis* (en el correr del tiempo fue este término traducido por el latino *prudencia*) debemos vivirlo sin una excesiva preocupación por representar en la persona de Sócrates el ejemplo fundamental de esta sabiduría realmente filosófica y no sofística, existencial y práctica, y no teórico-técnica. Considerar si Sócrates, como a primera vista parece razonable suponer, realizó él mismo su ideal, será problema para análisis posteriores. No hay que juzgar negativamente la posibilidad de que Sócrates fuera seriamente consciente de una peculiar esterilidad suya, como la de la partera ateniense, que no entraba en el oficio si aún podía parir ella misma. Los múltiples lugares en que el filósofo se juzga de esta manera podrían ser, desde luego, «irónicos», o sea, interrogativos, incitativos del espíritu de investigación de sus interlocutores; pero también podrían ser algo más².

Pues bien, al poco tiempo de reflexionar sobre el tema peculiar de la *phrónesis*, Sócrates y Alcibiades recaen en un modo tradicional de entenderla, que parece una buena base para ascender hacia cómo haya de llegar a ser el demon socrático también tutor de Alcibiades. Se trata de que es sabio aquel que se dedica a lo suyo, aquel que se cuida de lo que le atañe (literalmente, de «lo de él mismo», 127e). Si uno alcanza esta sabiduría, puede esperar ajustarse (*philia*, 126c, 127b) del mejor modo con los demás sabios de su comunidad, y existe entonces esperanza fundada de que cada uno de estos miembros armónicos y sabios de la sociedad logre dar el consejo acertado para todos, del que depende conseguir adecuada y sabiamente el poder político (cuya estrella guía a Alcibiades).

2. En cuanto al término que designa la sabiduría filosófica y práctica, el texto del *Alcibiades I* tiene muy presente, por las razones que enseguida se verán, la délfica *sophrosyne* (que dio en latín *temperantia*). La verdad es que los socráticos, preocupados por el rigor del pensamiento, parecen haber considerado pedantería insistir demasiado en emplear las mismas palabras constantemente para todos los fenómenos esenciales, y se han permitido usar la lengua más coloquialmente, con más fluidez, que las escuelas filosóficas helenísticas.

Hay, con todo, una distinción capital que hacer aquí, de la que derivará enseguida una modificación en el planteamiento. No es lo mismo cuidarse de lo que es de uno, que cuidarse de uno mismo, y quizá por haber desatendido este matiz Alcibíades no ha recuperado la afirmación délfica que es la cifra de la sabiduría (*sophrosyne*), y que no dice «cuidate de lo tuyo», ni «cuidate de ti mismo», sino «conócete a ti mismo», *gnôthi sautón*. Pues ¿cómo determinar lo que es de uno, si antes no se conoce uno a sí mismo?

El argumento socrático expone por primera vez en nuestra historia el pensamiento capital de la moderna filosofía trascendental: la consecución de la excelencia «técnica» de algo supone el conocimiento «técnico» de lo que ese algo es; sin embargo, toda excelencia y toda realidad que no sean las de uno mismo se encuentran en una relación más o menos directa y próxima con uno mismo, el sujeto en cuyas manos está la posibilidad de las técnicas. Pero este sujeto se relaciona también consigo mismo, y su realidad y su excelencia y el conocimiento de ellas —¿*techne, phronesis?*— son *condiciones de la posibilidad* de su ocupación certera con las restantes cosas.

En torno al yo se disponen las realidades diferentes de él, y ya, en algún sentido, muy cerca, los utensilios de que se vale, los vestidos de su cuerpo, el cuerpo mismo —la serie coincide sustancialmente con la que ya advertimos en *Hippias menor*—. El criterio capital para llevar a cabo la separación entre el yo y aquello que no es el yo consiste en aplicar el principio que dice que son distintos el que emplea algo y este algo que es empleado. Por cierto, el que emplea domina, en cuanto tal, a lo que está utilizando.

Al yo se le da el nombre —en esto es hondísima la distancia con la filosofía trascendental dos milenios posterior— de *el hombre*, no el varón ni la mujer. Así, se debe decir, aunque suene tan paradójico, que el hombre usa todo su cuerpo y que, en consecuencia, el hombre y su cuerpo son distintos. De ahí a recordar otra vez —vimos hacerlo sin aspavientos en *Hippias menor*— la palabra alma, no hay más que un paso cortísimo. Y como el hombre, llegados a este punto, sólo puede ser o el alma o el cuerpo o el todo que ambos componen, pero no cabe pensar que integren profundamente

una totalidad el que usa y el que es usado, la conclusión necesaria es que el hombre es su alma, pues el alma no es usada nunca por el cuerpo, sino que lo manda siempre haciendo uso de él. (De paso, debemos observar, recordando los temas paralelos, de máximo interés, en la filosofía contemporánea, que el criterio socrático es aquí lo que exclusivamente determina a qué se debe llamar alma, hombre o yo mismo, y no ninguna tradición extrafilosófica, como, quizá, el orfismo, el pitagorismo u Homero. En este sentido, por ejemplo, es perfectamente posible que nosotros hoy, cuando nos atrevemos a hablar de *cuerpo transcendental*, de cuerpo como condición transcendental de la verdad o de ciertos campos de verdades, atribuyamos al referente de esta palabra factores que un socrático habría localizado, naturalmente, en el alma, dado que toda la diferencia depende *de quién domina usando y qué es dominado siendo usado*. En términos contemporáneos, diríamos, si siguiéramos las enseñanzas de Merleau-Ponty o de Henry, que hay que diferenciar entre el cuerpo transcendental y el empírico).

El conocimiento de sí mismo, del alma de uno mismo, es condición, pues, del conocimiento de cualquier otra realidad. Pero ¿qué es el alma? ¿Acaso no es subiendo hasta esta pregunta como se da cima a la filosofía? Eso sí, seguramente, y aunque parezca soberbia blasfema, preguntándola efectivamente se avanza más allá de la recomendación délfica. Ésta consistía en que cada cual se conociera primeramente a sí mismo, si quería saber y mejorar todo lo *de él*, hasta los confines del mundo. El consejo de la sabiduría era cuidarse de la propia alma, según la frecuente traducción que Sócrates proponía, y con la que definía a la vez su *asunto* y la filosofía, según leemos en *La Defensa de Sócrates*³. Pero la pregunta última no interroga por el ser y la excelencia de la propia alma, sino, en general, *del alma*. De hecho, en la conversación con Alcibiades, Sócrates no emplea la fórmula «en general». No se trata tanto de ir ahora hacia lo general y común, como saliéndose del sí mismo, cuanto de penetrar en su último secreto, en su in-

3. Cf. mi propia versión castellana y el comentario filosófico en Ediciones Sígueme, Salamanca 2005.

timidad o profundidad final: *autò to autó*, «precisamente su mismidad» (130d, 129b). No es la diferencia que hay entre el cuerpo y el alma, ciertamente; pero aún hay alguna entre «cada hombre individual» –considerado en sí mismo, prescindiendo de cuanto no es él, sino de él– y el ser mismo suyo. Si ya es difícil identificar, aislar, qué soy yo, separándome de ciertas realidades que me parecían también ser yo antes, mucho más arduo será este conocimiento último. Y sin embargo, la consecuencia estricta del pensamiento que hemos seguido nos obliga a decir que sin alcanzar lo último no hay esperanza para nada penúltimo⁴. Es soberbia y confundente, es incluso ignorancia que se ignora a sí misma, la creencia, tan habitual, de que un hombre es ya un perfecto conocedor, un experto, en cualquier esfera «técnica», si continúa en el desconocimiento no sólo de sí mismo, sino incluso de la mismidad final del alma. El paralelo, el antecedente respecto de la filosofía transcendental vuelve a ser extraordinario; la cuestión de la autenticidad del *Alcibiades I*, otra vez algo más que un mero pasatiempo filológico (si bien su no autenticidad plantearía un enigma apenas menor que la hipótesis contraria).

Todavía es más asombroso, en este mismo sentido, el doble movimiento siguiente de esta conversación. Comencemos por explorar un poco más el campo, recién abierto, más modesto, del conocimiento que cada uno podemos tener de nuestra propia alma, de nuestro yo. ¿Cómo haremos para que la mirada del conocimiento, hasta ahora prácticamente absorta siempre en *lo otro*, en *lo de mí*, gire radicalmente de fuera adentro, hasta mirarse a sí misma y encerrarse en el último ámbito interior, que es aquel de donde surge, aquel en el que nace constantemente? (Un filósofo kantiano preguntará cómo va a objetivarse ante sí mismo lo subjetivo sin, justamente por eso, transformarse y desconocerse en el mismo instante en que cree estar dando, por fin, con su propia verdad). Sócrates también considera imposible conocerse a sí mismo

4. El texto mismo, cauto, reverente para con Delfos, distingue entre un conocimiento de sí ya bastante y el perfecto o exacto (130c: *metrios-akribôs*). El primero no llega hasta la *mismidad* del hombre en el sentido último en que cabe referirse a ella.

sin la ayuda de cierta alteridad. No se sorprende lo subjetivo más que rodeando por algo situado en el campo que le es exterior. Justamente, como si hablara inspirado, propone echar muy seriamente mano del caso del ojo y la visión. Los ojos no se ven a ellos mismos más que utilizando algún espejo, algún medio externo que fuerce la reflexión. Pero ya glosó el poeta la situación exclamando que «mis ojos en el espejo / son ojos ciegos que miran / los ojos con que los veo». Mirarse a sí mismo sólo alcanza su punto de relativa perfección si emplea un espejo que no mire con ojos ciegos, sino que mire con ojos videntes. Ahora bien, existe este espejo: el ojo del otro hombre ve y es, al mismo tiempo, un diminuto y maravilloso espejo —la lengua, tanto en español como en griego, no lo llama «hombre», pero sí, asombrosamente, «niña», *kore*—. La niña es la imagencita (*eidolon*) de mí mismo que, a la vez, me está mirando y se está viendo ella en mi propio ojo.

Pues bien, ¿con qué compararemos en nuestra alma a la niña de nuestros ojos y de los del prójimo que se nos acerque hasta concedernos el don supremo del autoconocimiento?

No pensemos en cualquier otra cualidad o excelencia posible del alma que no sea su facultad de conocer misma. Seguramente que además de dominante y vitalizadora y usuaria del cuerpo, de los instrumentos y de las cosas que con ellos alcanza, posee el alma otras capacidades más. Pero ahora, una vez que hemos localizado la causa de los males, en lo que al hombre concierne, y que, en consecuencia, hemos comprendido cuál es la verdadera noción de la sabiduría filosófica o *phrónesis*, antídoto supremo del mal a escala humana, sólo puede entrar en consideración aquello en el alma que es cognoscitivo. Un moderno habría dicho que es la conciencia, la intencionalidad de la conciencia: ese *éxtasis*, ese estar ya siempre fuera de sí, que caracteriza a la existencia del hombre, abierta de esta manera, desde su principio mismo, al mundo. Sócrates escoge aquí la palabra genérica *sabiduría*, *sophía*: la facultad de entender (cualquier cosa, incluida, por qué no, ella misma) que es evidente que posee el hombre. La tesis resulta tan extraordinariamente poderosa, que se aviene mal, incluso enunciada como sospecha e introducida a través de una comparación, con el na-

tural estéril, irónico, interrogativo de Sócrates. Porque significa que el ser mismo del hombre, de todo hombre, antes de la diferencia entre los hombres individuales, y, por ello, el ser que subyace en el fondo último de cada hombre individual, es *inteligencia* (quizá, en términos anacrónicos, conciencia en la forma peculiar de la inteligencia). Pero basta evocar los parecidos indiscutibles entre el argumento global de Sócrates y los argumentos, milenios más jóvenes, de la filosofía trascendental, para vislumbrar a qué paisajes ontológicos apunta esta determinación del ser del hombre –a la que también, por cierto, recurrirá Eckhart–. En la página 133e se extrae, precisamente, la consecuencia ya directamente «moderna» –la que compartirán con este Sócrates tanto Descartes como Husserl– de que si hay alguna ciencia estricta, alguna *techne*, entonces, necesariamente, habrá *una única ciencia universal*. En efecto, una verdadera ciencia estricta no puede serlo radicalmente si sus primeros fundamentos no están aclarados hasta el final; pero ocurre que, como acabamos de ver, Sócrates y Alcibiades conciben todas las cosas conocibles en alguna relación con el hombre, y, paralelamente, todos los conocimientos de las cosas en relación precisa con el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo (con su inteligencia, en definitiva). Luego si hay una sola *techne* que absolutamente merezca esta denominación, entonces es que también será posible un saber estrictísimo del hombre sobre sí mismo, del alma sobre sí misma, de la sabiduría en el alma acerca de ella misma. Dado que es demasiado pedante mantenerse siempre en los límites de una terminología escolar, puede uno dejarse llevar a hablar, como en esta línea prodigiosa del poco atendido diálogo con Alcibiades, de *una sola ciencia: panta taûta... miâs technes, hautôn, ta hautou, ta tôn heautoû* (133e: «todo esto es propio de una sola *techne*: el sí mismo, lo de él y lo de lo suyo»).

Hablé antes de un doble movimiento todo él sorprendente. La primera parte es la que acabo de describir: la reflexión de la inteligencia, que es el ser del alma, se realiza mediada por la reflexión que una inteligencia humana individual consigue contemplándose en el espejo de otra inteligencia humana individual. Este intercambio de reflejos –porque no es posible que tal acontecimiento

cognoscitivo sea de una sola dirección, cuando su imagen consiste en cómo la niña de un ojo mío se contempla en la niña del ojo de otro que me mira—, extraído del dominio metafórico de la vista y situado en su territorio propio —la autorreflexión del ser del hombre, de la inteligencia, del ser que juzga la realidad de sí mismo y de todas las cosas—, no es ya asunto de visión, sino de *audiación*. El contacto más profundo entre el ser de Sócrates y el ser de Alcibiades —el acto de fusión amorosa más intenso— es el instante en que las dos inteligencias particulares se encuentran autoc conociéndose cada una a través de la otra: conociendo las dos *lo que realmente tienen de inteligencia en singular, no de inteligencias en plural*. Pero el vehículo por el que la inteligencia sale de sí, justamente hasta dar con otra inteligencia, es el lenguaje: vehículo, por cierto, común al viaje cognoscitivo hacia el ser del otro que cada uno de los hombres hacemos con frecuencia en la vida. A la misma constatación se llega interpretando radical y conjuntamente *La Defensa de Sócrates y Critón*.

El segundo factor de este movimiento admirable aparece, como un rayo, en 132c, y suscita naturalmente las mayores controversias sobre su autenticidad socrática. Y es que la *sophía* en que consiste la mismidad última del alma es, sin duda, aquello en mí y en cualquier otro que es condición de posibilidad de un saber efectivo determinado (*techne*, en la acepción corriente que hemos definido ya); pero también, por cierto, condición de posibilidad de que yo alcance la *phrónesis* o, fracasando en su búsqueda, me convierta en un perverso ignorante, fuente de males para mí y para todos. La *sophía* del *Alcibiades I* es, pues, en este modo exacto, *superior* a toda ciencia técnico-práctica y a toda sabiduría filosófica. Sin ella, estas otras no pueden existir. Y como sabemos, este fondo último del ser del hombre no es propiamente individual y de cada uno. Cada uno es quien puede, sobre esta base recóndita, adquirir sabiduría filosófica y ciencias y técnicas, y el hecho de que alguien consiga poseer alguna no implica, por cierto, que otro hombre entre también en posesión de ella. Cada cual hace de su existencia, dado el fundamento de *sophía*, una realidad bien distinta.

¿Cómo continuar iluminando la realidad y la naturaleza de *sophía*? Una anterioridad lingüística, un *a priori* del hombre Sócrates y del hombre Alcibiades que es, al mismo tiempo, la suprema excelencia de sus respectivos seres –los cuales mejoran y empeoran según adquieran sabiduría filosófica, según, pues, si nos atrevemos a decirlo así, vayan volviéndose más y más enteramente eso que ya es el fondo apriórico de su ser y de su capacidad de conocer individuales. El hombre sabio sería, en lo infinito, el que se identificara ya del todo con la Sabiduría: el que se hubiera desprovisto de toda ignorancia en absoluto, de toda fuente cercana o lejana de mal. La concepción neoplatónica (y agustiniana) del Maestro interior, que precisamente es, como ya en este diálogo socrático, el Logos, está en lo esencial alcanzada.

133c dice, como era de esperar, que *sophía* es lo más divino en el alma, y enseguida afirma –lo cual es pura consecuencia– que realmente es un Dios y una sabiduría filosófica (*theón te kai phrónesin*). Pero no debemos olvidar que toda esta segunda parte de la conversación entre Sócrates y Alcibiades ha sido puesta bajo la esperanza de que el mismo Dios que hasta hoy fue un obstáculo para que el diálogo se realizara, ahora se manifieste a Alcibiades (124c, *epifáneia*): no siga siendo una voz que sólo Sócrates oye, el tutor sólo de Sócrates. La Sabiduría interior común, el Dios de Sócrates, es efectivamente, a partir de este momento, el Dios de todos los filósofos que dialogan.

Pero no fue nunca, más que quizá sólo en este instante de epifanía, el Dios de Alcibiades, el político de ambiciones tan grandes como el universo. La naturaleza nobilísima de Alcibiades no bastó. Tal amor puede abrigar un alma humana a otras cosas que no son la Sabiduría filosófica y el Dios.

«EUTIDEMO», O EL ANTIDIÓS

1. *Los caminos de la vida*

Aunque en muchas circunstancias históricas concretas pueda esto parecer un lujo inalcanzable, idealmente no hay duda de que el hombre debe, desde la juventud, elegir su género de vida, o sea, aquella forma de la existencia que le satisfaga y le convenga; y que, en principio, será, desde luego, un proyecto hacia el que su inteligencia se vuelva: un esbozo o plan de la figura que deberá tomar en adelante su vida, anticipado por la inteligencia, que lo propone al deseo. Incluso si no hay esperanzas de poder realizar los propios proyectos, es esencial haberlos escogido alguna vez.

Pues bien, uno de esos modos de vivir (un *epitédeuma*) será sin duda aquel en el que nada más que la *areté*, la plenitud, la excelencia como tal, sea el objetivo. En la palabra *areté* va implícito que se trata de la excelencia que de suyo a todos los que la contemplan debe gustar. Un sinónimo clásico es *eû prattein*, hacer las cosas bien, de modo que le vaya a uno plenamente bien: el ser bueno y feliz simple y completamente; y otro más es *eudaimonía*, tener buen ángel, acogerse a la plena protección de la divinidad y ser acogido por ella; dicho con otras palabras: convertirse en plena posesión suya definitivamente.

Pero sucede algo extraordinario. Y es que para girar la inteligencia en esta dirección tan alta, tan pura, aparentemente tan clara y necesaria, no basta nunca con dejarse llevar de la vida, sino que se precisa una reflexión, un tiempo de meditación estricta y de propósito poderoso. El dejarse llevar conduciría por otros derroteros y a otras ocupaciones.

Pero sucede también otro hecho admirable: que la reflexión, la lucidez sobre el género de trabajos que ocupará nuestra vida, es suficiente, en principio, para hacer que todos nos volvamos del lado del proyecto a cuyo final está la excelencia pura y simple. Un volverse que no garantiza, desde luego, que nos dediquemos real y perseverantemente a realizar el proyecto que concebimos. Queda claro en este sentido que la entrada en el verdadero camino de la excelencia es ya sabiduría: la sabiduría del saber girarse (*trepein*) en la dirección debida, o sea, la sabiduría *protréptica*.

Por otra parte, la situación global en la que se halla el hombre cuando, en la juventud, está forzosamente en el trance de elegir (o, por lo menos, de diseñar) su género de vida preferido, es todavía más complicada y confusa, porque ese hombre se ve confrontado con el hecho de que hay gente que hace profesión (*epangélesthai*) de ser experta en excelencia y, por ello mismo, si hace falta, en sabiduría *protréptica*. Se trata de hombres que van y vienen vendiendo esta formación, esta pedagogía fundamental; haciendo de ella su medio de ganar la vida.

Existen muchos tipos de estos profesores, de estos profesionales de *protréptica* y excelencia. Seguramente, hay tantos tipos de ellos cuantas clases existen de géneros de vida que, en realidad, yerran respecto de la meta final que es la *areté*. Pero ésta es, por el momento, sólo una hipótesis que tendrá que ser corroborada o desechada con cuidado en cuanto dispongamos de pruebas bastantes en uno u otro sentido. En la misma línea de ella va esta otra aún más audaz —aunque igualmente probable—: quizá todos los hombres, salvo algunas raras excepciones, sean de hecho profesores, y hasta profesores explícitos de excelencia. En cuyo caso, si es sabiduría no sólo la *protréptica* sino también el avance mismo hacia la excelencia, ocurrirá con tales sabidurías lo que es corriente que suceda con los saberes en general: que hay muchos hombres que creen ser buenos en el oficio, pero sólo es verdad que lo son unos pocos.

Demos por entendido provisionalmente que la situación real (tanto en la Atenas de los siglos V y IV a.C. como ahora y en cualquier parte) es tal y como estas hipótesis la describen y la en-

tienden. Llamemos *sabios* por antonomasia o por excelencia, como sabemos que sucedía en la Grecia de los tiempos de Sócrates, a quienes además de ser profesores de excelencia y de protréptica –como quizá lo seamos casi todos nosotros–, hacen de ello su oficio y viven de este oficio. En definitiva, ¿a quién le cuadraría mejor el nombre de sabio que al que enseña con éxito a los demás el camino de la excelencia, de modo que puede él vivir de esta enseñanza profesionalizada?

2. *Lucha a palabrazos*

Pues bien, entre los más novedosos y recientes sabios, tomando como punto temporal de referencia la madurez vital de Sócrates, se contaban gentes que añadían propagandísticamente al ejercicio de su arte los adverbios *lo mejor posible* y, sobre todo, *lo más deprisa posible* (*kállista*, *táchista*). Se les daba el nombre de *luchadores con palabras*, guerreros de discursos o *erísticos*, que se supone que era un calificativo que ellos no se daban a sí mismos (*eris* es la discordia).

Así pues, el arte erística tenía, tiene la virtud de ser rapidísima e infalible en derrotar (tumbar por tierra, aniquilar) el discurso de cualquier adversario en cualquier circunstancia. Por ello mismo se ve qué idea de la excelencia se formaban estos luchadores: quedar por encima del contrincante en un debate público.

Pero, y esto es más importante, se ve también con facilidad lo que subyacía a la erística (y subyace, ya que la cosa misma es tan reciente y fresca como hace dos mil cuatrocientos años). En primer lugar, se concentra absolutamente en los discursos; en segundo lugar, su certeza respecto de que todo discurso es refutable –ya que es batible por principio– equivale a afirmar que las dos proposiciones contradictorias acerca de lo que sea, se pueden siempre probar. La que en cada caso pruebas, refuta por ello mismo en ese momento a su contradictoria. Con ocultar en el *diálogo* (la palabra misma recordemos que significa originalmente el entrecruzarse, más o menos belicoso, de los discursos) la prueba positiva de una

de las dos contradictorias, según convenga, basta para cargar siempre victoriosamente contra la afirmación que establezca el interlocutor, concebido como rival o enemigo. El que no planta o establece ninguna afirmación, no empieza un diálogo.

El erístico es, obligatoriamente, el que responde a una primera tesis, el que viene siempre segundo en el diálogo. Si el adversario no afirma, es irrefutable; pero basta con preguntarle (y la pregunta no es, por cierto, ella misma ya ninguna afirmación) para que, forzado a responder por la más elemental regla del debate público, establezca una proposición que, evidentemente, tendrá una contradictoria (cuya prueba está de antemano seguro de poseer el invencible sabio en discursos).

El procedimiento de estos luchadores se basa, pues, en el principio de contradicción, es decir, en que no es verdad que las contradictorias sean las dos verdaderas. Y también se basa en la técnica del diálogo que Sócrates se complacía en llamar *braquilogía*, o sea, el intercambio de discursos breves, que aquí está de hecho reducido al intercambio de discursos que sólo consten, al menos para empezar, de una afirmación aislada o aislable, respecto de la cual se pasa a probar su contradictoria.

Este método de la *antilogía* o contradicción constante de lo que se haya afirmado, está, pues, últimamente basado en la perfecta certeza sobre el hecho de que, cuando uno habla, todo es defendible con la misma eficacia. Lo esencial para el erístico es, entonces, circunscribirse a este terreno y no salir de él por nada. Si es preciso, aparentará —o hasta quizá creará— que de este terreno no se sale por nada nunca, porque no se puede salir.

He aquí, por tanto, nuestro problema: ¿Cómo es posible que el puro encierro en el dominio del lenguaje sea ya él mismo el paso erístico esencial, el único que de verdad decide todo en estos combates de discursos?

Desde la primera perspectiva que parece ofrecérsenos, se dirá que, si ocurre de hecho lo que el erístico pretende que ocurre, se muestra que la pura esfera lingüística aislada es el terreno de la irrealidad pura y, por ello, de la pura irresponsabilidad; o, si se quiere, del juego puro; o también del chiste, de la ironía contra to-

da seriedad y toda responsabilidad (en cuyo caso, por cierto, lo que obtenemos es un territorio de seriedad máxima, ya que es el único desde el que arremeter contra lo serio).

En otra perspectiva más limitada, y suponiendo que, en principio, los discursos tienen mucho que ver con la verdad de los seres (*alétheia tón onton*), o sea, con aquel estado de la realidad en el que ésta se revela al hombre, y con la profunda seriedad de la sabiduría protréptica, pensaremos, seguramente, que de lo que tiene que tratarse en todo este fenómeno de la erística es de lo que podríamos llamar las paradojas del juicio (de la predicación, es decir, de la afirmación de un hecho mediante palabras).

En este caso suponemos que el discurso mínimo y fundamental es la predicación: la enunciación lingüística de un hecho. El punto interesante estará, desde esta segunda perspectiva, en que sí, como parece lo más correcto, empezamos además por suponer que todos estos enunciados o discursos fundamentales tienen la misma estructura, la misma forma general, y que ésta es, por su parte, la más sencilla que quepa concebir, entonces precisamente es cuando damos lugar, muy inopinadamente, desde luego, a la erística.

La fuerza de esta perspectiva segunda tiene que estribar en la insistencia sobre que hay oportunidades en las que reconocemos todos verdad, sentido y seriedad a algún enunciado elemental que tenga la estructura elemental en cuestión, sea ésta la que quiera. Porque entonces será cuando haga buen sentido, y que se nos plantee la demanda extraordinaria que hace el luchador en discursos, o sea, la de que, puramente encerrados en el territorio de éstos, no tenemos derecho a rechazar las series entrecruzadas de extrapolaciones de estructuras (así las denominaríamos nosotros, que venimos de un mundo en donde no es verdad que todo se pruebe) con las que los erísticos refutan siempre e infaliblemente todo discurso ajeno.

Al hacer esta afirmación, acabamos de admitir otra base esencial de la erística, que ha consistido siempre en partir de lo que haríamos bien en llamar, ajustándonos a la terminología antigua, *lugares* o *lugares comunes*, *tópicos*, o sea, enunciados que son reconocidos públicamente como legítimos (muchos de los cuales,

por cierto, tienen estructuras diferentes que, a su vez, suelen diferir de la más elemental entre todas estas estructuras).

En definitiva, la erística es el arte dialógica (la *técnica dialéctica*, como se decía en griego para nombrar al principio lo que luego terminó llamándose simplemente *lógica*). Pero un arte de los discursos que se mantiene esencialmente en secreto o, al menos, en reserva; que es un arte esotérica (de otro modo no tendría sentido la profesión especial de erístico); y que, para completar la definición, debemos añadir que estuvo (está) puesta al servicio de la excelencia concebida, en términos verdaderamente absolutos, como *la opinión de la mayoría*, lo que parezca bueno al mayor número (puesto que se trata, no lo olvidemos, de vencer en el debate público al adversario tan sólo con que éste responda a una pregunta).

El erístico, además, según la concepción de él que nos hemos formado situados en el segundo punto de observación que adoptamos, es consciente de las diferencias lógicas entre las diversas especies de los discursos (y de las partes de los discursos), como de hecho lo manifiesta cuando vuelve las verdades que se aplican a las unas contra las que se aplican a las otras. Su enseñanza, justamente, no es para hacer erísticos a los discípulos (en tal caso, un erístico no sería más que un puro profesor de lógica y, a lo sumo, de retórica, pero no un profesor de excelencia y de sabiduría protréptica). La enseñanza del sabio erístico está, efectivamente, destinada a la formación de los alumnos, o sea, a la práctica de la refutación del adversario para ganar la victoria a los ojos de la multitud en el debate público.

Es, pues, muy interesante que la continua alusión de estos sabios a las diferentes estructuras lógicas, sin por eso estar dando al discípulo una clase de lógica en absoluto, se ve que abre, ya por sí sola, casi inmediatamente los ojos a los demás acerca de cómo usar el arte erística. El que se limita a presenciar una breve exhibición de virtuosismo erístico, sin conciencia plena de los recursos esotéricos del maestro, pasa ya a ser un hábil discutidor. Naturalmente, este hecho depende de la familiaridad que todos los hablantes tenemos con las reglas de nuestros discursos, aunque

esta familiaridad no se haya vuelto en casi ninguno de nosotros un conocimiento reflexivo y temático.

Seguramente, por esto mismo, convendrá limitar un tanto la afirmación que antes lancé sobre la conciencia lógica del erístico. Quizá, en definitiva, no pueda ser él un profesor de lógica, porque la plena lucidez sobre la verdad de las diversas estructuras predicativas y suprapredicativas o complejas sea de alguna forma incompatible con la extraña seriedad del juego que este hombre practica. Pues hay el hecho admirable de que sólo si este juego es en definitiva un juego, puede desafiar realmente la seriedad del discurso que se pronuncia y realiza desde otra forma general de la existencia que no es la forma adoptada por la vida del erístico.

Pues bien, si tengo razón cuando supongo que el más común recurso erístico es el descenso a la estructura elemental de la predicación, entonces, a la vista de los ejemplos reales de discusiones erísticas, debemos añadir que esta base mínima del juicio fue identificada como la idea de la *pura identidad individual entre el sujeto y el predicado*, donde se entiende que el nombre de cada uno de ellos se usa con perfecta univocidad (o sea, un nombre, una cosa; y quizá hasta sería mejor decir que un nombre es ya lo mismo que una cosa); mientras que «es» significa, justamente, la identidad individual: «es exactamente lo mismo», «es la misma cosa, una e idéntica»¹.

Debemos parar mientes en la extraordinaria cercanía entre el erístico y el socrático. De nadie, de hecho, estuvo (está) más cerca Sócrates y, por lo mismo, de nadie estuvo (está) más lejos. El verdadero refutador universal de los discursos humanos es para Sócrates el Dios; Dionisodoro, Eutidemo, los hermanos que boxean con las palabras contra cualquier contrincante, son el perfecto remedo de Dios, la blasfemia simplemente tal o el Antidiós del socrático.

1. De aquí, como problema de exégesis particular de *Eutidemo*, el recurso constante, la alusión constante a Antístenes, en vez de haberse limitado Platón a evocar recuerdos de la sola realidad de la erística presocrática.

Por otra parte, sabemos que Protágoras había ya mantenido la idea de que cabe discutir interminablemente una tesis, ya a favor, ya en contra de ella, sin que se llegue a conclusiones definitivas; lo que equivale a decir que cualquier afirmación se puede demostrar tanto como se puede demostrar su contradictoria.

3. *Los grados de la filosofía*

Pero volvamos ahora al comienzo, a los primeros pasos de mis afirmaciones.

La urgencia del diálogo protréptico está en que sólo existen dos modos posibles de vida, en última instancia, pese a las apariencias: el cuidarse de la excelencia y el descuidarse de ella (respectivamente, *epiméleia* y *améleia tés aretês*). Los socráticos son (ojalá pudiera decir «somos») conscientes de la importancia colosal que poseen el hábito y los intereses. Tanta es dicha importancia, que pueden muy bien el hábito y los intereses hacer que el auténtico cuidado de la excelencia no surja más en un hombre después de la edad en que uno y otros se adquieren.

Como ya es una sabiduría la protréptica, hay que suponer, por cierto, en quien dialoga con el pedagogo o conductor de jóvenes, una primitiva y originaria filosofía, una inclinación real hacia la sabiduría toda².

La urgencia a la que me acabo de referir se debe, en concreto, a que los dos modos generales de vida que hemos distinguido pueden recibir otros nombres diferentes y muy tajantes. Al primero se le puede llamar también *filosofía*; al segundo, *malogro* (*diaphthorá*). Dejarse llevar, sin preocuparse expresamente de la excelencia, es ya echarse a perder.

Evidentemente, esta radical distinción entre la vida que se echa a perder y se malogra y la vida filosófica está basada en suponer que hay identidad entre cuidarse de la excelencia y cuidarse de la sabiduría, o sea, entre la excelencia y la sabiduría. Si fuera ésta la verdad, la situación, descrita en toda su complejidad y con palabras mías, sería entonces así:

a) *Filosofía originaria*, que bien puede perderse si sobrepasamos la corta edad que en el diálogo tienen Clinias o Critobulo. Es

2. De ella no parece haber demasiados síntomas en el texto de *Eutidemo*, como no sea la indudable apertura al diálogo mismo, la certísima disponibilidad a ser preguntado y a responder –la «responsabilidad»–. De hecho, en *Eutidemo*, por razones que aún no hemos considerado, la palabra «filosofía» es referida al objeto mismo de la protréptica, es decir, al cuidado por que nuestra vida sea excelente, la mejor posible.

la apertura real al diálogo protréptico, la auténtica «responsabilidad» no acallada por los intereses y los hábitos contrarios ya inveterados. Es, por ello mismo, la situación peculiar en la que un niño se encuentra respecto de la sabiduría. Lo que ha sucedido al niño lo deja en disposición favorable para acoger un diálogo protréptico, y esto significa, pues, que al niño más bien lo ha vuelto sabio que necio su primerísima experiencia de la vida.

b) *Filosofía explícita*, o sea, la que está viva y en ejercicio en el interlocutor real (no meramente posible, como en el caso anterior) de quien es sabio en sabiduría protréptica, pedagogo en el sentido auténtico.

c) *Filosofía plenamente tal*, o sea, la actividad de búsqueda de quien ha pasado real y fructíferamente por el diálogo protréptico.

d) *Filosofía consumada*: la actividad del filósofo pleno, que consiste en hacer a otros hombres volverse efectivamente a su propio modo de vida. Sólo el «filósofo consumado» puede inducir a otras personas a un diálogo de verdad protréptico.

e) *Sophía, sabiduría*: la divina perfección de la vida (mejor dicho, del yo, de la *psyché*) racional, que está ya desde siempre allí a donde pugna por arribar el filósofo.

Si el Dios no fuera nuestro progenitor y nuestro señor (*prógonos, despotes*), no entenderíamos cómo son posibles los cuatro grados de la *philosophia*, puesto que no son sino escalones que dependen del punto ideal de llegada y que se aniquilan si éste no existe (al menos, precisamente, como polo de atracción).

A estos cuatro niveles filosóficos tal vez deberíamos añadir otros, encarnados en el texto de *Eutidemo* por las figuras del erístico, el político y quien es para sí mismo «experto en los discursos destinados a los tribunales».

Ninguno de estos tres personajes es propiamente filósofo, claro está, pero se podría decir de los tres que lo son impropiaamente, sobre todo debido al hecho de que, respecto de ellos, no tiene necesariamente que ser verdad que los intereses inveterados hayan ahogado su originaria «responsabilidad». Y quizá deberíamos contar más figuras aún en este espacio de la filosofía impropiaamente

tal: los artesanos, los rapsodas, los adivinos... Lo común a estos hombres que aún vacilan entre un grave malogro de sus vidas y la posibilidad de *volverse a la filosofía* (de girarse en su dirección) es, como se dice en 306c-d, que hay algo de *phrónesis* en lo que dicen y, sobre todo, en que cualquiera de ellos se porta «empeñándose valientemente en proseguir con lo suyo». Ya por esto se hace merecedor de la benevolencia (*agape*) del filósofo. El que es esforzadamente consecuente con su *epitédeuma* tiene ya, al menos, en esta misma forma de su vida, una correspondencia con la vida filosófica, que puede pasar a ser también un día correspondencia material, auténtica, con ella. La seriedad, el esfuerzo y la consecuencia no son puros productos de los intereses, que siempre tienden, en cambio, a la blandura del placer (*hedoné*).

Ahora bien, aquí habría que diferenciar muchos grados de proximidad y lejanía por lo que hace al posible retorno a la situación de partida, o sea, a la que he denominado antes la filosofía originaria, que es la apertura real, la real disponibilidad, al diálogo protréptico.

4. *El deseo y la razón*

¿En qué consiste, en fin, este diálogo peculiar?

Comienza por apoyarse en el hecho de que la vida del hombre está mantenida constantemente en tensión por un querer, por un estar deseando de verdad, que no se explica como medio respecto del fin de otro querer ulterior, futuro. Existe en nosotros un querer constante, absoluto, último, autoexplicativo.

Los personajes de *Eutidemo* no se detienen a analizar y registrar las propiedades de este fenómeno fundamental, sino que reconocen implícitamente que este querer o bien explica todos los demás, o bien los corrige. Recuerdan sencillamente que es el querer universalísimo, indefectiblemente presente. En una situación determinada, podrá un hombre determinado querer esto o aquello; pero ese mismo hombre, a la vez, siempre, esté donde esté y como esté, tenga la edad que tenga, quiere la plenitud y debería

decir que cuanto quiere lo quiere porque la quiere a ella. Por esto es por lo que, si pudiera comprobar con toda claridad que su particular deseo actual, su volición superficial de ahora (permítaseme la expresión), está en contradicción con la dicha, con la vida mejor, inmediatamente la enmendará o la transformará. En cambio, no puede ni debe haber enmienda para este como querer querer que es querer la plenitud —de la que sin duda se está siempre lejos y carente—. (Se la quiere, pero suele no querérsela en las opciones superficiales; como si quererla se quedara frecuentemente en puro querer quererla ineficaz).

Asentado este fundamento primero del *diálogos protreptikós*, parece obligado admitir que un hombre sólo se acercará a su fin último, universal, esencial, mediante la consecución de bienes que ahora le faltan. Al menos, parece que la primera condición necesaria para el cumplimiento de su deseo básico es que lleguen a estarle presentes, incluidos en su gozo, realmente disfrutados por él, determinados bienes que por el momento están ausentes. Y ¿cómo no añadir que seguro que necesitaremos acceder al goce de muchos bienes, antes de que nuestro deseo radical se colme?

Con las cosas que podemos querer (o sea, en general, con cuanto al menos aparentemente es un bien, puesto que no queremos nada más que cuando lo consideramos un bien, por equivocados que estemos) cabe establecer grupos y distingos, sobre todo respecto de la preferibilidad.

Algunos bienes lo son porque satisfacen los deseos que tienen su origen en las necesidades de nuestro cuerpo. Así, fundamentalmente, la riqueza, la salud y la belleza física. No hace falta insistir mucho en que el hambre, la sed, el frío y el calor (las voces que da la carne, según la fuerte expresión de Epicuro) se mitigan con recursos que puede adquirirnos el dinero. Falta de salud y falta de belleza son problemas, en cambio, que no siempre puede solucionar la riqueza y que amargarán a aquel que dé mucha importancia a su cuerpo.

Un grupo diferente de bienes es el compuesto por los que conciernen a la peculiar necesidad de reconocimiento social de que siempre adolecemos. Los mejores paliativos de esta clase de po-

breza son el nacimiento ilustre, el poder efectivo en la comunidad y las honras que acompañan a la buena reputación.

El tercer grupo ya no tiene que ver ni con el cuerpo del individuo ni tampoco con el reconocimiento social, sino con la bondad de su vida misma, de su «alma», y está constituido por las peculiares excelencias o virtudes que, en principio, pueden ser tenidas realmente aunque no las vea –o diga no verlas– la comunidad a la que se pertenece. Ellas, por su parte, no mejoran, sin embargo, el alma del individuo aisladamente tomada, sino que se reflejan de inmediato en el comportamiento social del hombre. Son, por ejemplo, la templanza, la justicia o la valentía.

Y todavía parece preciso diferenciar un cuarto grupo: el tener buen éxito, el saber manejarse prudentemente en el complejo problema de las preferencias, y conseguir alcanzar las metas justas en el modo y el tiempo en que las persigamos. Equivocarse es lo contrario de saber. El que sabe no tiene buen éxito por casualidad, sino que, como hemos tenido otras ocasiones de observar, evita necesariamente el error sobre aquello que sabe. Saber identificar la situación que se vive, saber preferir y saber lograr lo que se ha preferido, es evidentemente mucho mejor, desde el punto de vista del empeño en no errar, que tener tan sólo buena suerte. Si siempre supiéramos, nunca nos equivocaríamos; y si siempre supiéramos qué nos hace felices, nunca nos equivocaríamos buscándolo.

En realidad, la situación resulta más complicada, puesto que lo ideal no es tan sólo saber qué nos conviene y saber cómo adquirirlo. La mera presencia de las cosas buenas no es aún propiamente buena para nosotros. Un bien tan sólo es tal en la acción de gozarlo; una cosa presente sólo es buena si su uso es bueno y conveniente. (No quiere esto decir que carezca de sentido sostener que algo es de suyo realmente bueno; sólo que, cuando hablamos así, estamos suponiendo lo que sería hacerlo nuestro, utilizarlo en la forma de gozarlo o sufrirlo). El saber más importante es, por tanto, *saber hacer uso* de las cosas de modo que ese uso nos beneficie, y, correspondientemente, saber cuándo no usar las cosas ya que, de hacerlo, nos perjudicarían (nos perjudicaríamos mediante ellas).

Reordenando la cuestión, vemos que la conveniencia o bondad de las cosas tan sólo sucede en el acto de usar de ellas. *Saber usar convenientemente de todo* es la manera adecuada de definir la más alta sabiduría, ciencia, arte, prudencia o inteligencia. En realidad, la excelencia no consiste sólo en este saber, sino en la acción misma de gozar del bien; pero buscar este saber es condición tan fundamental del bien propiamente dicho, de la *areté*, que preocuparse por ésta es realmente casi lo mismo que preocuparse por la *sophía* o la *phrónesis*. Y si quien sabe no yerra, saber y hacer lo justo, una vez que hemos definido por extenso «saber», no difieren realmente o en la práctica apenas se distinguen como lo harían dos caras inmediatamente sucesivas en el tiempo de la misma realidad.

Sobre todo, al repensar el problema entero desde esta perspectiva, descubrimos que ninguna cosa es buena ni mala en sí misma. Ni siquiera el goce inmediatamente placentero de nada, porque el placer sensible no garantiza la conveniencia, o sea, su propia conveniencia (a no ser que, ya actuando como filósofos plenamente, podamos identificar la sabiduría y el placer; lo cual es, ya desde ahora, esencialmente improbable). Buena en sí misma es la sabiduría; aún mejor es en sí misma la culminación de la sabiduría, que consiste en utilizar adecuadamente las cosas. Mala en sí misma es la ignorancia, y peor en sí misma es su consecuencia: el uso nocivo de las cosas. Fuera de la sabiduría y de la ignorancia, fuera de sus respectivas consecuencias inmediatas (la *areté* y la *diaphthorá*), nada es ni bueno ni malo. Las anteriores clasificaciones de los bienes eran sólo apariencia, porque el ignorante rico, rebosante de salud y guapo, socialmente reconocido y poderoso, es una fuente tremenda de desgracia para él y para los demás.

Así, pues, como el objeto buscado es la *sophía tês ofelías*, el saber sobre el uso beneficioso, sería extrañísimo que, a diferencia de lo que ocurre con las restantes sabidurías (*sophíai*), no fuera cosa enseñable y aprendible.

Admitamos de entrada que sí lo es. Habrá enseguida que dilucidar si el saber que es en sí mismo bueno coincide con alguna pericia particular o supone algunas, o bien si es único y no supone ninguna.

A primera vista, ya que se llama normalmente *phrónesis* a la ciencia del uso de las cosas, se diría que es preciso conocer qué son éstas, para poder saber también el perjuicio o el beneficio que se seguirá de usarlas.

A este propósito, los saberes del hombre respecto de las realidades podrían clasificarse, en la perspectiva que aquí nos interesa, del siguiente modo:

1. Hay saberes que saben hacer cosas, sencillamente, pero que ignoran lo que se refiere a su uso conveniente o inconveniente.
2. Otros saberes no necesitan producir sus objetos, sino sólo encontrarlos en medio del conjunto de la realidad: sólo darles caza.
3. Otros saberes más están enfocados hacia el uso de las cosas que, en principio, ellos mismos también sabrán hacer o hallar.

Resulta claro a qué grupo tiene que pertenecer la filosofía en su sentido o grado pleno.

Y sin embargo, no podemos ya creer que la cuestión se ha resuelto del todo y la respuesta está al alcance de nuestra mano, porque observamos que, aun si dividimos las artes en subordinadas y dominantes (las segundas son los saberes del grupo tercero, desde luego), resulta que hay todavía una multiplicidad de artes dominantes. Tendremos, entonces, que jerarquizarlas o que auñarlas de alguna manera (lo segundo se presenta como de realización sumamente improbable).

Eutidemo nos confronta, sobre todo, con dos artes dominantes, ninguna de las cuales es, a primera vista, la sabiduría simplemente tal (*sophía*). La primera es la *techne politiké*, la ciencia y arte de la política, que parece que ha de tener su objeto precisamente en la *areté politiké*, es decir, en la excelencia del hombre en tanto que miembro del Estado; pero realmente se concentra en obtener y asegurar para la comunidad «bienes» como los que ingenuamente, antes de haber trabajado en la filosofía protréptica, creíamos que en realidad lo eran: riqueza, paz civil, independencia... Al menos, este cariz ofrece la ciencia política que está viva y presente en la historia (en Atenas y hoy aquí).

La segunda es la *techne dialektiké*, el arte y la ciencia de los diálogos, de los discursos entrecruzados y confrontados. A ella so-

meten sus piezas de caza quienes exploran los objetos que siempre son iguales a sí mismos, es decir, los geómetras, los astrónomos, los logísticos o calculadores. La dialéctica es la encargada de ordenar jerárquicamente estas adquisiciones y, al mostrarles su verdadero lugar en la vida humana, rozará, por lo menos, con la cuestión suprema, que es la *sophía*.

Queda por completo abierto el problema real de la relación entre sabiduría, política y dialéctica. Incluso queda aún abierto el problema de la relación en que estas ciencias y la sabiduría están con el arte de hacer discursos (*logopoiiké*). Esta última es un arte poética o *que hace (poioúsa)*, no un arte que se limita a usar algo ya hecho (*chromene*); pero así como la *sophía* enmendará esencialmente el arte política y será la auténtica arte dialéctica, no puede tampoco caber duda de que abarcará dentro de sí el arte de hacer discursos. La tendencia del Sócrates de *Eutidemo* es a identificar *sophía* o *phrónesis* con *dialektiké*, y a ofrecer la aparente paradoja de que la *phrónesis* es también, entonces, la verdadera política y la verdadera arte de hacer discursos.

Incluso se puede entender que si el saber «real» no sólo sabrá usar, sino también producir, y llegado el caso, cazar lo que enseña a usar, la unidad de la *sophía* tiene por consecuencia que ella dé últimamente de sí todas las artes particulares (corregidas, jerarquizadas, unificadas).

De este modo, entre otras cosas, se subraya hasta los mismos límites del escepticismo la diferencia inmensa que dista de la divina *sophía* a la humana *philosophía*.

5. Puro lenguaje

Miremos retrospectivamente a la erística.

Vemos que la auténtica confrontación se entabla entre una sabiduría que pretende encerrarse de manera absoluta en la esfera del lenguaje, como si ésta fuera un territorio autónomo, y otra sabiduría que parte, no del lenguaje, sino de la realidad inmediatamente comprobable en la vida humana —y que ni siquiera es el he-

cho vital de que el hombre habla, sino el hecho de que existe en él un deseo universal y tácito—.

Existe, sin embargo, un poderoso punto de encuentro entre estas magnitudes enfrentadas, a saber: la necesidad misma del diálogo protréptico, es decir, la necesidad de refutar un discurso que parece que lo pronuncia la inmediata realidad de la vida misma —y cualquier refutación transcurre primordialmente en el terreno «lógico»—.

El discurso que el diálogo protréptico refuta es el que afirma que existen múltiples realidades buenas para el hombre y múltiples realidades que son perjudiciales para él. La tesis de la filosofía protréptica es, en cambio, que sólo hay una cosa en sí misma buena y otra en sí misma mala, y que son, respectivamente, la sabiduría y la ignorancia, en el sentido plenísimo que las refiere al beneficio del ser del hombre; de modo que no sólo sabe infaliblemente esta sabiduría qué uso de cualquier realidad conviene al hombre, sino que sabe también producir o hallar la realidad en cuestión (lo sabe eficazmente: la alcanza).

Vemos, además, que el diálogo protréptico o la filosofía protréptica abarca en su refutación la refutación del principio del que viven la erística y cualesquiera otras presuntas sabidurías o filosofías. Efectivamente, todas ellas suponen siempre que el bien del hombre está objetiva y exteriormente en tal o cual realidad (riqueza, salud o, mejor todavía, el poder que sigue a la buena reputación, a la *doxa ton pol.lôn*); mientras que la filosofía plenaria establece que el bien del hombre es inmanente a su ser, porque estriba en una acción (*praxis*), en un usar o emplear (*chrêsis*). Bien y mal son actos humanos en tanto que tales, y son, sobre todo, el *saber usar* y el *ignorar usar*. Un saber usar que implica el poder eficaz de usar, el cual implica a su vez la eficaz caza o la eficaz producción de lo que hay que usar. Por cierto, que este saber saber en el que consiste el bien del hombre implica también, como es evidente, que son radicalmente correctas la política, la dialéctica y la *logopóyesis* a las que me he referido antes. Por ejemplo, es ya el saber del que brota la propia filosofía protréptica —esta cura del alma mediante palabras—.

La erística tiene la peculiar grandeza de que se atreve a encerrarse tan consecuentemente en el terreno de lo lingüístico que incluso olvida por momentos que el objetivo de la sofística es el doble presunto bien que constituyen la buena reputación entre la multitud y la riqueza.

Hay algo de superior en el hombre que explota las trampas de la lógica, a veces tan sólo para obtener el fruto de derribar el discurso que, de todas maneras, ganará a la mayoría en el tribunal o en la asamblea. Se trata de un hombre que, si quiere, sabrá derribarse a sí mismo, si acaso alguna vez consigue olvidar su trampa hasta el punto de olvidarse también de sí mismo y pasar a ser un puro discurso presente y pronunciado, sin memoria, sin deseos, sin sensaciones. Se habrá convertido entonces nada más que en unas palabras que afirman la contradicción y la contradicción de la contradicción. Será nada. Quizá así despierte a la imposibilidad de una nada que está consciente de ser nada. Y si despierta, habrá aprendido una lección protréptica que seguramente es la única que todavía cabe cuando uno ha sobrepasado la «responsabilidad» originaria de la juventud sin hábitos ni intereses consolidados y aniquilantes.

6. *Los argumentos capciosos*

Sin pretender ser exhaustivos, el texto de *Eutidemo* presenta doce problemas erísticos principales. Al considerarlos ahora brevemente sólo trato de apoyar mi tesis de que las paradojas de la lógica dependen esencialmente de que la forma sencillísima de la predicación, en que los referentes y los significados de dos palabras distintas se identifican individualmente al relacionarlas mediante la cópula «es», por ser una forma a veces aplicable y necesaria, se deja utilizar para perturbar las demás esferas de la lógica de la predicación, con la mira siempre puesta en probar sucesivamente las dos proposiciones contradictorias para, aferrándose luego paradójicamente al principio de contradicción, poder abatir infaliblemente cualquier discurso predicativo.

1. *¿Cuáles son los hombres que aprenden, los que saben o los que ignoran?* Erísticamente, basta con la eliminación de toda metonimia (o sea, con atenerse a la absoluta univocidad de los términos) para que el realísimo e interesantísimo problema que subyace a estas palabras quede cubierto por una especie de llave de lucha lógica infalible. El perfecto desprecio de la referencia real de las palabras es precisamente lo que se lleva por delante el extraordinario interés del hecho de que tan sólo el ignorante que sabe que ignora y que sabe qué ignora, pueda empezar a aprender eso que no sabe. ¿Y cómo es posible saber precisamente aquello que se está cierto de ignorar?

2. *Los que aprenden ¿aprenden lo que saben o lo que ignoran?* El problema lógico es exactamente el mismo. Si vale la pena mencionar este segundo lugar erístico es porque, además de exigir que se corrija con la metonimia la univocidad absoluta e impertinente de los nombres, insiste en un lado más del mismo realísimo problema que acabamos de ver. Ahora el aspecto subrayado (no por la erística, sino por quien forjó este discurso que luego ella aprovecha para sus fines) es la dificultad de explicar cómo reconocemos que la verdad que hace un momento ignorábamos es realmente la verdad.

3. *Todo cambio es una muerte, de modo que es absurdo desear cambiar.* Es claro que sólo la univocidad estricta de los términos de la predicación y el hecho de que se interprete la cópula como significando la identidad individual de lo que ella une, hacen posible esta paradoja. Aún más claro es el grave problema ontológico que hay detrás: que cambiar es siempre también permanecer, de modo que la realidad del cambio conduce directamente a diferenciar en el ser que cambia la *sustancia* y el *accidente*, la *materia* y la *forma* (sin que las meras palabras de la predicación parezcan hacer otra cosa que identificar individualmente los referentes y los significados del nombre-sujeto y del nombre-predicado).

Un segundo problema ontológico que queda insinuado es: ¿se puede acaso hablar del cambiar mismo? Si no se puede, pero la verdad es siempre un discurso, no habrá entonces verdad alguna en el cambiar, el cual, sin embargo, constituye un fenómeno casi

omnipresente y del mayor peso real (nacer, morir, ganar y perder, hacer y sufrir...).

4. *No se puede mentir, porque no se puede decir nada ni pensar nada, y la definición de la mentira es «decir lo que no es».* Hasta tal punto la lógica de la univocidad y la identidad actúa en todos los hombres, que aquí incluso el mayor contrincante del erístico, que está arrojando en este momento la posibilidad desastrosa de ser ridiculizado ante la persona que él ama, concede que pensar y hablar siempre tienen por objeto un ente real, de modo que habrá que reformar la definición de la falsedad: será ésta decir lo que es, pero no tal y como es, sino de otro modo. (Es evidente que escapa a Ctesipo el hecho de que también ahora, aunque se esté hablando y pensando sobre lo que es, se está sobre todo poniendo por objeto inmediato del decir y el pensar *lo que no es*).

5. El erístico sigue siendo consecuente con su esfuerzo por no salir del territorio de la palabra pura (aunque necesite anclar en la univocidad y la identidad, que usan obligatoriamente las nociones de *sentido y referencia*). En vez de entrar en el problema real que acabo de recordar, salta a intentar probar que *es absurdo decir las cosas tal y como ellas son*. Y no precisamente por los casi innumerables problemas de la teoría de la verdad como adecuación, sino simplemente porque la falta absoluta de metaforicidad fuerza a sostener que *decir bien* (tal y como ello es) *lo malo será decirlo mal*, lo cual es, claro, pura contradicción.

6. En definitiva, *ni siquiera es posible contradecirse*, pues *se dice siempre lo que es o no se dice nada en absoluto* (lo cual sólo cabe si, en efecto, se guarda un silencio sin pensamientos, o sea, se salta a la vida infrarracional que Aristóteles recuerda que intentó llevar, en un alarde de estupidez casi increíble, aquel sabio-planta que se plantó en medio del ágora en el centro del mundo y que sólo movía algunas veces, para desconcertar, un dedo). Es inútil que el socrático recuerde que con el problema de la verdad y la falsedad hemos pasado del preámbulo que debería obligarnos a admitir la metáfora, la metonimia, el sentido y la referencia, a un terreno aún más grave: el de la posibilidad de la *hamartía*, o sea, del error destructivo, del malogro de la vida y el daño de las vidas ajenas.

7. Incluso si el socrático intenta despertar al erístico de su sueño o juego intentando hacerle ver que todo su método se basa en la verdad del principio de contradicción y todo su modo de vida en que haya algo que aprender (y, por tanto, en las realidades del error lógico y el error práctico), la respuesta que recibirá será el verdadero *tour de force* erístico: *olvídate del olvido y de la memoria*, porque no somos en verdad sino estas palabras ahora dichas y que están luchando las unas con las otras, como si pudieran aislarse de todo y además de ellas sólo hubiera *nada*.

8. Y una vuelta de tuerca dentro de la vuelta de tuerca: ¡qué absurdo reconocer sentido (*nóús*) a estas puras palabras presentes dichas, cuando la palabra «sentido» es inseparable de «vida», pero *las meras palabras no son más que las cosas-palabras*, sin vida, sin alma, luego sin inteligencia ni sentido!

9. Cuando la tensión erística se ha relajado y se ha vuelto a pedir aquello que era el objeto primero de toda la reunión (o sea, la filosofía protréptica), el erístico regresará a sus primeros trucos de lucha, porque la pura palabra que no vive no desea nada tampoco. No habrá más estímulo ni más introducción al saber, no habrá más protréptico, que insistir en la univocidad sin metonimia ni metáfora: *el que sabe algo, sabe; luego no puede no saber; de modo que no ignora nada. Pero nadie dice que no sabe nada; luego todos sabemos todo siempre*. Tan siempre, que lo sabemos antes de todo antes y después de todo después: antes de haber nacido y de que hubiera nacido el mundo, y después de nuestra muerte y de la de todas las cosas. Así habrá de ser, porque el principio de contradicción señala que no puede nunca a la vez ser verdad, por ejemplo, que uno sabe y que uno no sabe.

Ni por un momento significa este puñetazo lógico que se esté planteando la gran cuestión de la eternidad o de la intemporalidad de la verdad.

10. Nos hemos instalado, pues, en la absoluta irrelatividad de la predicación (o de los predicados). Simplemente resulta todavía más llamativa la paradoja si decimos irrelativamente los predicados que más obviamente significan relaciones. Por ejemplo, es cierto que «conocedor» es un predicado relativo; pero mucho más

evidentemente lo es «padre». Se podría conocer, en sentido vastísimo, incluso lo que se ha olvidado o no se tiene conciencia de saber (como si «conocedor» no se dijera siempre relativamente a un muy determinado objeto que el conocedor cree conocer); pero es absurdo ser padre, forzado por el principio de contradicción, antes de haber tenido hijos; o, por serlo, *serlo absolutamente de todo cuanto se diga que tiene padre*.

Naturalmente, si en ningún momento se ha entrado en el problema de diferenciar las *categorías*, menos aún se trata aquí de plantear el difícil problema de si la relación debe ser vista sobre todo como una cualidad en cada uno de los *relata* o de un modo original y ya siempre «pluriargumental», o sea, como una entidad que sobrevuela de alguna manera por encima de un número indefinido de objetos a los que precisamente ella pone en relación.

11. Desde el punto de vista histórico, es extraordinariamente interesante que en los antecedentes de la erística se haya formulado no sólo el problema del conocimiento *a priori* (paradojas 1 y 2), sino incluso que se haya pensado también, como una de las paradojas esenciales de la teoría de la predicación, el núcleo de la *teoría de las ideas*.

El erístico, que ha heredado como puro juego serio lo que empezó presentándose en el marco de otra seriedad bien distinta, recuerda que decir que «*esto es hermoso*» supone, en la lógica de la univocidad y la identificación, que «*esto es lo hermoso*». Pero entonces *no es posible ver una segunda cosa hermosa*. La *universalidad* de los predicados, que es tan frecuente, resulta incompatible, desde luego, con la teoría antisténica de la predicación.

En los antecedentes del socratismo se era, además, por lo visto, consciente de que la forma más elemental de la teoría de la «participación» (la presencia en la cosa bella de cierta belleza) se deja refutar sencillísimamente si se la interpreta, por ejemplo, en el sentido de que la cosa bella es diferente de su belleza, que se le adjunta. Una relación de simple adyacencia es bien diferente, claro está, de la identidad bajo la que está aquí pensada toda predicación (sobre el modelo de la identificación de dos nombres del mismo individuo).

12. Es evidente que *la mera inversión de una predicación, que es siempre verdadera para el caso de la identificación de dos nombres como siéndolo ambos del mismo individuo, dará infinitos absurdos si se la traslada a otros tipos lógicos*. Pero el erístico no quiere ni puede entrar seriamente en la cuestión de distinguirlos, porque este problema va esencialmente relacionado con aceptar que el lenguaje tiene propiedades básicas derivadas de su función referencial. En el momento en que se admite que es así, si también se insiste en la función primordial de los discursos en la teoría de la verdad, la rapidez con la que el profesor erístico enseña sus artes quedará reemplazada por la lentitud del procedimiento socrático. Y este paso de la velocidad a la calma es sólo el principio de una enorme faena de sustitución.

Quizá se trate (seguramente se trata) de una acción de reemplazar que comporta otra sabiduría, otra excelencia y hasta otros dioses y otras ciudades de los hombres. A fin de cuentas, el juego de la irrelatividad de los predicados (aunque sean relacionales por su significado) llevaba al erístico a sostener que quien dice que hay dioses que son *suyos* tiene también que afirmar que puede hacer con ellos como hace con todo lo demás que también es suyo, como, por ejemplo, sus esclavos fugitivos y los viejos cachivaches inútiles de su casa.

«HIPIAS MAYOR», O LA SUPREMA DIFICULTAD DE LA BELLEZA

1. *El saludo de Sócrates*

Chalepá ta kalá, las cosas bellas son difíciles: éste es el refrán cuya verdad brilla en el breve diálogo, lleno de sugerencias, que se contiene en el *corpus* platónico bajo el título tradicional de *Hippias mayor* (ya que tiene más páginas y, seguramente, más interés filosófico y estético que el otro *Hippias*).

Las cosas bellas son difíciles porque resulta imposible reconocerlas si no se conoce qué es *lo bello mismo* que todas comparten y en lo que todas consisten, en cuanto con justicia son llamadas bellas. Pero, por desgracia, la investigación más insistente y cuidadosa parece condenada al fracaso cuando busca dar con lo bello mismo, delimitarlo, conocerlo adecuadamente.

Y sin embargo, ¿qué hombre podrá vivir de manera digna y plena si no sabe reconocer qué acciones y qué discursos son bellos? Piénsese en la amplitud de sentido que posee este adjetivo (*kalón*) en el griego de todos los tiempos. Significa tanto como bueno o adecuado, además de hermoso. *Kalón* es cuanto está bien o moral o estéticamente, y aun en muchos casos, en relación con los restantes valores (los religiosos o los utilitarios). *Kalón* es el adjetivo de mayor encomio que se puede aplicar, según el orden en que trascurra el discurso, a cualquier objeto sobre el que se esté hablando, aunque es máximamente apropiado cuanto más elevados son los valores que se consideran.

Debido a ello, el hombre que no pueda legítimamente diferenciar lo «hermoso» de lo que no lo es o de su contrario (lo «feo» en el mismo sentido amplísimo: *aischrón*) es el más lamentable de los hombres.

El filósofo es aquel que no se permite a sí mismo la confusión entre lo que sabe y lo que ignora, y menos aún se permite mentir a otros acerca de ello. Sócrates, para poder analizar metódicamente el valor de la sabiduría de Hippias acerca de lo bello sin correr el riesgo de que sus preguntas sean demasiado pronto consideradas inconvenientes por el sabio, afecta imitar a lo largo de toda la conversación el modo de expresarse de cierto amigo suyo, poco elegante, falto de respeto hacia cualquier cosa que no sea la verdad. En cierto momento del diálogo, pasadas ya muchas dificultades y desvanecida la fuerza de muchos discursos que pretendían dar certeramente con lo bello mismo, una nueva posibilidad aún no refutada se ofrece a Hippias y a Sócrates. Pero enseguida éste empieza a ver que hay indicios de objeciones insuperables, aunque sutiles. Hippias, sin olvidar que el objetivo expreso de la conversación es que él ayude a Sócrates a salir de dificultades en la próxima ocasión en que lo ponga en aprietos sobre lo bello ese compañero sin escrúpulos, sugiere que las objeciones vislumbradas ahora por Sócrates yacen tan ocultas que quizá suceda que escapen a otra persona. ¿No está ya suficientemente cumplida, entonces, la tarea que el sabio se había dejado imponer?

Sócrates deja en este instante de fingir preocupación por ninguna tercera persona capaz de ridiculizarlo. Hay, en todo caso, puesto a un lado el amigo grosero, alguien en el mundo ante el que se avergonzaría él más que ante cualquier otro interlocutor de verse decir tonterías y disimular que está realmente diciendo algo cuando sus palabras carecen de valor. Ese hombre es él mismo, «que no me dejará decir más fácilmente eso –ya que se trata de cosas que no he investigado– que decir que sé lo que no sé» (298b-c).

No es posible más alta o más precisa definición del filósofo, y aunque en los diálogos de Platón no se contuviera ninguna enseñanza positiva y duradera, sino sólo esta frase en medio de una obrita cualquiera, Platón merecería para siempre un lugar de ho-

nor entre los hombres. Sólo el hecho de que haya despertado plenamente esta idea a la conciencia del hombre –esta posibilidad de la existencia humana– hace de Grecia algo esencial.

Pues bien, el amigo inconsiderado del filósofo es el más cercano de sus parientes y habita bajo su mismo techo. Y cuando ve de vuelta a casa a Sócrates detenido absolutamente en la aporía, después de haber errado de discurso en discurso acerca de lo más importante, defraudado en sus esperanzas por los sabios y estimulado por los que tiene cerca a no dejarse arrastrar nunca a las mismas opiniones que han intentado inculcarle esos presuntos sabios, sin ninguna piedad le amonesta en los términos extremos que son los únicos adecuados para el caso: «Hallándote en semejante estado, ¿piensas que para ti es mejor vivir que estar muerto?» (304e).

2. *La distancia filosófica*

He aquí que el interlocutor del filósofo es él mismo hermoso (*kalós*) y sabio (*sophós*) (281a). En él se encuentra la condición que se somete a investigación, pero en él, a diferencia de tantos otros que también la portan, se da unida a aquella otra condición por la que cabe esperar éxito en la investigación: el conocimiento. ¿Cómo podría siquiera pensarse que algo que es en sí mismo conocedor y hermoso pudiera desconocerse en lo que él mismo es? Quizá el que sabe pueda –y ya esto es paradójico– ignorar también alguna cosa; pero sería demasiado que ignorara lo más próximo, aquello que hasta se funde en la unidad de su ser con la propiedad de conocedor o sabio.

Sócrates –el filósofo– se encuentra ante un ser hermoso y conocedor. ¿A dónde podría dirigirse el filósofo para llegar al conocimiento de lo hermoso, si no es precisamente a un ser como este al que aborda Sócrates en algún lugar de su ciudad?

Pero aquí necesitamos observar dos cosas, antes de pasar adelante. Dos cosas a las que nos autoriza nuestro contacto previo con el diálogo que se siguió, y que en todo caso necesitamos absolutamente hacer constar al principio.

Y es que, si bien es el filósofo el que saluda a este hombre apellidándolo hermoso y sabio, al obrar así se limita a aceptar el hecho de que es de este modo como Hipias se comprende a sí mismo y se presenta. El filósofo debe empezar por investigar una tesis, una pretensión fáctica. No es lo suyo negar con arrogancia, sino intentar aceptar agradecido lo que ante él se da positivamente.

Pero ello tiene su fundamento en que el filósofo comienza sólo a serlo cuando reconoce esencialmente su menesterosidad. Si él mismo fuera hermoso y sabio, ¿qué sentido tendría investigar acerca de la belleza?

Sobre todo, si el filósofo fuera sabio, ¿qué sentido tendría en general y en absoluto toda investigación?

El filósofo está separado del que sabe; pero esta distancia que hay entre ellos no es sólo lejanía pura, silencio o ausencia, sino la diferencia de la aspiración. El filósofo aspira apasionadamente saber, y está separado realmente de quien ya sabe por un tipo de carencia que de alguna manera se sabe a sí misma carencia, y, precisamente, de saber.

El filósofo es el vacío, pero siempre claramente fiel a una plenitud cuya presencia, cuyo don, equivale a la desaparición del propio filósofo. Un vacío anhelante y claro, lúcido; pero misterioso y aparentemente inconcebible, porque todo su ser tiende a la supresión de sí mismo.

El filósofo es el ser provisional, y quizá el único verdadero intermedio entre el ser y el no ser. Cuanto él es, lo es sólo en la medida en que va dejándolo atrás. ¿O habría que decir, más contentivamente: en la medida en que anhela no serlo, aunque para él sea precisamente inconcebible el paso último en que quepa que su anhelo se cumpla?

Esta mediación entre el ser y el no ser tiene que expresarse en el modo de un no ser relativo. Aquello a lo que se refiere esta relatividad se llama *sophía*. No debemos traducir esta palabra. Aunque empleemos para reemplazarla en español el término «sabiduría», dejémosla en realidad no traducida. Es decir, prescindamos de las connotaciones del español «sabiduría». Ya hemos reconocido su extraordinaria profundidad en nuestra lectura de *Alcibiades I*.

El filósofo en tanto que tal es sólo relativamente (o, lo que significa lo mismo: no es, pero no es relativamente). Y dados tanto el término al que esta relación se refiere, como una pequeña descripción provisional del modo en que subsiste esta peculiar relación, debemos decir que esta separación, este vacío, este anhelo, está esencialmente caracterizado como conocimiento de una sola cosa: *de que no se es plenitud de conocimiento*; o sea, aquel lugar de que se parte es conocimiento, pero sólo de que el conocimiento se halla a la distancia. Expresemos todavía de otra manera la esencia del comienzo de la filosofía: es ya, pero sólo en pequeñísima medida (no sabemos si en la medida mínima), aquello mismo que es su fin. Y no olvidemos nunca que a este hecho fundamental se añade que es estrictamente inconcebible la realización de este fin: el paso del anhelo a la plenitud anhelada.

Estas son, pues, las dos observaciones que no era posible pasar por alto. Me he detenido algo más en la segunda (la menesterosidad como esencia del filósofo), pero con ello pretendo iluminar mejor la primera: la actitud que describí como intentar aceptar agradecidamente toda positividad que hace su aparición ante el filósofo. O dicho con otras palabras, aquella que se manifiesta delante de él tratando de ser aquello que parece y dice ser: verdadera positividad que satisface, siquiera en un orden y limitadamente, la menesterosidad esencial del filósofo.

En efecto, sólo de lo que inicialmente es el filósofo como tal no es posible en absoluto extraer lo anhelado. Hemos visto como el *philosophos* no es, justamente, el *sophós*. Hemos comprobado cómo, en realidad, es *sophós* en el grado mínimo –o en un grado próximo al mínimo– en que cabe ser tal cosa. Desde luego, estoy tomando en el sentido más densamente ontológico todas estas expresiones –y en ello estriba la dificultad que quizá alguien pueda encontrar al análisis–. Lo que mínimamente es algo (x), de ninguna manera es al mismo tiempo en plenitud x . Estamos precisamente pensando sobre la base de que se puede ser x (*sophós*: en este término está integralmente planteado el problema) *en una multiplicidad de formas*, entre las que sobre todo hay que distinguir ser x absoluta y plenamente y ser filo- x (o sea, x , sí, pero a

tanta distancia, tan imperfectamente, que más que x cabe decir que se es necesidad *de* x , pero consciente e insaciable necesidad: *anhelo clarísimo de* x).

Siendo éste el fundamento firme de la filosofía (y debemos insistir en hablar más del «filósofo como tal», que no de la filosofía, aunque estorbe la longitud de las expresiones), entonces, repito, una cosa está definitivamente excluida: la coincidencia del punto de partida con el final. Y esto es lo que significa que el filósofo no puede por principio extraer de sí mismo, como tal filósofo, la plenitud a la que su vacío está referido.

El filósofo depende de lo Otro de sí. Tómense estas palabras estrictamente, pero notando muy bien la condición extraordinaria, para nuestros patrones habituales de lenguaje, que aquí conviene a lo Otro: eso mismo lo es ya el filósofo, pero en un grado que quizá sea el mínimo; y, a la vez, ser plenamente eso (x , *sophós*), es lo inconcebible para quien es a la distancia x . Así es como muy verdaderamente la Plenitud o lo Absoluto es lo Otro, pero siempre lo *relativamente* Otro, y, por lo pronto, en la forma precisa de estas descripciones.

El filósofo, pues, depende de lo Otro de sí y no es por sí mismo ya lo que anhela, necesita y no puede (ni concibe) ser.

¿No podemos dar un paso más y hablar de que el filósofo, por intensa que pueda ser su actividad de tal, *espera*, y que es claro que esta espera —y, por lo mismo, el sentido entero de sí mismo— puede verse defraudada —y el sentido, entonces, malogrado—? ¿No es la espera frágil, la espera precaria, pero no del todo infundada ni sostenida sobre la nada, la esencia misma del filósofo?

De este modo me represento a Sócrates en el ágora, los gimnasios y los salones de Atenas. *Sophoi*, sabios, son sólo los hombres. Únicamente ellos hablan, y una parte sustancial de lo que dicen es afirmación de que las cosas son de este o del otro modo. Únicamente ellos hacen (*praxis*) en el sentido más propio; y cuantas cosas salen de su hacer pretenden de alguna manera ser como deben ser, o sea, las correctas. Afirmar y hacer (*legein te kai prattein*) es manifestar o pretender saber (*epistasthai*). La *sophía* de los *sophoi* o *sophistai* no consiste sino en esto.

La espera del filósofo tan sólo tiene sentido como salida al encuentro de los que se presentan como sabios (*phainómenoi sophoi*), de los que comparecen en público como siendo eso Otro. Ellos hacen y dicen, y las cosas dichas y hechas son la abierta pretensión de ser la sabiduría (*he phainomene sophía*), lo Otro. El objeto del encuentro en cuya espera recorre el filósofo la ciudad son, fundamentalmente, los discursos (*hoi logoi*) de los que se presentan con el nombre de sabios.

Un encuentro con un discurso (*logos*) no puede hacerse sino desde algún otro discurso y no desde la diferencia absoluta de lo alógico. Es, pues, en algún sentido, necesariamente diá-logo. La distancia esencial del filósofo respecto de lo Otro se expresa en el diálogo como posesión, sólo, de aquella manera de ser el discurso que representa el mínimo ser en este orden: la pregunta (*erótesis*).

He aquí, entonces, otra perspectiva sobre la naturaleza del comienzo de la filosofía (¿para qué especificar que socrática, si la filosofía que hago mía, la única en la que realmente puedo pensar, lo es con toda evidencia?); otra perspectiva tan esencial como las ya tenidas en cuenta y como tantas otras que irán entrando en nuestro campo de visión: el filósofo en tanto que tal es, además de espera y búsqueda de discursos máximamente tales (en su pretensión, por lo pronto), pregunta (mínimo discurso, mínima sabiduría).

La situación inicial del cruce de discursos en que sobre todo consiste la actividad filosófica es la de dos discursos polarmente opuestos, al menos en la pretensión. Por un lado, ya siempre antes, el discurso que aparece como sabio (*logos phainómenos sophós*); por el otro, la pregunta. De suyo, el filósofo no puede nunca anticipar el final del diálogo, salvo por lo que respecta a un punto (ciertamente, el capital). El filósofo espera agradecidamente, y no puede hacer otra cosa, por más cosas que haga (por más que busque en la ciudad su objeto y entable con él su relación peculiar). Pero del mismo modo que tiene clara su menesterosidad radical, también está persuadido de la imposibilidad de establecer un día, en cualquier rincón de Atenas, relación con un discurso que pueda manifestarse ante el filósofo como el final definitivo de su obra propia (de su *prágma* o asunto y su *logos* en precario). En algún

sentido, todo discurso pretendidamente sabio revelará necesariamente su distancia con el discurso sabio. ¿No deberá decirse, entonces, que su índole auténtica es también sólo la de la pregunta –por más que se haya ocultado hasta aquí que ésta es su verdadera condición–?

Todavía entonces carecerá el filósofo de todo derecho a saber que el discurso que la pregunta ha reducido a, quizá, tan sólo una pregunta, era adrede engañoso en su manifestación.

3. *La educación, el Estado y el sabio*

El estudio de las páginas 281a-287b de *Hippias mayor* nos da la posibilidad de apreciar cuáles son por lo menos algunas de las notas que antes y más diferencian al hombre sabio –del que, por cierto, hay más de una especie, como ahora se verá– del hombre conscientemente vacío de sabiduría y anhelante de ella.

Los hombres sabios antiguos, desde los Siete hasta la casi contemporaneidad de Anaxágoras, se han mantenido, al parecer, lejos de «las acciones del Estado» (*hai politikai praxeis*). Los hombres sabios nuevos, en cambio, además de «hacer lo particular» (*ta idia prattein*), también hacen lo público (*ta demosía, ta politiká*). «Pueden», pues, más; y esta superior potencia la deben, sin duda, a la sabiduría que en ellos hay.

De modo que la actividad de los sabios, el arte que les es propia (*he ton sophistôn techné*), ha progresado. O, lo que es lo mismo: la sabiduría de los sabios ha cambiado, ha crecido.

En esto marcha paralela a las demás actividades relacionadas de alguna manera con el conocimiento, a las demás «artes» (las «técnicas» de los artesanos, de los «demiurgos»), que pretenden todas ellas haber avanzado enormemente, hasta convertir en ridículas las proezas cognoscitivas y las realizaciones de los expertos del pasado.

El filósofo, desde luego, se entiende a sí mismo –y huelga insistir, en realidad, sobre ello– fuera de toda «arte». El arte de los «sabios» es «vuestra».

Por cierto —e intentemos no ver en esto necesariamente pura malignidad de Sócrates—, el arte u oficio de los sabios se conoce que ha adelantado en un segundo rasgo nuevo, el cual hace referencia a lo mucho que las cosas han mejorado también en el terreno de «hacer lo propio y particular». Y es que se ha descubierto el gran valor del dinero. Con lo que la sabiduría, que comienza por aplicarse en sus beneficios al propio sabio, se expresa elocuentemente en el hecho de que los sabios modernos ganan mucho más que cualquier otro hombre de artes. Y ello justamente porque los demás hombres de artes no están especializados en el arte sabio por excelencia.

En esta oportunidad, Sócrates se abstiene de preguntar acerca de la naturaleza de la sabiduría por excelencia y acerca de su objeto. Excepcionalmente, da por sobreentendidas las respuestas a estos interrogantes, o mejor dicho, utiliza lo capital de ellas en la cadena de sus preguntas. Lo más frecuente, desde luego, es que lo veamos planteando estas arduas cuestiones que aquí deja a un lado.

Si se trata de sabiduría y arte, queda admitido que es cosa que se aprende (*máthema*) en la frecuentación (*synousía*) del hombre entendido, que actúa como maestro en su arte. Y, por cierto, la condición fundamental del discípulo estriba en el deseo de llegar a adquirir el arte de su maestro.

En cuanto a la diferencia que especifica el arte del «sabio» separándola de las restantes, consiste, por supuesto, en que su objeto es la excelencia o virtud (*areté*) del hombre como tal; por lo que el resultado del aprendizaje obtenido en la frecuentación del maestro es llegar a ser «mejor»¹.

Sea lo que quiera en concreto la «excelencia», siempre hay que entender que se trata de «lo mayor». No es posible recibir mayor beneficio que la impartición (*paradidonai*) de la *areté*.

1. Debemos pensar que la excelencia que vuelve mejor es el objeto plenamente general del arte y la enseñanza del «sabio». Por consiguiente, nuestro texto implica que, mientras los sabios antiguos se entregaban en algún sentido a tareas que sólo hacían referencia a la excelencia de ellos mismos y de sus «compañeros» (*hetairoi*), los sabios modernos han extendido el ámbito de su saber y su acción al de la excelencia de lo público o estatal: a la «mejora» de la ciudad.

Por otra parte, la formación (*paideusis*, *paideia*) no tiene otro cometido que el de hacer del niño, y en general del educando, un hombre excelente, tanto en lo privado como –sobre todo– en lo público. Así pues, el sabio eleva necesariamente la pretensión de ser de suyo un educador; mejor dicho, el educador.

En este punto se abren la posibilidad de un conflicto de largo alcance y la necesidad de una distinción que mostrará cada vez más su carácter de decisiva. Pues el bien supremo para el Estado (o sea, el vehículo de su «excelencia») pretende serlo la ley. De hecho, el Estado con buenas leyes (*eúnomos*) es el Estado en su excelencia propia. De lo que se desprende que nada cumple mejor al verdaderamente sabio que la constitución excelente del Estado o, si éste se halla ya constituido, la reforma de su legislación –que viene a ser el renacimiento o refundación del Estado–. Dada la conexión esencial entre la excelencia humana privada y la excelencia pública, el sabio propia o supremamente tal es el legislador (*nomothetes*) bueno y justo.

Admitamos a título de hipótesis que realmente la ley pública y la virtud privada estén muy estrechamente relacionadas², y que parte de esta relación consista en que la auténtica virtud privada sea la elevación del hombre particular al estado de miembro excelente de la ciudad, de modo que ser un hombre bueno equivalga a ser un buen ciudadano. Si lo hacemos así, entonces se nos impone como un modo natural de referirnos al estado de las cosas hablar de ellas en los siguientes términos: lo más legal (*nomimóteron*) será lo que más convenga y aproveche (*ophelimóteron*), tanto a los particulares como al Estado. Dicho de otro modo: será muy natural distinguir la ley que efectivamente rige en una comunidad, de aquella ley «más ley» que la primera, que es la que, en caso de implantarse en el Estado en cuestión, lo aproximará al menos un grado a la «virtud».

2. Vemos, por otra parte, que no pueden coincidir. El legislador no es ya él mismo «bueno» en tanto que miembro del Estado. Debe haber comenzado en algún punto la promulgación de la ley y, en todo caso, el reformador de la constitución evidentemente no recibe su excelencia de la ley positiva del Estado imperfectamente regulado.

Planteadas las cosas a esta luz, la ley actualmente vigente en el Estado es en sustancia la educadora de los miembros que van incorporándose a la colectividad. Ella, que forma la virtud pública, dada la relación entre ésta y la virtud privada, forma también al hombre particular en su excelencia de tal.

De donde se sigue que o bien el sabio entra en conflicto con la constitución vigente del Estado, o bien es por esencia su portavoz; pero no tiene una tercera alternativa; mientras que, en el extremo superior de esta serie de consecuencias, la ley puramente tal (*to nómimon te kai ho nomos*) es el bien puramente tal. El hombre sabio –habría que decir para terminar de ser coherente con la perspectiva adoptada– no es lo Sabio mismo, puesto que aquel es tan sólo de suyo el legislador, pero la Ley es anterior a toda promulgación actual y a toda actual personalidad legisladora. La Ley educa, como lo Sabio mismo, al educador de su pueblo. El hombre sabio es hecho tal por la Ley, y su sabiduría es, por ello, su bien, su virtud o excelencia, destinadas a elevar a la condición de buenos a los miembros restantes del Estado. La Ley es el Bien, la Sabiduría, la Virtud, lo Provechoso. La ley que es puesta (*ho tithémenos nomos*) como sustancia de la ciudad-Estado por el sabio trata de coincidir con la Ley, y el éxito de esta pretensión fundamental depende, en definitiva, de la autenticidad de la sabiduría que haya aprendido o recibido el legislador en su trato con la Ley (o, lo que es lo mismo, de la virtud del legislador impresa en él por el comercio con el Bien mismo).

Regresemos ahora a la conversación entablada en algún lugar público de Atenas por Hippias el sabio y Sócrates, un mero particular carente de arte sabia.

Salta a la vista que escapa de esta concepción global del problema de la formación y la sabiduría el contenido de aquel contraste con el que comenzó este diálogo. ¿Qué sentido tiene decir que quienes practicaron, desde Tales a Anaxágoras, el arte sabia por excelencia estaban en un nivel más bajo que el que han alcanzado los sabios modernos justamente porque aquéllos «parecen haberse mantenido apartados de las acciones del Estado»? ¿No se esperaría que el reproche a Hippias, si alguno se le hace al compararlo

con los sabios antiguos, fuera precisamente el opuesto al que sugiere el mismo arranque de la conversación que Platón relata?

La dificultad es aparente, aunque, desde luego, extraordinariamente interesante. A mi entender, se resuelve atendiendo a la relación de los conocimientos que los interlocutores reconocen enseñada que constituyen el cuerpo del «arte de los sofistas».

En esta lista figura, en primer lugar, «lo que se refiere a los astros y a lo celeste»; siguen luego los cálculos (*logismoí*), que se especifica que abarcan la *geometría* y el *arithmeîn* o contar y numerar; en tercer lugar están ciertas distinciones (*diaireseis*) que se refieren a la potencia peculiar –quizá debe entenderse: al significado– de las letras, las sílabas, los ritmos y la afinación o ajuste musical; al final se halla la *arqueología*, en el sentido literal del relato sobre las antiguas stirpes de los héroes y los hombres y sobre las antiguas fundaciones de los Estados (en definitiva, las narraciones agradables, *to hedeos mythologêsai*). Como al margen de este catálogo principal quedan, en quinto lugar, la mnemotecnica –de la que necesita, ciertamente, un sabio de este estilo–; en sexto, la capacidad de dar conferencias exponiendo cuáles son las bellas empresas (*kalá epitedeúmata*) con las que conviene a los jóvenes ocuparse a fin de llegar a ser tenidos en la mayor consideración por la opinión pública (*eudokimótatos genesthai*).

Verdaderamente, este resumen de los capítulos que se contienen en el arte sabia por excelencia compendia el conjunto de casi todos los saberes practicados en la Grecia del siglo V. En él se recogen los problemas cosmológicos o «meteorológicos» caros a la tradición de las escuelas filosóficas más antiguas, que nunca dejaron de interesar a los investigadores del siglo V. Pero también están aquí los conocimientos cultivados sobre todo en el interior del amplio ámbito del pitagorismo, así como los que son comunes a los «historiadores» contemporáneos con los antiguos poetas religiosos. Sólo faltan los conocimientos médicos y biológicos; y, en cambio, hacen su aparición las reflexiones lingüísticas y retóricas incipientes (si es que nos decidimos a pensar que, desde el punto de vista histórico, esas «distinciones» son la obra de los sabios de la generación de Protágoras y de la inmediatamente posterior).

Se sugiere aquí que justamente los sofistas desde Tales a Anaxágoras, que han sido tenidos por poseedores del arte sabia por excelencia antes de la generación más reciente, no han sido legisladores ni, por tanto, auténticos formadores de hombres, sino que han practicado actividades y conocimientos que no entran en conflicto con las leyes de los Estados. La cosmología, el cálculo, el «afinamiento» (*harmonía*) y la genealogía pertenecen al campo del *ta idia prattein*, hacer cada uno lo de sí mismo, no lo del Estado.

Es muy evidente que se sugiere algo más: que los más sabios entre los hombres no figuran en las listas de los practicantes del arte sabia, lo que ya dice mucho sobre la calidad antigua o moderna de la pretensión de semejante práctica.

En todo caso, si esta interpretación de nuestro asunto es correcta, lo que comporta es que la novedad de los sabios de la generación más reciente consiste, precisamente, en la señalada en el punto último del catálogo de las cosas que Hippias sabe hacer. Esta innovación es la de mezclarse en lo que es esencial a la *paideia*; y, secundariamente, quizá, también implique la novedad de creer que todos los otros renglones del catálogo de sabidurías tienen que ver íntimamente con la *paideia*.

Así se concilia cuanto de dificultad hemos apreciado desde el comienzo del diálogo entre Sócrates e Hippias. Los sofistas recientes, que piensan haber sobrepasado a los sofistas de antaño, son quienes se tienen a sí mismos por mejores formadores de hombres que a las leyes de cada Estado y, además, creen que en la conquista de la virtud propia del hombre como tal (tanto como particular, como a título de miembro del Estado) tiene parte el aprendizaje de todos los saberes no «demiúrgicos», es decir, no inmediatamente referidos a la producción de obra alguna de las manos.

4. *La refutación y la forma*

Hemos podido describir arriba el esqueleto de la estructura del diálogo en que participa el filósofo como un intercambio que se establece entre un *logos* y un *erótoma* (un discurso y una pre-

gunta). Pasemos a rellenar esta pura forma con lo más esencial del contenido que en todos los casos ha de tener.

En cuanto al discurso, su primera condición es, claro está, que se trate de alguno entre los que pueden ser verdaderos o falsos. Y ya que el objetivo de la pregunta filosófica es comprobar la pretensión de verdad del discurso sabio, precisamente porque se sobreentiende que esta comprobación es asunto que incumbe sólo al diálogo, y no a cualquier otra práctica o acontecimiento, también resulta muy claro que el discurso debe ser todo lo breve y preciso que sea posible.

¿Cómo tiene que entenderse que el diálogo que estamos analizando llegue a ser la única manera de comprobar la verdad de un discurso? ¿No parece más plausible intentar algo del estilo de una aproximación de lo dicho a las cosas de las que se habla, a fin de hallarse entonces en la situación más apropiada para ver si hay o no correspondencia entre discurso y cosa?

Aunque la respuesta yace oculta a profundidad mucho mayor, una cosa debe adelantarse ya a esta altura: que la comprobación en el diálogo estribará primordialmente en la manifestación de la debilidad de un discurso o una tesis (la manifestación de su falsedad o, al menos, de su insuficiente verdad). El diálogo servirá sobre todo de refutación (*élenchos*). Y la refutación puramente interior al diálogo tan sólo puede consistir en «precipitar a la dificultad sin salida» (*eis aporían kataballein en logois*). En la superficie del asunto, la «aporía», la imposibilidad de continuar el diálogo, será, justamente, el medio de terminarlo. O, bien entendidas las cosas, de cerrar en él un capítulo que, por razones esenciales, debe tener una secuela estructurada de la misma forma: otro diálogo acerca del mismo asunto propuesto (*próblema*) —ya que, si existe algún discurso verdadero, de él no cabrá auténtica refutación—.

Pues bien, una aporía es aquí la situación en que el discurso examinado desaparece, deja en absoluto de pronunciarse. Y la única manera en que es silenciado así un discurso que pretende ser verdadero es la de llevarlo a consistir a la vez en sí mismo y en su opuesto. Obsérvese que no es tanto que se duplique el discurso, co-

mo proponiendo una contraimagen de sí; sino que lo que acontece es, exactamente, que decir cierto discurso es en realidad tanto afirmarlo como negarlo (decirlo a él y a su estricto opuesto).

La pregunta, por consiguiente, debe orientarse en la dirección de que su planteamiento deje abierta la posibilidad de que el discurso comience a decir manifiestamente también su *antilepsis* u objeción, antesala de la aporía, del silencio que sigue a la disipación en la nada del discurso que pretendía haber dado con la verdad de las cosas.

Es sólo de este modo como evitamos el viaje —¿es posible, por lo demás?— hasta estas cosas mismas. ¡El poder del diálogo filosófico llega a tanto!

Ahora bien, la pregunta enderezada a que el discurso se objete a sí mismo y se autodestruya corre el riesgo de perderse en minucias, rodeos, detalles interminables. Y aunque el discurso que se trata de examinar esté detenido aparentemente en ellos, hay un medio muy rápido para mostrar, mediante la pregunta más adecuada, que todo discurso, aunque no lo parezca, está sostenido sobre un suelo mucho más estrecho que el que toma como suyo la visión cotidiana de las cosas. En realidad, el ámbito fundamental de todo discurso que pretende ser verdadero contiene muchos menos elementos de los que el hombre poco avisado cree. La pregunta del filósofo, justamente porque éste es el hombre que está al corriente de su vacío anhelante de sabiduría, puede revelar enseguida este admirable estado de cosas.

Por ejemplo, considerábamos antes el último renglón del catálogo de los conocimientos que profesa el sabio. Allí se especifica cómo se mezcla él en los asuntos capitales de la formación del hombre en cuanto miembro del Estado. Hippias ha dicho que tiene costumbre de exponer ante su auditorio cuáles son las «ocupaciones hermosas» que llenan de buena fama en los Estados a los jóvenes que se dedican a ellas. Seguramente, las largas *epideixeis* o conferencias del sabio sobre este tema —a las que, como ya sabemos, se debe asistir en silencio— enumeran un gran número de estas ocupaciones, y, por consiguiente, constan de una serie prolongada de pretendidas verdades. Pero sucede que no puede ser

verdad ni una sola de ellas más que sobre la base de que realmente exista algo que sea bello.

Pero si la interrogación filosófica se limita a decir: ¿Hay realmente algo bello?, estará el interlocutor en su perfecto derecho a sostener que, en efecto, lo hay: que cualquiera de sus bellas ocupaciones es, precisamente, una cosa bella. No se habrá adelantado, pues, nada. Y, no obstante, la línea de investigación sugerida puede, si se profundiza en ella, llegar a ser enormemente más fructífera. Pues, así como no parece muy esperanzador entrar a discutir si tal o tal otra cosa en la enumeración del sabio debe suprimirse de la cuenta de las bellas ocupaciones, sin embargo el examen de la razón en virtud de la cual se afirma alguna vez que algo bello existe, conduce a un ámbito fundamental mucho más limitado y, por lo mismo, de consecuencias mucho mayores a propósito del problema general de la verdad de cualquier discurso.

No preguntemos, entonces, simplemente si hay algo que sea bello, sino preguntemos, más bien, por la condición que permite que alguna vez se diga que algo realmente es bello.

La indicación decisiva acerca de qué significa preguntar así se obtiene al considerar que se dice lo mismo de muchas cosas distintas. Cada una es cada una, pero, en el ejemplo de esta conversación, todas, según pretende el sabio, son bellas. Lo que implica que el sabio sostiene que todas y cada una son bellas en virtud de lo mismo: la belleza; que la diversidad de las ocupaciones que él propone a los jóvenes está unificada ya en una cosa común.

Los que son justos lo son no en virtud de que sean altos o bajos, nacidos en Atenas o en Elis, sino, en todos los casos, en virtud de la justicia. Las cosas buenas y las cosas bellas están en la misma situación. No es que esto lo afirme el filósofo. Nada tan claro como que él no afirma, puesto que no sabe. La parte activa que le corresponde en el diálogo es tan sólo la búsqueda de la pregunta más productiva, más radical, más simple: aquella cuya respuesta conduzca antes a la disipación del mayor número de discursos presuntamente verdaderos (o la esperanza filosófica se reducirá a la desesperación, dada la sobreabundancia de tales discursos, ya que todos deben ser investigados).

Es, en cambio, el sabio el que está aquí diciendo que hay muchas cosas bellas, entre las que se encuentran ciertas ocupaciones humanas. Está, pues, diciendo que sabe que una multitud de cosas distintas se llaman de la misma manera porque son realmente algo unitario. Él es el que asegura que hay, a la vez, *los muchos y lo uno*: lo uno vinculando de algún modo a los muchos (y permitiendo así las verdades que están siendo afirmadas y que el filósofo pone a prueba, intentando desentrañar que en su locuacidad se oculta el silencio: la nada).

De este modo, la sagacidad del filósofo consiste en ver, simplemente, qué está tratando en efecto de decir el hombre sabio, desde la altura de su arte sabia. El filósofo ve que nada de lo demás que aquí se dice es verdad, a no ser que sea verdad que existen lo uno y los muchos, vinculados en cierta forma. Por esto debe tomar de inmediato el partido de preguntar si realmente existe lo uno.

Con todo, si miramos más despacio la situación planteada, caeremos pronto en la cuenta de que tampoco es esto lo que, siendo precisos, debe preguntar el filósofo. Si lo hace, obtendrá la misma respuesta que arriba a propósito de los muchos. En cuanto advierta Hippias que realmente ha dicho ya que existe la belleza una por la que todas las cosas bellas son bellas, se ratificará en el aserto, y, en vez de producirse la aporía, ocurrirá que el filósofo correrá el peligro de no saber qué más preguntar.

La forma concreta que tiene que tomar esta pregunta, en la que consiste verdaderamente el filósofo como tal, es más bien la siguiente ya que ha de existir lo uno para que lo que dices pueda ser verdad, tienes tú que haberlo conocido, puesto que lo estás utilizando en tu discurso. Si no conoces la condición que hace a éste posible, entonces tampoco conoces realmente lo que estás diciendo. Si no sabes qué es esa cosa una (la belleza) en virtud de la cual (y de su unidad) todas las muchísimas cosas que dices que son bellas son, quizá, efectivamente bellas, entonces no sabes en absoluto qué estás diciendo al afirmar que tal ocupación propia de jóvenes es una bella ocupación.

El sabio ha distinguido la belleza y las ocupaciones bellas. Debe ahora responder cuando el filósofo halla lo que exactamen-

te es lo único que merece ser preguntado: ¿Qué es la belleza, que está de algún modo separada de las ocupaciones bellas y de algún modo está también presente en cada una de ellas? ¿*Tí esti to kalón autó?* ¿Qué es lo bello mismo, lo bello simple y sencillo, lo nada más que bello?

5. *Lo uno bello*

Precisemos cuanto sea posible, en la terminología que es la propia de *Hippias mayor*, las bases en las que está apoyada la única pregunta del filósofo.

La totalidad de aquello por lo que se pregunta está compuesta por una relación, en la que los *relata*, los términos relacionados, son ambas cosas que existen, entes, *onta*. Uno de los términos de la relación está integrado por «todos los x », y el otro término de ella lo constituye « x mismo» (o «el x mismo», o «la x -idad»)³. Naturalmente, también podemos hablar de la relación que hay entre cada uno de los muchos x y el x mismo, pero sólo derivativamente respecto de la relación esencial, que es la expresada en las palabras: «Por lo bello (*toi kalói*) son bellas todas las cosas bellas».

En el hecho de que el primer rango corresponda a la relación todos los x - el x mismo, deben verse dos aspectos capitales. Por una parte, el ya señalado del carácter primordial de la relación entre la totalidad de lo múltiple y la unidad pura. Pero la especulación socrática no hace tanto hincapié en este problema radical cuanto en su manifestación, por así decirlo, al exterior, que no es otra que el segundo aspecto que debemos contemplar: cómo en alguna manera todos y cada uno de los miembros que integran la totalidad de los múltiples seres bellos, buenos o sabios se encuentran realmente en la misma relación esencial con el correspondiente x mismo. No importa, a pesar de todo, en algún sentido

3. El autor del texto insiste, por cierto, en que se trata de cosas distintas. Lo muestra valiéndose de la evidente diferencia que hay entre preguntar qué es bello y preguntar qué es lo bello. (Hay que recordar que entender suficientemente tal diferencia lleva mucho rato y duros esfuerzos al interlocutor del filósofo).

decisivo, qué cosa hermosa escojamos: en cualquiera podremos asistir al hecho de que es un ser, un ente bello, en virtud de que existe, diferente de él, lo bello mismo.

Debemos, pues, mantener la atención dispuesta a captar cuanto puedan sugerirnos los dialogantes acerca de la diferencia entre las varias relaciones que aquí se han mostrado. En especial, hay que procurar oír cuidadosamente cuanto pueda referirse al problema radical de la relación entre totalidad de los múltiples y unidad pura, porque habitualmente esta cuestión queda sólo resonando bajo la que se debate abiertamente: qué es aquello «bello mismo» que hace que sean cosas bellas cuantas lo son. Y, por tanto, qué relación hay entre uno cualquiera de los múltiples seres bellos y el ser único que llamamos lo bello mismo.

Una vez que hemos averiguado suficientemente, en lo que hace a sus rasgos realmente generales, la base de la que parte la pregunta del filósofo, podemos escuchar con redoblada atención cuanto nos sirve en el diálogo de Sócrates con Hippias para ir concretando o llenando de contenido el esquema que ahora poseemos.

¿Qué es lo bello mismo? El principio de la respuesta es: aquello uno (y diferente) *por lo que o en virtud del que* son bellas todas y cada una de las múltiples cosas que son bellas. Los interlocutores expresan esta relación valiéndose, como hemos visto, de un simple dativo, o también de la preposición *diá* rigiendo acusativo (288a).

Pero una vez que se han puesto a prueba y se han silenciado las primeras respuestas del sabio a la pregunta única del filósofo⁴, se tienen en la mano nuevos elementos de juicio, que permiten precisar el sentido de esos dativos o de ese *diá*.

4. Que Sócrates recurra a tomar el personaje de cierto hombre nada refinado al que él suele frecuentar para dialogar no debe quizá verse en ello tan sólo un medio educado para refutar sin piedad al sabio. Dado que el filósofo es aquel que tiene conciencia clarísima de su distancia respecto de la sabiduría, ¿por qué no pensar que, en cierto modo, el hecho mismo de que se le ocurran las preguntas más incisivas y que más importan es algo misterioso en el fondo? Este interlocutor que tiene Sócrates tan a mano y que tan despiadado es, ¿realmente es el mismo que sólo ve su distancia de lo Otro y su menesterosidad? No podemos por más de volver a emplear la inquietante fórmula que ya tantas veces se nos ha venido a la pluma: lo es sólo *en cierto modo*. La sabiduría de *Alcibiades I* nos ha proporcionado factores importantísimos para despejar la incógnita.

En efecto, Hippias ha aducido algunos sobresalientes seres hermosos (*kalá*), y se ha visto también obligado por la fuerza irresistible del discurso a admitir que sus respuestas podían y tenían que ponerse en pie de igualdad con otras posibilidades que presentaba el personaje cuya imitación es ahora Sócrates y en las que un hombre elegante y refinado no habría pensado nunca. Nosotros sabemos que la razón de esta quiebra aparente de los modales refinados en la conversación está en que cualquier miembro de la clase de todos los *x* mantiene en realidad —aunque no sea así manifiesto a todos siempre— la misma relación esencial con el *x* mismo.

Hippias ha traído a colación una doncella hermosa, y a su lado ha puesto el grosero amigo de Sócrates una yegua de la patria de Hippias, por la excelente razón de que en cierto oráculo desconocido el Dios de Delfos ha alabado la belleza de estos animales. E incluso se ha atrevido luego, abandonando decididamente toda compostura, a igualar en lo esencial cualquiera de estas contestaciones con la que recurra a la belleza de una jarra bien torneada. ¡Es que se trata de un hombre tan basto que sólo le preocupa lo verdadero! Menos mal que no ha venido en persona, porque con gentes así es imposible mantener una conversación decente.

El sabio justamente no ha visto aún cuántas cosas tienen verdaderamente en común la doncella, la yegua y la jarra, cuando se las contempla en la perspectiva de la única pregunta que les formula el filósofo. Él está vuelto a la experiencia de que la belleza posee grados, de modo que, comparadas estas tres cosas bellas, se diría que, si hay que escoger una tan sólo para llamarla plenamente hermosa, la jarra y la yegua serían despreciadas en provecho de la doncella.

Esa experiencia es innegable, y no será el filósofo quien objete contra ella. Hay incluso algo más: Hippias ha captado una vislumbre de la índole de eso uno y diferente y «por lo cual» de que se está hablando. Hippias ha comprendido que una parte fundamental de la respuesta consiste en que lo bello mismo será algo que merezca absolutamente ser llamado bello.

La falta en las tres respuestas que se han ofrecido hasta aquí está, justamente, en que se ha recaído las tres veces en traer de-

lante objetos que cabe mostrar que no son más bellos que feos. Habiéndote preguntado por lo bello, respondes con algo que no resulta ser, según tú mismo reconoces, más bello que feo. El sabio ha ignorado la esencial identidad de la relación entre cada cosa que integra la totalidad de los x y el x mismo; pero ha entrevisto bien que el x mismo es *sólo* y a secas x . Por esto no ha carecido de toda razón cuando ha pensado oscuramente en que, para responder al filósofo, tenía importancia algo relacionado con la innegable experiencia de que unas cosas bellas lo son más que otras. Pero se ha perdido en el intento de pensar adecuadamente esa idea, y esto lo ha conducido a presentar respuestas muy torpes.

Porque, en definitiva, la jarra es bella mientras no se la compara con la yegua, y la yegua es bella mientras no se la compara con la doncella; pero la doncella es hermosa únicamente en tanto que no se la compara con algún miembro de la estirpe de los dioses. Una vez que se toma juntas (*sybállein*) dos de estas cosas, la belleza de la inferior se torna fealdad. Es Heráclito quien, mucho mejor y antes que Hippias, ha comprendido que la belleza es en realidad tanto ella misma como su opuesto; y no solamente ella, sino la sabiduría y todas estas cosas que importan en el diálogo filosófico. Quizá, pues, una adaptación de las difíciles palabras de Heráclito será la respuesta justa a la pregunta del filósofo. Pero antes habrá que esforzarse por ver si todavía quedan más posibilidades por ensayar.

Se trata, más bien, de no abandonar demasiado pronto el suelo firme de aquella estructura que posee lo preguntado por el filósofo y que hemos analizado en sus rasgos formales hace poco.

¿No será el dios más bello lo bello mismo? Pero es que introducir la investigación en los vericuetos del Olimpo parece prometer la pérdida irremediable de los buscadores. También unos dioses son bellos sólo antes de la comparación con otros. ¿Dónde concluiremos? ¿Los podremos contemplar a todos? ¿No se nos mostrarán bajo formas engañosas, como solían hacerlo ante los muros de Troya?

La verdad es que no tenemos la menor idea de qué dios será el más bello, y ni siquiera podemos estar seguros de que no habrá

algún género de seres superiores en belleza a cuantos dioses nos han dado a conocer los poetas. Pero si asumimos esta ignorancia, entonces el sabio debe callar para siempre. Cuantas veces diga que tal cosa es bella, como habrá ahora reconocido su absoluta ignorancia respecto de qué es lo bello mismo, tendrá de inmediato que retirar su juicio, porque se mantiene el hecho de que las cosas son bellas por la virtud de la belleza, de modo que conocerlas en tanto que bellas es conocerlas referidas a la belleza. Si ésta está absolutamente oculta, toda esta red de referencias que desemboca en decir que «esta doncella es hermosa» se desvanece enteramente. El discurso mismo pierde toda pretensión a la verdad. Deja de ser significativo, y, por lo mismo, ya no está en condiciones de aspirar ni a la verdad ni, tan siquiera, a la falsedad.

De aquí que se imponga la paciencia y que no sea sensato prestar aún oídos a los enigmas de Heráclito, ni tampoco querer dejar el diálogo para explorar el Olimpo. Paciencia quiere decir siempre revisión de las bases de la investigación, renovación de la atención que se vuelve sobre los supuestos inconscientes.

6. *El ser y el parecer*

Revisemos la situación en que han quedado la jarra, la yegua, la doncella y el dios. Hemos tenido que decir que sólo son bellos cuando no se los compara con ciertas otras cosas. Sin la comparación, son bellos; con la comparación, feos. Luego no son más una cosa que la otra. Son ambas cosas y, a otra perspectiva, no son ninguna de las dos. Pero no podemos llegar al extremo de decir que no son nada en absoluto⁵.

5. No es posible dejar de observar que las cosas conducen por sí mismas rápidamente a un punto tal en que deba dejar su relativa residual pluralidad la pregunta del filósofo, para definitivamente concentrarse, una vez que se ha partido del discurso con pretensión de verdad, en la interrogación absolutamente única: *ti to on autó*: ¿qué es *ser* mismo? Las dificultades de esta sorprendente pregunta son, en definitiva, el punto al que ascienden todas las líneas de fuerza de la investigación filosófica. Quiero decir: cuando ésta se realiza en la perspectiva so-crática, la única que reconozco de verdad posible.

Una idea plausible para continuar adelante –tan cerca estamos ya de la aporía que silenciaría simultáneamente al sabio y al filósofo– es recurrir a la distinción entre *parecer* y *ser*.

Desde ella, ¿no escapamos del aprieto diciendo que la jarra, sea lo que quiera que sea, parece bella cuando no la comparamos, pero resulta ser pura apariencia de belleza, tras la comparación? La comparación desvanece la afirmación de que cierta cosa *es* bella. Habrá entonces que decir que la cosa en cuestión no *es* bella, sino sólo *parece* bella (de manera que cuando abandonamos la comparación volveríamos a ver y decir que la cosa es bella, si no fuera porque recordamos que ya se nos ha revelado la superficialidad, la vanidad de esa belleza). Lo bello mismo *es* bello; las demás cosas que *de algún modo* merecen que se las llame bellas, no es que lo sean, sino que lo *parecen*. Lo que parece bello en algún momento ha atraído sobre sí la afirmación plena de que era bello; pero en un tiempo posterior ha habido que corregir el discurso, ante la forzosidad de llamar con verdad fea a la misma cosa a la que se llamó antes bella.

Será imprescindible investigar con detalle la perspectiva que abre ante el diálogo esta clave nueva. Por ahora, al insistir el filósofo en su pregunta única, cabe aventurar una especificación quizá interesante en aquello por lo que en concreto y de cerca se está preguntando: «Lo bello mismo, por quien todas las demás cosas se adornan (*kosmeítai*) y parecen bellas siempre que aquella forma les sobreviene (*epeidán prosgénetai ekeino to eidos*)» (289d).

¿Cómo no llamar *eidos*, hermosura para los ojos, «forma» (de donde *formosus*), a lo bello mismo, a lo único que sin restricciones *es* bello? Sobrevenir, *prosgígnesthai*, posee el sentido de añadirse creciendo sobre otro, quizá injertándose. La metáfora contenida en esta expresión parece que debe ponerse en relación con la otra semimetáfora: el adornarse. Muchas cosas que de suyo difieren de lo bello mismo son adornadas por lo bello mismo, que, cubriendo su naturaleza *en cierto modo*, las hace mostrarse bellas. Las hace parecer bellas, y esto significa, desde luego, mostrarse o expresarse –hacia algo exterior– *como si* fueran bellas, a pesar de que difieren, ciertamente, de la belleza o lo bello mismo.

Así, cuando ahora reiteramos la pregunta del filósofo, la formulamos de esta manera: ¿añadiéndoseles qué llegan a parecer bellas todas las cosas que lo parecen —aunque sean en realidad no más bellas que feas—? Va volviéndose paulatinamente más claro que la reiteración de la pregunta sirve a la finalidad de iluminar de nuevas formas la índole general tanto de lo bello mismo como de cualquier otro x mismo, y que ello se logra, en buena medida, analizando cada vez más de cerca la relación en la que está (indiferentemente) cada uno de los muchos x con el x mismo. Como el ojo que decide por fin acercarse a la cosa misma, aunque para conseguirlo deba aprender el arte de ver de verdad las cosas tal como son en sí mismas.

Nada se adelanta con responder que lo bello mismo es lo bello mismo y que nada más cabe añadir. Lo interesante es comprender que hasta esta respuesta puede darse en una lejanía terrible de las cosas o, por el contrario, después de un largo ejercicio, en una proximidad mucho mayor, gracias a la cual los matices aparecen y las diferencias se van estableciendo.

Este es el significado de la insistencia filosófica en ese punto único, en esa pregunta obsesiva; y no, desde luego, la búsqueda de que el azar depare algún sinónimo perfecto de lo bello mismo. Y, sin embargo, al contestar no parece sino que se estén explorando posibles sinónimos, como si se estuviera rechazando la simplicidad de una contestación que se limita a repetir lo esencial del contenido de la pregunta.

Tan sólo por un instante podrá parecer que hemos conquistado una base ya a salvo de inquietudes tan graves como las pasadas. Si renovamos la atención a nuestro único problema, no dejaremos de notar dos obstáculos fundamentales, que impulsan la investigación de nuevo más adelante, hacia el aire cada vez más enrarecido en el que se oculta, seguramente, la aporía que ya no podremos esquivar.

Primero tenemos que anotar que, por rigurosamente que sepamos *ser* x y *parecer* x , necesitamos —o eso parece— evitar el extremo de aislar ambas cosas, hasta decir, por ejemplo, que lo que *es* no *parece*. Si llegamos hasta ahí, afirmaremos que lo bello mis-

mo no parece lo bello mismo, e incluso, quizá, que en absoluto parece o se muestra (*phainetai*) ni una cosa ni la otra. Pero la verdad es que sólo porque es *eidós*, sólo porque *en algún modo* «se da» o es «fenómeno», podemos hablar como lo hacemos todos nosotros, los sabios a los que el filósofo somete a encuesta. Más vale, por esto, sostener que estamos buscando aquello que nunca en ninguna parte y a nadie se muestre feo; o, lo que es lo mismo, aquello que siempre y para todos *es* bello.

En la unidad pura de lo bello mismo, ser y parecer se identifican, mientras que están siempre disociados en el resto de los dominios del ser y del conocer. Lo que realmente *es* bello es también lo que *aparece* puramente como tal (y, por consiguiente, siempre y a todos). Y es que si su ser se agota en la sola belleza, sin mezcla de nada más, carece entonces del mínimo de doblez o de complejidad que siempre se requiere para que quepa parecer una cosa siendo otra. Si el ser tiene que parecer, cuando el ser es simplicidad perfecta no puede parecer sino lo que es, es decir, no puede mostrar sino lo único que realmente es. Y si es que se duda de que el ser deba, además, en general, mostrarse (*phainesthai*), ¿cabrá asimismo dudar de que el ser que no es más que *sólo lo bello*, haya de mostrarse? Al menos esto habrá de afirmarse siempre: que *sólo lo bello* es, por cierto, *eidós*, *forma*, *species*. Para siempre y desde siempre, de suyo y para todos, en todos los lugares y en cualquier circunstancia, *lo-bello-solo* es *eidós*, e, incluso, el *eidós* por excelencia, y quizá hasta la luminosidad de toda otra cosa que merezca en algún modo que de ella se diga que aparece o luce.

Ser, parecer y belleza se encuentran unidos en la simplicidad absoluta de *to kalòn autó*. ¿Pero no es justamente lo más aporético en el mundo esto de que coincidan varios en la unidad pura?

Vayamos a la segunda anotación que he anunciado, y que corre paralela de esta primera. Recordemos las jarras, las yeguas y las doncellas, que existen separadas de lo bello mismo, que hemos tomado por bellas y luego hemos tomado por feas: que nos han parecido, pues, bellas unas veces y feas otras. Aquí el ser no está en unidad con el parecer. En todo caso, podría decirse que, como estas cosas no son puramente lo bello en sí ni tampoco pu-

ramente lo feo en sí, no son más bellas que feas, y, en correspondencia, parecen eso que son (parecen, más bien, eso que no son): tanto bellas como feas, depende de a quién, de cuándo, de dónde y de en comparación con qué.

Esto es lo que habíamos dicho para justificar la introducción del problema del aparecer (y el parecer) en el diálogo filosófico. Pero tenemos que tomar en consideración una dificultad grande, apenas entrevista ahora mismo, cuando hemos empezado a explorar la suma dificultad que hay en el intento de separar tajantemente ser y parecer. Y es que si la *forma* «sobreviene» de veras *en algún modo* sobre algo (jarras, yeguas, doncellas), ¿cuál será necesariamente el efecto que se siga? Lo adornará y le hará mostrarse bello (no siendo puramente *sólo lo bello*). Así dijimos, con los interlocutores del texto. Pero ¿es que puede la belleza presentarse realmente dondequiera que sea sin *hacer ser bellas* —y no meramente parecerlo— a las cosas en las que se injerta?

Tomemos algún nuevo ensayo de dar con lo bello mismo. Por ejemplo, podría ser que la respuesta acertada fuera *to prepon*, lo que conviene. Cuando a algo lo recubre «lo que le conviene», entonces es una cosa bella, según nuestro modo de hablar, tan sobradamente sabio, de todos los días. «Considera esto: ¿llamamos lo conveniente a lo que al sobrevenir hace que parezca bella cada cosa en la que se presenta, o a lo que la hace ser (bella a cada cosa en la que se presenta, siempre que le sobreviene), o no diremos ni esto ni aquello?». Y vale la pena considerarlo, porque si escogemos la primera alternativa, se sigue lo que Sócrates le respondió a Hippias en cuanto éste obró del mismo modo: «Si lo conveniente hace parecer más bello de lo que se es, lo conveniente sería un engaño respecto de lo bello y no sería aquello que buscamos» (ambos textos se encuentran en 293e-294a).

Esta réplica de Sócrates tiene toda la energía y toda la precisión que pudiéramos desear, aunque no por eso deja de necesitar comentario.

Lo bello tiene que hacer bello cuanto toque. Si es sólo-lo-bello, es inconcebible cualquier otro efecto de su presencia (*parousía*) que no sea ése. Y sólo como consecuencia de su acción de embe-

llecer podrá ocurrir que se muestre bello lo que ha sido hecho realmente bello por la presencia de la belleza. Tanto más cuanto que, como hemos ya comprendido, la belleza es puro *eidós*, pura *forma*. A su vez, es únicamente una consecuencia de este estado de cosas lo que Sócrates acaba de afirmar: si el efecto de lo bello fuera hacer que la cosa en cuestión pareciera ser más bella de lo que es, lo bello engañaría respecto de sí mismo. No podríamos recurrir a lo bello para decidir sobre lo bello. No podríamos echar mano de ello cuando se trata de conocer lo bello. Y por este lado hemos arribado, pues, a la aporía propiamente dicha.

Con lo que nuestras palabras han recobrado, sorprendentemente, el tono que ya tuvieron en la ingenuidad del lejano comienzo de este diálogo. Empieza a producirse el temible giro de los discursos sobre sí mismos: ese vértigo que termina atontando al sabio y que puede desembocar en la enfermedad más grave: la misología, el odio a la palabra.

En efecto, ahora, si realmente lo bello mismo puede presentarse en y sobre jarras, yeguas y doncellas, las hace a todas hermosas *en algún modo*, y sigue siendo verdadero que este cacharro es bello aunque, desde luego, no sea lo bello mismo y solo, dado que no a todos siempre y en toda circunstancia se mostrará como bello.

He aquí, pues, las dos dificultades que dije que teníamos que anotar cuidadosamente. Las dos se refieren a la relación entre ser y parecer. Como no hemos podido separar limpiamente el ser del parecer —más bien todo lo contrario: el ser puro nos ha resultado pura forma revelándose—, nos hemos comprometido no ya sólo con la defensa de que, sea lo que quiera lo bello mismo, nunca a nadie podrá parecerle que no es lo que es, sino también con la tesis de que, dispuestos a admitir que siquiera parezcan bellas algunas mujeres alguna vez, tal cosa no puede ocurrir sino porque lo bello mismo tenga la extraordinaria capacidad de sobrevenir o presentarse *fuera de sí en algún modo*, en lo otro de sí mismo, siendo esta presencia fuera de sí y en lo otro de sí un hacer a eso otro de algún modo semejante a sí mismo.

No hay que dudar de que estamos al borde mismo de la sima de la aporía. ¿No tendrá que ver el aprieto de nuestro estado con

que no hayamos todavía sido capaces de ver qué tipo de ser posee el parecer y cuántas modalidades de este fenómeno (o sea: del fenómeno del fenómeno) en realidad caben?

Para llevar a su máximo la exactitud de las premisas de esta discusión conviene, en primer lugar, aprovechar las variadas e importantes enseñanzas ontológicas que se contienen en la segunda mitad del diálogo entre Hippias y Sócrates. Pasamos, por consiguiente, a analizarlas.

En definitiva, son cuatro los intentos de dar caza a lo bello mismo que resultan siquiera formalmente apropiados para la finalidad buscada, según palabras imitadas por Sócrates de las que dice siempre su feroz amigo íntimo⁶. Todas las investigaciones en torno

6. En 293d se señala la transición entre las dos partes mayores que cabe distinguir en el diálogo. El recurso es, en efecto, una nueva intervención de su amigo «imitada» por Sócrates, en la que, ante todo, se pide a éste —la ficción es que ha venido a hacerle de portavoz de las enseñanzas de Hippias, aunque se supone que Sócrates se las está presentando como sabidurías propias suyas, dejando libre a cualquier otro de la responsabilidad de sostenerlas ante el amigo implacable— se le pide, digo, que cese de una vez de contestar cosas «simplonas y demasiado fáciles de refutar». No se nos dice en qué sentido pueden ser «formalmente apropiadas» las siguientes formas de respuesta, sino que inmediatamente el amigo de Sócrates sugiere que se pase al examen de la naturaleza o *physis* (lo que de suyo es) de lo conveniente mismo, *autò to prepon*. Y no tiene nada que objetar de principio a las tres respuestas que se le dan: lo útil (*to chrésimon*), lo visual y auditivamente agradable (*to di'òpseos kai akoês hed?*) y el placer beneficioso (*he ophélimos hedoné*).

En la serie de respuestas que serían «formalmente inapropiadas» y que se discuten antes de 293d, hay cosas bien distintas: la hermosa doncella, la yegua, la jarra, el dios, el oro y, finalmente, habiendo sido rico, con salud, honrado por los griegos y habiendo rendido bellas honras fúnebres a los propios padres a su muerte, llegar a la vejez y ser sepultado bella y magníficamente por los hijos de uno. Ya hemos visto una nota común a todas estas cosas, que las caracteriza conjuntamente de intentos vanos de dar alcance a lo bello mismo: que son no más bellas que feas, según con qué se las compare. Podemos sugerir que una segunda marca de insuficiencia, a la que no se presta atención explícita en el diálogo, es el hecho de que, al menos en algún sentido, siempre quepa hacer acompañar a las respuestas de la primera mitad con el determinativo *tis, ti*, un *x*, una *x*, un cierto *x*; mientras que esto no es posible a propósito de las respuestas de la segunda mitad (a pesar de las apariencias en contrario por lo que se refiere a la cuarta, «el placer beneficioso»).

Esta sugerencia no carece de apoyos textuales en nuestro diálogo. Lo que no se hace en él es el ensayo de deslindar, a propósito de este matiz, algo así como dos órdenes ontológicos —a diferencia de lo que ocurre en otras obras de la juventud literaria de Platón—. Nosotros podemos, sin embargo, afirmar tentativa-

a los tres primeros aportan elementos de grandísima importancia para el análisis filosófico; la breve consideración de la cuarta respuesta no tiene otra finalidad que cerrar el círculo de la órbita de error en que los interlocutores están al final atrapados⁷.

Veamos sobre todo en qué términos se lleva adelante el tratamiento de la posibilidad de que lo bello mismo sea lo agradable a la vista y al oído (297e-303d).

La estructura de la argumentación está perfectamente patente, y obliga a pensar que el Sócrates de *Hippias mayor* no sólo obedece a las máximas de lo que en el último día de su vida llamó, según *Fedón*, su segunda navegación en filosofía, sino que domina con plena maestría el método de este segundo viaje filosófico, tal como *Fedón* lo expone (me refiero a la observación de las cosas en los discursos sobre ellas, es decir, a base, si se permite la expresión, de *lógica*). De este modo, el que acostumbre a admitir que *Fedón* representa un estadio claramente más maduro de la especulación platónica que *Hippias mayor*, se ve enfrentado con la dificultad de que uno de los puntos que sistemáticamente resultan más «avanzados» en aquella obra está del todo presente en ésta también. *Sed de his alia*.

Esa estructura constituye una reducción al absurdo absolutamente consciente de sí misma y de sus instrumentos esenciales. Los cuales son todos discursos, *logoi*, proposiciones –introducamos esta traducción para dotar de mayor fluidez al español–. Una determinada proposición es supuesta como punto de partida de la investigación (*hypóthesis*, 299b). Se termina por inferir desde su admisión provisional un imposible (*paréchetai ti tón adynaton*, 303d); luego se concluye que a su vez es también otro imposible la hipótesis.

mente que las únicas propuestas «formalmente adecuadas» sobre cualquier *x* mismo son aquellas gramaticalmente incompatibles con los determinativos mencionados. Pero tenemos que ser sumamente prudentes en esta cuestión, ya que en su fondo yace una de las dificultades (o misterios) más esenciales del pensamiento contenido en buena parte del *corpus platonicum*.

7. Cf. 304c: «Es manifiesto que estoy preso de cierto destino demónico (*daimonía tyche*), yo que yerro (*planômai*) y no tengo nunca por dónde escapar (*aporô aeí*)». Es Sócrates quien habla.

En segundo lugar, en este caso concreto la inferencia del imposible que se utiliza para desechar la hipótesis transcurre enteramente en el terreno de la teoría de lo que no podemos llamar sino *predicación*. Lo importante, en realidad, no es la posibilidad de que lo bello mismo sea lo placentero a la vista y al oído (de hecho, nada más empezar el examen, ya antes del planteamiento explícito de la hipótesis y las primeras inferencias, hay base suficiente para rechazar que exista la menor probabilidad de haber delimitado así adecuadamente la *physis* de lo bello mismo); lo que importa es la lección de lógica y de ontología que se puede aprender de analizar una hipótesis tan peculiar como ésta.

Siempre que una proposición de la forma «esto es *x*» es verdadera, podemos decir que *x* es, en general, algo que le pasa a esto, *pathos ti, passio*. Pero con la misma generalidad podemos recurrir a la sustantivación del propio término «ser», para decir ahora que *x* es por lo menos algo de «lo que es» esto (*ousía*)⁸. Las cosas, pues, «padecen», «les pasa» (*páschousin*) o son (*aisin*) esto o lo otro (*x, y, z*), y esto que ellas padecen o son, esto que es en ellas su estado o su ser, justamente puede ser llamado directamente así, de modo absolutamente general: *pathos, páthema, ousía*. Podemos siempre referirnos tanto a las cosas como a sus «estados» o «esencias» con el cómodo rótulo universal de *los seres o los entes, ta onta*.

Para la vinculación entre una cosa y un «estado» disponemos de una terminología muy variada, sobre la que ya he hablado. En la sección del diálogo que ahora consideramos, se amplían aún mucho las posibilidades para hablar de esta relación en el ser de los entes. Por un lado, cerca de expresiones que ya nos son familiares, aquí se dice que algo viene a añadirse (*epigígnetai*) a algo;

8. No debe pasarse por alto que esta palabra es pronunciada en el diálogo antes por Hippias que por Sócrates (301b), e incluso que en boca de Hippias, en esa primera oportunidad, tiene seguramente un significado distinto del de *pathos*, y, de hecho, en tal forma que apenas es posible reprimir la certeza de que en el griego corriente —al menos entre los que se dedicaban a los discursos— *ousía* quería decir *lo que una cosa es*, mientras que *pathos* se refería a cómo está transitoriamente una cosa (al estado por el que atraviesa en determinado momento). La manera en la que Hippias, en el texto que cito, aproxima las dos palabras obliga a pensar decididamente en la conveniencia de traducirlas, ya aquí, en dirección, por lo menos, a lo que después terminológicamente son la «esencia» y el «accidente».

o que algo acompaña a algo, sigue a algo (*hépetai*). Pero también que algo está sobre algo (*épesti*). Y, aún más interesante, al desear penetrar más en el interior de la naturaleza de esta relación, se nos dice que cualquiera de estos estados o esencias es algo ello-mismo y algo común, que, cuando muchas cosas lo tienen, las hace a todas ser de su determinada índole, porque, en tal situación, verdaderamente ese algo ello-mismo y común (*koinón*) es la causa (*aition, ho poiēi*) de que las cosas en cuestión sean así o del otro modo (cf. 299e y 300a).

Hasta aquí tenemos sólo una exploración renovada del terreno fundamental que desde un principio señalé que es aquel en el que se mueve la única obsesiva pregunta filosófica. Ahora nos sorprende ver hasta qué punto de refinamiento había llegado la discusión acerca de las particularidades de la «predicación» a la altura histórica en que fue escrito nuestro texto. Porque el problema general que se debate, y merced a cuya solución se reduce al absurdo la hipótesis de este argumento, es si un «estado» o «esencia» que afecta a un conjunto de seres tiene o no que afectar también a cada uno de los miembros del conjunto. Si de todos ellos se dice que son *x*, ¿es necesario, para que esto sea verdad, que también cada uno tomado por separado sea *x*?

En las propias palabras del diálogo, y dado que los interlocutores son dos y que lo bello mismo se ha definido hipotéticamente como lo placentero causado por la vista y el oído, se discute sobre si algo que «ambos» son ha de serlo también cada uno.

No carece de interés observar que la respuesta que aparece como la más natural es la que afirma que ambos no pueden ser algo si cada uno no lo es. Resulta evidente que la lengua de todos los días se utiliza en este caso como punto constante de referencia. Si Sócrates e Hippias son ambos justos, injustos, sanos, enfermos, heridos, golpeados, de oro, de plata, de marfil, nobles, sabios, honrados en su ciudad, viejos, jóvenes, fuertes o bellos, es que Sócrates es justo, etc.; también por su parte Hippias es justo, etc. Y lo mismo a la inversa. Si de «cada uno» se dice cierto «estado» o «ser», entonces se está evidentiísimamente autorizado a decir ese mismo estado o ser de «ambos» (con el detalle, por cier-

to, de que el griego ha de declinar la palabra con que designe el estado o ser en cuestión, para llevarla al plural).

Frente a Hippias, Sócrates muestra que hay bastantes estados o seres que se dicen de cada uno pero no de ambos, y que también hay bastantes que se dicen de ambos pero no de cada uno. Para empezar, pasa ya esto con «cada uno» y «ambos». Igual con «uno» y «dos», con «par» e «impar»; también —y este ejemplo es extraordinariamente interesante— con «decible» e «indecible», o sea, con los términos técnicos de la matemática de la época para referirse a lo que hoy preferimos llamar «racional» e «irracional»⁹.

Es cosa clara que el diálogo no separa problemas lógicos que, ciertamente, difieren unos de otros. Sin embargo, muestra una verdad fundamental para toda discusión posterior en la teoría del ser u ontología: que la verdad «todos estos son x » no implica la verdad «éste de entre ellos es x »; y que tampoco la verdad de esta segunda proposición implica la verdad de la primera.

Mientras no se hayan llevado a mayor perfección las distinciones lógicas, este resultado sólo se puede expresar de una manera: que hay distintas clases de «estados» o «esencias», o, mejor dicho: que ser- x no es siempre y en todas partes lo mismo; que los x , y , z que interesan en exclusiva al filósofo poseen ellos mismos modos de comportamiento diferentes, que determinan, justamente, que haya que precaverse contra el empleo indiscriminado de un tipo de discurso para cualquier caso de x , y o z .

La modestia del resultado no deja de insinuar su extraordinaria magnitud¹⁰.

9. No indica el propio diálogo qué tipo de ejemplos son los que están considerando los interlocutores cuando se entienden uno a otro en este punto. Quizá no es descabellado pensar que un discurso cualquiera, tomado por sí solo, pudiera ser un caso de «decible», como sucede con la hipótesis en cualquier paso de un diálogo filosófico; y que también es un «decible» el discurso que afirma que se llega a «uno de los imposibles»; mientras que, justamente, la hipótesis y este discurso son un caso paradigmático de «indecible», *árreton*. Pero quizá, a pesar del atractivo de esta posibilidad, los ejemplos predominantemente aritméticos de lo que Sócrates muestra contra el dictamen de Hippias obliguen a pensar que también aquí Sócrates está claramente al tanto de la situación contemporánea de la ciencia cultivada en los círculos pitagóricos.

10. En cuanto a la refutación de la hipótesis, sigue este curso. Hemos dicho que lo bello es una parte de lo placentero o agradable: la de lo que lo es causado

Y, por otra parte, cuanto se ha ido diciendo a lo largo de esta refutación con la finalidad de precisar los términos en los que se presenta la problemática más esencial de la teoría de la verdad y del ser, refuerza plenamente los resultados que obtuvimos arriba acerca del papel ontológico que tiene por necesidad que desempeñar un ser-*x* en tanto que *eidos* que sobreviene sobre algo. Vemos ahora de nuevo que este sobrevenir o acompañar o situarse encima o ser tenido, se refiere a un ello-mismo común, que es la *causa del ser* –y no del *parecer*– *x* la cosa sobre la que se presenta.

por la vista y por el oído. Ahora bien, todo lo agradable es agradable por lo mismo, y todo lo agradable a la vista lo es precisamente a la vista, y no también al oído (y cosa similar ocurre con lo que es agradable al oído). Se sigue que lo bello no coincide con lo agradable, pero tampoco con «por la vista» ni con «por el oído», tomado cada uno aisladamente. Por tanto, lo bello mismo ha de identificarse con uno de esos estados que puedan decirse de ambos, pero no de cada uno. Mas así hemos contradicho los datos que nos han llevado a formular nuestra hipótesis: que hay placeres visuales que llamamos bellos y que hay también placeres auditivos que llamamos bellos, mientras que no hay en las restantes sensaciones algo placentero que no sea ridículo llamar también bello. Es decir, hemos partido, justamente, en pleno acuerdo con el habla cotidiana, de la base de que a «ambos» no se les llama bellos nunca más que si «cada uno» es por su parte bello.

La contradicción muestra un fracaso que se anunciaba ya en el hecho de que las cosas que supremamente merecen llamarse hermosas (las ocupaciones y las leyes, según 298b y d) no se dejan encerrar en los límites del placer visual y auditivo. Lo que significa, como dije antes, que toda la refutación pormenorizada de la hipótesis se realiza para enseñar, por una parte, qué es de veras una discusión en filosofía, y, por otra, la verdad muy importante que afirma que se es o se tienen «estados» no siempre según idéntica razón (no siempre conforme al mismo *logos*).

Conviene también destacar otro detalle previo a la refutación técnicamente realizada por Sócrates. Y es que las últimas palabras de su amigo ausente amonestan sobre esta timidez que hace escoger nada más que ciertos placeres como bellos. Es imperdonable que en la consideración filosófica se conceda tanta relevancia a «lo que les parece a los muchos», como olvidando, siquiera un instante, que la única pregunta no se refiere a nada que «parezca» sino al *ser* de lo preguntado. Las enseñanzas que se siguen de esta advertencia en tono amargo son, al parecer, dos. La primera es que debe distinguirse el ser del parecer siempre y a todos los efectos, cuando se toma «parecer» en cierto sentido (y por cierto que la ambigüedad del griego a propósito de los verbos *phainesthai*, *dokein* y *doxázesthai* corre paralela a la castellana, que juega con «perecer», «aparecer», «mostrarse», «creer» y «opinar»).

La segunda enseñanza seguramente es que conviene, que es urgente, incluso, discutir en general sobre la identificación de lo placentero con lo bello, sin restricciones y sin tomar únicamente partes de lo placentero. El tema esencial es de nuevo la coincidencia o la diferencia entre el placer y el bien.

A esta luz resulta mucho más interesante el fragmento que en el desarrollo del presente diálogo antecede al que acabo de analizar: el examen de la posibilidad de que lo útil en general, o una parte de ello, sea lo hermoso (295c-297c).

Lo útil es sinónimo de lo capaz de algo, lo que algo puede, lo potente o poderoso (*to dynatón*); porque es útil lo conducente a algo. Se es útil con vistas a otro, en algún respecto y en algún tiempo. Y mi término —«lo conducente»— queda mucho más plenamente significado diciendo que sólo es útil «lo que puede» algo.

En realidad, el carácter relativo de lo útil y lo potente es ya un impedimento definitivo para poder considerar a este discurso una hipótesis sólida acerca de la naturaleza de lo bello. Pero el modo concreto en que se muestra que así es no carece de dificultad y hasta retorcimiento (para los que la discusión de *Hippias menor* es un auxilio innegable).

Vistas las cosas por el lado más simple, de lo que se trata es de que todo lo que se hace (*poieîn*), se hace porque *se puede* hacer; pero todos los hombres, empezando ya en la niñez, hacen muchísimas más cosas malas que buenas. Luego habrá que distinguir «lo potente y útil» en dos clases, según que aquello a lo que se orienta y respecto de lo cual es, sea «producir un mal» o «hacer un bien». O lo que es lo mismo: lo «potente» es «lo que hace», *to poioûn*. Lo que hace se dice también *to aítion*, lo responsable o autor, la causa. Luego lo útil se escinde en dos clases: la causa de lo bueno y la causa de lo malo. Lo útil o poderoso para hacer algo bueno, la causa de lo bueno, se llama lo beneficioso, *to ophélimon*. La cuestión, pues, está ahora reducida a examinar si lo beneficioso es lo bello.

Y en este punto interviene una segunda vez la consideración de la relatividad esencialmente contenida en «la causa». La causa está ordenada a algo, lo es necesariamente siempre de algo. Hay que separar y hacer corresponder «lo que hace» y «lo hecho» (*to poioûn-to gignómenon*). Realmente *to gignómenon* se deja traducir de inmediato por *effectum*; los interlocutores utilizan también, como sinónimos, *to ergon*, la obra (producida) y, en metáfora, *to ékgonon*, el hijo, lo engendrado.

Separamos y hacemos corresponder la causa y el efecto, en el sentido de que la causa no es el efecto, ni éste aquélla, pero se hallan ambos mutuamente ordenados. Sin causa, no hay efecto, y sin efecto no hay causa. Luego al menos es verdad lo siguiente: la causa no es causa de la causa.

Pero de aquí se sigue el *logos* que resulta ser el peor de todos cuantos hasta ahora se presentaron: que lo bello se muestra, si este discurso es razonable, en la figura (*idea*) de cierto padre de lo bueno (297b), ya que, por ser su causa, no coincide jamás con él. Pero si no coinciden, se podrá ser bello y malo, y se podrá ser bueno y feo; se habrá partido la *kalokagathía* en dos mitades perfectamente fuera la una de la otra. Porque habrá que decir más que esto. En realidad, partida así la condición de bello-bueno (*kalokagathía*, que caracterizaba al hombre de pro plenamente), nunca nada puede ser al mismo tiempo realmente bello y bueno. Como lo bello mismo ha sido declarado causa y padre de lo bueno mismo, y la causa no lo es de sí misma, allí donde el *eidos* lo bello mismo embellezca realmente algo, de allí estará necesariamente ausente la bondad aportada por la presencia de la forma «lo bueno mismo».

La verdad es que la complejidad de la argumentación es mayor que la expuesta; pero aun en esta forma, podemos ya distinguir sus problemas y sus beneficios.

El primero de ellos se encuentra, sin duda, en la consideración de la «potencia» (*dynamis*) como una entidad «relativa». Lo que, huelga decirlo, enriquece y complica en adelante toda consideración ontológica.

El segundo es la tesis de la estricta imposibilidad de la *causa sui*, la causa de sí mismo, que se corresponde con la afirmación de la perfecta exterioridad mutua de causa y efecto.

El tercero es la clara sugerencia de que los valores decisivos no poseen la estructura de entidades relativas a otras. Todo lo borrosamente que se quiera (reléase además cuanto hemos dicho acerca de la naturaleza del filósofo), la discusión de *Hippias mayor* apunta en la dirección de proponer que los valores decisivos gozan de un estatuto ontológico supremo, del todo incompatible

con la idea de que pudieran consistir en «potencias» ordenadas a algo otro que ellos mismos.

El mayor problema ya a la vista es que necesitamos sospechar que algo ha ido mal en el desarrollo de esta refutación, y especialmente porque vemos que a su final lo bello y lo bueno deberán quedar tajantemente separados de lo beneficioso¹¹.

Ello podría tener que ver con alguna malevolencia o ironía filtrada en las definiciones de las que se compone sobre todo la argumentación. Sin embargo, no parece realmente que este sea el caso, sino que más bien se vincula con la zona de ella que todavía no he mencionado.

Retrocedamos al comienzo, a cuando no teníamos más que la identificación entre lo útil y lo potente. Arriba he dado un paso algo demasiado rápido, que depende de esta parte no vista aún en el argumento. Me refiero a cómo identifiqué sin vacilaciones lo potente con la causa; cuando la verdad es que entre poder hacer y estar de hecho haciendo media una distancia grave.

Pues bien, esta distancia se halla sólo vagamente tratada en la conversación entre Hippias y Sócrates, pero aparece relacionada con la *sophía*, la cual, a su vez, es puesta en contacto con la idea de que los yerros humanos, tan abundantes, son con frecuencia involuntarios (así tal vez debamos traducir el *examartánousin ákontes* de 296b y c).

Esta red de vaguedad se puede reconstruir o subrayar como vamos a indicar. La primera verdad que nunca ha de olvidarse es que el saber es lo más bello, *he sophía panton kálliston*. Añadamos al resto de nuestras otras premisas también la siguiente: que lo que se hace –nos referimos tan sólo a los hombres, por cierto, porque es

11. Problema secundario es la formulación demasiado general del principio por el que se afirma la imposibilidad de la causa de sí. Al pie de la letra, la expresión permite interpretaciones erróneas, sobre todo porque parece aislar en lo absoluto una causa y su efecto, de modo que no tendría sentido decir después que esa causa es ella misma efecto en ningún modo de otra causa. Como si la causa fuera de suyo y para siempre causa y sólo causa, y el efecto, por su parte, nada más que efecto (ambos en su peculiar vinculación). Sin embargo, el uso de los conceptos que se establece en la discusión del diálogo no escapa hacia estas zonas escabrosas.

de ellos de quienes primordialmente se dicen los valores decisivos¹²— no solamente se puede hacer, sino también se sabe hacer (296b). El poder y el saber asisten a toda obra humana, porque igual de imposible es hacer lo que no se puede hacer, que hacer lo que no se sabe hacer.

El resto del argumento queda ahora consolidado. Aunque esto no ilumine qué ocurre en la distancia entre poder y hacer de hecho (no se puede decir que se sugiere que, añadido el saber, ya el poder puede desencadenar su efecto; pero tampoco se sugiere que sean simultáneos o hasta la misma cosa), es claro que, sobre esta base, si después resulta que, sin comparación, la mayor parte de las obras humanas son malas, habrá que decir que lo son a pesar del poder y del saber de quienes las hacen.

Evidentemente, esta «consolidación» resulta mucho más aparente que real, porque de inmediato una multitud de cuestiones imperfectamente tratadas se lanzan sobre la fragilidad de semejante construcción. Y cabe tomar uno de dos caminos.

Por el primero se tratará de ver más de cerca qué otro factor es éste que interviene en la acción humana, junto al poder y el saber, capaz de desviarla del bien. Si todo lo que hago puedo y sé hacerlo, entonces toda mi acción es por igual fruto tanto del poder como del saber. Cuando la acción desemboca en cualquier género de mal, ha de ser porque yo podía el mal y lo conocía. No hago nada malo sino a sabiendas. Y, por cierto, saber y poder son de esas entidades que se hallan esencialmente referidas a otras, unas veces buenas y otras malas, unas veces bellas y otras feas.

Por el segundo camino, el resultado absolutamente desastroso al que ha llevado la comprobación de la hipótesis general de la coincidencia entre lo bello y lo útil se emplea de inmediato como señal palmaria, no tanto de la imposibilidad de la hipótesis, cuanto de la imposibilidad de alguna otra de las líneas de la inferencia que se ha realizado.

12. De ninguna manera quiero dar a entender que esto es un detalle insignificante en el conjunto de la discusión establecida por la única pregunta del filósofo. Me permito tratarlo ahora nada más que en un inciso; pero la cuestión que está detrás de esta nota es, evidentemente, capital.

Y así, aunque los progresos en el detalle de la ontología han sido extraordinarios, el resultado final más importante de nuestros análisis coincide con el que ya dedujimos del otro *Hippias*. No es casualidad que el mismo sofista haya sido el interlocutor de Sócrates en ambas ocasiones. No hay que negarle, desde luego, atrevimiento e ímpetu en las diatribas filosóficas, a la vista de cómo vuelve a ellas, pese a las pasadas experiencias. Quizá no advirtió a tiempo la cercanía real del problema que en las dos entrevistas se debatió.

«LISIS», O EL ANHELO DE AMISTAD

1. *La infancia y la sabiduría*

¿Qué objeto puede tener un diálogo de Sócrates con dos niños apenas entrados en la primera juventud? ¿O es que el verdadero diálogo lo mantiene Sócrates con Ctesipo e Hipotales, ya adolescentes crecidos, y sólo se vale de los chicos como de un recurso peculiar? Parece menos complicado pensar que, estando cada pareja de interlocutores de Sócrates (callados o parlantes) en su propio nivel, y siendo distintos esos niveles, Sócrates dialoga a la vez, en formas distintas, con Lisis, y sobre todo con él, pero también con Menéxeno y, un poco más indirectamente (pero de manera posiblemente eficaz), con Hipotales y aun con Ctesipo. Y con cuantos presentes se puedan naturalmente asociar a cualquiera de las parejas dichas. En cuanto a los niveles en los que se encuentran todos estos interlocutores de Sócrates, observemos que Ctesipo tampoco está, en realidad, en la misma situación de Hipotales, aunque ya sabemos que su relación con Clinias apenas se diferencia de la que hay entre Hipotales y Lisis.

¿Qué objeto tiene que tener semejante diálogo complejo? La única respuesta posible –suponiendo, como es preciso suponer, que Sócrates no es un *antilogikós*, o sea, un enredador de discursos que en el fondo los desprecia– será que este objeto es una vez más la protréptica, a saber, mostrar filosófica y dialógicamente, en acto, que es necesario filosofar en el sentido de cuidarse de la *areté*, la cual es *sophía* o tiene a ésta por necesaria condición inmediata suya.

En este caso, la exhortación, el protréptico, se dice y hace, justamente, en dos niveles. Por una parte, se dedica a quienes aún no erran ni yerran por la vida, para procurar hacerles ver que acaba de llegarles la hora de empezarla. Esta tarde, en esta palestra nueva, Lisis y Menéxeno empiezan a vivir, toman sobre sí su dedicación y su cuidado, su *epitédeuma*. Por otra parte, están los amantes, que ya se equivocan, que no hablan adecuadamente, que no actúan como se debe respecto de la amistad y el cariño, respecto de la *philia*: que no la han hecho *filosofía* sino nada más que amor por los chicos, *philia tôn paidikôn*. Tales jóvenes que ya yerran necesitan realmente girar y, mejor, salir de sus goznes, convertir su *philia* en auténtica *philia*.

Podría incluso decirse que todo hombre, en la medida misma en que tiene amores y amigos (así, incluso el niño que es Lisis), ya requiere un girar sus amores, una filosofía protréptica. Por otra parte, nada más natural o mejor que el deseo, desde el principio mismo del uso de razón, de tener amigos. Lo primero esencial es la *philia* misma; lo segundo, dirigirla adecuadamente. Pero ella brota del ser mismo del hombre; o es en éste la hija propiamente dicha de los Dioses.

La *philia* recién nacida marca, pues, el comienzo real de la vida humana y señala simultáneamente que ha llegado el instante de la filosofía protréptica. Lisis es un chico «sobresalientemente amigo de escuchar», y por sí solo se aproximará al rincón donde se hace presente el filósofo.

En este caso, además, el filósofo tan sólo dispone, para llevar a cabo el diálogo protréptico, de la *philia* misma naciente en el hombre jovencísimo, naciente él mismo, que empieza a escuchar sus preguntas.

El tema, pues, del protréptico en la situación originaria es necesariamente la *philia* misma. El objeto sólo puede ser conseguir que en adelante el hombre que empieza oriente su vida en el amor de la sabiduría (*philia tês sophías*), y que no desee, en realidad, otra *philia* más que ésta.

Resultaría absurdo, violento y contraproducente intentar siquiera apartar al joven de sus amigos; pero es en cambio naturalí-

simo y convenientísimo hacerle tomar conciencia de que el indudable hecho vital que es su *philia* encierra una riqueza insondable tal y como ya es ahora, en la niñez que termina. Lo único que hay aquí de apariencia es que Lisis crea que su amistad únicamente concierne a Menéxeno, o incluso a él y a Sócrates y a otros semejantes a estos dos.

2. *La paternidad y la prudencia*

Empezando como por de fuera, Sócrates recuerda ante todo a Lisis que su vida misma, tanto en su condición física como en su régimen moral, es un fruto de un amor precedente y que no ha cesado: el de los padres.

También la *philia* de los padres está en el mismo caso que la que ha nacido en Lisis: encierra una profundidad prácticamente insondable, que los padres y la sociedad tienden, sin embargo, a limitar al amor por Lisis, aunque esté suficientemente a los ojos de todos que no es verdad que así suceda. El amor de los padres se dirige en realidad a que Lisis alcance la *phrónesis*, la sabia prudencia, e incluso a que la alcance en mayor medida que se da en ellos mismos, que están dispuestos desde un principio a confiarse a la radical independencia o libertad (*eleuthería*) que obtendrá seguramente su hijo cuando llegue a poder llamárselo sabio y prudente.

Sócrates indica incluso que es más bien la *phrónesis* misma, y no tanto la de Lisis, el blanco del amor de la *philia* paterna, cuando ésta conquista su propia plenitud. En efecto, al hombre sabio, al *phrónimos*, se entregará cualquiera, aunque pertenezca a familia distinta de la suya, a otro demo, a otro país; aunque sea bárbaro y aunque viva como un esclavo. Los padres de Lisis quisieran que Lisis mereciera por su *phrónesis* que la ciudad toda, no sólo ellos mismos, se confiara a él y confiara en él.

La sabiduría sobrepasa la mera independencia libre y llega al grado de la *arché*, de la autoridad, del principio o príncipe. Todo se vuelve suyo; ya nada le es ajeno. Todo le es de su casa misma (*oikeion*), nada es propiedad de otro (*allotrion*). Pero no porque la sa-

biduría someta a lo demás a yugo ninguno, sino porque es para todos y para todos es puro beneficio. La *phrónesis* es lo bueno mismo y lo sabio mismo, y todo le es amigo y suyo (*philos*).

Así que el presunto comienzo como por de fuera revela ser la doctrina misma de todo el texto; la cual, como era de esperar, concuerda exactamente con cuanto observamos leyendo *Eutidemo*.

Sócrates, por cierto, no tiene otra especialidad que el diagnóstico certero de la presencia de la *philia* en alguien. Mejor dicho, en otros, porque él aún no ha conseguido adquirir amigos...

Lisis, en cambio, está experimentado ya en *philia*, en ella es *émpeiros*; ha sabido entrar en su ámbito, puesto que de hecho está ahora ya gozándola. Pero, eso sí, si su experiencia pudiera decirse plena y adecuadamente, no ocultaría (o sea, no revelaría) una riqueza insondable y literalmente infinita.

Pues bien, los medios de que se valdrán los interlocutores para intentar, incluso alcanzando el límite del lenguaje y la inteligencia, decir exhaustivamente la naturaleza de la *amistad* son en esencia tres. Los tres dependen de la esencia relacional de la *philia*.

El primero sólo recurre a la relación misma que es tener amistad, amar (*phileîn*); el segundo intenta apoyarla en el complejo de significados y posibilidades que existen en torno al término *semejante*, *hómoion*; el tercero hace lo mismo valiéndose del término *propio*, *oikeîon*, tras diferenciarlo de alguna manera de *hómoion*.

El triple fracaso enseña muchas cosas, pero la principal de todas es que vivimos en la ignorancia del hecho mismo fundamental que es la vida.

Veamos por qué este fracaso y consideremos con detenimiento sus enseñanzas.

3. *Lo semejante*

La peculiar relación que se llama en griego *philia* (latín, *amicitia*, amistad) no se puede exponer como si coincidiera con la relación de amar, porque la reciprocidad del amor no se exige en la *philia*: un término puede establecer esta relación con algo o al-

guien que no se la devuelve. De aquí que no podamos decir que dos personas son *amigos* porque una de ellas experimenta respecto de la otra *philia*: no es amigo de otro el que lo quiere, si no es correspondido; tampoco es amigo el querido, si él no corresponde. En cambio, es evidente que se puede querer sin ser correspondido, e incluso lo es también que se quiere a seres y objetos que no son capaces siquiera de corresponder, de querer.

Sócrates discute este asunto al modo erístico, a fin de dar paso al verdadero núcleo del problema: si los chicos no pueden soportar la presión del discutiador profesional, que trata de convencerlos de que la amistad quizá no exista entre ellos porque no se sabe lo que es, que se acojan entonces a la sabiduría tradicional. Ni ellos por sí solos ni, menos todavía, este nuevo invento que es la erística, resuelven la cuestión que, sin embargo, de alguna manera piensan ellos haber solucionado sin conciencia: conseguir ser, con pleno sentido, amigos.

Pero la sabiduría tradicional –Homero y Hesíodo, en definitiva– presenta un problema gravísimo, que enseguida llamará la atención de Sócrates disfrazado de erístico: Se contradice. Los padres y los guías sapienciales dicen muchas veces que lo semejante es amigo (entendamos siempre *philos*, este adjetivo que no se acaba de poder traducir, precisamente por las dificultades que vamos descubriendo) de lo semejante, pero también dicen otras tantas veces que sólo lo desemejante es amigo de lo desemejante.

La primera alternativa, por cierto, la apoyan los sabios que han venido entre los antiguos poetas y los recientes sofistas, o sea, los que han enseñado *sobre la naturaleza y la totalidad*, los cosmólogos. Los semejantes se atraen mutuamente; los desemejantes se repelen. Así dice, por ejemplo, el sorprendente Empédocles, que ha versificado sus ideas extraordinarias sobre todo lo real y se ha referido ampliamente a cómo *Philia* es la fuerza que tiende a la reunión de las cosas, basándose, justamente, en que la inmensa diferencia que éstas presentan a primera vista resulta, para quien ve con mayor profundidad, una semejanza universal (una combinación de sólo cuatro Letras o Elementos, como en un cuadro cuyo pintor sólo tuviera en su paleta cuatro colores para mezclar).

La alternativa que dice que sólo lo que es desemejante se atrae mutuamente no se encuentra sólo en algunos antiguos pasajes poéticos (uno que carece se acerca a otro que tiene), sino también ha vuelto a la moda en las enseñanzas de algunos sofistas a los que dice haber oído el propio Sócrates.

En total, cuatro generaciones de sabios que van sosteniendo alternamente posiciones contradictorias, las cuales, encima, se dejan refutar ambas por Sócrates, tanto cuando se disfraza de erístico como cuando realmente filosofa con sentido protréptico y para sus jóvenes amigos (¿amigos?).

Por ejemplo, los malos son semejantes a los malos. Pero un hombre malo es el que es presa de la injusticia, de la *adikia*; puesto que el injusto tiene tal índole —cometer *adikía*—, todo el que se acerca a él sale gravísimamente perjudicado. Nadie puede mantener que existirá *philia* entre el que recibe este perjuicio y el que se lo hace; aparte de que si imaginamos que quepan, pese a todo, dos amigos, malos ambos, se estarán permanentemente tratando con injusticia, deteriorándose mutuamente cada vez más y más. Tal situación es una locura, un imposible, y no un caso de *philia*.

Sócrates prefiere pensar que los sabios del pasado habrían anticipado muchas, quizá todas las evidencias que él tiene. Entre ellas resulta especialmente importante la que ve que el malo no está de acuerdo ni aun consigo mismo; menos, pues, podrá ser semejante a nadie. En consecuencia, no será *philos* de ninguno, según creyeron Homero antiguamente y los fisiólogos recientemente.

Sin embargo, esta posibilidad resulta estar indefensa ante una objeción básica, que ya ha surgido en esta misma conversación con los cuatro jóvenes. En efecto, se había ya llegado a la conclusión de que sólo los buenos, como los únicos que de verdad son semejantes a sí mismos y entre ellos, son *philoí*; pero el bueno —tomado así, en bloque y sin restricciones, como sabemos que hace siempre la interpretación inmediata o *erística* del lenguaje— es el hombre que se basta a sí mismo (*hikanós*). Luego eliminamos de la *philia* el beneficio (la *ophelia*), que vimos que le es esencial cuando comprendimos que el amor (*philia*) de los padres, dirigido a la prudencia (*phrónesis*) del hijo, debe contar como una ba-

se firme de este diálogo (¿o es que Sócrates se propone socavar indecentemente la confianza de los niños en sus buenos padres? Desde luego que no).

Hesíodo y los que siguen a Protágoras han defendido que la relación de *philia* se da sólo entre los desemejantes. Pero pensemos un momento en la desemejanza máxima que seamos capaces de entender, a ver si justamente nos ofrece un ejemplo posible de *philia*. Dos amigos no son, precisamente, las dos realidades más desemejantes que existen; mucho más lo son, desde luego, la amistad y el odio (la *philia* y la *echthra*). Tomadas las palabras de nuevo con la univocidad total típica de la erística, entre la amistad y el odio es, sin duda, entre quienes no se podrá admitir jamás amistad, aunque se diera entre dos hombres inmensamente diferentes. (Por cierto, este argumento erístico contiene una anticipación de la doctrina que defiende la existencia del *eidos* o *idea* o *forma*).

Acabamos de recordar, pues, que tenemos a fin de cuentas una guía segura en este laberinto y que no hemos recurrido a ella con verdadera consecuencia, a saber: el trato de amor que nuestros padres nos dan mientras somos niños, o mejor, mientras no somos prudentes (*phrónimoi*). Las verdades que nos ha permitido descubrir esta piedra angular son, más que de nosotros, las que han sabido nuestros padres (y es difícil no evocar cómo, según *Critón*, nuestros auténticos padres son las leyes del Estado, los *nomoi*). Veamos qué más podremos concluir desde esta base.

Nuestros padres nos tratan como a personas que aún no son buenas, y este trato procura nuestro bien; o sea, que tampoco nos tratan como a malos e irrecuperables. Resulta claro que para ellos estamos situados en un tercer género de realidades: las que no son ni buenas ni malas pero que, si no reciben el trato adecuado, degenerarán inevitablemente, mientras que si lo reciben, podrán mejorar y llegar a ser excelentes.

Significa esto que nuestros padres nos consideran amenazados por el mal y vulnerables, hasta el punto de que sucumbiríamos a él si ellos no intervinieran dirigiéndonos. El mal que nos amenaza está, pues, ya junto a nosotros o en nosotros, pero aún no ha conseguido destrozarnos. Así que nuestros padres no sólo

conocen que hay los tres géneros de realidades que hemos dicho, sino que saben además que hay dos modos de hacerse presente una realidad en otra. En el primero de ellos, la presencia (*parousía*) produce la transformación de lo afectado, que se convierte en aquello que es lo que lo afecta; pero cabe también que la presencia de una realidad junto a otra no haga a ésta ya ser (*eînai*) su igual sino sólo parecerlo (*phainesthai*). Ahora bien, este segundo modo saben también nuestros padres que puede pasar al primero en cualquier momento, de manera que algo que empieza por parecer igual u otro, se convierta al fin realmente en su igual.

Dejaremos sin explicar por qué unas realidades están abiertas a la eventualidad de que les sobrevengan otras; tampoco vamos a intentar aclarar por qué hay realidades que pueden hacerse presentes en otras según estos dos modos que decimos; y tampoco dejaremos de afirmar que es un hecho que llegan tiempos y circunstancias en que la presencia amenazadora llega a ser presencia transformadora. Vamos además a suponer que quepa, en solitario o con ayuda, liberarse de estas acometidas de otras realidades que nos hacen parecer o ser como ellas. Entrar en estos problemas es hacer ontología muy en serio, y lo que Sócrates está discutiendo con los jóvenes es aún más serio y más urgente, y se puede tratar incluso sin haber explorado bien las verdades ontológicas.

Resumamos, antes de dar nuevos impulsos al trabajo: el trato que nuestros padres, en su sabiduría que no hay por qué menospreciar sin buenísimas razones, consideran indispensable que recibamos de ellos supone que una persona empieza por ser una realidad ni buena ni mala, en la que se presenta un mal que amenaza con transformarla en mala y que puede ser apartado. Este mal que ha sobrevenido y que es tan peligroso —pero no infinitamente peligroso— nos hace parecer ya malos de chicos, sin que todavía lo seamos en realidad.

Vimos, además, que el objeto de la educación (*paideía*) es la prudencia, la sabiduría (*phrónesis, sophía*). Es, entonces, evidente que el mal que se nos apegas de muy jóvenes tendrá que ser contrario a la prudencia. No se puede llamar sino *ignorancia (áгноia)*. De pequeños no somos sabios, pero tampoco hemos pasado de pa-

recer ignorantes a serlo de veras. El ignorante que sólo lo parece pero todavía no lo es y que, sin embargo, tampoco es sabio, sólo cabe que sea el hombre que conoce nada más que su distancia inmensa —pero no infinita— respecto de la prudencia: el que se sabe ignorante y sabe por ello mismo, de alguna manera, qué es eso tan importante que todavía ignora.

Denominemos ahora *bien* a la prudencia misma; digamos, por no abandonar del todo a Homero, como no abandonamos a nuestros padres, que el sujeto de la *philia* es uno cualquiera de nosotros, los que somos auténticamente capaces de saber qué ignoramos. El objeto de la *philia* es la prudencia, la sabiduría, como *lo bueno mismo*; luego el nombre de veras adecuado para la *philia* es *philosophía* y no *philanthropía*, amor de las otras personas, como demuestran creer, superficial o, mejor dicho, puerilmente, Lisis y Menéxeno. Los niños no están realmente equivocados, sino que se encuentran, sencillamente, en el punto mismo en el que nacen o al error o a la filosofía. La *phrónesis* es la meta a la que se dirige la *philia*; pero ello no significa ya que la *philia* no tenga y no conozca y no deba conocer una larga serie de estaciones intermedias, de bienes intermedios, de medios para su fin, que serán los jalones de la aventura decisiva de la existencia, o sea, la filosofía. ¿Quién puede asegurar que, en este sentido, Menéxeno o Sócrates no están en la ruta filosófica de Lisis?

4. *La escala de las imágenes*

Los resultados nos han reconducido en lo esencial a la *docta ignorantia* que hemos encontrado y meditado ya en *Eutidemo*; pero podemos dar ahora nuevos pasos, como es justo, ya que los interlocutores no son esta vez los supersabios de la otra conversación, sino dos niños que cada vez atienden más al argumento —y dos jóvenes que quizá están viendo cómo se transforma el sentido último de su amor o, al menos, la conciencia de este sentido—.

Si realmente hay una cadena áurea de realidades buenas, objetos sucesivos de la filosofía en la misma medida en que ésta es

philia de la *sophía*, y toda la cadena pende del poder de un principio o dominante o autoridad (*arché*) que es el punto de llegada de la *philia*, deberemos decir que todos los eslabones son, en algún modo, imágenes reducidas (*eidola*, *idolos*) de lo que verdadera y primordialmente es bueno y bello. Todas estas imágenes como en pequeño nos presentan, representan y señalan la meta. Estamos forzados a recorrer, precisamente, la vía jalonada por todos estos hitos que, en sí mismos, vienen a reflejarse los unos en los otros (imágenes de imágenes de imágenes...) y nos van trasladando, por el mismo poder de los reflejos cada vez más brillantes y atrayentes, más originales, más cercanos a la *arché*, a la autoridad dominante y el principio.

Pero también tenemos que tener el valor de reconocer que el parecido está quebrantado en un aspecto fundamental. Y es que observamos que la *philia* no se detendrá por ella misma, de imagen en imagen, a la caza de rastros cada vez más frescos de su amado, mientras la hostigue la presencia de la ignorancia, de lo malo. Presencia amenazante, amenaza de transformación que nos detendría y nos hundiría; presencia de aquello que está absolutamente ausente en la meta. No nos parecemos al bien sino al mal, pero no somos el mal ni somos malos, y por ello perseguimos las imágenes del bien siempre azuzados por la bestia. Somos cazadores que huyen de otro cazador mucho más terrible, que no tiene ojos para ver la ruta del bien, como nosotros, sino que sólo lo traemos apegado, a ciegas, casi sobre nuestra espalda.

Cada amor a cada sucesiva imagen es, por tanto, para nosotros, beneficio, *ophelia*, como también y sobre todo nos beneficia el amor fundamental que lo dirige todo aunque no nos demos perfecta cuenta: el amor que ama la pura *phrónesis*, no sólo sus reflejos: el amor del bien mismo, no ya de las cosas buenas en grado cada vez más intenso. Es bueno y provechoso amar incansablemente la sabiduría, porque el alto en cualquier otro objeto del amor verdadero seguirá suponiendo ignorancia y distancia, o sea, presencia y acecho del mal, del mal en estado puro.

La paradoja es que, cuando no haya más esta presencia y al fin seamos libres para el paso último hasta la meta, estando nuestras

alas de vida descargadas del lastre del mal, la *phrónesis* por sí misma ya no nos será provechosa, puesto que ya no necesitaremos que se nos cure de lo único de lo que es importante curar. Nos habremos vuelto suficientes para nosotros mismos y no habrá ventaja en saltar la última valla –precisamente porque ya no habrá valla, y nosotros estaremos sólo ejercitados en saltos–.

Las realidades imaginables sucesivamente amadas se llaman (y son) amadas porque amamos la realidad lejana que es la *phrónesis*. Pero esta realidad, la realmente amada, está entonces en el horrible caso de ser amada no por causa del bien, sino por causa de lo malo y enemigo, y justamente en esto se muestra su turbadora diferencia respecto de todos los demás objetos de amor.

Pueden ser varias las reacciones ante semejante descubrimiento extraordinario.

En primer lugar, cabe proponer que se distinga la *philia* afectada de finitud de aquella otra que nace por fin de su seno en el último momento, y ya no es amistad interesada de lo finito sino *philia* desinteresada de lo absoluto y hasta *philia* absoluta, incondicionada (si llamamos condición a cualquier necesario e intermedio ídolo de la sabiduría). El salto absoluto que realiza esta *philia*, sólo imitado lejanamente en los saltos relativos que antes dio la *philia* finita, deberá ser calificado de locura (*manía*) en el sentido supremo: éxtasis, salida de sí, raptó, teniendo en cuenta que entre el amante de la sabiduría y ésta misma siempre debemos suponer, desde la ladera de nuestra actual *philia* interesada, una diferencia inmensa. Es como pensar que nosotros ya no seremos entonces nosotros ni los objetos de nuestro amor de ahora serán apenas como los conocemos y los amamos. Saldremos de nosotros mismos (*ék-stasis*, *excessus*) subyugados por lo desconocido, absorbidos y como violentados por lo Muy Otro.

Pero si la naturaleza última de toda la *philia* se revela por fin en esta forma loca que, por decirlo de alguna manera, estalla en el último momento y es entonces como si naciera del corazón mismo de la *philia* finita –como la mariposa de la crisálida–, inmensamente más poderosa o más atraída que todo amor anterior, será porque en lo secreto que desde siempre ya nos impulsa en el viaje

filosófico nosotros no somos en realidad distintos de la *phrónesis* misma. Ella, la identidad con ella, será en este caso la primera y la última verdad acerca de nuestro ser. Las restantes realidades que no soy yo mismo serán imágenes reducidas de la realidad primordial, pero yo mismo, nosotros mismos, somos más que eso: somos de su misma estirpe. No del todo, quizá, ella misma, pero sí hijos suyos llamados a ser hombres maduros y a integrarnos en la realidad paternal misma. El hijo no es una imagen del padre, sino que tiene, aún sin desarrollo perfecto, su mismo ser.

En efecto, son *phrónimoi* los padres que nos someten a la larga *paideía* de la filosofía; pero lo son por su integración en la *phrónesis* misma. Los padres que tenemos por tales en la vida cotidiana tan sólo merecen este nombre, por reflejo, en la medida en que ejercen con nosotros la filosofía protréptica —aunque ya es también importante, desde luego, su función de indispensables condiciones para que logre llegar a la vida el deseo que es cada uno de nosotros por mero nacimiento «biológico»—.

Por cierto que nada de esto justifica del todo el hecho de que seamos tantos los vivientes engendrados por la *phrónesis*. Una vez que se ha multiplicado y dispersado en todos nosotros, ella se busca a sí misma por nosotros y regresa a sí misma por nuestra mediación.

Debemos ser capaces de expresar esta visión de lo real prescindiendo de introducir en ella, como una necesidad, la presencia del mal contrario a la *phrónesis*, es decir, la ignorancia. Precisamente por esto acabo de emplear, como de hecho sucede en la última sección de *Lisis*, el término *deseo*, *epithymía*. La vida humana es vida de carencias y deseos ya desde su comienzo mismo. Las carencias y los deseos no deben ser vistos de entrada como males sino, de la misma manera que nos enseñó a practicar *Eutidemo*, como meras realidades presentes (*ktémata*, cosas que son nuestras) cuyo empleo (*chrêsis*) será lo único que merezca calificarse de bueno o de malo, o sea, de conveniente o de nocivo. Los meros deseos son neutros respecto de lo bueno y de lo malo; por ello mismo, subsistirían en un mundo donde no se presentara nada malo. Se refieren, ciertamente, a lo que nos falta, de modo que, si los

usamos bien y, gracias a ello, logramos ser bien sus objetos concretos y sucesivos, diremos que éstos son lo propio (*oikeion*) en donde el deseo se sacia, ya que éste tendía desde el principio a lo suyo ausente. Lo que no tenemos pero lo deseamos como conviene no nos es ajeno (*al.lotrion*), pese a las apariencias, sino, muy al contrario, propio, y hasta más nuestro y propio que la mera tendencia hacia ello, que es lo que inicialmente creeríamos verdaderamente propio nuestro.

Nuestra realidad que desea, nuestra tendencia, es, por esto, propia del objeto al que se refiere y no de nosotros: es *suya*. Yo soy *suyo*. Mientras permanezco fuera y lejos, hijo inmaduro y errante, creo ser mío negándome a ser suyo. No reconozco mi originaria pertenencia, el albergue primitivo y tendencialmente final de toda mi realidad como ser de deseos y carencias. Es *suya*, de la *phrónesis*, la que llamo *mi philía*. La filosofía pertenece a la *sophía*, está albergada en ella, nació de ella y regresa allí a donde pertenece. *Tagathòn oikeion pantí*: «todo es de lo bueno». El éxtasis, la salida, raptado, de uno mismo, como culminación de la vida filosófica, de la vida del amor, sólo se debe describir así cuando se lo contempla desde este lado, desde la filosofía, y no desde la *phrónesis*, o sea, mientras no acertamos a partir de lo primero en sí y no de lo primero para nosotros. El éxtasis es realmente lo contrario: la salida es esta vida nuestra más o menos errante, y la entrada, su salto último, locura que es la cordura consumada.

5. *El secreto del yo*

Es verdad que *Lisis* termina forzando nuevas aporías. Sócrates sigue comportándose como un erístico, porque sus interlocutores recibimos siempre de él la impresión de que aún le parece poca la problematicidad —o sea, la riqueza, abierta a la posibilidad de ser interrogada e investigada— que ha conseguido mostrar. El final aporético está basado en que, como *todo es suyo, todo es de lo bueno*, lo malo tiene que ser ajeno a todo, extraño respecto de todo; luego hasta lo malo será *de lo bueno*.

La sugerencia de esta catástrofe se lee, sin embargo, casi explícita en el texto: eliminemos de la realidad lo malo y desaparecerá la contradicción.

Pero es muy grande la dificultad que entraña seguir esta instrucción. Desde el punto de vista de la ontología, consiste en suprimir toda teoría que esté basada en los contrarios. Debemos reemplazarla por una ontología donde los contrastes, incluso los polares, se limiten a los existentes entre los diversos grados de perfección en los que es posible que se refleje la plenitud de la *phrónesis* como arquetipo e ideal y grado óptimo. Pero ¿cuál es la condición de esta multiplicación degenerativa de la unidad que es en sí perfecta? Aunque lo malo sólo sea privación relativa de lo bueno, faltará saber cómo cabe que la privación afecte, por extrínsecamente que sea, a lo perfecto y uno. La irrealidad de lo malo, que ya había sido sugerida cuando se introdujeron los «tres géneros» de realidades en los pasos previos del diálogo; la irrealidad de la privación no elimina el indudable hecho de que múltiples imagencitas o ídolos busquen amorosa y realmente la unidad arquetípica de su ser. Dos problemas, pues, para la ontología, en estrechísima relación: ¿Cómo puede sufrir su éxtasis degenerativo lo uno perfecto? ¿Cuál es la condición que hace posible que exista lo múltiple deficiente? El primero es problema para lo uno; el segundo es el problema de aquello que quedó desde el principio fuera de lo uno y lo perfecto, que no es imagen suya pero que puede recibir sus imágenes. Los dos parecen difícilísimos de resolver y hasta absurdos, porque si la perfección es la perfección, ¿cómo sufrirá una pérdida? Y si el no ser es únicamente imagen del ser, ¿cómo puede haber de alguna manera también ese no ser más profundamente tal, que sin ser aún imagen las admite? Todavía esto segundo puede suavizarse con la tesis de que todo lo que queda *fuera* de lo uno y perfecto es ya siempre imagen del arquetipo: infinitas imágenes, en un conjunto de cardinalidad transfinita, igual a la del conjunto de los números reales. Lo primero, en cambio, sólo parece pensable desde una hipótesis que escapa a toda la ontología griega y que es doble: por un lado, habría que pensar la misma *phrónesis* como dotada de voluntad libre; por

otro, la multiplicidad de sus imágenes en grados infinitos no sería degeneración sino riqueza, amplificación de lo bueno. Pero esto implicaría tratar además de un asunto previo que *Lisis* dejó sin considerar: el del yo mismo o alma, capaz, por lo visto, de emigrar filosóficamente de una a otra imagen del bien, en ascenso perpetuo, si vive como debe. ¿Qué es, entonces, el *yo mismo*, *el alma*, si no se identifica fijamente con ninguno de los grados de la escala del Paraíso?

En cualquier caso, el poder del diálogo protréptico sobre la *philia* ha llegado ya a un punto tan alto que Sócrates bien puede, sin cuidado, dejar ahora de su mano a los niños. Es el momento de considerar la situación de Hipotales y Ctesipo, los adolescentes. Sin embargo, se hace la hora en que las ceremonias externas del culto religioso se tienen que cumplir –aunque estén sólo mediadas las ceremonias infinitas del culto interior de lo Sabio, Uno, Bello, Bueno y Amante y Amado–. Los esclavos a los que los padres de carne de los niños han encomendado a éstos vienen a seguir con su función de guías de sus pupilos. Han bebido demasiado y apenas son capaces de hablar comprensiblemente. Ellos son los démones de estas breves interrupciones que la vida diaria permite a la filosofía, vida real de la vida.

«CÁRMIDES», O EL BUEN JUICIO

1. *Sócrates contra sí mismo*

Hemos dejado de frecuentar a los sofistas y hemos pasado a contemplar a Sócrates en situaciones de estimular directamente a la vida filosófica a niños y jóvenes de excelentes disposiciones, con los que los métodos del diálogo cambian y, sobre todo, las metas últimas de la existencia se manifiestan en todo su atractivo misterioso y fundamental.

Así, aunque la tarde haya terminado, como pasa todas las tardes, antes de que los adolescentes que intervinieron en la conversación con Lisis y Menéxeno hayan podido recibir el efecto pleno de la presencia de Sócrates, se dan a diario nuevas posibilidades de renovar una situación semejante.

Cármides también es un joven que acaba de entrar en la vida propiamente dicha. Apenas cuenta un par de años más que Clinias y Critobulo, que Lisis y Menéxeno, con los que Sócrates se encontró en otras palestras atenienses unos años después. Al decir de todos Cármides, que con el tiempo fue tío de Platón, ha entrado, además, en la vida por el camino adecuado. Ya se ve que incluso sin la presencia de Sócrates en Atenas —el instante decisivo de la formación de Cármides ha coincidido con la campaña de Potidea, donde el filósofo, en la madurez de la edad, luchó con gran valor—, naturalmente que los hombres pueden llegar a ser juiciosos y sensatos (la cualidad se denomina en griego *sophron*, de la virtud de la *sophrosyne*), como ya en cierta medida ha conseguido ser Cármides.

Las circunstancias de su personal diálogo protréptico con Sócrates son un poco más complicadas que las que hemos tenido ocasión de analizar en *Eutidemo* y *Lisis*. Cármides, como mayor que es ya, ha alcanzado a tener contacto con los sabios de los tiempos nuevos, fundamentalmente a través de su tío y tutor, Critias. Parece que Critias ha oído a Pródico y ha trasladado a su sobrino algunas teorías nuevas sobre cómo debe vivir el hombre para llegar a la *areté*. Sin embargo, Cármides es un ejemplo tan adelantado de persona de buen juicio y templanza de carácter, que ha resistido la fácil tentación de creer a pies juntillas a Critias: él se atiene a su propia experiencia de la vida y, aunque no la ha elaborado todavía —en esto se echa de ver que también los hombres como él precisan, de todos modos, de un ejercicio real de filosofía protréptica—, cuando Sócrates le pregunta no acude a las fórmulas recibidas de fuera, precisamente porque está seguro de que lo principal es entenderlas bien y ver si sirven para iluminar la vida real, y tiene conciencia de que no lo ha conseguido.

Dicho sea entre paréntesis, resulta posible leer aquí una deferencia de Platón hacia su stirpe, una reivindicación de la buena fama de dos de los Treinta tiranos, luego echados a perder por no haber cumplido su antiguo compromiso de mantenerse en diálogo con Sócrates, en vez de porque éste los haya corrompido.

El mismo Critias, hombre inteligentísimo, como nos prueban los restos escasos de sus producciones literarias, vacila entre atenerse a las novedades de Pródico o seguir acogiéndose a la sabiduría tradicional (al Apolo Delfico), aunque interpretada con una pequeña dosis de originalidad; la cual consiste, más bien, en cierto afán de primitivismo y vuelta a los orígenes, contra la interpretación más popular y extendida de lo que significan los famosos saludos de la sabiduría de Delfos. De Pródico ha aprendido a no confundir el hacer y el actuar, la *poiesis* y la *praxis*, ni el hacer con el trabajar (*ergázesthai*). Pródico mismo se inspira, para tales asuntos, en los poetas antiguos, sobre todo en Hesíodo. En ellos se lee que no hay trabajo vergonzoso, pero es evidente que muchos empeños (muchos *epitedéumata*) son rechazables y resultan poco honorables. Por ejemplo, pasar la vida entre peces muertos

y sal, o entre pieles de animales desollados, o sentado a la puerta del prostíbulo anunciándose a sí mismo. Cuando lo que se hace es hermoso y útil, entonces es un trabajo o una acción en el pleno sentido. Con Hesíodo, Pródico valora altamente el trabajo que realiza lo bello y lo útil; por más que todo nos haga sospechar vehementemente que bajo estas palabras sólo se ocultan los procedimientos por los que un hombre vence en palabras públicamente ante otros, en el tribunal o la asamblea, y al ganarse la fama entre la gente (la *doxa ton pol.lôn*), empieza también a granjearse la presunta (pero aparente y falsa) excelencia que consiste en ir adquiriendo riquezas y honores.

Critias muestra, sin embargo, su vinculación profunda con la sofística en otro rasgo más interesante: en que prefiere abandonar las tesis concretas que ha aprendido de ella, con tal de poderse mantener en la verdad de algo que pertenece a la forma de esas afirmaciones, a su auténtico espíritu: que el hombre juicioso y de temple es, en los nuevos tiempos, el que sabe muy bien su propia valía —que deberá estar en correspondencia con la alta estima de la multitud de sus conciudadanos—. Aunque es precisamente por este lado por el que, como Sócrates y Querefonte —que asiste a la reunión de la palestra de Táureas y fue quien preguntó al Oráculo si había sabiduría superior en Grecia a la de su amigo Sócrates—, también Critias se vincula con el Apolo Delfico, eso sí, en una interpretación de su *conócete a ti mismo* acorde con los nuevos tiempos.

En conjunto, Critias es un *dilettante* de filosofía, antiguo amigo de Sócrates, que procura reunir, como un ecléctico de cualquier futuro, lo que mejor le parece de la tradición, de Sócrates y de la sofística. En esta primera época de la guerra con Lacedemonia no se dejan notar rastros de la presencia de los meros erísticos.

Critias aprecia en Sócrates, precisamente, la seriedad desconcertante de su arte de la discusión, que tanto recomienda (y hasta ordena) frecuentar a Cármides, su pupilo. El contacto con Sócrates lo ha convencido de la extrema importancia que tiene saber muy bien los límites de la propia ignorancia. Él está al tanto de que Sócrates no es en absoluto un ignorante, y posiblemente ha llegado

por sí mismo a forjarse respecto de este extraño amigo y su sorprendente *areté*, esas dos tesis, profundamente verdaderas, pero demasiado ricas en contenido para la atención de que es capaz un político *dilettante* que hoy tiene la oportunidad, por fin, de medir-las en su valor contrastándolas con el propio Sócrates.

Para no ser refutado demasiadas veces por Sócrates y hacer el ridículo, Critias, como el admirable sofista en que llegará a convertirse, decide establecer para su comprobación dialéctica las dos verdades principales a cuyo través entiende a su viejo conocido. Nadie, como es natural en un círculo de gente tan refinada, alude directamente a este hecho; pero la realidad es que Critias decide refugiarse de la refutación (el *élenchos*), sosteniendo él ante Sócrates las tesis en las que, a lo largo de los años, ha comprendido, muy agudamente, que se resume la esencia de la vida de Sócrates. En primer lugar, que Sócrates, ya que no es un *sophós*, es, en cambio, un *sophron*, un hombre templado y juicioso, virtuoso. Lo es como lo es Cármides, pero en una medida mucho mayor aún. Y ha adelantado tanto en este camino precisamente porque ha recibido de modo muy original las palabras del saludo delfico. Sócrates practica el conocimiento de sí mismo con una hondura que no se encuentra en toda Grecia. ¿No habrá ya traído a Atenas Querefonte, antes de que la guerra empezara, la respuesta de la Pitia sobre Sócrates? Se trata de un oráculo que conviene mantener secreto en el círculo de los amigos próximos; pero ¿por qué no interpretar que el Dios de Delfos, el Dios de los límites, las proporciones y la curación, dice que su saludo a la humanidad no ha sido acogido por nadie en su justo sentido sino por Sócrates? Sócrates ha reunido la virtud de carecer de insolencia o soberbia (*hybris*) –y esta es la definición tradicional de la *sophrosyne*– con el conocimiento, y precisamente a través del conocimiento de sí mismo; y su solución a la vez del enigma de Apolo y del problema contemporáneo que es la visión sofística de la *areté*, ha consistido en afirmar que la *sophrosyne* es conocimiento respecto del propio conocimiento, «ciencia de la ciencia y la ignorancia».

Es imposible que ahora Sócrates se despeñe por la pendiente de la erística y se refute insensatamente a sí mismo.

Cármides es *sophron*, Sócrates es *sophron* (y, según el oráculo que debe mantenerse discretamente oculto, es además *el más sabio de los griegos*), y Critias es un ecléctico y un político con ambiciones. A Sócrates le pueden escuchar atentos e interesadísimos hombres tan diferentes como Querefonte —que simplemente lo sigue entusiasmado—, Critias y Cármides. Al final, Critias será el único que no prometerá seguir asistiendo de forma continuada a la interminable investigación de la *areté*, debido a que su posición es ya en sustancia la que mantuvo en el siglo siguiente Isócrates frente a la Academia: esta ocupación, la filosofía, resulta excelente cuando uno es muy joven y aún no tiene desempeños políticos que realizar; cuando ya sí se han contraído tales compromisos, gracias a que uno ha llegado a la madurez de asimilar cuanto tienen de bueno todas las sabidurías que compiten entre ellas, aún es verdaderamente saludable discutir de vez en cuando con Sócrates: es como un tónico cerebral, un estímulo para volver a estar vigilante...

Critias, elegantemente, no terminará de expresar con rotundidad la perplejidad que le producirá ver que el Sócrates real escapa de la imagen que de él se ha forjado con los años un amigo inteligente. Los filósofos a lo largo de la historia, y no sólo los aficionados, experimentarán con frecuencia el mismo sentimiento.

2. *Lo de cada uno*

¿En qué consiste el buen juicio, la virtud de la sabia templanza, la *sophrosyne*? Si Cármides la posee, ¿no sabrá decirnos qué es? Y parece que sí la posee, porque no puede ser más moderado y modesto el comienzo de sus palabras: con esta pregunta ponen en un grave aprieto a una persona, pues tan malo sería admitir, sin más ni más, que uno es *sophron* como rechazar, también de entrada, que posiblemente ha empezado a serlo. Lo mejor es suponer que esto último esté ocurriendo y esforzarse, ya que casi el buen juicio se relaciona inmediatamente con la sabiduría, en expresar esta clase de ella que existe ya quizá un poco en nosotros.

Es sumamente notable que cuando Cármides termina por renunciar a dar más respuestas propias, obtenidas en el puro presente por el método de considerarse a sí mismo, ya que las avanzadas son insatisfactorias, recurre exactamente a la formulación más alta a la que llegaron los interlocutores de *Lisis*: *todo es del bien*. El modo en que la afrontan tanto él como, sobre todo, Critias, muestra qué absurdo resulta querer entender una afirmación sin haber recorrido de verdad y en persona el camino que conduce hasta ella. Critias ha oído, a lo mejor, que Sócrates ha estado de acuerdo con esta sibilina tesis sofística que corre ya por Atenas y que, aunque haya gesto de someterla a la comprobación del diálogo, al *élenchos*, no la ha reemplazado por ninguna otra. Como es su costumbre inveterada, Sócrates es verdad que añadió, en la conversación con Lisis y los demás jóvenes, una interesante refutación artificiosa, pero lo hizo por poco tiempo y después de eliminar otras varias posturas como evidentemente inferiores; y luego volvió subrepticamente a mantenerla. Y no hace falta suponer que la actual conversación con Cármides es posterior a la recogida en *Lisis*, porque lo esencial de ésta pudo haber pasado ya muchas veces antes de que ni siquiera naciera Lisis.

Ya hemos visto que la afirmación «Todo es del bien» representa una hipótesis ontológica de extraordinario alcance. Dicha hipótesis se halla vinculada con la superación de la ontología de los contrarios y con la idea de que, en última instancia, lo malo es irreal, además de con una visión semipanteísta de la realidad como el conjunto de los *ídolos de la phrónesis*.

Nada de esto lo hallamos en *Cármides* en el momento en que casi las mismas palabras se ponen a la prueba dialéctica. Critias sabe que debe llevar cuanto antes la expresión sofística *ta hautoú*, «lo de uno mismo» —que también ha debido de ver que Sócrates en ocasiones se complace en compartir con los sofistas—, a significar *lo que se hace hermosa y convenientemente*, de modo que las cosas de uno sean en realidad las cosas buenas. En correspondencia, todas las cosas nocivas serán ajenas, extrañas, y *malo* y *ajeno* se identificarán. Pero lo externo, lo aprendido de oídas, se revela en que Critias está realmente confundiendo a Pródico con Sócrates.

Debería saber que las estaciones de un discurso dialógico de refutación no se pueden sacar de su contexto, o sea, de cómo figuran en cierto grado de la refutación de otras tesis de valor inferior. De aquí también que asocie a Hesíodo, pensando que, sin duda, todo va bien, cuando Hesíodo, Pródico y Sócrates están de acuerdo; aunque, por otra parte, haya oído decir que no siempre Sócrates se aquieta con la idea de que la filosofía tenga por objeto *las cosas de uno mismo*.

Este carácter a la vez exterior y ecléctico de lo que afirma Critias se revela todavía más en la rapidez con la que en este diálogo se desvanece, sin dar lugar a las sugerencias tan profundas que comportaba en *Lisis* (y que aquí quedarán reservadas para las siguientes fases de la comprobación, del *élenchos*, cuando Critias esté hablando mucho más desde el interior de sí mismo). Se puede y se debe llegar a lo esencial desde muchos puntos del horizonte, incluso cuando se pierden oportunidades de hacerlo desde algunos de ellos.

Critias abandona su posición (demasiado alegremente recomendada a Cármides, como vemos) y se retira a la zona de otras convicciones más profundas; a la concepción que se ha forjado de lo que es Sócrates, bendecido por el enigma de la Pitia. Otras convicciones que no ha querido ni podido todavía compartir con el joven Cármides, precisamente porque éste no ha tenido ocasión de encontrarse con Sócrates, que permanecía hasta ayer mismo en campaña. La refutación que sufre su tesis acerca de que la *sophrosyne* consiste en *hacer lo de cada uno* es ésta: incluso cuando hayamos reconocido exteriormente, mediante juegos de palabras hesiódicos procedentes de Pródico, que un sabio es juicioso en este sentido al practicar aquello en lo que es perito, de modo que forcemos las palabras y digamos que el médico, al restablecer la salud de otro, hace lo suyo propio y no, justamente, lo de otro, nos tropezamos todavía con el problema de que ese mismo médico que cura está afectado por una grave ignorancia: desconoce si convenía, en el caso concreto, que su paciente sanara. Quizá ha atendido a un asesino y le ha posibilitado un crimen. Y la cosa es grave para la tesis de Critias, porque no se está diciendo que toda

pericia o toda técnica sea ya buen juicio, sino que sólo lo podrá ser la práctica beneficiosa de cualquier técnica o, quizá, de cualquier acierto pre-técnico.

Rechacemos esta última posibilidad: sólo si uno realmente sabe puede hacer bien adrede, infalible y potentemente, lo beneficioso como tal: ya hemos reconocido esta verdad antes. Nos hemos representado el buen juicio, la templanza, como una *episteme* que se sobreañade a las demás ciencias, en el sentido de que quien la posee sabe, en la plenitud del significado de esta palabra, realizar lo beneficioso como tal. Lo que sucederá, evidentemente, porque utilizará para ello los saberes subordinados, que no se refieren a lo beneficioso como tal sino, por ejemplo, a la salud.

Observemos que Sócrates acaba de ofrecer a Critias la oportunidad de entender hondamente que los bienes no son cosas que se adquieren (*ktémata*) sino usos de cosas (*chreseis*). Pero Critias no está en condiciones de recoger estas sugerencias. El diálogo protréptico de Sócrates no desdeña a un personaje como él, pero está dirigido a Cármides, o sea, al único que de verdad puede comprender. Y es que Critias ha tomado desde el principio una postura falsa: no está persiguiendo puramente la verdad en la misma medida en que adopta el papel de abogado de sí mismo (suponiendo, con socrática benevolencia, que alguna vez se pueda ser abogado de sí mismo y, simultáneamente, cazador de realidades). Lo hemos visto: ha tomado la palabra incitado últimamente por Sócrates y por Cármides, porque ninguno de los dos lo desdeña ni cree inútil filosofar con él; pero la verdad es que ya antes deseaba intervenir. No lo quiso mientras se trató únicamente de lo verdadero (y de Cármides, y de bajar a éste los humos ante su tutor, como debía de estar pensando Critias); pero en cuanto notó, siempre más atento a sí mismo que a la realidad, que su renombre ante Cármides (su *doxa*) corría peligro, se removía inquieto en su asiento, de modo que lo vieran bien Sócrates y Cármides, reclamando hablar. Mucho más que la verdad, su constante problema era saber en todo momento cómo quedaba él mismo a los ojos de quienes le importaban, aunque pareciera que en cualquier momento se hablaba de todo menos de este tema sin ningún interés.

3. *La caza de los seres*

Se trata exactamente del caso opuesto a Sócrates. Sócrates sigue el rastro a lo primero con que se tropieza, como un perro de caza, que no dejará de oler pistas, por más que éstas se multipliquen, pero que tiene la bondad que es esencial en estos animales: perseguir una cualquiera, mejor dicho, la más fresca, hasta el final, y no probar con otra más que cuando comprueba el fracaso de la primera.

Critias se preocupa obsesivamente de sí mismo (¡buena manera de hacer lo de cada cual, ya sin falsos adornos de buen juicio sofisticado!) y sólo colateralmente del discurso que está siendo examinado. Sócrates sabe (y practica) que la preocupación puramente concentrada en la tesis que se investiga es la verdadera forma de preocuparse por uno mismo (de hacer lo de uno). Con todo, analizar y sopesar hasta el final un discurso, un *logos*, no es nunca valorar algo privado, una posesión de quien lo pronunció o, a lo mejor, de todos los que lo discuten (pero sólo de ellos). Un discurso es, a la vez, privado, privadísimo, y absolutamente público y común: de todos los presentes en la discusión y de todos los ausentes—siempre y cuando reproduzcan entre ellos esta misma discusión en lo esencial y no se dejen informar acerca de ella por periodistas, abogados ni profesores—.

Sócrates afirma de obra y hasta de palabra que la preocupación por lo único verdaderamente común es a la vez la preocupación auténtica por sí mismo. Lo verdaderamente común jamás es la buena opinión de la gente (la *doxa ton pol.lôn*), sino la verdad de los seres (la *alétheia ton onton*), que se persigue aquí metódicamente a través de la comprobación dialógica de los discursos (el *élenchos ton logon*). La hipótesis es que la perfecta comprobación de un discurso (cosa absolutamente común para todos los hablantes de una misma lengua) es, simultáneamente, que se vuelve transparente el camino que sigue cada una de las realidades (*gígnesthai kataphanés hékaston ton onton, hopei echei*). Esta transparencia de la fuga de las realidades, que se nos ofrecen como las presas a los buenos perros olfateadores, constituye un

bien común de todos los hombres (*koinón agathón pasin anthropois*). Estaremos en mitad de la selva, de acuerdo; pero al menos vemos muy bien los caminos que siguen las realidades por el bosque de los discursos, cuyo trabajosísimo mapa nos traza el diálogo. Y no existe en verdad otro modo de hacer lo que nos es propio de cada uno, por difícil que sea impartir esta lección de modo que Critias la aprenda.

Platón, por cierto, escribió este diálogo cuando ya todos conocían que ni siquiera Cármides, el mejor de los jóvenes de Atenas, el más filósofo y *sophron* de los hombres que había en la ciudad cuando Sócrates se encontraba en la plenitud perfecta de su existencia, recibió en lo más profundo la lección indirecta, enigmática, a la vez que tan clara. Sin embargo, la inspección de los discursos (la *skepsis ton logon*) es el único modo apropiado del cuidado por la virtud, o sea, del cuidado de sí mismo (*epimeleia tes aretês, epimeleia heautoû*).

Habrà que preguntarse nuevamente cómo es que la obsesiva ocupación de Sócrates tiene conciencia de llevarse a cabo «sobre todo por mí mismo, pero seguramente también por todos los demás que me son próximos» (*málista men hemautoû héneka, isos de kai ton al.lon epitedeion*). Notemos ahora tan sólo que nuestro texto establece una diferencia sutilísima: aunque los resultados de la comprobación socrática están llamados a ser un bien común para todos, la realización misma de la existencia filosófica es principalmente *por mí mismo, hemautoû héneka* y, así, también de alguna manera, seguramente, por todos los demás que me son próximos. En este concepto pueden ser abarcados potencialmente muchos hombres, pero sólo, desde luego, aquellos a los que vincula con Sócrates la relación de *philia*.

4. Las técnicas y el saber práctico

Pero Critias no termina de entender. Este abogado de sí mismo que cree que tal actividad es compatible con la investigación seria de la verdad, se arroga incluso el derecho a volver formalmente

contra Sócrates a Sócrates mismo. ¡Una gran estrategia para esgrimidores de palabras discípulos del propio Protágoras! ¡Es Sócrates el abogado de sí mismo y el erístico, el que se detiene en las meras formulaciones, cuando pretende que aclararlas siempre es iluminar el bosque de ellas por donde corren las sendas en que están las guaridas de lo real!

Critias se abstiene educadamente de decirlo, porque, además, se lo impiden las reglas del diálogo; pero tiene que asistir muy desconcertado al hecho de que piense estar confrontando a Sócrates con Sócrates y, después de haberse atrevido a protestar formalmente contra la falta de seriedad de Sócrates en esta investigación, tenga la agudeza y hasta la generosidad de entender que el Sócrates real, permaneciendo quien es y lo que es, consigue destruir sólidamente y sin trucos al Sócrates esquemático de Critias: el ecléctico, el político, el hombre adulto al que ya todos estiman como persona de peso.

El punto inicial estuvo, como se recordará, en que de alguna manera hay que diferenciar la *sophrosyne* de las otras *technai* o pericias. La cuestión más grave la encontraremos, sin embargo, profundizando en que esta distinción debe ir acompañada por la defensa de una profunda y enigmática relación. Es verdad que el buen juicio no es como las otras pericias, porque, si nos aferramos a que su objeto es el beneficio en cuanto tal, resulta evidente que la práctica correcta de las técnicas aporta determinadas realidades (zapatos, salazones, salud, geometría), pero sin saber si conviene producirlas. Si dijéramos que los expertos, como artesanos al servicio del pueblo, son gentes de buen juicio por el mero hecho de estar en posesión de sus técnicas, tendríamos que decir que justamente cuando actualizan su sabiduría y su sensatez están ignorando que son sensatos y juiciosos. Pero no: la sensatez es conocimiento, no mera acción. No es sólo, en la acepción insuficiente que emplea Critias, «hacer lo beneficioso», sino que es «conocimiento de las cosas beneficiosas» como tales (*epistemon ophelimon*). El médico, además de médico y con independencia de que lo sea, podrá o no ser sensato, es decir, sabio eficaz en lo beneficioso como tal.

Pero ¿de verdad son realidades independientes la *sophrosyne* y las técnicas artesanales o demiúrgicas? En otras palabras: ¿puede alguien ser juicioso, *sophron*, y carecer de toda otra pericia? Algo dijimos antes, pero no lo suficiente.

5. *La presencia y el sentir*

Las investigaciones se habían trazado desde el principio un método cuyas bases ontológicas conocemos ya, gracias al estudio de *Lisis*. La hipótesis es que los interlocutores de alguna manera no pueden renunciar a participar en aquello mismo que han escogido como tema de su diálogo. Se encuentran en la misma situación fundamental que era la de la conversación protréptica con *Lisis* y *Menéxeno*. En aquel caso se trataba de la *philia* y en éste de la *sophrosyne*.

Critias, ahora, juega a Sócrates, a ser más socrático que el propio Sócrates. Análogamente a como Sócrates afirmaba en *Lisis* su anhelo desde niño por la auténtica amistad, su carencia de amigos en el sentido pleno que ya experimentaban *Menéxeno* y *Lisis*, y, sin embargo, terminaba la conversación con la esperanza de haber podido entrar, gracias a ella, en un círculo de amistad compartida con sus jóvenes interlocutores, así también aquí Critias supone *sophrosyne* en *Cármides* y Sócrates y deja en suspenso si él mismo participa de esta virtud.

Siendo ésta la hipótesis, vemos entonces que partimos de la presencia (*parousía, enousía*) de una realidad en otra, a saber: del buen juicio en el sí mismo o alma (*psyché*) de *Cármides*. Implícitamente, pues, el alma de *Cármides* no es de suyo ni juiciosa ni lo contrario, pero sí susceptible de que se presente en ella, de que entre en ella, el buen juicio. Y además conviene mucho que se ocupe con preservarlo y aumentarlo, si esto es posible. No es de la naturaleza del alma ser sensata y, de hecho, cuando la sensatez se presenta, debemos celebrar que un acontecimiento de tal valor se produzca. Si luego *Cármides* no debe dejar la constante compañía de Sócrates, se implica que o posee en grado deficien-

te el buen juicio, o que éste es un bien precario y que necesita cuidados minuciosos a diario.

Pero la presencia de la sensatez es de ese estilo que vuelve al alma como ella es. No es posible —no investigamos ahora tampoco la razón— que se presente la sensatez en una vida o alma y no la convierta en una realidad de su misma naturaleza.

No sólo esto. Nuestra incipiente ontología da en este momento un paso más. Diferenciamos entre realidades que se vuelven lo que son las realidades que les sobrevienen, pero sin tener conciencia de ello, y otras que, en cambio, son conscientes de esta transformación. Dejemos también sin investigar si es vacía la clase de las primeras realidades en cuestión. Podría, en efecto, ocurrir que la diferencia que acabamos de establecer pase por alto que se necesita tener cierta índole para poder cambiarse en aquello que a uno le sobreviene, y de tal modo que esta índole sea, precisamente, la de la vida del estilo de la humana: consciente de sí misma y capaz de conocer su propio estado de alguna manera.

Sea de ello lo que quiera, es desde luego cierto que el alma puede, al menos, conocer un cierto repertorio de estados suyos. Cambia por la presencia de otras realidades volviéndose lo que éstas son y, además, al menos a veces, puede saber la verdad sobre sí misma. En otras palabras, nota, siente (*aisthánetai*) la transformadora presencia de ciertas realidades, entre las que estamos absolutamente resueltos a situar a la sensatez, a la *sophrosyne*.

No queremos decir que la sensación (*aísthesis*) que puede adquirir el alma sobre su estado real sea algo automático y fácil. No estamos, pues, definiendo el alma como pura autoconciencia, ni mucho menos. Nada lo pone mejor de relieve que el hecho de que no supongamos de entrada ni siquiera que el alma sensata debe reconocerse a sí misma como tal (aunque justamente ésta sería la situación óptima para que lo consiguiera). Sócrates, como él no es experto en sensatez, no se escandaliza de que Cármides no acierte plenamente a describir su verdadero estado ni a la primera tentativa ni a la segunda. Como suponiendo que no hay en ello verdadera contradicción, reconoce que la conciencia adecuada de sí mismo es cosa trabajosa hasta para el hombre de buen juicio: de-

berá concentrar la atención de su mirada, explorar uno tras otro los rasgos descriptivos que encuentre en su propia realidad; y luego los vinculará, se formará una tesis de conjunto y buscará con qué palabras expresar lo que así haya recogido (respectivamente, en el texto: *prosechein ton noûn, eis heautón apoblepein, syllogízesthai, doxazein, eipeîn*). Y aún tendrá que abrirse después al auténtico procedimiento de la persecución de la verdad, que no es todo este preliminar sino el *élenchos logou*, la comprobación de la tesis.

6. *El saber del saber y la teoría de las relaciones*

Las dificultades que afectan a las propuestas iniciales de Cármenes son muy evidentes. No se puede, en primer lugar, confundir la sensatez con una cierta gravedad o calma (*hesychiotes*), porque, sobre todo, una cosa así equivale a querer definir algo recurriendo a un rasgo descriptivo que frecuentemente lo acompaña. Imposible. Basta mostrar que también es frecuente que falte este carácter tan externo. Y es claro que la sensatez pide muchas veces velocidad en la reacción.

La segunda propuesta es más interesante, pero Cármenes carece de valor, de solidez y de información para mantenerse en ella —y volvemos a observar que el auténtico sentido de las palabras no es la primera apariencia o lo que señala un diccionario, sino el significado real en que se las apropia quien las usa y vive con ellas y sobre ellas—. Quizá, dice Cármenes, coincide la sensatez con el temor reverencial, el *aidôs*, o, a lo mejor, es un tipo de este temor. Ya hemos tenido ocasión, oyendo a Protágoras, de ver cómo *aidôs* es el pudor religioso, el temor al que se debe la contención antes de transgredir (*hybris*) el límite entre lo divino y lo humano. Pero ya la *Odisea* conoce un uso vulgar o profano de la palabra, en la que ésta sólo viene a significar «timidez»: una compañía indeseable para el hombre que necesita con urgencia dar satisfacción a su necesidad. Y basta esta prestigiosa cita homérica para que Cármenes no desee mantenerse firme en su idea. Hubiera sido interesante que se atreviera a plantar cara a Homero. Habría

entonces llevado a Sócrates a tener que discutir sobre las relaciones entre la religión y la virtud: una cuestión tan central para el filósofo que sólo en contadas ocasiones permitió que aflorara en el curso de las investigaciones dialécticas.

Cuando, en cambio, Critias propone que el buen juicio es el conocimiento del conocimiento y de la ignorancia —prolonga así la concepción de la imprescindible noticia de sí misma que ha de dar el buen juicio en el sujeto que lo tiene—, la discusión entra en sutilezas mucho más finas.

Para empezar, Critias afirma que no todos los saberes (*technai*) consisten, al menos por uno de sus lados, en saber hacer obra bella y buena, en el sentido de rendimiento o trabajo útil, que exista con independencia de su producción y que venga requerida por las necesidades de la vida humana.

Sócrates le da la razón y realmente reconoce que ha intentado un procedimiento inductivo que se dejaba llevar demasiado por la identidad del nombre de *techne* que se da a muchas realidades diferentes. La geometría y el cálculo no se parecen en este respecto a la arquitectura y el arte de tejer. Habrá que diferenciar saberes *poyéticos* y *prácticos* y saberes de la mera *contemplación* de la verdad, por ejemplo.

Los interlocutores no se detienen en los detalles y las clasificaciones a los que su acuerdo les debería llevar. Sócrates quiere enseguida concentrarse en el problema de que el conocimiento tiene siempre un objeto diferente de sí mismo, como, en general, cualquier poder se ejerce en dirección a algo que no es él mismo.

Pero también aquí Critias es muy sensible a los problemas que deja pendientes con mucha frecuencia la inducción. Así, por más ciencias que se aduzcan en las que el objeto no sea la ciencia misma, cabrá todavía que exista también la, llamémosla así, *autociencia* (de sí misma y de su contrario: la ignorancia). Es verdad que diferirá en estructura de la sensación, del deseo, de la volición, del amor y del miedo, todos los cuales son intencionales, o sea, de algo *otro* que ellos mismos y en tanto que, justamente, otro.

Y he aquí el punto en que es posible que se deslice inadvertidamente el error, por un momento, en la discusión: Critias admi-

te que también la opinión, la *doxa*, tiene siempre estructura intencional, como si no cupiera una auto-doxa –la autoconciencia lo es siempre: es un saber afirmativo de sí mismo–.

La pregunta de Sócrates a la que contesta Critias con un «no» es más compleja, por cierto: ¿Hay una opinión que sea opinión de las opiniones y de ella misma y que no lo sea de nada de lo que son opiniones las demás opiniones? En principio, una opinión, un juicio, lo es de algo opinado o juzgado, de una situación. Y si juzgamos un juicio –diciendo, por ejemplo, que es falso–, el juicio objeto, el juicio juzgado, es la situación que estamos juzgando, la cual lleva encerrada en sí de algún modo la situación que originalmente fue objeto del juicio que ahora está siendo juzgado. No se juzga una segunda vez esta situación –que no era ella misma juicio alguno–, pero sí es verdad que es tenida en consideración una segunda vez, en un segundo acto de juicio –el referido al primer acto de juicio–.

Esto, sin embargo, no equivale ya a decir que siempre los juicios sobre juicios deban serlo sobre *otros* juicios distintos de ellos mismos. En el acto que juzga lo que es la sensatez no estamos opinando nada sobre nuestro juzgar; aunque de manera indirecta sí que nuestro juicio está autojuzgándose: yo que lo pronuncio sé, en el acto mismo de pronunciarlo, que lo estoy realizando y que lo estoy teniendo por verdadero. Concedo que se trata de un saber implícito y sobre el que no reflexiono; pero resulta evidentísimo que el conocimiento «lateral» de la verdad del juicio acompaña a éste siempre que juzgamos algo con convicción.

Lingüísticamente es claro que diferenciamos un juicio sobre la sensatez de otro sobre nuestro juicio acerca de la sensatez. El primero sólo habla de ésta, mientras que el segundo no habla de ella para nada. Pero es imposible opinar nada sobre un tema cualquiera sin opinar, sin creer, a la vez, que estamos juzgando (o sea, por ejemplo: que estamos de hecho pensando que es verdad que la sensatez coincide con el temor reverencial).

Todo saber comporta un saber de sí mismo en el que no se sabe propiamente nada del objeto del primer saber en cuestión –aunque también sea absurdo pretender que se lo deja enteramente fue-

ra de la consideración—. Siguiendo con el mismo ejemplo: pienso que al establecer que la sensatez es pudor he dicho la verdad; y no puedo pensar que he dicho la verdad sin tomar en cuenta qué es lo que he dicho.

En estos matices del análisis psicológico o fenomenológico no entran los interlocutores. Critias ya está perdido. Pero su paso en falso es fatal para el hecho indudable y capital que es la autoconciencia. Ciertamente que un juicio que sea juicio de los juicios y de sí mismo, pero que no lo sea de nada de lo que son juicios los demás juicios, es una imposibilidad; salvo que nos apartemos del puro análisis lingüístico, relacionemos otra vez las palabras con las cosas, profundicemos en la naturaleza real del juicio y reconozcamos que en todo juicio ocurren las dos tan distintas direcciones de la intencionalidad (la dirigida a *otro* y la dirigida a *sí mismo*) que, sobre todo, Descartes y Brentano nos han enseñado a empezar a ver. La autorreferencia intencional del juicio a sí mismo convierte a todo juicio atento y vivo en eso mismo que Critias decide que es imposible, porque el juicio sabe *de qué* lo es —de modo que es juicio de sí mismo y juicio sobre los demás juicios que se refieren a otras situaciones—, sin por ello estar juzgando una segunda vez la misma situación que es su propio «objeto intencional primario»; y entonces, de alguna manera —ya que saber es juzgar—, todo saber es un conocimiento del conocimiento y de la ignorancia: un conocimiento de sí mismo como conocimiento, que implica saber sobre lo otro de sí mismo en tanto que otro.

El error de Critias se refuerza enseguida, cuando Sócrates unifica en el término *dynamis*, poder, lo común a todas las intencionalidades mencionadas e incluso lo que todas ellas tienen en común con muchos otros fundamentos de relaciones. Esta vez Critias no rechaza la inducción, quizá porque está bajo los efectos del golpe dialéctico que acaba de recibir. Si una realidad es doble, o si una realidad es sensación, como fundamento de una relación es ya un poder que no se ejerce sobre ella misma sino sólo sobre el término de la relación de que se trate.

Y es muy interesante atender al comportamiento de Sócrates en este intrincado lugar de la discusión. Por primera y única vez lo

vemos arrojar la toalla a mitad de una inducción; incluso lo vemos, también excepcionalmente, corregir sobre la marcha, o al menos matizar, la hipótesis de la inducción. Por nuestra parte, íbamos a protestar de nuevo por la blandura dialéctica de Critias, a quien ha faltado haber reflexionado antes con más rigor en las cosas de las que ya estamos más hablando que pensando: el saber y, en su base, el juicio (la *episteme* y la *doxa*, respectivamente). Íbamos a decir que no conviene interpretar en general y sin más la intencionalidad como una relación biargumental, y que tampoco debemos, después de traducir así, incorrectamente, en términos de «tercera persona» los únicos procesos que ocurren en el mundo en «primera persona», sugerir una teoría de las relaciones con dos argumentos que dice que todas ellas tienen propiamente un fundamento y un término: el fundamento es la realidad en la que se halla el *poder* relacional y el término es tan sólo el objeto que lo recibe. ¿Acaso no hay relaciones perfectamente simétricas?

Pero es Sócrates mismo el que da indicios de empezar a cansarse de este estar ya sólo hablando de cosas importantísimas, en vez de sopesar de veras sus naturalezas, cuando tenemos éstas ante la vista. Los cazadores han perdido el rastro; a los perros, de tantos indicios, se les ha echado a perder el olfato e incluso han perdido las ganas de perseguir presas. Sócrates, en efecto, abandona de manera repentina la inducción: parecía que estaba llegando muy lejos, pero sólo la movía la magia mayéutica aplicada ya en vacío. Esta conducta sólo puede querer sugerir que hay ejemplos múltiples en los que no es tan descabellado encontrar que un *poder* relacional es, además de transitivo, también reflexivo: justo lo que necesitábamos para que quepa un saber del saber y de su contrario. Pone Sócrates cuatro ejemplos. En los dos primeros, para sorpresa nuestra, vuelve atrás, se retracta: el oído y la vista, o sea, las sensaciones. Fue Critias el que afirmó que no cabe autoconciencia sensible, *sensibilidad común*, como dijo años después Aristóteles. Sócrates se había limitado a preguntar, aunque en su pregunta resaltaba cómo la sensación es directamente *de lo sentido*; lo cual no excluye que indirecta o secundariamente pueda sentirse a sí misma y sentir su contrario.

El cuarto ejemplo es el calor: lo que arde, además de quemar su combustible, se quema en cierto modo a sí mismo. Lo caliente calienta porque él mismo está caliente. Podría decirse que el fuego desaparece, ardidado, a la vez que lo que él abrasa.

Este ejemplo resulta desconcertante, porque parece que retira las bases mismas de la inducción sobre las potencias relacionales como actuando desde el fundamento de la relación y sobre el término de ella. ¿No ocurre ahora, más bien, que lo que es susceptible de actuar sobre otro está ya siempre actuando sobre sí mismo, en el sentido de que es realmente, incluso fuera de toda relación, eso mismo que es capaz luego de contagiar a los demás? ¿Acaso puede el fundamento de una relación actuar sobre el término de ésta sin antes estar ya actuando en el mismo sentido sobre sí mismo?

Esta posibilidad da cierto vértigo y no debe llevarnos a conceder que la inducción correcta es la que concluye exactamente lo opuesto a lo admitido antes por Critias. No perdamos otra vez tan pronto de vista las cosas, por efecto de las palabras y de algunos pocos ejemplos. A Critias seguramente le pasaba que jamás había mirado con atención las cosas mismas y sólo sabía de ellas cómo se las llama socialmente, amén de todos los presuntos conocimientos que este uso lingüístico trae necesariamente consigo. Nosotros hemos reconocido que hay potencias relacionales que sólo se ejercen sobre el término de la relación, pero precisamente nunca sobre el fundamento de ella. En otras palabras: hemos visto que las realidades son en ocasiones lo que relacionalmente son, tan sólo en virtud de su entrada en relación con otras.

Todavía en otras palabras: tenemos necesidad de distinguir, cuando menos, dos clases de predicados relacionales o de poderes relacionantes. Es verdad que una realidad entra en algún tipo de relación con otra sólo gracias a la índole que las dos tienen. Dicho con más cautela: ésta nos parece la hipótesis más natural y verosímil, en apoyo de la cual creemos disponer de infinidad de ejemplos que la confirman. Pero esto no quiere decir que antes de entrar en relación y después de hacerlo se digan con verdad las mismas cosas de ambas (incluso si las tomamos o nombramos por separado).

Hay verdades de cada una de ellas que sólo lo son debido a la relación que mantienen.

Si queremos concluir inductivamente algo de todo esto, parece que sería que sucede, a la vez, que las cosas entran en relación por lo que son ellas mismas antes de la relación, pero que después de relacionarse ganan ambas al menos un nombre que ahora les es apropiado y antes no se les aplicaba. Habrá, por tanto, nombres para «potencias» relacionales que se podrán decir con verdad del fundamento de una relación antes de convertirse de hecho en tal; otros nombres de otras «potencias» relacionales sólo serán, en cambio, apropiados para el fundamento de la relación una vez que ésta queda establecida; y estos nombres exigen otros correlativos para el término de la relación, que también sólo se dicen de éste con verdad después de que la relación se traba.

Pero hay más. El tercer ejemplo que obliga a Sócrates, por su cuenta y a pesar de Critias, a suspender su inducción es el del movimiento. Habría que investigar cuidadosamente si, junto a casos tales como los de los imanes pesados, que atraen sin moverse, no caben otros en los que el movimiento sea primero automoción para poder ser quizá luego heteromoción. ¿No existirá al menos una realidad que se mueva a sí misma, un *autokíneton*? Quizá cuando un móvil mueve a otro porque él mismo se movía, sea preciso, en los ejemplos que inmediatamente se nos vienen a la imaginación (las bolas en la mesa de billar...), que una parte del móvil actuante no se esté propiamente moviendo. A lo mejor una cosa espacial que se estuviera moviendo tanto que nada en ella permaneciera quieto sería una cosa que no podría mover a ninguna otra e incluso que no podría existir. Así, por ejemplo, lo afirmaron repetidamente los análisis de Aristóteles. Pero de nuevo debemos guardarnos de extrapolar los resultados inductivos de un dominio de la realidad, no sea que junto a ése existan otros dominios de realidades tan diferentes que allí no se cumpla lo que es ley en otro u otros.

Sócrates, el personaje de Platón, reconoció en otros textos, con motivo de otras conversaciones, que *lo semoviente*, lo *autokíneton*, es una realidad fundamental; porque, en efecto, esta des-

cripción, a primera vista sorprendente, corresponde a la vida misma del alma y sólo a ella. ¡Pero es que el saber y el juicio no son posibles más que *en el alma*! De hecho, la realidad en la que consista centralmente la vida no podrá ser sino autorrefleja y automovimiento. ¿Y no es la vida humana, sobre todo, saber?

En definitiva: Critias no sabe nada del alma como tal y no puede, por tanto, ni merece, llegar sólo hablando a verdades sobre esta realidad fundamental, que las entrega el diálogo auténtico.

7. *El buen juicio es el padre de los hombres*

De nuevo comprobamos la sutileza suprema del diálogo cuando Sócrates-Platón lo conduce. Nunca los preámbulos de la discusión explícita son inútiles. No conviene forjarse una noción de la dialéctica demasiado cercana a la erística, porque también es diálogo mucho que no se puede decir y mucho de lo que sólo se puede decir en prólogo o epílogo a lo que el no filósofo tomará por lo único que realmente es diálogo. ¡Al contrario! En muchas ocasiones —estamos viéndolo—, la erística, o la confusión buscada entre dialéctica y erística, es el único recurso que queda para, al mismo tiempo, preservar el *sanctus* de la filosofía y estimular aún, con esperanza o sin ella, al interlocutor a que por fin filosofe, siquiera unos momentos en toda su vida, aunque nada más sea que porque le duela ser vencido públicamente en una justa de palabras.

En efecto, en el bellissimo preámbulo a las preguntas de Sócrates a Cármides sobre la sensatez se subraya que ésta reside en el alma como su verdadera salud, de modo que no hay tratamiento integral del hombre que no esté obligado a empezar por ser cuidado sanador del alma.

Critias ha querido imitar a Sócrates y hasta enfrentar a Sócrates consigo mismo, pero no ha advertido que lo propio, el bien, la verdad y la vida guardan entre sí una relación infinitamente más estrecha que la que les conceden las sabidurías cotidianas al uso.

Por esto Sócrates, tras simplemente reclamar la presencia de uno que sepa hacer mejor que él y que Critias la inducción sobre

las potencias reflexivas, desvía el objeto de la conversación, como si en ausencia de ese hombre él, en compañía de Cármides y Critias, fuera incapaz de hacer avanzar más el problema por la dura senda por la que se ha introducido. El desvío consiste en renunciar a determinar el ser mismo de la sensatez en el sentido iniciado, para dedicarse a uno de sus aspectos cualitativos: lo provechoso.

Enseguida, el hombre al que se le ha pasado por alto el nexo radical o esencial de las realidades de las que está hablando, podrá ser llevado a admitir, aunque con desgana y sorpresa, que su saber del saber y la ignorancia, tan externa y superficialmente descrito como él lo conoce, sería perfectamente inútil. El giro erístico se cierra así. Critias sospecha que lo profundo lo ha rozado pero él no ha merecido reconocerlo; Cármides sólo constata que el pudor o temor reverencial del que él quería hablar y la lentitud desesperante de la sensatez se hallan oscuramente en la naturaleza de este hombre desconcertante cuyas palabras van sólo y siempre eficazmente encaminadas a perturbar la vía trillada de las vidas de sus oyentes, por distintos que sean estos caminos (dentro del repertorio estrecho de las meras apariencias consentidas y populares y bien vistas).

En definitiva, quien no supiera más que el saber, realmente no sabría nada.

¿No será que el saber auténtico, la *sophrosyne*, es el que en verdad proporciona lo que de saber auténtico puedan tener los conocimientos técnicos, ya sean productivos, ya sean contemplativos? ¡Inversión absoluta de la visión cotidiana de las cosas, para la que no existen más que las ciencias particulares, particularizadas por sus objetos respectivos, ya sean éstos productos o teorías, manufacturas o mentefacturas! La sensatez, en cambio, sería la universalidad y la unidad del saber, a la vez que el saber del saber. Sería la vida, al mismo tiempo que lo beneficioso y lo propio; la verdad y la realidad primordial y arquetípica: lo divino que es nuestro padre común, la fuente y el fin de la *philia* y el poder, el puro automovimiento, de la juventud eterna, el engendrador del tiempo.

«LAQUES», O EL ARQUETIPO

1. *Las variedades de la sofística*

Conozcamos a continuación los frutos de otra de estas conversaciones en las que Sócrates no se enfrenta explícitamente a los Sabios sino a personas que dudan, que son muy jóvenes, que no se reconocen expertas en la vida buena y que admiten necesitar del auxilio de otros (y muy precisamente de la compañía de Sócrates y el diálogo con él).

La situación en *Laques* no puede ser más leal para con la posibilidad de la filosofía: Lisímaco y Melesias están perfectamente convencidos de que tienen que cuidar a sus hijos lo más que puedan, entre otras cosas para que lleguen a valer lo que ellos mismos no valen. Parten, por tanto, de la insatisfacción con su propia virtud, con su *areté*: de la conciencia vital de que distan de haberla logrado. Ingenuamente —quizá con alguna culpa, casi sin saberlo— piensan que en el periodo de su educación fue cuando se jugaron de verdad sus posibilidades de convertirse en hombres excelentes. Ellos mismos echaron entonces a perder los esfuerzos, tampoco demasiado consistentes, de sus padres. El camino libre que ahora les queda para remediar en lo posible su vida es, precisamente, insistir en la buena educación de sus hijos. Sin clara conciencia de ello, de algún modo van a comportarse así mejor que sus padres se comportaron con ambos, a pesar de que la fama, y hasta ellos mismos, tienen a sus padres por hombres de virtud superior.

Al recordar el periodo de su formación, Lisímaco y Melesias han comprendido que únicamente fueron cuidados de muy niños,

pero después, de jóvenes, se les dejó campar con toda libertad en el modo que ellos prefirieron. La vida comunitaria no permitía ya entonces, y menos permite en el presente del diálogo, este abandono del hombre mal formado a sí mismo. El resultado únicamente será la ausencia de virtud y la carencia de nombre prestigioso (*kleos*) en Atenas.

Ha sido la casualidad de las conversaciones la que les ha puesto tras la pista de un nuevo tipo de experto de reciente aparición (podría ser uno de los hermanos que se volvieron luego erísticos...): el maestro de esgrima, podríamos decir. Pero los padres realmente preocupados por sus hijos y que saben que su formación fue defectuosa, no se atreven a juzgar la exhibición pública, previa a la contratación de un curso, que acaba de dar este sofista nuevo. Aunque algo han oído hablar de Sócrates –sus hijos lo mencionan muy a menudo–, no se les ha ocurrido relacionarlo con estas sabidurías que ellos buscan y, desde luego, no con la esgrima. Así que han recurrido a Laques y a Nicias, dos de los mejores y más sensatos generales del Estado: dos especialistas en los ejercicios de las armas y en la virtud que se relaciona con ellos, a los que nadie discute su competencia en la materia.

De hecho, la evidente virtud de estos generales y la coincidencia de que también ellos tienen hijos de la edad de los de Mellesias y Lisímaco, han motivado que de antemano la consulta no se vaya a limitar a la *hoplomachía*, a la esgrima sofisticada, sino, en general, a lo que estos dos hombres eminentes hayan pensado que les conviene a sus propios hijos.

Quienes los consultan, por otra parte, han comprendido que con estos hombres podría haber ocurrido lo que con los padres que se descuidaron: la administración de los asuntos públicos e internacionales (ahí conquistan las personas el *kleos* y quizá hasta la *areté*) los puede haber absorbido hasta el punto de que se hayan ocupado de todo menos de la formación adecuada de sus hijos (cosa que, como se ve, tiene que asociarse, en la perspectiva de Lisímaco, a la noción perfecta de la virtud, aunque bien pueda no dar demasiada fama al que la practica).

2. La educación y la amistad

Laques se nos presenta superior a Nicias desde el primer instante. No es que Nicias aparezca con rasgos negativos. En realidad, en vez de jactarse de sus logros y sabidurías, ya adelanta que está dispuesto a deliberar y buscar en común; lo que sólo puede significar que admite la posibilidad de estar descuidando la educación de sus hijos. Pero Laques no sugiere, sino que afirma abiertamente que su error está siendo el que cometieron los padres de Melesias y Lisímaco. Es un gesto de humildad con el que se rebaja al nivel de los que han venido con toda modestia a pedir su dictamen. Y no sólo desciende así de su pedestal, sino que de inmediato le viene a la boca, en relación con sus descuidos y posibles ignorancias, el nombre de Sócrates como el de quien sería un juez mejor que ninguno de los presentes en problemas de educación (*paideía*). Laques es el más socrático de los personajes que Platón esbozó en sus reconstrucciones de los diálogos de su viejo amigo muerto.

Por cierto, se encontraba Sócrates aquella mañana, quizá casualmente, quizá avisado por los chicos de Lisímaco y Melesias, en la palestra donde iba a tener lugar la exhibición.

Sabemos bien que el diálogo de exhortación o protréptico no es exactamente lo mismo que la educación, pero reconocemos que Laques tiene mucha razón en afirmar que Sócrates, el diagnosticador sobre la amistad (*philia*), es quien más se preocupa en Atenas de la educación. Sócrates mismo dirá que hay que empezar por los jóvenes, en el común esfuerzo por buscar la virtud, la vida buena, la excelencia.

Inmediatamente Nicias, el buen general sin fortuna, reacciona apoyando a Laques, aunque vemos que sólo conoce de forma superficial a Sócrates: como a un sofista especial, local, tan raro que no tiene afanes de lucro, pero capaz, sin embargo, de recomendar maestros de música (a quien no le pide diálogo filosófico), o sea, sofista de los corrientes (de los especializados en disciplinas secundarias, para el gusto de los secuaces de Protágoras).

Laques, en cambio, conoce más íntimamente a Sócrates. Compartió con él la retirada desastrosa de Delión y lo vio allí hacer lo

correcto con su patria, todo lo necesario para que se mantuviera recta ella misma. Hay que suponer que este conocimiento de la virtud de Sócrates (*andreía*, el valor, la fortaleza, la excelencia del varón en cuanto tal), que tanto podía apreciar el buen general, fue el primer contacto entre ambos y lo que lo llevó a interesarse por el resto de la persona y la actividad de aquel soldado heroico.

Resulta interesante ver que ni en la época de este diálogo, ni muchos años después, cuando el terrible juicio y la condena, la virtud de Sócrates no trascendió fuera del círculo inmediato de quienes más lo trataban. No le aportó el añadido corriente de una reputación favorable: la *doxa ton pol.lôn*. Como si las circunstancias —la cadena de las derrotas de Atenas— colaboraran subrayando ellas también que la virtud no sólo no necesita la reputación, sino que está esencialmente alejada de ella. Hasta los buenos amigos de Sofronisco, el padre de Sócrates, que son del mismo demo que el filósofo y que recuerdan la extraordinaria virtud de su viejo amigo ya muerto, ignoran la valentía que ha demostrado el hijo —así como ignoran el resto de la vida de Sócrates—. Pero al saber la verdad sobre su conducta en la guerra, ya antes de hacer verdadera experiencia del personaje, declaran que desean serle «propios» o familiares, «de casa», *oikeioi* (como, recordamos, es toda realidad respecto de lo bueno).

Sócrates, por su parte, no había buscado antes la amistad de estos amigos y «familiares» de Sofronisco, el hombre buenísimo. La *philia* no se hereda tan sencillamente, y hasta los vínculos sociales y biológicos de nuestra pertenencia deben transformarse o renovarse en la fuente de un bien muy superior (mejor dicho, de un bien propiamente tal, que de suyo funda amistad y familiaridad, *philia* y *oikeiosis*).

3. *La libertad y el saber*

Todo esto hace natural que sea Nicias el primer orador, a petición de Sócrates. Mejor dicho, Sócrates sencillamente se vuelve a Nicias y éste decide adelantarse a dar su opinión el primero.

Se debe ir de la cáscara al centro. El buen orden pide que se refute primero lo que es más débil. Cualquier otro procedimiento complicaría innecesariamente lo que deben captar en primer lugar los chicos de cuya educación se habla, además de todos los presentes, que, aunque situados en circunstancias bastante distintas, comparten los rudimentos de la *philia*.

Nicias se refiere a ventajas tanto para el cuerpo como para el alma (cita la capacidad de no depender, la *eleuthería*, que exageramos si la traducimos por *libertad*), y ello, especialmente, dadas las circunstancias de guerra en múltiples frentes; pero también debido a que el aprendizaje de la hoplomaquia tiende a convertirse en el primer paso para que uno se interese por el conjunto del arte de la estrategia; y finalmente, porque este conocimiento aumenta de modo directo la *areté* al lograr que su poseedor se vuelva más valiente.

La quinta razón que aporta Nicias vuelve a referirse al cuerpo, aunque en combinación con el alma: la apariencia de hombre bien plantado, *euschemonésteros*, en mitad de la batalla, que presta el arte.

Las dos ventajas últimas se refieren al acto mismo del combate y pueden resumirse diciendo que la hoplomaquia hace realmente excelente al entendido en ella y, a la vez, lo hace también parecer excelente —y terrible, ya tan sólo por su apostura y por la figura que compone al entrar en liza—. He aquí, pues, en definitiva, un conocimiento que proporciona virtud real y virtud fantástica, y tanto para el cuerpo como para el alma, y que, además, tiende a ser tan sólo el comienzo de la escala hacia conocimientos muy superiores, o sea, aún de mucho más provecho.

Verdaderamente, en opinión de Nicias, la filosofía protréptica no se puede comparar en valor con la hoplomaquia. Ésta vuelve aquélla completamente superflua. Aunque resulta un poco extraño que Nicias, sabiendo todo esto, haya buscado por medio de Sócrates un maestro en música, es decir, un sofista músico, en lugar de haber confiado sus hijos a un sofista esgrimidor. Y en esta contradicción ya comienza a vislumbrarse la íntima debilidad de la postura del general.

4. La prueba de los hechos

Laques, en cambio, que no es nada partidario de la hoplomaquia, y por razones mejor trabadas que las hasta ahora vistas a favor del partido contrario, tropieza con el problema de que, al fin y al cabo, también en este caso parece que podemos estar ante un conocimiento. Así, ¿cómo diremos que hay conocimientos inútiles o hasta perjudiciales? ¿Acaso conocer no es ya en sí mismo algo bueno? Si Nicias y ciertos sofistas hablan tan elogiosamente de este tema de aprendizaje (*máthema*), ¿puede un general empezar por eliminarlo del conjunto de los aprendizajes?

Dicho sea entre paréntesis que Laques se porta como el propio Sócrates, el cual nunca se creyó con derecho a negar de entrada la realidad de la sabiduría de los sofistas, por más que su inducción practicada a diario arrojara siempre el mismo resultado negativo (y a propósito de todos los tipos posibles de sofistas).

Laques empieza también por una inducción socrática, donde, además, el primer término es un ejemplo que solía poner Sócrates en situaciones análogas. En efecto, ¡qué extraño resulta que la nación griega realmente experta en saberes de la guerra –y que de hecho estaba derrotando a Atenas–, Lacedemonia, desprecie por completo el arte de la esgrima sofística! ¡Qué extraño, asimismo, el exquisito olfato de estos sofistas, que no han tenido que ser expulsados de Lacedemonia por el desprecio de los ciudadanos, ya que ni siquiera se han atrevido a asomar por este Estado!

El tercer caso de la inducción de Nicias es también elocuente y de gran peso: el comportamiento de estos sofistas no en la palestra de las exhibiciones, sino en el campo de batalla. ¡Su conducta no se parece allí en nada a la del hombre particular, el *idiotes*, que es Sócrates, cosa que sabe Laques por amarga experiencia directa! Y este hecho contradice lo que se ve que es propio de las restantes profesiones (*epitedéumata*). Lo que indica de nuevo cuánta consideración le merece a Laques el método socrático de dialogar.

Y aún va más lejos en su socratismo no imitado sino natural –Sócrates no practica ningún arte sino el más común de los saberes de los hombres sin pretensiones de sabios: el diálogo, el respe-

to a la consecuencia y al principio de contradicción, la apropiación de lo que se piensa en forma de actos reales de la propia vida... Un arte, sigue Laques, puede que alguna vez no logre sus rendimientos naturales por culpa de la contrariedad de las circunstancias (*dystuchia*, mala fortuna); pero en realidad el saber es la auténtica buena fortuna (*eutychia*), de modo que no es propiamente posible que nunca y en ninguna parte hayan luchado excelentemente los sofistas esgrimidores, ya que, por hipótesis, poseen el conocimiento de cómo hay que luchar bien en cada caso.

La conclusión es que queda muy puesto en cuestión el carácter técnico de la hoplomaquia; pero, sobre todo, que, aunque pudiera resultar que sí fuera, en última instancia, una técnica, no es nada útil. En vez de proporcionar virtud real y fantástica a la vez, sólo la da de esta segunda clase. En consecuencia, sirve para que el cobarde parezca todavía mejor lo que realmente es, pero al valiente sólo le añade una apariencia de invencible que colabora a que su virtud real sea puesta en entredicho si de hecho no vence, o si no lo hace tan fácil y científicamente como se supone que debiera.

Es claro que Laques comete la ingenuidad doble de aceptar, por un lado, que la virtud puede quedar menoscabada por las apariencias y, por otro, que el virtuoso se avendría a aprender algo que no lo beneficia en nada y que quizá sea incluso un falso saber.

Finalmente, Laques demuestra no haber asimilado el socratismo en la debida medida –repito: el socratismo es el mismo buen sentido común, sólo que llevado hasta lo más radical y último, según lo ve Sócrates; y Laques nunca lo ha acompañado de diálogo por Atenas–. En efecto, sugiere que Sócrates, a quien él sabe excelente en la misma virtud que pretende enseñar el sofista, hable ahora de la misma forma que lo han hecho los dos generales.

5. *La homología*

No se trata, claro está, de que Sócrates tenga manía por no hablar más que preguntando o respondiendo concisamente a cuestiones breves y perfectamente claras en su sentido. Justamente la

verdad es que vemos a Sócrates hablar largamente con frecuencia, sobre todo en los preámbulos de cada asalto dialéctico-erístico, y que esos parlamentos, junto con todos aquellos gestos que acompañan la presencia de Sócrates en las discusiones, nos enseñan las cosas más decisivas que tiene para nosotros guardado el contacto con el filósofo.

En vez de una manía tan tonta como ésa, la cuestión capital que a Sócrates le importa es que la búsqueda auténtica de la verdad no se realiza por mayoría de votos sino por *homología*, o sea, unánime acuerdo de los investigadores. Si no fuera posible poner de acuerdo a todos los presentes —contando, desde luego, con que sean sinceros y no tengan mala voluntad—, entonces es que la hipótesis propuesta carece de posibilidades de ser verdadera.

Sócrates supone que la verdad ha de ser puramente objetiva y tiene que tener un acceso desde cada uno de los hombres que la busquen sinceramente. Como la verdad es, en principio, un *logos*, un discurso que permite ver acertadamente la realidad, la objetividad y la patencia que por principio posee toda verdad son perfectamente comparables con la objetividad y la publicidad que tienen los discursos en mitad de una comunidad de hablantes que usan la misma lengua. Por otra parte, sería absurdo pretender que estas dos características fundamentales de la verdad —objetividad y patencia— alcanzan tan sólo a los límites del ámbito de una determinada comunidad lingüística. Hablan una lengua todos aquellos que la aprenden, no todos los que comparten la misma naturaleza. Por tanto, si nuestro lugar para comprender la verdad es el *logos*, la pretensión de Sócrates sugiere que una verdad es absolutamente objetiva siempre, a la vez que también siempre es, por principio, radicalmente evidenciable (en el medio de cualquier idioma histórico suficientemente complejo como para poder dejar ver a su través la complejidad de lo real).

Y hay todavía una tercera presunción socrática que vincula férreamente verdad y *logos* (o sea, las palabras de un idioma, de todos los idiomas desarrollados): que a base de otros discursos cabe desalojar eficazmente el *logos pseudés* (falso o mentiroso), en el sentido de que el único lenguaje (apofántico o declarativo, enun-

ciativo) que se dejaría hablar con plena consistencia (*homología*), sin lagunas de significado y, sobre todo, sin contradicciones, sería al fin el lenguaje de la verdad. Precisamente porque todas las piezas del lenguaje son objetivas y están de algún modo patentes, si se está hablando con un discurso falso tiene que ser posible mostrar que esta pieza no encaja en el rompecabezas inmenso del *discurso verdadero*, el *logos alethés*. La pieza que realmente sobra tiene que terminar por manifestarlo; y no es posible imaginar que, ya que no encaja, la salida sea quedarse nada más que con ella y desechar todas las demás.

Con la conciencia de que quedan muchas preguntas graves por responder sobre la solidez de esta propuesta global acerca de la naturaleza de la verdad, continuemos prestando atención al diálogo sobre el valor de la hoplomaquia.

6. *Los síntomas del saber*

Un modo menos complicado y más cotidiano de exigir o suponer lo mismo es recordar que la verdad no se pone a votación, sino que es cosa del verdadero entendido o experto (o bien, en los casos muy notables, es cosa de todos, de cualquiera, de *idiotas*). Si la verdad se decidiera por votos, nunca ganarían los expertos, los *sophoi*, y, por tanto, siempre lo falso sería lo verdadero.

La paradoja formidable, que no nos encontramos ahora por primera vez, es que se diría que todos los hablantes de una lengua, a la hora de construir discursos en esa lengua, son igual de buenos en muchos sentidos. Pero no, justamente, en el sentido de la verdad como plena *homología*. Respecto de este asunto capital, es sólo una apariencia que todos hablen bien. Justamente en aquello en que parece que no hay diferencia entre los expertos y todos los hombres corrientes, es donde más diferencia existe, sólo que oculta. A un hombre que lograra hablar con perfecta coherencia el lenguaje de la verdad, no lo llamaríamos un experto ni un sofista sino, más bien, el hombre que de verdad representa al *idiotes* que no está perturbado por presuntos saberes que, en realidad, lo que han

logrado es perturbar la consistencia de su concepción de todas las cosas. Claro que también podemos decir esto mismo al revés, haciendo justicia a las pasadas discusiones sobre la sensatez, la prudencia y la auténtica sabiduría dialógica: el nivel esencial del lenguaje, que seguramente es también el central y el primitivo, siendo el que parece que más excluye la *sophía*, porque es de todos, en realidad la necesita más que ninguno, debido a que lo común entre los hombres, sean o no expertos en otras técnicas, es la falta de coherencia, la mezcla del lenguaje de la verdad y el de la falsedad (y tal mezcla es obligadamente falsa en su conjunto).

Por el momento, sin embargo, podemos limitarnos a un nivel menos arriesgado o radical del problema, que es cualquiera en el que salte a la vista de inmediato que unos pocos hablan bien cierto segmento de la lengua y se comportan en conformidad con cómo hablan, mientras los demás hablan mal o prefieren callar y oír al que sabe.

Los síntomas por los que reconoce al buen-experto en alguno de estos niveles menos hondos —o estos segmentos— están también a la vista de todos: quien posee un arte se comporta en acciones y palabras como se debe respecto de cierta realidad y con vistas a cierta excelencia. Añadamos aquello de que nadie sabe si no ha ido a la escuela apropiada y ha aplicado luego muchas veces lo aprendido, de modo que todos ven ahora que produce obras excelentes y que, llegado el caso, puede convertirse en maestro de su ciencia particular.

Aparentemente, la cuestión así planteada no nos lleva lejos. El juez de la hoplomaquia no parece que pueda ser Laques, por ejemplo, que no la practica ni la aprendió, sino el mismo sofista que ha acabado ya su exhibición. Y él no dejará de asegurar que posee realmente un arte, una ciencia.

Pero en realidad no es así. Lo que interesa a los amigos que han visto el espectáculo no es la hoplomaquia sino los niños, la virtud o excelencia de los niños. El experto cuyo voto hay que recabar es el que lo sea en *paideía* y, mejor y más concretamente, en *areté*: en aquella forma de la vida buena que deba ser la que persigan en adelante estos niños atenienses del año 420 a.C. En definitiva, una

técnica del tipo poyético más corriente está destinada a desembarcar en la *therapeia* (otra forma de decir *cuidado*, servicio que mejora) de un tipo de realidades, cuyo fin es la bondad de las cosas encomendadas a los cuidados del experto.

Quizá nos tome esto por sorpresa, pero el fondo de una pregunta suficientemente seria resulta ser no un sector especializado del lenguaje, sino el nivel cotidiano y fundamental en el que todos los hombres hablan del bien y lo buscan. Seguramente, como ya se dijo, el núcleo original, el centro mismo del habla humana.

Pero ¿en qué forma de lenguaje se hablará sobre la central, elemental, originaria y continua forma del lenguaje?

7. *La coherencia*

En vez de acometer este asunto difícilísimo directamente, sigamos las curvas de la conversación en la palestra. Laques vuelve a intervenir, además, con mucho acierto y en perfecta consonancia con la actitud que adoptó desde el principio, a saber: de desconfianza bien fundada hacia los sofistas que inundan Atenas, se hacen ricos con sus enseñanzas, apartan con ellas a los jóvenes de familias poderosas de las vías tradicionales de la formación y después, cuando llega el momento de la prueba más fuerte del valor de su arte, revelan ser todo lo contrario de lo que daban a entender y a esperar de ellos. La idea de Laques es, en definitiva, que suele verse más sabios a hombres que no han tenido maestros (o tales maestros), que a los que los han tenido.

En principio, salvo que un dios o un demon hayan enseñado a los primeros expertos, es evidente que cabrá adquirir un saber en el proceso de una investigación personal, seguramente porque es preciso cubrir una necesidad de la vida.

Pero cuando la situación resulta ser que ninguno tiene una obra maestra de su saber que ofrecer a los demás, entonces es que no ha aprendido ni encontrado el saber de que a lo mejor se jacta o que otros piensan que él posee. Aquí, en esta palestra, ni los padres preocupados, ni los generales que han venido en su ayuda, ni

Sócrates han conseguido formar artística o técnicamente el alma de alguien hasta hacerla excelente gracias a sus sabios cuidados. No se necesita más para ponerse a buscar otros jueces de la utilidad de la esgrima, si es que de verdad la virtud es el objeto de una técnica poyética comparable a las demás.

Ahora bien, podría buscarse de otras maneras a esta persona que nos falta y, sin embargo, Sócrates cruza en este momento al lado propiamente polémico de su actividad. Recuerda cómo desde siempre ha buscado una enseñanza como la que dicen que imparten los sofistas, sólo que no dispone del dinero que hace falta para pagarles las lecciones; por otra parte, cuando se ha visto así forzado a intentar volverse él solo, por sus propios medios, sabio en virtud, le ha sido imposible lograrlo, aunque continúa –¡qué remedio le queda, si sigue siendo pobre!– esforzándose a diario por la misma meta.

Claro que cabe que los generales, como son más ricos, hayan aprendido el saber de los sofistas; o, como son más viejos, lo hayan adquirido por sí mismos. No sólo cabe: es que hay que dar por sentado que es así, pues han opinado tajantemente, sólo que, cosa rara, uno a favor y otro en contra, sobre la esgrima sofística. Este modo de opinar revela que están seguros de qué es la *areté* y de cómo se puede conseguir. En esto no se diferencian, aunque sea superior la actitud de Laques. Hay este fondo compartido e idéntico: Laques y Nicias creen saber, aun cuando Laques sólo sepa que la hoplomaquia no conviene, y por lo demás esté perplejo. Con todo, aunque los dos sean sinceros, es imposible que sus opiniones sean ambas conocimientos, puesto que se oponen irreconciliablemente. Una sí ha de ser verdadera, ya que son contradictorias; pero no puede pasar de ser una opinión correcta acientífica, porque ninguno de estos generales puede mostrar a sus interlocutores el testimonio de haber formado ya, siquiera, un hombre excelente según arte.

Queda manifiesta de esta forma la naturaleza del diálogo socrático que podríamos llamar protréptico, dirigido a hombres maduros y sometidos al ambiente favorable a la sofística. Es una investigación sobre la presencia o ausencia, en todos los interlocutores, del

saber sobre el bien fundamental de la vida humana. En medio de estos conversadores, que empiezan, por el hecho mismo de participar en el diálogo, a tener la posibilidad de la auténtica amistad (*philia*), se encuentra uno, uno solo, por regla general, que reconoce no sólo abierta sino consecuentemente carecer de este saber. Al menos aparentemente, se trata de una vergüenza, una mancha para la ciudad. Y por alguna razón, su propia carencia, en vez de lanzarlo a la soledad de la búsqueda o al viaje hacia algún maestro, lo ha destinado a situarse exactamente como ahora está en el Estado: como una pura pregunta por la presencia o ausencia y por la naturaleza del *saber sobre el bien*. ¿Por qué es ésta la consecuencia de la ignorancia reconocida?

De otra parte, este interlocutor que es pregunta pura ya se conoce bien a sí mismo; aunque con un extraño saber, referido a un vacío y no a una realidad. Con su actitud, convierte todo el diálogo en una reflexión hacia el conocimiento de sí mismo que realiza cada uno de sus amigos para sí, aunque por el método de hablar ante los otros. Participar en uno de estos protrépticos es, para gente adulta, investigarse en busca de la presencia del saber sobre el bien. Si uno la descubre en sí mismo, deberá, a favor de los otros amigos, exponer qué naturaleza tiene. No es Sócrates quien examina las vidas o almas de «sus» «amigos» sino que cada uno lo hace para sí en el mismo momento en que va examinando las palabras con las que contesta a las preguntas de Sócrates. Tampoco es Sócrates quien se encarga de comprobar los discursos ajenos. Tan sólo ayuda a que salgan a la luz para que su engendrador pueda evaluarlos adecuadamente. Y es así porque la vida de cada uno de los hombres se identifica con sus palabras: intenta hablar coherentemente el lenguaje básico y central del (saber del) bien.

8. *La misología y la filología*

Laques no sabe que las cosas son así. Nicias se las da de *philólogos* en todo caso, y más bien parece que el único género de discurso que le asusta un poco es el que consiste en cruzar pre-

guntas y respuestas con Sócrates; pero está dispuesto. En cambio, Laques se reconoce unas veces como amante de discurrir, *philólogos*, pero otras como odiador de los discursos, *misólogos*; sobre todo, según quién sea el que hable. Como si no fueran los discursos –todos y siempre– los que dan a conocer la índole de los que los dicen (y de los que los oyen); como si cupiera otra comprobación de hombres que no sea el diálogo. La vida es también diálogo, ya que a cada circunstancia respondemos como a una pregunta, con nuestra solución para ella, y la obra nos contesta con no menos ironía que Sócrates.

A Laques no se le olvida la cobardía del que es, según él mismo y casi todos los demás, sabio en valor. La distinción que quiere hacer es la que solemos pensar que existe entre la palabra y la acción. Cuando la establecemos, implicamos con mucha frecuencia lo mismo que aquí Laques: que la acción es lo serio, lo comprometido y comprometedor, lo que cuenta y donde no se miente; mientras que hablar es sólo hablar: algo que no cuesta y que puede hacerse irresponsable o mentirosamente. La hipótesis socrática dice, sin embargo, que la acción silenciosa es también discurso. Lo que quizá sucede es que, cuando la acción consiste tan sólo en hablar, se pueda estar pronunciando en realidad más de un discurso a la vez y no se esté siendo definitivamente serio más que en uno de estos discursos simultáneos. Cuando se actúa, esta pluralidad es más difícil; a veces, imposible. Y Laques no lo tiene en cuenta. Por eso es por lo que se atreve a confundir su afición a Sócrates y a la más hermosa armonía (la que hay entre la vida, *bíos*, y los discursos, *logoi*) con el modo dorio de vida, con lo espartano en cuestiones de expresión, frente a la garrulidad jónica y las corrupciones frigias o lidias. Como ha presenciado cómo obra Sócrates en el combate –no se dirá que ésta no es acción seria y de un solo sentido–, si Sócrates es realmente un griego plenamente tal, deberá hablar en perfecta conformidad con sus actos. Y así es la verdad; y la filosofía es, en el dominio puramente humano, la mejor música, la muestra más acabada de lo que significa ajuste, armonía, de acuerdo con la idea según la cual Sócrates había vivido hasta los sueños que lo asaltaron cuando estuvo pre-

so y condenado a morir injustamente. (¿Es que la discordancia humana se le reveló entonces mayor que como la pensaba antes de hallarse en el corredor de la muerte?).

Podríamos decir que Laques es un socrático que se ignora a sí mismo, si esta expresión no contuviera un disparate. Es, desde luego, un hombre que ha llegado por la acción, con la mínima cantidad de diálogo explícito, sólo a la posición inicial del protréptico.

9. *Bases de la ontología*

Se han puesto ya todas las premisas que despejan la posibilidad del diálogo. Sabemos que éste ha de investigar –siempre en primera persona, a la vez del singular y del plural– el ser del hombre con vistas a su peculiar excelencia.

Aparentemente, proceder de manera directa es preguntarse qué es el hombre. Sócrates, sin embargo, escoge empezar por el extremo final del asunto: la cuestión de la excelencia, de la virtud, de la *areté*, como suponiendo que lo que actualmente somos, cuando estamos lejos de ella, nos es suficientemente conocido y no necesita inspección en este momento. Y se diría que emplea una cierta rudeza militar tomando por primer interlocutor a Laques, como si tanta ingenuidad lo hubiera puesto nervioso. Al menos, Nicias, aunque hable peor y sea, sin embargo, también un «buen» general, consta que se ha preocupado por los discursos y los sofistas.

Como si fuera más sencillo definir lo que se toma habitualmente por una parte de la virtud, y no empezar por el problema global de la esencia misma de toda la virtud, Sócrates elige la valentía, que indudablemente pensamos que se halla en Laques.

La cuestión sigue las pautas que descubrimos en *Hippias mayor*, porque la hipótesis indica que la valentía es cierta realidad (*on*, ente) que está igual, idéntica a sí misma (*tautón*) en todas las acciones valerosas. Por ella son realmente casos de valor y se las llama apropiadamente calificándolas de valientes. La valentía ha de ser, además de una realidad, un *poder* o *potencia* (*dynamis*), capaz de causar ciertos efectos. Una fuerza, un resistencia, pero acompañada de

prudente sabiduría (*metà phroneseos*) o, quizá, de cierto saber técnica (*metà technes*). La gente, sin embargo, no lo cree, no habla como si la dureza del fuerte fuera virtuosa cuando va asociada a alguna sabiduría, sino que prefiere el valor desgarrado y casi loco, tocando la temeridad, desdeñoso de los peligros que conoce y de los que no conoce. Si Laques quiere estar del lado de los *idiotai* y contra los sabios, caerá enseguida en contradicción.

Nicias, que está ducho en discusiones y ha oído antes algún diálogo socrático, se afianza en el partido opuesto, aunque también muy pronto se ve en dificultades, pues no sabe precisar qué calidad, es decir, qué objeto específico, tiene la ciencia que él admite que va inseparablemente unida a la virtud del fuerte. Sócrates argumenta desde la idea, no plenamente explicitada –porque lo importante no se puede enseñar ni expresar directamente–, de que la única ciencia merecedora de tal nombre sería precisamente la *phrónesis*, pero ésa, indudablemente, no es una opinión que nunca se le haya venido a Nicias a la cabeza. Él prefiere insistir sobre algo que, desdichadamente, comparte con la gente no sabia: que la prudencia es cosa muy diferente de la ciencia.

Laques se divierte, como neófito en diálectica, recordando a Nicias que en las enfermedades los sufridos y fuertes no son los médicos, en los que, sin embargo, está la ciencia de las cosas terribles que deben soportarse (y ésta sería una definición bastante buena, en apariencia, del objeto del arte sabia que forma parte principal de la valentía, según la sofística).

Nicias usa bien, en este momento, una definición socrática que ya ha escuchado: los médicos no poseen el saber que cree Laques, sino sólo el de *lo sano y lo enfermizo*. Y Laques tiene que replicar, con auténtica habilidad, que tampoco el valiente sabe de lo terrible y lo que hay que soportar (*episteme ton deinôn kai tharraleon*), porque, en realidad, ése es el objeto –insondable para hombres corrientes– del adivino, del *mantis*. Como es lógico, Nicias cambia y afina la definición del *mantis*: es el que sabe los signos del futuro (*ta semeia ton esomenon*).

Laques tiene que fingir que no ha entendido bien del todo una réplica tan fina; pero su respuesta no es menos fina –y de nuevo

muestra el profundo paralelo que mantiene con Sócrates—: no hay tal sofista, porque el único que puede tener el arte de la valentía como ciencia de lo terrible y lo esperanzador es algún dios. E incluso descubre el «*punctum dolens*» de todo este intercambio: debería abandonarse la representación de que se discute ante un tribunal y, por tanto, no como buscadores de la verdad sino como abogados de la propia causa y al acecho de los votos y los aplausos y sus estupidas consecuencias en la fama, el dinero y el poder.

Existe aún una diferencia con Sócrates: que éste, pese a que tantos lo tengan por soberbio y burlón de las sólidas reputaciones, nunca dirá que está seguro de que su interlocutor está hablando sólo por hablar, *logou héneka*. Aun así, reconoce que sus preguntas están completando lo que le falta a Laques para entrar más hondamente en la filosofía —recordemos que éste es el hombre al que sus actos lo han llevado al mismo umbral del diálogo protréptico, y no un ejercicio de discusión—. Laques sabe, sencillamente, un poco antes de lo que sería justo que, en efecto, Nicias no habla como se debe.

Por otra parte, como un saber riguroso o ciencia no distingue entre pasado, presente y futuro de su objeto sino que lo que de él conoce lo conoce como siendo permanente, inmutable, el adivino será distinto del hombre de ciencia; y si la fortaleza es o contiene un saber, en realidad tendría que tratar de lo bueno y lo malo sin consideración de tiempos. Lo cual la identifica a la totalidad de la virtud, si es que la virtud es o contiene una ciencia.

Y así hasta que los generales se agotan y, por más que cada uno sigue en sus trece hasta el final, admiten ambos, sin detenerse mucho en ello, una suave modificación de su actitud. Nicias irá a ver a su sofista doméstico, para que le ayude a enmendar cuanto antes su manera de hablar de la virtud. Laques prefiere atenerse en adelante a Sócrates. Es su modo de contestar la última pulla de Nicias, que había insinuado que Laques rehúsa entrar en el problema de la sofística porque, pese a lo que ha dicho sobre los tribunales, se limita a disfrutar con las contradicciones y las angustias del que se creía instruido, en vez de reflexionar sobre su propia necesidad de instrucción.

No hay que pasar por alto el interesante dato de que Nicias viene intentando entregar a su propio hijo a los cuidados del sabio Sócrates, de manera que, en apariencia, está de acuerdo, en las obras, con Laques. Sin embargo, Sócrates no cesa de recomendarle otros maestros; lo que sólo se puede deber a que Nicias cometa el error esencial de identificarlo con un sofista que, como un verdadero ateniense libre, desprecia el dinero. (Y también podría ser que Platón procure así desvincular a su amigo de la casa del general que terminó derrotado en la fase decisiva de la guerra, en la atroz campaña de Sicilia. Pero es que Sócrates no dejó de relacionarse con nadie de algún significado en su patria).

10. *La pedagogía*

A pesar de la diferencia que con toda seguridad existe entre Nicias y los otros hombres adultos que han intervenido en el diálogo, Sócrates, como es evidente, no puede aceptar el papel directo de pedagogo. Lo único que ha quedado manifiesto es la común aporía, de modo que la única recomendación que puede hacer el filósofo es no dejarse, no despreocuparse de tan mala situación sin aparente salida. Es preciso buscar juntos al maestro óptimo (*didáskalos áristos*).

Lisímaco, como es natural, no entiende de la misma manera lo que acaba de suceder. Sócrates ha conseguido revelar la contradicción, la ignorancia que se ignoraba, en el centro mismo de la vida de Laques y Nicias. Lisímaco y Laques piensan, con Nicias, que esta hazaña sólo puede realizarla un *sophós*. La diferencia respecto de Nicias es que no están dispuestos a identificar a Sócrates con un *sophistés*. Ven oscuramente que esto no puede ser.

A la oscuridad de esta visión corresponde la despedida de Sócrates. Irá mañana temprano a seguir hablando con Lisímaco del aprendizaje de los jóvenes y de los viejos que tienen tiempo porque no son generales. E irá precisamente porque Lisímaco se ha puesto en el mismo nivel que los chicos, en vez de insistir en que el sofista Sócrates se encargue de la formación sólo de los jóve-

nes. Pero irá únicamente si dios, si un dios quiere. ¿Qué puede ocurrir si este dios no quiere? Quizá tan sólo que padres e hijos deberán salir en busca otra vez de Sócrates, pues, tras reflexionar sobre su ausencia, entienden ya un poco más.

De nuevo se dibuja en la lejanía del horizonte del diálogo socrático la unidad completa de la virtud entendida como prudencia, o sea, como auténtico saber sobre el bien y el mal –que es consciente de que las realidades no son los bienes y los males, sino que lo son las acciones que hacen uso de las realidades–. Este auténtico saber unitario es acerca de lo bueno y lo malo, y es él en sí mismo lo bueno y lo sabio sin restricciones ni degradación alguna. Él mismo, pues, es una *praxis*, un *servirse de los seres*.

«EUTIFRÓN», O LA SANTIDAD

1. *Lo sagrado universal*

Únicamente se puede concebir un buen uso de la retórica, como enseña *Gorgias*: aquel en el que la volvemos contra nosotros mismos para así obtener una mejora de nuestra situación, o sea, para persuadir a alguien con la intención de que dialogue con nosotros y, de esta manera, colabore a liberarnos de nuestra ignorancia y, en consecuencia, del daño que ocasionamos sin querer. *Gorgias* se representaba que ante el tribunal definitivo, ante el tribunal de los muertos, nos sería útil la retórica para conseguir que se nos castigara de modo que nuestros males quedaran para siempre eliminados. Pero en los tribunales de los vivos, provisionales, influenciables —ya sólo por el hecho de que asiste a ellos revestido de innumerables ropajes corporales y anímicos, tanto cuando se es acusado como cuando se es juez, y cada una de esas vestimentas destila sus apariencias y encubre parte de la verdad—, el único objeto lícito de la retórica es inducir al diálogo, aunque sea en condiciones tan desesperadas e improbables como las que rodearon de hecho el juicio de Sócrates.

De aquí que el filósofo es del todo ajeno a los tribunales, salvo si tiene la mala fortuna de vivir en una época en la que la filosofía moleste hasta el punto de que haya quienes deseen condenar a los que la practican y decidan valerse para ello de un proceso regular. Entre el tribunal y el escenario de un diálogo hay una diferencia que ni siquiera alguien como Sócrates pudo salvar. El filósofo, en vida y ante los vivos, sólo se puede acusar a sí mismo de

ignorancia, y lo hará gustosamente, no con ánimo de humillarse sino porque entenderá que es su recurso para llamar al diálogo a los demás. Pero tan sólo puede acusarse con razón a sí mismo y nunca, de entrada, a otros. Ni siquiera los acusará de ignorancia antes de haberlos examinado en el diálogo; y eso que incluso después del examen, aunque la consecuencia más probable que haya que sacar es que ignoran que ignoran, queda siempre una remota posibilidad: han jugado, no han sido serios, no han querido entrar más que en una apariencia de diálogo y se han guardado para sí sus tesoros de sabiduría.

Con toda la razón, el filósofo sólo se tiene a sí mismo como objeto de sus acusaciones. Vea lo que vea, su deducción será que la terrible ignorancia se encuentra en la base del mal social y personal. Ni a sí ni a otros los llevará, como primera maniobra adecuada, ante un tribunal, porque ésa no es la manera idónea de cambiar las cosas.

El otro, por más que se nos revele y que desee exteriorizar cuanto contiene, permanece secreto. Es posible que también nosotros, respecto de nosotros mismos, no alcancemos a disipar todas las oscuridades; pero, en cualquier caso, la alteridad del otro hombre constituye una barrera que limita el dominio del propio diálogo como examen de hombres a penetrar hasta la profundidad que el otro mismo tenga intención de concederle, diga lo que diga y haga lo que haga.

Eutifrón, adivino (*mantis*), entendido en ritos y, por lo mismo, en mitos, en dioses, sabe que Sócrates es del todo incapaz de instar un proceso criminal (*graphé*) a nadie. Está tan familiarizado con la filosofía y con Sócrates como para no dudar de esta verdad, aunque no haya penetrado en sus profundas raíces.

Que no lo ha hecho, es evidente, puesto que él acude al Pórtico del Rey a entablar una causa criminal gravísima contra su propio padre. Es verdad que seguramente piensa que el experto en religión está muy por encima en saber sobre lo justo que el filósofo, y por eso su conducta no se parece en nada a la de Sócrates, sino que se le opone lo más que cabe; pero esta certeza indica inmediatamente que no ha filosofado de verdad, que no se ha pues-

to en situación de explorar con radicalidad la relación entre su saber acerca de lo divino y lo que la filosofía tiene que decir sobre el mismo tema.

Con todo, lo asombroso es que la acusación capital contra Sócrates –para darse por oficialmente enterado y citado ante la Helia es para lo que se ha acercado a este lugar del todo inhabitual para él que es el Pórtico del Rey– es de índole religiosa: que es un hacedor de nuevos dioses porque ha dejado de aceptar los antiguos –como Protágoras, como Eutidemo, como Calicles y Polo–. Los enemigos de la filosofía perciben que hay entre ella y lo religioso una relación más estrecha que lo que nunca pensó el bueno de Eutifrón, pese a su amigable disposición hacia el filósofo. Un amigo tibio es lógico que nos entienda mucho menos que un enemigo decidido a quitarnos de en medio, aunque Sócrates sostendrá que los dos son casos de la misma ignorancia, sólo que este segundo más coherente, si tal cosa cabe, que el primero, que es pura contradicción casi *prima facie*.

Eutifrón, de hecho, considera a Sócrates un sofista especialmente próximo a lo que él mismo es, o sea, al adivino. La noción de la filosofía no ha entrado en su espíritu todavía. Pero conoce lo que todo el mundo: que Sócrates habla a diario de una voz demoníaca, sólo oída por él, la cual le advierte de que no haga algo con lo que estaba a punto de empezar. Una especie de divina inspiración, como la Musa de los poetas épicos o los dioses que poseen a los líricos y cantan por boca de los personajes trágicos. Todos estos inspirados son, según Eutifrón, siempre innovadores respecto de la masa no experta de la población, que se atiene sin más a los ritos tradicionales. Aunque un inspirado y un experto no quieran introducir adrede novedades, cada acción suya movida por su peculiar relación con lo divino hace avanzar de alguna manera las posiciones tradicionales. No se puede evitar. Y esto incomoda, como es natural, a la gente que queda fuera del círculo de los que promueven tales avances.

El que aporta hoy Eutifrón también tiene algo sutil que ver con lo filosófico, a pesar de estar concebido en los más rancios términos religiosos de la Grecia arcaica: que la contaminación

(*miasma*) religiosa que trae consigo un crimen es de índole universal y tiene que ser combatida como tal. El rito por el que se sacralice de nuevo lo manchado no puede hacer acepción de personas. Da lo mismo que afecte al propio padre del experto en cosas divinas o a alguien que le sea indiferente u hostil. La sacralidad (*hosiotés*) exige reparación inmediata y uniforme.

Esta universalidad de lo sagrado y lo impío (*hosion, anosion*) puede haber sido una adquisición hecha en las cercanías de Sócrates. Ahora ha llegado para éste el momento en el que no puede posponer un lamentable debate público sobre la relación entre la filosofía y lo sagrado. Antes de que las condiciones del juicio lleven a Sócrates a tener que hablar de este asunto central de un modo que sólo es dialógico en el límite, Eutifrón, su viejo conocido, le ofrece una oportunidad realmente dialógica para reflexionar sobre el problema que conduce a la muerte legal a la filosofía en ciertas situaciones sociales no precisamente demasiado salvajes, según los cómputos superficiales de la gente y la historia.

2. *La idea*

La filosofía apenas da un paso sin valerse de lo universal. Se ocupa del sí mismo individual, como sabemos bien, de su *areté* en cuanto miembro de la sociedad de las personas libres, pero su medio, o sea, el diálogo, es lo universal. Mejor dicho, la filosofía siempre va y viene del individuo a lo universal y de lo universal al individuo. Éste es aquellos discursos que se ha apropiado hasta volverlos sus acciones concretas; pero todos los discursos (*logoi*) son como tales universales, trasladables de una a otra persona. Igual que la virtud, la excelencia misma. Sólo porque ella es una realidad única —el modo humano universal de realizar el bien perfecto único y, por tanto, universal—, existen métodos universales, a través del diálogo, para irsele acercando. Y las reglas de la refutación o comprobación (*élenchos*) son universales, como la razón de los hombres, que ve siempre la contradicción y reconoce que es necesariamente falsa.

Cuanto es necesario, es también de algún modo universal, y a la inversa; lo que no significa que no haya varios tipos de la necesidad y varios también, correlativos, de la universalidad.

Llega el momento en que no se puede retrasar más la confrontación con el asunto decisivo, al que se han intentado muchas aproximaciones —en prueba de su unidad universal y de cómo a una misma cima se puede uno acercar por laderas prácticamente infinitas—. ¿Qué es *lo santo* en su unidad universal? Pero, sobre todo, ¿qué es *lo universal*? Porque hemos intentado varios asaltos a lo santo mismo —lo justo mismo, lo sabio mismo, etc.—, pero hemos dedicado menos esfuerzos a su carácter de universal.

Ahí tenemos a Eutifrón (y a Sócrates). Ambos hablan de realidades que son sagradas y realidades que son profanas, y ambos dicen haber estado intensamente interesados en estas materias desde la primera juventud. Llamam sagradas y profanas, sobre todo, a las acciones humanas, y el supuesto es que, si se las llama así, se debe a que realmente lo son. Cabe que se equivoquen estos personajes y nos equivoquemos todos respecto de cómo clasificamos las acciones en sagradas y profanas o santas e impías; pero el error mismo estará causado porque aplicamos mal el criterio de la distinción o porque ni siquiera somos capaces de verlo con precisión. Lo que resulta indudable es que algo vislumbramos, por de lejos que sea, que nos ha llevado, como al resto de la gente desde tiempo inmemorial —nunca se tiene memoria del nacimiento del lenguaje natural—, a introducir este par de palabras de significado opuesto porque se refieren a realidades opuestas.

Analícemos el sentido de este modo de vivir tan elemental, que a diario ejercemos todos: el uso de adjetivos de significado universal, divididos en pares de opuestos, que decimos, para revelar lo que son las cosas, de los nombres con los que las designamos. De hecho, un discurso, un *logos*, es la aseveración de que cierta realidad individual (marcada por un demostrativo, por un índice, del tipo *este, esta, esto de aquí, tode ti*) pertenece a una clase determinada de realidades, precisamente porque *es* aquello que de alguna manera son todas las de su misma clase —y *no es* lo opuesto—. Si no soy capaz de identificar las cosas como ordena-

das en clases, no las conozco en realidad: las sentiría como quizá las sienta un pájaro o un árbol, pero no podría hablar de ellas, no entraría a saber de cada una nada que pudiera retener y aprender. Kant habló, en este mismo sentido, de la ceguera de las intuiciones, o sea, de la absurda no-visión de la visión.

Lo mínimo que sé de esto-de-aquí-sentido es que *es (on)*; pero quizá en todos los casos pasamos a creer que sabemos de las cosas concretas y sensibles bastante más que sólo eso. Lo más importante, como vamos viendo en todas estas páginas reiteradamente, es saber clasificar nuestras acciones en *buenas* y *malas*, conducentes a la vida buena y plena o conducentes al desastre. Resulta interesante saber que esto-de-aquí *es*, y que es una *acción*, y que es *mía*; pero lo que de veras importa es si, además, lleva a la *areté* o no. Para simplificar la discusión, llamaremos ahora a la *areté* con la palabra *santidad*; por su parte, a las acciones que conducen al hombre hacia ella las denominaremos *santas*, y a las opuestas las llamaremos *impías*. Lo filosófico consiste principalmente en que sabemos muy bien que hay esta diferencia, porque el problema primero es cómo se debe vivir, y él implica que no toda acción, no todo episodio de la vida humana, es feliz, y que olvidarse del cuidado del bien es ya tanto como decaer y perjudicarse en lo que más desdichados nos hará a la larga –y definitivamente–.

Sería imposible clasificar las acciones en buenas y malas, santas e impías, si desconociéramos absolutamente el criterio de esta división (*la santidad*) y si todas las acciones fueran tan opacas, tan oscuras y espesas, que no se pudiera ver en ellas nada que permitiera clasificarlas así. Dicho con otras palabras, la santidad –y su opuesto– es una realidad conocible y ya siempre conocida de alguna manera; y lo que hace que se hable con verdad –por más que nos equivoquemos– de acciones santas e impías, también es conocible y se está dejando ver. Es, literalmente, una *nota* de esta acción concreta, aunque esté sometido el asunto a la posibilidad de la apariencia engañosa. Una «nota» es algo ya conocido que da a conocer a algo como perteneciendo a una clase de cosas.

Hace bastantes páginas aprendimos la diferencia entre dos tipos de estas notas: *ousía* y *pathos*, es decir, respectivamente, *el*

ser y lo que sufre una realidad; en términos algo posteriores, pero que han quedado en la lengua corriente: la *esencia* y lo *accidente*. Una acción *es* buena o mala; *además*, consiste, por ejemplo, en acusar al propio padre o en aceptar ir a la Heliea a defenderse ante el tribunal de los Quinientos de una acusación capital. La bondad o la maldad es aquí la nota esencial, el ser mismo de la acción; el resto es decisivo para que la acción sea buena o mala, por supuesto, pero, a nuestros efectos, es la nota que se añade o sobreviene o accede al ser fundamental de la acción.

También aprendimos que unas realidades se presentan (*parousía*) en otras bien transformándolas en lo que ellas son, bien sólo amenazándolas con transformarlas y logrando sólo que parezcan lo que aún no son. Las realidades que se presentan serán o *ousía* o *pathos* real o aparente de aquellas en que se presentan (y que son la realidad individual de, por ejemplo, una acción mía).

No se objete ya, sin esperar a más, que esta presentación reduce lo propiamente individual de la realidad-individuo a prácticamente cero, porque todo lo que es y lo que parece, todo lo que se dice de ella con verdad o de forma errónea, es algo universal que se presenta en el individuo. Bástenos con comprender que esta presencia es, ¿cómo decirlo?, una individualización o concreción de lo universal. El ser buena, la santidad, no está ahora únicamente allá a lo lejos, en su unidad universal que más o menos vemos y de la que nos servimos para entender clasificándolas las acciones. Lo que ocurre es que se presenta ahora y aquí, en esta acción. No ha dejado de ser la santidad misma, una y única y universal; pero *de alguna manera*, que tengo que llamar, ¿cómo si no?, *presencia*, se encarna en esta acción mía. Sale de sí sin perderse; se multiplica en las acciones de los hombres sin abandonar su unidad perfecta y, por así decirlo, lejana —capaz, por ello mismo, de presentarse aquí y allí—.

Lo que *es nota*, es, como acabamos de recordar, *visible e inteligible*, presente sin velo —sin velo absoluto, quiero decir, aunque a veces hay que esforzarse mucho en quitarle algún velo, en desocultarla o descubri-la, y, en cierto modo, como dice la palabra griega *alétheia*, des-olvidarla—. Además, cuando importa decisiva-

mente es cuando se trata de la bondad misma. Y si importa así y se llama bondad, ¿por qué no hablar de esta realidad y de su presencia como nota en las acciones individuales diciendo que es *la belleza misma a los ojos*? En griego, la palabra que significa esto es *idea* o *eidos*, de la misma raíz que el latín *video* y el español *ver*: lo que de verdad se ve y es realmente hermoso. En latín, aprovechando que ya en griego, y ya en Platón, hay veces en que se la hace sinónimo de *morphé*, o sea, en forma arcaica y sin transliteración, *forma*, se tradujo la idea por la sencilla palabra *forma*, que es el origen de *formosus*, *-a*, *-um*, o sea, de *hermoso*.

En resumen, el modo de hablar de todos los hombres y, desde luego, de Eutifrón y Sócrates, contiene en germen una compleja teoría o suposición sobre lo individual y lo universal, sobre lo que se siente pero apenas se conoce y las notas inmediatas o mediatas, sobre lo pobre en sentido y lo pleno y hermoso en sentido, y también, por cierto, sobre la *presencia de lo uno en lo múltiple potencialmente infinito* (puesto que nadie puede fijar el número de las acciones buenas de los hombres, y menos todavía el de las acciones buenas posibles).

En la página 5d de *Eutifrón* se recoge esta teoría-hipótesis en los términos más sencillos y claros: ¿acaso no *está en* (esta vez se emplea *en-ousía* en vez de *par-ousía*) toda acción *lo santo mismo, igual a sí mismo* (*to hosion autó, tautòn hautôi*), o bien *lo impío*, lo no-santo, totalmente opuesto a lo santo (*tou hosiou pantós enantíon*), pero que es también él mismo igual (*hómoion*) a sí mismo y tiene una sola *idea* (*echon mían tina idean*)?

La lejana realidad visible, inteligible, de *lo santo* o *la santidad*, en su unidad solitaria y para todos (a saber, universal: uno-hacia-otros, *unum versus alia, hen epì pol.lôn*), viene aquí cerquísima, a mi acción misma, y está en ella transformándola en una realidad santa y buena (o haciendo que parezca sin que lo sea). Se vuelve el ser decisivo, importante, central (*ousía, essentia*) de esta acción, como puede volverse lo mismo de otras muchas, de otras infinitas, si es que los hombres las hacen de modo que la santidad se halle también en todas ellas, *igual* que en ésta. Pero al venir aquí tan cerca lo santo o lo no-santo, se mezcla –apenas es esta una expre-

sión metafórica— con los demás rasgos accidentales de la acción y con lo individual mismo e irrepetible de ésta. En su estado de soledad y unidad, se encuentra muy lejos, como muy alto, en otro lugar que en este mundo en donde se llevan a cabo las acciones individuales y sensibles. Ahora, en su estado de encarnación o incorporación, en su estado de multiplicación y sensibilización, ha sustituido la soledad por una abigarrada compañía. La pureza de antes es en el momento presente mezcla. No está claro, precisamente, que cuando mejor se vea la idea sea en esta cercanía tan grande y no en aquella distancia. Más bien lo que ocurre es que no sabríamos encontrar, en lo abigarrado e impuro de la realidad individual y sensible, su *ser*, si no lo hubiéramos visto ya antes en la lejanía y la pureza.

En efecto, lo que intentamos cazar en la selva de las cosas sensibles es *lo santo* que las hace, en ciertas oportunidades, *santas*: lo santo solo y puro, entresacado de la proliferación de todo lo demás que constituye una acción santa (todos los accidentes, más eso indefinible que le permite a la acción estar *ahora y aquí*, como *ésta*, en el mundo).

La diferencia fundamental entre las acciones santas y su santidad, o entre las acciones santas y lo santo mismo, es la complejidad de aquéllas y la simplicidad de esto; pero hay un segundo detalle importantísimo que ya he mencionado: lo santo, aunque *esté en* esta y en aquella acción, siempre al mismo tiempo permanece sobrevolándolas todas. Si bajara de esa altura por completo a una acción, ésta sería la única acción santa real e incluso posible en toda la historia del mundo. No habría, ni aun en el espacio insensible de las posibilidades, otro segundo caso de acción santa.

Este rasgo resulta extraordinariamente difícil de aprehender en pensamientos claros, y han sido muchos los sucesores de Sócrates que lo han terminado abandonando por imposible y achacándolo a cómo son no las cosas sino las palabras que usamos para decirnos las cosas.

Pescar en el río revueltísimo del tiempo y la sensibilidad eso simple que hace de un tramo de la vida una acción santa, y que se presenta igual en otros tramos de la misma o de otras vidas, es di-

fácil, seguramente. No hay que confundirlo con nada, y hay mucha combinación de elementos mezclados entre los que rebuscar. Si no se conserva un recuerdo claro de esa misma realidad simple y luminosa, de esa idea, en su pureza y altura, será muy fácil equivocarse, y los diálogos filosóficos están llenos de este error, como si los hombres anduviéramos excesivamente vueltos al correr de la sensibilidad y muy rara vez irguiéramos el cuerpo para levantar la vista a los puntos fijos y solitarios, como estrellas, que representan a la idea en su pureza.

Pero la dificultad se acrecienta, no cabe duda, cuando sabemos que no es posible que sea exactamente la misma realidad la que permanece una y alta y esta otra que está en la sensibilidad incorporada, temporalizada, concretada. No sería más que una contradicción pretender que lo uno, sin dejar de ser uno, es también múltiple; que lo que está libre de los vínculos y las mezclas del tiempo y la sensibilidad, les estuviera, sin embargo, también sometido. Sólo tenemos un concepto que puede asegurarnos contra el absurdo: la idea incorporada en la acción no es perfectamente idéntica a la idea no incorporada; sólo le es *igual* o, quizá, *semejante* (siendo la igualdad el caso de la máxima semejanza). La idea en esta acción es la santidad, pero si miramos muy de cerca el asunto es, más bien, una semejanza, mayor o menor, de la santidad. De aquí que mi acción, la de Sócrates, la de Eutifrón, puedan ser todas buenas y santas, santísimas, incluso, pero nunca la santidad misma. Tienen santidad, o sea, tienen la santidad, la santidad se presenta en ellas; pero esta presencia es la de una semejanza, tal vez la de una igualdad.

Naturalmente, la semejanza no es de la idea suelta o absoluta respecto del tiempo y la sensibilidad hacia la idea concretada, sino al revés. Cuando dos cosas se parecen, hablo de su relación como si fuera simétrica: A se parece a B si y sólo si B se parece a A. Pero esta forma lingüística oculta que en la relación de semejanza hay siempre un término que es aquel al que todos los demás se parecen, en el sentido de que son más o menos iguales a él. Él mismo es, claro está, perfectamente igual a sí mismo: como que es idéntico a sí mismo, y ningún otro término de la relación es idéntico

con él. *Eutifrón* designa al término primordial, al original, con la palabra *parádeigma*, o sea, *exemplar*. En español usamos, desde luego, *paradigma*, pero también decimos *modelo* y *arquetipo* (que es otra palabra platónica sinónima de *parádeigma*).

Si no hubiera un modelo, no habría semejanzas o *copias* posibles; no habría, como dice Platón en textos posteriores a *Eutifrón*, *imitaciones* posibles (*mimeseis*; en singular, *mímesis*). Y es evidente a quién le corresponde el papel de modelo y a quiénes el de copias: el arquetipo es la idea en su pureza y su elevación por encima de la mezcla del tiempo y lo sensible; las copias son las ideas que se hacen presentes en esta mezcla señalando así el *ser* de ciertas fases de ella que llamamos acciones humanas. La misma *idea*, la misma belleza que se entrega directamente a la mirada, la cubran o no muchos velos de complejidad temporal y sensible, es también la que está arriba, absuelta de la historia y la encarnación. Hay la idea-arquetipo y hay sus infinitas ideas-copias posibles, realidad o *esencia* de ciertas acciones. Y no es preciso que estas ideas-copias se asemejen todas por igual a la idea-arquetipo. De hecho, unas acciones son más santas y justas que otras, o sea, contienen una idea que refleja o imita mejor la idea-arquetipo que como lo hacen las ideas semejantes que portan otras acciones que también hay razón en llamar santas —aunque lo son menos—.

Ninguna idea, ya sea arquetipo ya sea copia, es idéntica a otra. Todas son semejantes entre sí y, a veces, iguales, aunque hay que reconocer que la máxima igualdad entre una idea-copia y la idea-arquetipo tendrá que dejar siempre algo que desear. Ya lo dijimos: una acción nos podrá parecer la más santa que cabe pensar, pero no es aún la santidad misma, pura y perfecta. Jamás ninguna acción terminará asimilándose toda la santidad en su plenitud. Así, la idea-arquetipo queda muy adecuadamente descrita si decimos que es, en términos derivados a lo largo de los siglos de la filosofía platónica primitiva, *el ideal*, la santidad en su estado óptimo y ya no sobrepasable, de modo que todas las otras ideas —todas las santidades-copias— es como si la imitaran aspirando en vano a ser exactamente lo que ella en su perfección ya es. Todas las copias aspiran al original y se le acercan, de hecho, mucho o poco. Él es

inalcanzable, aunque no por ello nada renuncie a subir lo más que pueda a sus aledaños. La santidad-arquetipo es el absoluto máximo de santidad pura y simple: lo santo mismo a secas y en plenitud, sin añadidos, sin accidentes, sin cambios (que sólo serían absurdos decaimientos), sin más ser que la santidad ni más predicado posible que ella misma. Lo santo que no es nada más que santo y que no imita a algo más santo todavía.

De aquí que en *Eutifrón* se lea (6d) que esta unidad universal de *lo santo mismo* (*to hosion autó*) es aquella idea (*eidós*) o forma o belleza insuperable *por la que son santas todas las cosas santas* (*hói panta ta hosia hosia estin*). La idea-arquetipo es la causa de las ideas-copias, o sea, lo que las hace ser lo que son. Evidentemente, es también entonces la causa del ser de las acciones santas, ya que este ser (*ousía*), como recordaremos, no es sino la santidad que está en ellas, o sea, la idea-copia que se presenta en ellas y las embellece, las hace inteligibles y decibles, las da a conocer en su ser y deja que hablemos de ellas con verdad.

La causa del ser, de la verdad y de la decibilidad de las realidades múltiples, complejas, sensibles y temporales es el ser, la verdad y la decibilidad de la realidad una, simple e intemporal que todas aquellas, en la medida en que portan cada una su idea-copia, imitan, reflejan y desean de algún modo.

En consecuencia, Sócrates pedía a Eutifrón de manera insistente que le mostrara, puesto que sin duda lo veía muy bien alguien que ha venido a acusar de impiedad a su propio padre, *qué es esa forma una y arquetípica, para que mirándola y usándola como criterio* (*hina eis ekeínen apoblepon kai chrómenos autêi paradeígmati*), se volviera también él capaz de llamar a cuanto se le parezca «santo» —y así refutar a sus acusadores—.

Por cierto, entre unas y otras acciones, santas e impías, no habrá jamás la oposición perfecta que hay entre la idea-arquetipo y su contrario, o sea, lo no-santo mismo, si es que esto existe —como han querido luego los maniqueos y ya habían pretendido bastantes sistemas intelectuales de los que ahora llamamos presocráticos—.

Esta meditación sobre la idea nos conduce a la clave de las comprobaciones dialógicas del filósofo, que podría asombrarnos

que sean siempre, salvo en el caso de *Critón* y en algunas fases breves de las escenas que este libro ha evocado, otros tantos fracasos. ¿Por qué los interlocutores de Sócrates yerran y giran siempre en el vacío de la ignorancia? ¿Por qué Sócrates no declara nunca el contenido que responda a su constante pregunta: *qué es lo bueno mismo, llámeselo justo, santo, valiente y fuerte, sabio, prudente o temperante?*

Ahora estamos en el secreto: es que todos creemos siempre saber demasiado sobre lo bueno mismo. No nos conformamos con la sencilla afirmación de que es bondad pura y perfecta y *nada más*. Nos parecería, si Sócrates nos confiara baratamente este secreto –cosa que no hará jamás–, que no nos ha dicho nada. Queremos una auténtica definición, no que se nos hable de una *visión de algo absolutamente simple*. Una definición tiene, como un *logos* que es, una *oratio enuntiativa*, su sujeto y su predicado, y no son lo mismo nunca. ¿Qué es lo bueno? Y contestamos: Lo bueno es... esto o aquello. A veces, ni siquiera respondemos con algo universal, sino con un ejemplo particular. Es que ni nos hemos percatado del sentido de la pregunta y de la hondura de aquello a lo que se refiere. La filosofía nos conducirá tranquilamente a reconocer enseguida este error mayúsculo y, por lo menos, a poner en el lugar del predicado de nuestra definición algo de significado universal. Ya no diremos: Lo bueno es esto que ahora yo estoy haciendo. Sino, por ejemplo: Lo bueno es lo que place a Dios, lo que Dios quiere.

En el mejor de los casos (acabo de ponerlo), la respuesta señalará un *pathos* más o menos constante y más o menos central, pero nunca la *ousía*. Es lo malo de la ambigüedad de la palabra *es*: unas veces sí está marcando la esencia, pero otras, sin que cambie su realidad lingüística, sin dar síntomas de ninguna transformación, está marcando lo accidental, lo que sufre una realidad por ser como es.

En nuestro caso, en el caso que es el único que importa absolutamente al hombre, no se puede responder, so pena terrible de ignorancia, con ningún accidente, cuando la pregunta es *¿qué es lo bueno mismo?* El ser de lo bueno mismo es el bien perfecto e in-

definible, sólo susceptible de visión (lejana, en su idea-arquetipo, o cercana, en sus ideas-copias, mientras vivimos actuando, en el tiempo y lo sensible). La respuesta no es demasiado pobre. Lo que ocurre es que entenderla realmente, apropiársela de verdad, es sumamente difícil y quizá sólo se logra usándola como guía en interminables diálogos refutativos. Cuando vemos cómo va resistiendo a todo intento de identificarla con algo que, a lo sumo, sólo se le parece, es cuando vamos iluminando mejor su verdad y nos vamos nosotros mismos acercando a ella, purificando el sentido de nuestras acciones. Nos mejoramos al ir entendiendo lo que realmente es la idea-arquetipo en su diferencia de todo lo múltiple que la imita mejor o peor; y esto sólo se logra en la acción cuidadosa que es el diálogo, nunca en la afirmación grosera, irreflexiva, de una mala definición cualquiera. La misma pureza del bien perfecto hace que cada día y cada diálogo sean, a su respecto, oscuridad, posibilidad de error y apartamiento. Sólo alguien que se confundiera trágicamente hasta el punto de estar convencido de que ya tiene del todo asimilado lo que es el bien perfecto, se haría profesor de bondad. Su error es el peor de los posibles: ¡Se toma a sí mismo por el bien perfecto! Identifica al universal arquetípico con un individuo e incluso con el conocimiento de un individuo —ni siquiera está claro que lo confunda con una acción buena—.

Los hombres estamos habituados a las semejanzas del bien perfecto y no caemos en la cuenta de que sólo si levantamos la vista, según la recomendación que acabamos de escuchar a Sócrates, hacia el bien mismo seremos capaces de no equivocarnos en lo único necesario. De aquí que respondamos con exceso de palabras a la pregunta terriblemente sencilla de la filosofía. No superamos muchas veces el nivel de las ideas-copias, pero el problema es que ninguna de ellas, ni ninguno de los accidentes universales del bien, puede usarse como paradigma o criterio de la bondad de la acción.

Lo bueno mismo, el bien perfecto, destruye las imágenes del bien en el mismo momento en que procede un hombre a identificarlas insensatamente con él. La acción cotidiana suele ser ya esta identificación, pero únicamente el diálogo, la filosofía, logran,

por regla general, revelar a plena luz lo que de verdad estamos haciendo. El diálogo condensa la vida, la hace estar siempre en su punto máximo de seriedad, abrevia lo que el descuido de la vida diaria podría hacer larguísimo o no hacer jamás: manifestar nuestra equivocación en lo único decisivo, que es la búsqueda del bien para conquistar, por nuestra parte, la virtud, la *areté*.

Naturalmente, la virtud, la excelencia de la vida buena, no es el bien perfecto sino, como *Lisis* enseñaba, un reflejo extraordinariamente límpido de él y, por ello, una igualación del hombre con la bondad –no una identificación–. Buscar la identificación es una locura, aunque convenientísima para llegar al grado más alto que nos es posible: la cercanía al bien perfecto que nos dé un reflejo suyo casi perfecto.

Consideremos por un momento la situación real de un Eutifrón, o sea, de cualquiera mientras la filosofía no lo ha devuelto a la segunda inocencia de su auténtica condición de individuo al sacarlo de la multitud –como una idea-copia que se moviera de pronto hacia la soledad de lo Uno santo–. Si Eutifrón nunca hubiera vislumbrado el bien, no podría ni emplear con sentido las palabras «santo» e «impío»; pero su vida no transcurre precisamente en la elevación de la mirada hacia ese cielo –hacia lo que Platón representó otra vez como la luz de la entrada de la cueva donde vivimos prisioneros–. Es una vida en el negocio de las relaciones no dialógicas, ni filosóficas, con cuanto lo rodea, incluidas las personas más cercanas. No se toma tiempo para la actividad que pone al hombre en referencia explícita a lo Uno Bueno y Sabio porque, precisamente, ignora que lo ignora y, en cambio, está enormemente interesado en el trabajo, en el mundo temporal y sensible, en las relaciones interhumanas.

Pero cuando la filosofía lo importuna para tratar de quitarle la capa perniciosa de la ignorancia al cuadrado y dejarlo tan sólo con la distancia respecto de lo Uno –la *docta ignorantia*, que es, al mismo tiempo, la *phrónesis* y la forma de santidad característica del hombre–, constata de pronto que no es capaz de expresar ni siquiera lo que cree saber mejor de todo. Piensa que Sócrates lo agobia; pero es posible que, cuando su última respuesta –la sexta,

la séptima intentona de definir lo que es lo santo— repite la primera que dio y el círculo se cierra, al menos por un momento haya comprendido que el giro (*planân*) en esa circunferencia infernal es todo lo que él es, y que este giro se va a ir haciendo ahora, una vez manifestado por la filosofía, cada vez más rápido: cada vez habrá más vértigo, más mareo, más atontamiento y más angustia. La aporía, o sea, la estrechura del alma que no ve por dónde salir y seguir andando justamente en lo único que le importa, será todo lo que tenga. Eutifrón es literalmente nada y su acción es como cero. Sobre todo, a sus propios ojos confundidos; porque en el centro de sí mismo no dejará nunca de ser una posible idea-copia del bien y, por tanto, una visión, oscurísima, sin duda, de la meta de sus esfuerzos.

La filosofía conoce esta forma terrible de la desesperación, que en realidad es la primera manera de salvarse de la peor desesperación: la tranquilidad con que la vida ignorante, sin referencia al bien, se va hundiendo en el placer inmediato, en el egoísmo, en la destrucción.

ÍNDICE GENERAL

ÍNDICE GENERAL

<i>Presentación</i>	9
---------------------------	---

1

«PROTÁGORAS»,

O QUE LO MÁS IMPORTANTE NO PUEDE ENSEÑARSE

1. La inversión de todas las cosas	11
2. El desdén del filósofo	13
3. Ansia de maestros	15
4. La inducción	17
5. Los alimentos del alma	20
6. El espectáculo del saber	23
7. El poder, la hipocresía y la sinceridad	26
8. La vida buena	30
9. ¿Es irracional la virtud?	32
10. La cultura, la justicia y los dioses	35
11. Fuga del hombre sabio	43
12. La naturaleza y lo convencional	44
13. La retórica y la sociología	46
14. La totalidad y la pizca	50
15. La búsqueda infinita	55
16. El diálogo	56
17. La poesía como profecía	58
18. Todo vale en poesía	61
19. El gozo y la virtud	63

2

«HIPIAS MENOR», O QUE EL HOMBRE
SE DIRÍA QUE ES MALO POR SU BONDAD

1. Expertos y diletantes	69
2. Los síntomas de la ignorancia	74
3. La mentira	83
4. El arte de hacer el mal adrede	88

3

«GORGIAS», O QUE EL BIEN TODO LO SUFRE

1. Que la persuasión es la condición imprescindible de la vida humana	97
2. Persuasión, confianza y verdad	100
3. Las imágenes de la ciencia	103
4. El Dios, el tirano y el filósofo	108
5. El poder y la impotencia	112
6. La cruz y la desdicha	116
7. Plenitud de los deseos	119

4

«ALCIBÍADES I», O QUE EL HOMBRE ES EL ALMA
Y EL ALMA ES EL DIOS

1. La gloria	127
2. Los medios de la ambición	131
3. Las condiciones del aprendizaje	134
4. Lo preferible	142
5. El arte de la acción	150
6. Voces divinas	153

5

«EUTIDEMO», O EL ANTIDIÓS

1. Los caminos de la vida	163
2. Lucha a palabrados	165

3. Los grados de la filosofía	170
4. El deseo y la razón	172
5. Puro lenguaje	177
6. Los argumentos capciosos	179

6

«HIPIAS MAYOR»,

O LA SUPREMA DIFICULTAD DE LA BELLEZA

1. El saludo de Sócrates	185
2. La distancia filosófica	187
3. La educación, el Estado y el sabio	192
4. La refutación de la forma	197
5. Lo uno bello	202
6. El ser y el parecer	206

7

«LISIS», O EL ANHELO DE AMISTAD

1. La infancia y la sabiduría	223
2. La paternidad y la prudencia	225
3. Lo semejante	226
4. La escala de las imágenes	231
5. El secreto del yo	235

8

«CÁRMIDES», O EL BUEN JUICIO

1. Sócrates contra sí mismo	239
2. Lo de cada uno	243
3. La caza de los seres	247
4. Las técnicas y el saber práctico	248
5. La presencia y el sentir	250
6. El saber del saber y la teoría de las relaciones	252
7. El buen juicio es el padre de los hombres	259

9

«LAQUES», O EL ARQUETIPO

1. Las variedades de la sofística	261
2. La educación y la amistad	263
3. La libertad y el saber	264
4. La prueba de los hechos	266
5. La homología	267
6. Los síntomas del saber	269
7. La coherencia	271
8. La misología y la filología	273
9. Bases de la ontología	275
10. La pedagogía	278

10

«EUTIFRÓN», O LA SANTIDAD

1. Lo sagrado universal	281
2. La idea	284

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 4602

Miguel García-Baró

Se formó científicamente junto a Juan Miguel Palacios (Universidad Complutense), Gerhard Funke y Walter Nicolai (Universidad de Maguncia, Alemania) y Juan Martín Velasco (Universidad Pontificia de Salamanca). Doctor en filosofía por la Complutense de Madrid, ha sido profesor titular en ella, profesor invitado en varias universidades de España y América, e investigador del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Sus trabajos abarcan diferentes campos como la teoría del conocimiento, la ontología, la filosofía de la religión, el pensamiento judío, la historia de la filosofía y la fenomenología.

OBRAS.

Entre sus publicaciones destacan: *La verdad y el tiempo* (1993); *Categorías, intencionalidades y números* (1993); *Ensayos sobre lo absoluto* (1993); *Edmund Husserl* (1997); *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología* (1999); *Introducción a la teoría de la verdad* (1999); *De Homero a Sócrates. Invitación a la filosofía* (2004); *Filosofía socrática* (2005); *La Defensa de Sócrates* (2005); *Del dolor, la verdad y el bien* (2006); *La compasión y la catástrofe* (2007) y *De estética y mística* (2007).



Toda invitación a la filosofía que se precie habrá de hacer necesariamente un alto en la reflexión platónica. De hecho, la maravillosa y complejísima obra de Platón expresa como ninguna la convivencia de dos elementos imprescindibles: la noción dialógica del filosofar socrático y la aparición de una metafísica primordial.

En este sentido, los personajes que desfilan por los diálogos del genio de Atenas conducen al lector de forma lúcida al centro de las preocupaciones existenciales de cada época y, de manera destacada, de la actual.

La verdadera filosofía tiene, sin duda, este mérito. En ella la belleza literaria, el humor denso, los rodeos aparentes son simples recursos para llevar a buen puerto su ineludible compromiso: la enseñanza indirecta, como le gustaba decir a Kjerkegaard.

«El bien perfecto. Invitación a la filosofía platónica» es la tercera entrega de esta sugestiva historia de la filosofía compuesta además por dos títulos precedentes: «De Homero a Sócrates» (2004) y «Filosofía socrática» (2005).

Miguel García-Baró es doctor en filosofía y catedrático de la Universidad de Comillas (Madrid).

PVP: 18,00 €

ISBN: 978-84-301-1681-2



9 788430 116812