

LOS OTROS FILÓSOFOS DE PLATÓN

Catherine H. Zuckert

[Traducción de Roberto Vivero]

Sócrates es, obviamente, el personaje más importante de los diálogos platónicos, pero no es el único personaje, ni siquiera el único filósofo. De hecho, muchos comentaristas han afirmado haber encontrado fases en el desarrollo del pensamiento de Platón representadas, primero, por el Sócrates histórico; a continuación, por un portavoz llamado Sócrates que presenta la «teoría de las ideas» del propio Platón (tal y como sostuvo Aristóteles),¹ y, por último, toda una serie de distintos portavoces que articulan el último pensamiento de Platón. Esta lectura, sin embargo, desatiende algunos de los detalles dramáticos que Platón incluyó en los diálogos. Al hacer que Sócrates no solo esté presente, sino que además se implique en un intercambio de palabras con los otros filósofos antes de que comience la conversación, Platón parece salirse de su camino para mostrar que sus filósofos no representan nombres intercambiables para las figuras que actúan como su «portavoz». Dos de los cinco diálogos en los que otros filósofos se hacen cargo del argumento se muestran como habiendo tenido lugar, además, al comienzo, si no antes del inicio, de la carrera pública de Sócrates. En términos de la datación dramática, esos diálogos no son «tardíos».

Aunque se presentan tan solo como «extranjeros» anónimos, los filósofos de Platón representan distintos individuos que ejemplifican y articulan diferentes concepciones de la filosofía: el modo como las investigaciones filosóficas pueden y deberían ser conducidas así como los resultados que pueden adquirirse a través de esas investigaciones.² Platón usa el contraste entre Sócrates y los otros filósofos para dramatizar tanto las ventajas como las limitaciones de la filosofía socrática. Las diferencias irreconciliables entre estos filósofos apuntan a los irresolubles problemas que llevaron a Platón a concluir que lo máximo que la mayoría de los seres humanos podría hacer o conseguir sería buscar la sabiduría, como Sócrates. Nunca podrían poseer sabiduría ni llegar a ser sabios.

I. EL EXTRANJERO ATENIENSE. Debido a que se dice que Sócrates no estaba presente cuando el Extranjero ateniense propone un conjunto de leyes a sus ancianos interlocutores dorios en las *Leyes*, muchos comentaristas han afirmado que el Ateniese representa a Platón. Sin embargo, si prestamos atención a las indicaciones que da Platón cuando comienza la conversación, vemos que tuvo lugar cuando Sócrates se había convertido

¹ Aunque Aristóteles le atribuye a Platón una teoría de las ideas, en los diálogos Platón hace que tres diferentes filósofos presenten tres argumentos diferentes sobre las ideas (que, sin duda, son en sí mismas en todos los casos puramente inteligibles e inmutables). Así, en *Parménides*, *República* y *Fedón*, Sócrates habla de las ideas del bien, lo noble, las virtudes y las relaciones cuantitativas. Según Timeo, el demiurgo o dios construye el cosmos copiando las ideas eternas, incluyendo las ideas de lo mismo y lo otro que une al construir el alma del cosmos. Aunque el dios y el cosmos que fabrica se dice que son buenos, no hace referencia a una idea del bien. Como Timeo (y a diferencia de Sócrates), el Extranjero eleático incluye lo mismo y lo otro entre las cinco mayores ideas (además de ser, reposo y movimiento, pero no el bien y lo noble). En el mito que el eleático cuenta sobre los efectos de los cambios en la dirección del movimiento del cosmos, el dios no construye un alma del cosmos ni tipos particulares de seres ahí presentes como imitaciones de las ideas.

² GEORGE KIMBALL PLOCHMAN, 'Socrates, the Stranger from Elea, and Some Others', en *Classical Philology* 49/4 (octubre de 1954), pp. 223-231. Algunos de los estudiosos que han enfatizado las diferencias entre los filósofos platónicos son DISKIN CLAY, *Platonic Questions: Dialogues with the Silent Philosopher*, Pennsylvania State University Press, university Park, 2000; GERAL MARA, 'Constructions, Virtues, and Philosophy in Plato's *Statesman* and *Republic*', en *Polity* 13 (primavera de 1981), y MICHAEL KOCHIN, 'Plato's Eleatic and Athenian Sciences of Politics', en *Review of Politics* 61 (invierno de 1999), pp. 1-28.

en un participante activo en la vida pública ateniense. No es probable, además, que Platón hubiese ignorado por completo la Guerra del Peloponeso al exponer su idea acerca de la historia política griega. Convencidos de que las *Leyes* son la última obra de Platón —sea por el rumor de que había sido dejada en cera y copiada, si no compuesta, por Filipo de Opunte; por la afirmación de Aristóteles según la cual las *Leyes* fueron escritas después de la *República* o, simplemente, por la observación de que todos los interlocutores son ancianos—, la mayor parte de los comentaristas no se ha dado cuenta de que toda la poesía, la historia y la filosofía a las que el Ateniense hace referencia son presocráticas. El «extranjero» anónimo de las *Leyes* es, enfáticamente, ateniense; como ha mostrado Glenn Morrow, muchas de las intuiciones y leyes que recomienda tienen precedentes en la Atenas anterior a Pericles. A diferencia de Sócrates, que no salió de Atenas salvo para hacer su servicio militar, pero como todos los otros filósofos que muestra Platón, el «extranjero» ateniense ha viajado a otra ciudad, quizá para aprender, pero, de manera demostrable, para compartir su sabiduría filosófica y política. El diálogo mismo apunta a una razón para que el Ateniense permanezca en el anonimato (más que meramente ocultar la presunta identidad del criminal Sócrates, que huye de la persecución). Si consigue convencer a los ancianos dorios de que las leyes que propone son mejores que las que en ese momento tienen en Creta, el Ateniense habrá reemplazado a Zeus como supuesta fuente de las leyes. El anónimo Extranjero ateniense representa la «inteligencia» o la «mente» que, según él, es la única fuente de leyes y, en sí misma, divina. La mente, en principio, puede pertenecer a todos los seres humanos, pero, según el extranjero, la gente desarrolla el tipo requerido de inteligencia solo en comunidades como Atenas, donde pueden aprender y comparar las distintas maneras en las que los seres humanos han ordenado sus comunidades. Al final de las *Leyes*, el Ateniense ofrece ese aprendizaje en la ciudad que propone en el Consejo Nocturno. La explicación del Ateniense sobre la necesidad de este Consejo Nocturno y las cuestiones que discutirán sus miembros convencer a sus interlocutores dorios de que no podrán establecer la ciudad que ha recomendado si no consiguen convencer al Ateniense para que se quede a ayudarlos. Sin embargo, el Ateniense le ha prometido a Clinias el «crédito» o la gloria de fundar la nueva colonia; él permanecerá como la invisible cabeza pensante tras la operación.

Sócrates no habría podido persuadir a los ancianos dorios de que aceptasen sus recomendaciones porque, según sabemos por la *Apología*, Sócrates no habría aceptado la limitación puesta desde un principio por la «ley de todas las leyes» doria que ordena que todos alaben la ley y prohíbe que se dude de su justicia a no ser que lo hagan ancianos y no haya jóvenes presentes. Tampoco se le habría permitido a Sócrates practicar la filosofía según su costumbre en la ciudad propuesta por el Extranjero, como vemos en las leyes que el Ateniense propone acerca de la piedad y los castigos por impiedad, así como en la prohibición de «entrometidos» que van dando su opinión sobre las leyes, la educación y la crianza fuera del consejo.

Algunos lectores han sugerido que las diferencias entre el Extranjero ateniense y Sócrates se pueden explicar en términos de las diferencias respecto a sus interlocutores y sus circunstancias. Esas diferencias, sin embargo, se relacionan integralmente con diferencias en el contenido y en la forma de los argumentos de los dos filósofos. El Ateniense nunca confronta directa y explícitamente a sus interlocutores con las contradicciones inherentes a sus opiniones ni, por tanto, los «corrige» de la misma manera que Sócrates lo hace con Polo y Calicles en el *Gorgias*. Por el contrario, el Ateniense caracteriza el primer tercio de su conversación como uno de los «preludios» que él mismo ha sido el primero en sugerir como necesarios para persuadir a la gente de que obedezca las leyes. El Ateniense nunca hace la típica pregunta de Sócrates sobre «¿Qué es...?» (la ley, en este caso). El Ateniense no lo hace porque no ve ni describe un mundo organizado en varios e inmutables tipos de seres o ideas. Más bien, apunta hacia «el dios, como dice también el antiguo dicho, que tiene el principio, el fin y el medio de todos los seres, avanza con rectitud, mientras lleva a cabo sus revoluciones naturales. Lo acompaña siempre la diosa Justicia que castiga a los que han faltado a la ley divina» (*Leyes* 716 a).³ Para apoyar las necesarias creencias en la existencia de los dioses y en las proposiciones según las cuales estos dioses se preocupan de los seres humanos y no pueden ser sobornados, enfatiza la prioridad del movimiento o el «alma» sobre el cuerpo y la inteligibilidad de las órbitas de los cuerpos celestes. Los dioses que están detrás de estos movimientos pueden mirar hacia abajo e inspeccionar los asuntos humanos, pero no se puede llegar

³ *Leyes*, trad. de F. Lisi, Gredos, Madrid, 1999. (N. del T.)

hasta ellos ni pueden ser afectados a través de plegarias ni regalos humanos. Están de acuerdo, concluye, en que «el universo está lleno de muchos bienes y también de lo contrario, aunque más de lo que no es contrario, esa es una batalla inmortal» (906 a). Entender el cosmos en términos de esa lucha interminable es algo característico de los predecesores de Sócrates, pero no de Sócrates. Al final del diálogo, el Ateniense sugiere que los «guardianes de las leyes» deben perseguir el conocimiento de la unidad de las virtudes así como de lo noble y el bien. Sin el conocimiento de la meta, esos «guardianes» no podrán dirigir ni preservar la ciudad y sus leyes. El Ateniense no explica, sin embargo, si o cómo ese conocimiento es compatible con la cosmología que también insiste han de aprender los guardianes si tanto ellos como los ciudadanos han de ser piadosos.

En resumen, Platón muestra en las *Leyes* que el Extranjero ateniense puede conseguir mayores y más directos efectos sobre la política que Sócrates sin padecer el mismo peligro de persecución y muerte precisamente porque el Ateniense no actúa como Sócrates en algunos aspectos decisivos. Por otra parte, indica también Platón, el Ateniense no conseguirá establecer y mantener las leyes que recomienda si no introduce en la ciudad algo semejante a la filosofía socrática. Debido a que parece imposible incorporar ese tipo de filosofía y preservar el tipo de piedad que según el Ateniense es necesaria entre los ciudadanos, al final del diálogo parece que no ha podido resolver el problema político ni los dilemas filosóficos asociados a él.

2. PARMÉNIDES. Varios comentaristas han visto que los argumentos del anciano filósofo eleático del mismo nombre presente en el *Parménides* de Platón guardan un parecido de familia con, pero no son idénticos a, los que se encuentran en el poema del filósofo histórico. Unos pocos han observado que el argumento sobre las ideas que el joven Sócrates usa para criticar la defensa que Zenón hace de Parménides (al mostrar las paradojas que resultan de la negación de la unidad y la homogeneidad del ser) constituye un tipo de eleatismo modificado. Como Parménides, Sócrates argumenta que lo que verdaderamente es, es siempre e inalterable y que solo lo que verdaderamente es, debido a que no cambia, puede conocerse. Por esa razón, quizá, Parménides concluye su crítica a Sócrates concediendo que algo parecido al argumento de Sócrates sobre las ideas es necesario si la filosofía ha de ser posible. Si no hay nada puramente inteligible ni, por tanto, inmutable y eterno, no hay nada que se pueda pretender saber. Todo lo que digamos que es verdad, cambiará.

A diferencia de Parménides, Sócrates mantiene que hay esencialmente y, por tanto, siempre, diferentes tipos de ser. «Resuelve» de esta manera algunas de las paradojas de Zenón, pero no soluciona, ni puede hacerlo, todos los problemas asociados a la afirmación de formas de ser puramente inteligibles. Como señala el Parménides de Platón en su famosa crítica del argumento de Sócrates sobre las ideas, Sócrates no puede decir exactamente de qué hay ideas. (Las listas de «cosas en sí mismas» de las que podemos saber que Sócrates da como ejemplos cambian según el diálogo. A veces, como en el *Fedón*, la lista incluye la igualdad; en otras ocasiones, como en el *Fedro*, incluye el conocimiento; solo en la *República* se dice que la Idea del Bien es la fuente del resto de ideas y de los diferentes tipos de seres y, por tanto, está «más allá» de ellos.⁴) Tampoco, como señala célebremente el Parménides de Platón, puede Sócrates explicar cómo las cosas sensibles participan de las ideas puramente inteligibles. Como han observado algunos críticos agudos, el Parménides de Platón espacializa el ser de una manera que ni su argumento ni el de Sócrates, estrictamente hablando, permitirían.⁵ No obstante, como muestra Platón en el *Fedón*, en los últimos días de su vida Sócrates admite que no puede explicar exactamente cómo las cosas sensibles participan de las ideas puramente inteligibles. Insiste solamente en que tenemos que referirnos a estas ideas para determinar lo que son las cosas. No está claro, además, que Sócrates sea capaz de explicar cómo los seres humanos (seres sensibles) pueden adquirir conocimiento de lo puramente inteligible.

Debido a que Parménides presenta su demostración supuestamente para mostrarle a Sócrates cómo puede mejorar como filósofo, la mayoría de los comentaristas ha intentado mostrar cómo los argumentos que ofrece Parménides para probar, primero, que algo es y, luego, para mostrar las consecuencias de la proposición

⁴ Stanley Rosen señala: «Aunque esas Ideas “se mencionan con frecuencia” en los diálogos, no se hace una relación uniforme de sus naturaleza» (*The Question of Being*, Yale University Press, New Haven, 1993, p. 47).

⁵ R. E. ALLEN, *Plato's Parmenides*, Yale University Press, New Haven, 1997, pp. 131-45); MITCHELL H. MILLER, JR., *Plato's Parmenides: The Conversion of the Soul*, Princeton University Press, Princeton, 1986, pp. 50-51.

de que algo no es, representa una mejora del argumento de «Platón» sobre las ideas.⁶ Pocos comentaristas han observado el paralelismo entre la organización de la demostración de Parménides y el poema del filósofo histórico. Si uno se toma en serio el paralelismo y las referencias implícitas tanto en el nombre como en la similitud en los argumentos presentados, sin embargo, verá que la demostración constituye una crítica al argumento del Parménides histórico. Su argumento, tal y como se presenta tanto en el poema como en el diálogo, no puede generar una conclusión sobre el carácter o la organización inteligible del ser porque esa inteligibilidad ni es ni puede ser revelada sobre la base, simplemente, de la oposición entre «es» y «no es». Como más tarde vio G.W. F. Hegel, y como mantienen Sócrates y el Extranjero eleático, el ser es inteligible si y solo si está esencialmente diferenciado. La cuestión, entonces, se convierte en cómo y en qué tipos. Como Platón muestra con humor en el *Eutidemo*, ordenar las cosas en función de si son o no son, sin consideración alguna a lo que son o no son, conduce a una serie de ridículas *aporiai*. Debido a que la demostración de Parménides conduce a una *aporia* semejante, algunos comentaristas han concluido que el diálogo es una broma.

En el diálogo que sigue al *Parménides* en términos de la datación dramática, vemos que la diferenciada comprensión por parte de Sócrates (o la hipótesis sobre el carácter) del ser lo lleva a argumentar de una manera distinta a la de Parménides, Zenón y sus seguidores sofistas. En vez de preguntar si algo es o no es, Sócrates pregunta qué es. Para Sócrates, el carácter de su interlocutor es importante, además, en un sentido en el que no lo es para los eleáticos. Al elegir un interlocutor, Parménides explícitamente busca a alguien manejable. Aristóteles pone pocas objeciones y, así, representa su papel para satisfacción del anciano eleático. Dado que más tarde Aristóteles se convierte en uno de los Treinta, los lectores de Platón podrían llegar a contrastar en Parménides su manifiesta falta de preocupación sobre el carácter y las opiniones de su interlocutor o sobre el efecto que sus preguntas pudiesen tener en ambos, con el intento por parte de Sócrates de convencer a Cármides y a Critias para que sean más moderados. En la introducción narrativa al *Parménides*, Platón muestra a sus lectores que la austera forma de argumentar de *Parménides* no poseía el atractivo que las refutaciones que Sócrates hacía de otros tenían para los jóvenes oyentes. Tanto en el *Parménides* como en otros diálogos, Platón muestra que jóvenes como sus hermanos Glaucón y Adimanto y su medio hermano Antífonte, que en un principio se habían sentido atraídos por las refutaciones «antilogísticas» de las afirmaciones ajenas, gradualmente llegaron a convencerse de que nadie sabía nada y, así, dejaron la filosofía por considerarla un empeño inútil. Precisamente porque se concentró en la búsqueda del conocimiento particularmente de lo noble y lo bueno, en vez de argumentar simplemente sobre lo que es y no es, Sócrates siguió atrayendo a jóvenes aristócratas de una manera que los eleáticos y sus seguidores no hicieron.

3. TIMEO. Timeo es un personaje singular en los diálogos platónicos que da un discurso singular. A diferencia de Parménides y Sócrates, no hay evidencia alguna fuera de los diálogos de que Timeo existiese en la realidad. Pero, a diferencia de los «extranjeros» ateniense y eleático, a Timeo se le da un nombre. Ningún otro filósofo en los diálogos da un discurso tan largo e ininterrumpido sin ningún otro interlocutor. Nadie presenta un informe tan detallado de la organización inteligible del cosmos ni sugiere que los cuatro elementos tienen formas geométricas que explican sus propiedades e interpretación distintivas en los cambiantes contenidos de la *chōra*. Ningún otro filósofo platónico explica cómo el cuerpo humano está construido ni cómo trabajan nuestros sentidos.

A primera vista, el discurso de Timeo sobre la construcción del cosmos parece ser verdaderamente comprensible al incorporar las ideas de prácticamente todos los filósofos anteriores. Como Parménides (y Sócrates), Timeo empieza distinguiendo el ser/los seres que son siempre y puramente inteligibles de aquellos que llegan a ser y solo son imitaciones del primero. Debido a que el cosmos es visible, razona Timeo, no puede ser eterno. Pero debido a que el cosmos es hermoso, infiere que ha de tener un orden inteligible y un origen o hacedor buenos. Como Sócrates en el *Banquete*, Timeo va, así, de la belleza al bien y sugiere que el origen —por lo menos de todos los seres sensibles— es el bien. Adaptando el argumento de Parménides sobre el

⁶ DEBRA NAILS, *Agora, Academy, and the Conduct of Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1995, p. 98. Véase MARY LOUIS GILL, Introducción a *Plato: Parmenides*, Hackett, Indianapolis, 1996, pp. 1-12; MILLER, *Plato's Parmenides*, pp. 43-189; KENNETH M. SAYRE, *Parmenides' Lesson*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1996, pp. 57-299; RUDOLPH H. WEINGARTNER, *The Unity of the Platonic Dialogue*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1973, pp. 141-201.

ser, Timeo enfatiza la unidad y la completud del cosmos; también él le da una forma esférica. En la construcción del alma del cosmos, que no solamente lo mantiene unido sino que también hace que los movimientos de los cuerpos celestes sean inteligibles, Timeo reúne el ser, la mismidad y la diferencia, tres de los mayores *eidē*, según el Extranjero eleático. Como el Extranjero ateniense, Timeo insiste no solo en que los movimientos de los cuerpos celestes son inteligibles, sino también en que el descubrimiento y la observación de las órbitas de los cuerpos celestes tienen efectos beneficiosos sobre los seres humanos. Al mostrar que las formas más bajas de la existencia corporal también tienen una estructura y una organización inteligibles, Timeo incorpora no solo la geometría pitagórica, sino también la medicina empedoclea.

Sin embargo, Timeo no presenta su largo discurso solo para mostrar su erudición. Lo hace como parte de la justa compensación que él, su huésped Critias y el otro huésped de Critias, Hermócrates de Siracusa, ofrecen a Sócrates a cambio de su presentación de la «ciudad en el discurso» descrita en la *República* que les había dado el día anterior. Al encargarse específicamente de mostrar cómo la gente que habitaría la ciudad de Sócrates, de manera que luego Critias puede describir esa ciudad en guerra a la manera de la antigua Atenas, Timeo da un discurso que se supone proporciona la base cosmológica para el análisis político que Sócrates ofrece en la *República* para así, en efecto, completar la filosofía socrática.

No obstante, al incluir «ideas» de los cuatro elementos o de los lugares donde típicamente se pueden encontrar, la comprensión por parte de Timeo de los principios organizativos e inteligibles del cosmos demuestra, tras un examen, diferir de la concepción de las «ideas» expuesta por Sócrates y el Eleático. Su descripción de la base y el carácter de los movimientos inteligibles del cosmos también difiere del ofrecido por el Extranjero ateniense. Pero las diferencias y los defectos más significativos en la relación de Timeo aparecen en la descripción de la constitución de los seres humanos.

Los seres humanos pueden entender los movimientos inteligibles del cosmos, sugiere Timeo, porque la parte divina de sus almas está hecha de la misma «materia» que el alma del cosmos. Pero aunque la parte divina está encerrada en la cabeza y separada lo más lejos posible del resto del cuerpo, el orden inteligible en los seres humanos queda completamente alterado cuando la parte divina del alma se une a un alma y a un cuerpo mortales. La filosofía es la más feliz y la mejor forma de vida para los seres humanos, argumenta Timeo, porque la contemplación del orden inteligible de los movimientos de los cuerpos celestes les permite a los seres humanos recobrar y reconstituir un tipo similar de orden en sus almas. Además, solo aquellos que han llegado a ser ordenados en sí mismos pueden introducir e imponer orden en las vidas de los otros. El relato de Timeo sobre la construcción del cosmos —y los seres vivos en él— apunta, así, a la necesidad de un político-filósofo del mismo tipo que él mismo dice ser. El tipo de filosofía que Timeo practica y defiende no implica el preguntar por la opinión al que Sócrates se dedica, ni siquiera el copiar las ideas de las virtudes en las almas de los ciudadanos que Sócrates atribuye a los reyes-filósofos en la *República*. Timeo no menciona tales ideas; las «cosas» a las que llama «ideas» son las divisiones inteligibles que nos permiten distinguir diferentes tipos de seres. Sus ideas están más cerca de las del Extranjero eleático, aunque Timeo dice que el demiurgo tiene que hacer que se reúnan ser, mismidad y diferencia para construir el alma del mundo, mientras que el Eleático afirma que esas grandes ideas coexisten.

Las tres partes del alma humana que describe Timeo recuerdan las tres partes del alma que Sócrates analiza en la *República*. Sin embargo, Timeo no dice nada de la necesidad de reclutar el *thymos* para controlar los deseos. De hecho, Timeo habla poco del *thymos* o la virtud del valor más claramente asociada con él, aunque se supone que está describiendo a los que se convierten en guerreros. El fracaso de Timeo a la hora de describir el llegar a ser de la gente que podría ser ciudadanos de la ciudad de Sócrates, es más que manifiesto, sin embargo, cuando explica que al principio no había mujeres ni, por tanto, necesidad alguna de órganos sexuales. Los primeros hombres fueron constituidos por los dioses. La generación no es natural, según Timeo, aunque la degeneración parezca serlo. Solo después de que las almas de los cobardes se reencarnan en mujeres, los humanos tienen que ser equipados para la procreación sexual. Sin embargo, si no hay mujeres valerosas por naturaleza, la ciudad de Sócrates no puede tener ni mujeres ni hombres guardianes.

La «verosímil» historia de Timeo sobre la construcción divina (o el divino hacer) del cosmos muestra qué han de hacer los seres humanos para adquirir aunque sea el limitado conocimiento del mundo que ahora poseemos. Ni da ni puede dar una explicación plausible de cómo el mundo o cualquier otra cosa fue, es o será generado. Para ser bueno, argumenta Timeo, el cosmos tiene que ser completo; para ser completo, tiene

que contener todas las posibles formas de la vida incompleta. Precisamente porque son incompletos, esos seres imperfectos y menesterosos tienen deseos; no poseen en sí mismos los medios para sustentar su propia existencia ni su movimiento. A diferencia de Sócrates, Timeo no caracteriza la generación sexual como la manifestación de un deseo implícito o instintivo de inmortalidad.

Tampoco habla de las formas elevadas de ese deseo, que llevan a los poetas y legisladores a crear nuevas formas de vida humana, y mucho menos de un deseo por parte de los educadores filosóficos «por engendrar en la belleza». Para Timeo, el eros humano es un mero signo de nuestra incompletud; llega a formar parte del alma humana solo después de haberse unido a un cuerpo mortal (como opuesto a uno estelar, cósmico). El eros aumenta la confusión y el desorden causados por los deseos corporales; no dirige los esfuerzos humanos hacia lo noble y lo bueno. Timeo, por lo tanto, a diferencia de Sócrates, no urge a sus oyentes a que persigan el autoconocimiento mediante el examen de sus opiniones para ver lo que realmente desean. Los urge, más bien, a que miren fuera de sí mismos, en dirección al cielo, para encontrar un orden que no solo no pueden comprender, sino que tampoco pueden asimilar. Lectores posteriores han tendido a dar cuenta de las diferencias entre el esfuerzo socrático y la contemplación de Timeo porque Aristóteles, alumno de Platón, intentó combinarlos. Platón dramatizó las diferencias entre los dos tipos de filosofía al atribuirselas a dos individuos diferentes.

4. EL EXTRANJERO ELEÁTICO. Al día siguiente de haber sido acusado de un crimen capital, a Sócrates le presentan a un anónimo visitante de Elea. En las dos conversaciones que siguen, el extranjero, implícitamente, acusa a Sócrates, primero, de ser un sofista y, segundo, de haber hecho que la acusación recayese sobre sí mismo.⁷ Sin embargo, el extranjero es demasiado educado para nombrar a Sócrates, y pocos lectores han prestado mucha atención a los cargos implícitos.⁸ Se han quedado más impresionados por la crítica que el Eleático hace de toda la filosofía previa, tanto parmenídea como materialista.

De manera más explícita incluso que Sócrates, el anónimo extranjero es un seguidor de Parménides. Se le presenta como miembro de la escuela eleática, pero ve necesario romper con su «padre» filosófico con el fin de explicar cómo es posible que exista algo como un sofista. Como Sócrates, el Eleático sugiere que el ser debe ser diferenciado para que sea inteligible. También como Sócrates, el Eleático llama «ideas» a las divisiones o tipos inteligibles. A diferencia de Sócrates, sin embargo, el Eleático no habla de las ideas del bien, lo noble o lo justo. Hace referencia, más bien, a las cinco ideas mayores: ser, reposo, movimiento, mismidad y diferencia. Critica a los «amigos de las formas (ideas)», como Sócrates, por insistir en una compleja disyunción entre el ser y el devenir sensible. Debido a que mantienen esa completa disyunción, el Eleático señala que los «amigos de las formas» no pueden explicar la cognición y el *logos*, pues tanto el pensamiento como el lenguaje o el argumento implican movimiento. De hecho, el Eleático anuncia que el propósito de su propia referencia a las ideas es explicar cómo es posible el *logos*. Una de las razones por las que inicialmente rompe con su maestro Parménides es que es imposible dar cuenta de la diferencia entre el nombre y la cosa a la que se refiere si

⁷ La última definición que hace el eleático de sofista como alguien que sabe cómo hacer que los otros piensen que es un sabio, aunque él mismo sepa que no lo es, al refutar a sus interlocutores en conversaciones privadas, se parece mucho más a Sócrates que a Protágoras, Hipias, Pródico, Eutidemo y Dionisodoro, quienes buscaban alumnos proclamando que les enseñarían cómo ser virtuosos, especialmente cómo llegar a ser un orador persuasivo y, así, adquirir influencia en las asambleas públicas. Durante su última definición, el eleático argumenta que a los sofistas no se les puede distinguir adecuadamente tan solo porque buscan alumnos jóvenes, porque cobran o porque saben componer y pronunciar discursos. Dado que la mayor parte de la gente no puede reconocer a un político verdaderamente experto, observa el eleático, no confiarán en nadie que pretenda ejercer el poder político sin el control de la ley. Incapaces de distinguir entre alguien que da un paso fuera de la letra de la ley sobre la base del conocimiento, o que pone en tela de juicio la ley con el fin de aprender a gobernar mejor, y alguien que meramente pretende evitar las restricciones legales sobre sus propios deseos, acusarán al primero de querer obtener un poder tiránico y de corromper a la juventud.

⁸ Hay, por supuesto, excepciones. MITCHELL H. MILLER, JR., *The Philosopher in Plato's Statesman*, Martinus Nijhoff Publishers, La Haya, 1980, pp. 2-3, caracteriza al *Sofista* y al *Político* como el «juicio filosófico» de Sócrates. STANLEY ROSEN, *Plato's Statesman: The Web of Politics*, Yale University Press, New Haven, 1995, pp. 6-7, y JACOB HOWLAND, *The Paradox of Political Philosophy: Socrates's Trial*, Rowman & Littlefield, Lanham, 1998, pp. 3-8, también ven que el eleático acusa a Sócrates de fallos políticos y filosóficos. CHRISTOPHER ROWE, 'Killing Socrates', en *Journal of Hellenic Studies* 121 (2001), pp. 63-67, intenta adelantarse a esta lectura. Todos estos comentaristas, sin embargo, concluyen que la posición del eleático es compatible con la filosofía de Sócrates.

el ser es uno.⁹ Al mostrar que el ser mismo está dividido en diferentes tipos, algunos de los cuales pueden coexistir, como el ser y el reposo o el ser y el movimiento, mientras que otros no pueden, como el reposo y el movimiento, el Eleático sugiere que el ser mismo está organizado de la misma manera que los lenguajes. De la misma manera que algunas letras (vocales y consonantes) se pueden combinar pero otras (solo consonantes) no pueden combinarse para formar palabras, así algunas palabras (nombres y verbos) se pueden combinar pero otras no para formar enunciados. Es necesario aprender lo que se puede y no se puede combinar para determinar cuáles son las verdaderas, es decir, las posibles combinaciones de palabras, y cuáles no lo son, es decir, cuáles son falsas.

A primera vista podría parecer que, como Timeo, el Eleático representa tanto una extensión como una mejora de la filosofía socrática. Al entender el ser como diferenciado, como Sócrates, el Eleático pregunta qué es algo (en este caso, un sofista, un político o un filósofo). También como Sócrates, el Eleático entiende que la filosofía consiste en un conjunto dialéctico de cosas, en función de los rasgos que compartan o que no compartan. A diferencia de Sócrates, sin embargo, el Eleático afirma que ordena las cosas tan solo de acuerdo con sus similitudes o diferencias; a diferencia del «la más noble forma de sofista», no ordena ni define las cosas según si son nobles o no. Aunque tanto Sócrates como el Eleático dividen las cosas «dialécticamente» en dos así como por sus articulaciones, el Eleático comienza y continúa dividiendo las cosas por la mitad, según sean lo mismo o diferentes, apartándose de este procedimiento solo cuando es necesario (como en el caso de la política), mientras que Sócrates pregunta si y hasta qué punto algo participa, o no, de una de las ideas eternas, como la belleza o la nobleza. Aunque ambos filósofos usan las mismas palabras al preguntar qué es algo, después de examinarlas queda demostrado que, de hecho, no hacen la misma pregunta (y de esta manera se ilustra la diferencia entre palabra y hecho así como la confusión que causa la diferencia). Cuando Sócrates pregunta qué es algo, pretende averiguar qué es eso en sí mismo. Cuando el Eleático pregunta qué es algo, intenta determinar en qué respecto o respectos eso es lo mismo que sí mismo y diferente de otros. Según el Eleático, las cosas no existen y no se pueden conocer «en sí mismas». Solo se las puede conocer en comparación con otras cosas como lo mismo o diferente.

También surgen importantes diferencias entre el Eleático y Sócrates en la discusión acerca del político. Al comienzo del *Sofista*, el Eleático declara que el sofista, el político y el filósofo son tres tipos diferentes, aunque admite que es difícil distinguirlos. Como Sócrates, el Eleático caracteriza a aquellos que pretenden ser sabios, sea sobre todas las cosas o solamente sobre el gobierno, como sofistas. A diferencia de Sócrates, sin embargo, el Eleático no sugiere que quien posea la ciencia política o el arte real necesite saber filosofía. Según el Eleático, un político sabe cómo dirigir y usar las artes que tienen efectos prácticos. Para decirlo de manera más precisa, necesita saber cómo mezclar el valor y la moderación en sus ciudadanos. A diferencia de aquellos que consideran el valor y la moderación virtudes y que, como Sócrates, animarían a la gente, tanto individualmente como en grupos, para que adquiriesen todo lo posible de ambos, el Eleático mantiene que el valor y la moderación son rasgos opuestos que necesitan ser equilibrados si una ciudad quiere sobrevivir. Una ciudad compuesta completamente por gente moderada que se ocupa de sus propios asuntos llegará a ser demasiado apacible para defenderse contra los agresores, mientras que la gente valerosa tiende a entrar en guerra con otros hasta que son derrotados y destruidos. Un político sabe cómo unir a gente con las dos inclinaciones naturales opuestas a través de lazos tanto humanos (emparejamiento) como divinos (opiniones inculcadas). Supervisa que quienes «por ley educan y crían» (*Político* 308 e)¹⁰ hagan a los ciudadanos «mejores de lo que eran» (297 b) y distribuye las tareas y los oficios con justicia «en la medida de lo posible» (293 d-e) para mantener segura la ciudad. De acuerdo con el mito que el Eleático expone a mitad del diálogo, los seres humanos tuvieron que desarrollar el arte político (como el resto de artes) para protegerse de los animales salvajes (que podían incluir otros seres humanos) después de que los dioses dejaran de preocuparse por ellos y de proporcionarles todo lo necesario. En otras palabras, las alianzas políticas y el conocimiento son primordialmente defensivos. La naturaleza, tal y como la describe el Eleático en su mito del cosmos revertido, no es

⁹ En las lecciones que impartió en la Universidad de Marburgo en 1924-5, Martin Heidegger enfatiza la importancia del descubrimiento por parte de Platón del significado de esta diferencia (*Plato's Sophist*, trad. de R. Rojewicz y A. Schuerer, Indiana University Press, Bloomington, 1997).

¹⁰ *Político*, trad. de M.^a Isabel Santa Cruz, Gredos, Madrid, 1985. (N. del T.)

amable. No fue construida como una imagen de las ideas eternas por un dios bueno, como sugiere Timeo, ni emana y procura su principio rector de la idea de bien, como Sócrates dice en la *República*.

El Eleático muestra más atención al carácter de sus jóvenes interlocutores que Parménides o Timeo. Indica que él mismo posee al menos algo del conocimiento que le atribuye al político al intentar literalmente dar valor al modesto, si no moderado, Teeteto, y al moderar al «viril» joven Sócrates. Sin embargo, el Eleático no intenta transmitir su conocimiento a los jóvenes atenienses ni inspirarlos para que lo busquen por sí mismos. De hecho, por lo general se desentiende de los deseos y las motivaciones humanas. En la medida en que está intentando enseñar algo a sus jóvenes interlocutores, es dialéctica y filosofía. En un momento dado dice que no han planteado el problema del político «por el político mismo [sino] más bien, para hacernos hábiles dialécticos» (285 d). La demostración que le da a los jóvenes matemáticos de la manera particular en la que ordena las cosas se puede relacionar con, pero obviamente difiere de, la demostración que Parménides le dio al joven Sócrates de los tipos de argumentos que debería practicar con el fin de llegar a ser más competente en filosofía.

Este breve bosquejo de las variadas características y doctrinas de los filósofos platónicos sugiere que en los diálogos platónicos el Extranjero ateniense y Parménides presentan los problemas, tanto políticos como filosóficos, que afrontaron pensadores posteriores, y que Sócrates, Timeo y el Extranjero eleático presentan intentos afines pero diferentes de resolver estos problemas. Hay elementos comunes. Los cinco filósofos platónicos reconocen que ni el ser ni el cosmos son homogéneos; los cinco realizan una distinción entre los aspectos puramente inteligibles y las manifestaciones sensibles y cambiantes de los elementos inteligibles. Esta distinción es esencial en lo que a menudo se llama platonismo. Hay, sin embargo, importantes diferencias entre los filósofos de Platón respecto al carácter y «localización» de los aspectos inteligibles del ser. Según el Extranjero ateniense, hay una guerra inmortal entre las almas ordenadas y las desordenadas; Parménides, por otra parte, presenta las proposiciones de que algo es y de que algo no es como mutuamente excluyentes. Según Parménides, no puede haber una lucha. El Ateniense se ocupa básicamente de la dirección, regulación y ordenamiento de la vida humana; el Parménides de Platón parece casi completamente indiferente a las necesidades, las sensaciones y los deseos humanos. Como el Ateniense, Sócrates, Timeo y el Eleático intentan explícitamente mostrar a los seres humanos cómo pueden ordenar de la mejor manera sus vidas. Sin embargo, los principios y las metas de los órdenes que proponen difieren significativamente. Sócrates urge intensamente a su interlocutor para que busque lo que es verdaderamente noble y bueno mediante el examen de las opiniones, en primer lugar y sobre todo de las propias. Timeo urge a los que le escuchan a que observen el orden de los cielos para que puedan reconstruir ese orden dentro de sí mismos. Debido a que ningún ser humano es apto para poder adquirir el conocimiento de cómo usar y coordinar todos los tipos de artes necesarias para entretener a los moderados y a los valerosos con el fin de preservarlos mediante la preservación de la ciudad, el Eleático argumenta que la gente tiene que confiar en un tipo de conocimiento aproximativo y práctico, basado en el ensayo y el error, que gradualmente se materialice en leyes. No urge a la gente a que observe el orden de los cielos porque piensa que ese orden ha sido, y bien puede volver a serlo, revertido. Tampoco defiende que un político o su pueblo deban perseguir el conocimiento antes y prioritariamente de lo que es verdaderamente noble y bueno. Por el contrario, observa, en un mundo en el que los seres humanos se encuentran naturalmente desprotegidos de los estragos del clima y las bestias, tienen que concentrarse en organizarse políticamente para defenderse si quieren sobrevivir. La bondad y la justicia, si bien deseables, han de estar subordinadas a las exigencias de la seguridad.

Las recomendaciones de los tres filósofos de Platón de «segunda generación» sobre el modo como los seres humanos deberían organizarse y conducirse con el fin de vivir la mejor vida posible, parten de tres visiones diferentes acerca de la parcialmente inteligible organización del mundo en el que nos encontramos. Debido a que Timeo y el Extranjero eleático (así como el ateniense) incluyen el movimiento entre los aspectos inteligibles del ser, pueden presentar mejor que Sócrates, sin duda de manera más completa, explicaciones cosmológicas del contexto y el fundamento de sus recomendaciones para la mejor de las vidas humanas. Esa es una de las razones por las que muchos comentaristas posteriores han identificado a Platón más con la visión articulada de estos filósofos no socráticos; parecen ofrecer mejores y más comprensibles visiones del todo. Pero si Platón pensaba que las visiones ofrecidas por Timeo o el Eleático eran más verdaderas que los argumentos presentados por Sócrates, ¿por qué siguió Platón convirtiendo a Sócrates en el filósofo más

prominente? Se sabe que Platón reescribió sus diálogos hasta su muerte. Pudo haber cambiado el nombre, si no todo el personaje de su principal portavoz filosófico, de haberlo querido así. La preeminencia de Sócrates en los diálogos sugiere que Platón pensaba que la posición o la práctica de Sócrates era lo más importante.

Aunque Sócrates no dio, y aparentemente no podía dar, cuenta cabal de la organización inteligible del mundo sensible, por no hablar de una visión coherente de la inteligibilidad del todo, Platón parece haber pensado que Sócrates representaba el necesario y, por tanto, el mejor lugar desde el que los seres humanos debían comenzar sus investigaciones. Enfática y explícitamente empieza con la cuestión que, en términos de Aristóteles, es la primera para nosotros, aunque no necesariamente la primera *per se*: ¿cómo debemos vivir? Al presentar a Sócrates como su principal, pero de ninguna manera su único, «portavoz» filosófico, en contraste con otros filósofos que ofrecen mejores visiones del mundo o de la inteligibilidad del todo pero no de asuntos distintivamente humanos, Platón muestra que entendió a la perfección el problema que ha acosado al pensamiento humano desde el siglo XIX: los conceptos matemáticos, a veces materialistas, que nos permiten entender y manipular el mundo no humano no explican demasiado bien las acciones humanas: inconscientes o conscientes e intencionales. Pero la extensión al cosmos, por parte de Aristóteles, incluso simplemente a los organismos biológicos, de las visiones intencionales y teleológicas que se adaptan mejor a los asuntos humanos que las opciones cuantitativas y más reductivas, no ha resistido la embestida de la física moderna. Sin embargo, Platón no presenta el problema solo como un asunto de las diferentes formas de conocimiento o maneras de entender las cosas. A diferencia de los filósofos modernos, no contrasta las humanidades y sus aproximaciones o interpretaciones fundamentalmente hermenéuticas de las cosas con los estudios cuantitativos o de procesos característicos de las ciencias naturales y sociales. Platón sugiere que no hay una única ni omnicomprendiva manera de entender el todo porque el todo está compuesto de tipos esencialmente distintos de seres. El auténtico problema es identificar qué son estos tipos esencialmente distintos de seres y cómo se relacionan entre sí. Debido a las limitaciones inherentes a sus mentes mortales, los seres humanos nunca podrán comprender el todo. Mientras tanto, han de vivir tan bien como puedan. Para hacerlo, necesitan conocer su situación y sus potencialidades peculiares, por limitadas que sean. Esto significa que ante todo y sobre todo necesitan buscar el autoconocimiento. Al hacer de Sócrates el más prominente filósofo en sus diálogos, Platón privilegia el estudio de las cosas humanas. Así, tanto él como su obra desafían la tendencia moderna a privilegiar la ciencia, particularmente la ciencia natural, al convertirla en paradigmática de la ciencia o el conocimiento *per se*. Al enfatizar los límites de la razón humana, Platón también se mantiene atento a lo suprahumano o divino, incluso mientras critica algunas de las creencias más irracionales que los seres humanos tienen al respecto. Al estudiar la representación del mundo y el peculiar lugar que los seres humanos ocupan en los diálogos de Platón, también podemos adquirir una mejor comprensión de nuestra propia situación y de nuestros problemas.