

EL EJEMPLO DE LOS OFICIOS EN LOS DIÁLOGOS DE PLATÓN: UNA VÍA DE
ACCESO A SU FILOSOFÍA

Tesis Doctoral

AUTORA: Catalina Aparicio Villalonga

DIRECTOR: Francesc Casadesús Bordoy

Abril de 2014

<p>Departament de Filosofia i Treball Social Facultat de Filosofia i Lletres Universitat de les Illes Balears</p>	 <p>Universitat de les Illes Balears</p>
 <p>Govern de les Illes Balears Conselleria d'Educació, Cultura i Universitats Direcció General d'Universitats, Recerca i Transferència del Coneixement</p>	<p>Invertim en el seu futur</p>  <p>Unió Europea Fons Social Europeu</p>

ÍNDICE

PREFACIO	I
INTRODUCCIÓN GENERAL	V
PARTE I	
ALGUNAS CUESTIONES PRELIMINARES A MODO DE BREVE	
CONTEXTUALIZACIÓN	1
1. Introducción.....	1
2. El concepto de trabajo en la sociedad griega clásica.....	1
2.1. La agricultura	2
2.2. Los oficios manuales	6
2.3. La técnica	9
3. Prejuicios de Platón respecto del trabajo manual	9
4. El uso de la analogía en la obra de Platón	13
4.1. El paradigma	14
4.2. La analogía de la técnica	18
4.2.1. El concepto de técnica en Platón	18
4.2.2. Diferencias entre <i>techne</i> y <i>empeiria</i>	22
4.2.3 La medicina como paradigma platónico de la <i>techne</i>	42
PARTE II	
EL EJEMPLO DE LOS OFICIOS: UN PROCEDIMIENTO RECURRENTE	47
1. El agricultor	47
1.1. El agricultor en la división del trabajo	49
1.2. La agricultura en cuanto técnica	55
1.3. La agricultura y sus analogías	62
1.4. La agricultura y sus leyes	69
1.5. El agricultor y el político.....	73
2. El arquitecto.....	76
2.1. La arquitectura en el desarrollo dialéctico	76
2.2. La arquitectura es una técnica y el arquitecto un técnico experto.....	78

2.3. La arquitectura en las leyes de Magnesia.....	85
2.4. Arquitectura y belleza	88
2.5. La arquitectura en la división del trabajo.....	89
2.6. La arquitectura, un efectivo término de comparación.....	92
2.7. Arquitectura y mito	93
3. El tejedor	96
3.1. El tejido y la inmortalidad del alma	96
3.2. La analogía del tejido, un procedimiento para explicar un primer esbozo de la teoría de las Ideas en el <i>Crátilo</i>	106
3.3. La técnica de tejer, paradigma de la actividad política	110
3.4. La técnica de tejer, un ejemplo común en los argumentos del <i>Cármides</i>	124
3.5. La técnica de tejer, un ejemplo de la responsabilidad de la técnica en el seno del Estado	126
3.6. La técnica del tejido en la concepción de Estado de la <i>República</i>	130
3.7. Como toda técnica, la tejeduría tiene un objeto	135
3.8. Las posibilidades metafóricas del tejido	136
3.9. La técnica de tejer, un ámbito de conocimiento específico.....	137
3.10. La tejeduría y su proverbio	138
3.11. La técnica de tejer, un proceso de separación y unión.....	138
3.12. ¿Es la tejeduría, una artesanía subalterna?.....	140
3.13. El poder del tejedor	141
4. El zapatero	144
4.1. La zapatería al servicio de la correcta definición.....	145
4.2. La confección del calzado y el tratamiento del cuero en el <i>Político</i>	146
4.3. El zapatero, un recurso expresivo en manos de Platón	147
4.4. Zapatero, a tus zapatos	149
4.5. La técnica de la zapatería comporta un conocimiento	154
4.6. La zapatería es una técnica subalterna	157
4.7. Papel del zapatero en la explicación de la mimesis	158
5. El carpintero	162
5.1. La carpintería, un ámbito de conocimiento técnico y de producción.....	163
5.2. La carpintería ocupa un lugar destacado en el conjunto de las técnicas	166
5.3. La carpintería y la utilidad del conocimiento.....	168
5.4. La carpintería y el principio de individuación profesional	171

5.5. La virtud del carpintero	175
5.6. La carpintería, una técnica necesitada de otras	176
5.7. La carpintería en el proceso de <i>diairesis</i> expuesto en el <i>Político</i>	179
5.8. La carpintería en la explicación de la jerarquía de los entes	181
5.9 El carpintero, una potencia analógica	182
5.10. Otros usos del carpintero.....	184
6. El herrero	185
6.1. El herrero en el <i>Crátilo</i>	186
6.2. Los herreros, una interesante alusión de Alcibíades en el <i>Banquete</i>	190
6.3. El herrero en las falacias de Dionisodoro	194
6.4. El herrero en relación con la virtud.....	195
6.5. El ejemplo del herrero en la concepción platónica del Estado.....	196
6.6. El herrero bajo y calvo, una metáfora del intrusismo filosófico	199
7. El pastor	203
7.1. Analogía entre el pastor y el político	204
7.2. El paradigma del pastor, una tentativa fallida en la búsqueda de la definición del político.....	207
7.3. Dios, pastor del rebaño humano	209
7.4. El pastor en la división del trabajo	213
7.5. Otras analogías del pastor	214
7.6. El pastor en la destrucción periódica de la civilización y renacimiento de la cultura.....	215
7.7. Usos diversos de la referencia al pastor	216
8. El comerciante	221
8.1. Platón y su visión negativa del comercio	222
8.2. El hombre de negocios	224
8.3. La necesidad del comercio no se hace virtud en el Estado	227
8.4. La sofística, un modo de venta de conocimientos al por menor	229
8.5. El comerciante y el político.....	236
8.6. La actividad comercial, un peligro para el Estado	240
8.7. El comerciante en el <i>Gorgias</i>	247
8.8. De cómo el ejemplo del comerciante contribuye a perfilar un aspecto de la educación.....	249
8.9. Los comerciantes en el <i>Crátilo</i>	250

8.10. El comerciante en la división del trabajo	251
9. El constructor de barcos	253
9.1. La construcción de barcos en el <i>Filebo</i>	253
9.2. El constructor de naves es un experto en la técnica que le es propia.....	255
9.3. La construcción de barcos en las <i>Leyes</i>	257
10. El piloto	259
10.1. Breve muestra del uso del piloto en la literatura anterior	260
10.2. El piloto y la metáfora del buen gobierno	264
10.3. El ejemplo del piloto en el <i>Político</i>	269
10.4. El piloto gobernante del universo	273
10.5. El piloto gobernante del alma	275
10.6. El gobierno de las ciencias	277
10.7. El piloto en las refutaciones	279
10.8. El piloto y la metáfora de la nave del Estado.....	280
11. El marinero	285
12. El general.....	288
12.1. La estrategia es una técnica.....	288
12.2. Naturaleza del general.....	298
12.3. El general es un experto en la técnica de la estrategia	302
12.4. Funciones del general.....	308
12.5. La elección de generales y otros mandos militares en Magnesia.....	310
12.6. La presencia de los generales en las apologías de Sócrates	311
12.7. El general en la metáfora.....	313
12.8. Otro uso de la referencia del general.....	313
13. El médico	315
13.1. Los fines de la medicina.....	318
13.2. La medicina es un bien.....	319
13.3. La salud es el objeto de la medicina.....	323
13.4. Salud moral, objeto de otras técnicas	326
13.5. El médico, experto en medicina	329
13.6. El médico, reparador de males	339
13.7. La consecución del bien no siempre es placentera.....	344
13.8. Medicina y utilidad	348
13.9. Medicina y persuasión.....	352

13.10. Medicina y virtud	353
13.11. La comparación del médico y gobernante, una analogía recurrente	355
13.12. ¿Es la medicina el mejor arte, la mejor ocupación?.....	363
13.13. Medicina y autoridad.....	366
13.14. Medicina y retórica	370
13.15. Intelectualismo moral.....	372
13.16. Medicina y cálculo	377
13.17. La medicina, ejemplo indispensable para la distinción entre <i>techne</i> y <i>empeiria</i>	379
13.18. Sócrates actúa como un buen médico	386
13.19. La medicina, un ámbito técnico con discurso propio.....	391
13.20. Condiciones necesarias para el ejercicio de la medicina	392
13.21. Los términos ‘médico’ y ‘medicina’ son utilizados en sentido no relevante	394
14. El entrenador de gimnasia	395
14.1. El objeto de la gimnasia es un bien	396
14.2. La gimnasia es una técnica.....	398
14.3. El entrenador de gimnasia es un experto	400
14.4. La gimnasia, un pilar de la educación	404
14.5. La gimnasia, útil ejemplo en las argumentaciones.....	412
14.6. Gimnasia y entrenamiento bélico.....	420
14.7. Gimnasia y legislación en las <i>Leyes</i>	423
14.8. Cargos y funciones en relación con la gimnasia	425
14.9. Aspectos negativos de la gimnasia cuando excede su justa medida	426
14.10. Gimnasia e ironía	428
14.11. Gimnasia de la mente, ejercicio del alma y entrenamiento de la virtud.....	429
14.12. Otros variados usos de los términos gimnásticos.....	442
15. El maestro.....	444
15.1. Es condición indispensable del maestro poseer conocimiento	446
15.2. La función del maestro es enseñar	448
15.3. El nombre es el instrumento propio del maestro.....	453
15.4. Sócrates no quiere ser maestro	454
15.5. Sócrates necesita maestros	459
15.6. La importancia del maestro en la formación del experto	460

15.7. Pero, ¿hay maestros?	466
15.8. Es posible enseñar la virtud.....	483
15.9. Enseñanza versus persuasión	486
15.10. La diversidad de maestros	490
16. El músico	497
16.1. La música es una técnica y el músico, un técnico experto.....	498
16.2. Fabricación y ejecución instrumental, dos técnicas distintas.....	502
16.3. Objeto de la música.....	504
16.4. Música y virtud	505
16.5. La música en la educación	512
16.6. El papel estelar de la lira en el <i>Fedón</i>	517
16.7. La música y los sofistas.....	519
16.8. El ejemplo de la música, un útil argumento en la indagación filosófica.....	522
16.9. Sócrates y la música	525
16.10. Filósofos y flautistas	527
16.11. Música y legislación. Cargos y funciones relativos a la música	529
16.12. La música en otros contextos	531
17. El ceramista	537
18. El pintor	543
18.1. La pintura es una actividad imitativa, pero, ¿es una técnica?	544
18.2. El pintor y la pintura en el <i>Crátilo</i>	553
18.3. El pintor y la pintura en el <i>Sofista</i>	559
18.4. La pintura, un ejemplo útil con el que establecer analogías, comparaciones y otras relaciones de semejanza	560
18.5. La <i>σκιαγραφία</i> o pintura de sombras	571
18.6. Otros usos del pintor y la pintura	579
19. El escultor	582
19.1. ¿Es la escultura una técnica?	583
19.2. El escultor como término de comparación.....	584
19.3. La acción de modelar, un inagotable filón figurativo	585
19.4. Las estatuas son obras de escultores	594
20. El poeta.....	596
20.1. <i>Poiesis</i> y <i>eros</i> , dos términos afectados por un cambio de significado análogo	597

20.2. El lugar del poeta en la jerarquía del <i>Fedro</i>	600
20.3. El poeta en el <i>Ion</i>	601
20.4. Los poetas no son sabios	609
20.5. La autoridad de los poetas al servicio de los argumentos	627
20.6. Los poetas en el <i>Crátilo</i>	635
20.7. Los poetas en el <i>Teeteto</i>	641
20.8. Los poetas no dicen la verdad	645
20.9. Los poetas no son aptos para la educación.....	650
20.10. La creatividad del poeta, circunscrita a estrechos límites impuestos por el Estado.....	661
20.11. La inspiración poética, un estado de locura	665
20.12. Poesía y democracia	669
20.13. El comentario de poemas, una práctica sofística no compartida por Sócrates	671
20.14. Uso no significativo del término ‘poeta’	674
21. La nodriza	678
21.1. Ejercer de nodriza no requiere de conocimiento técnico	678
21.2. El papel de la nodriza en la educación	680
21.3. La nodriza en la crítica a las mujeres	682
21.4. La nodriza en el <i>Timeo</i>	683
21.5. Nodrizas sui géneris	684
22. El cocinero	687
22.1. La práctica culinaria no es una técnica.....	688
22.2. Otros usos del cocinero	694
23. El panadero	697
24. El carnicero.....	699
25. El artesano	705
25.1. Producción, técnica productiva y producto	707
25.2. Una aproximación a la tarea del artesano.....	713
25.3. El «demiurgo» es un profesional.....	725
25.4. El artesano en la división del trabajo	728
25.5. El artesano en el <i>Protágoras</i>	730
25.6. El papel del artesano en las refutaciones de Sócrates	733
25.7. La necesaria acreditación del artesano	736

25.8. Analogías artesanales	737
25.9. Artesanía y belleza	739
25.10. Artesanías curiosas	740
25.11. El dios artesano	745
25.12. El artesano en la organización económica de Magnesia	749
25.13. Nombre específico de oficios artesanales y artesanos con nombre propio ..	751
26. Sacerdotes y sacerdotisas.....	753
PARTE III	
CONCLUSIONES.....	763
BIBLIOGRAFIA	775

PREFACIO

Cinco años de mi vida, con escasas concesiones, he dedicado a esta tesis, no sin innumerables momentos de desaliento y serias intenciones de abandonar. El estudio sistemático requiere condiciones extraordinarias que no siempre han estado a mi alcance. Aun así, la responsabilidad de cumplir con mis obligaciones de becario y la voluntad de llevar a buen término el proyecto, aderezado de miedo al fracaso y a la frustración, han sacado fuerzas de mi flaqueza y hoy veo, al fin, el resultado de un enorme esfuerzo, y no sólo por mi parte.

En efecto, he tenido el enorme privilegio de gozar de una beca Predoctoral de Formación de Personal Investigador de la Comunidad Autónoma de las Islas Baleares entre los años 2008 y 2012, un favor que valoro en toda su dimensión y más, si cabe, en tiempos como los actuales, en los que la investigación pasa por sus peores momentos. Vaya por ello mi agradecimiento a la Conselleria d'Innovació, Interior i Justícia del Govern de les Illes Balears, sin cuya ayuda este trabajo no vería la luz.

En coincidencia con los años de beca, he tenido la oportunidad de participar en el Proyecto de Investigación FF12009-08162 del Ministerio de Ciencia e Innovación: «Estudios sobre la transposición de la doctrina órfica en la filosofía estoica», del cual el Dr. Francesc Casadesús Bordoy, director de esta tesis, fue el investigador principal. Formar parte de este grupo investigador me ha permitido aprender distintas dinámicas que me han resultado muy útiles para mi tarea, además de brindarme diversas ocasiones para participar en congresos y otras reuniones científicas.

La experiencia me ha demostrado que no es posible hacer una tesis sin la impagable ayuda de los más próximos. Sé que durante estos años he sido una cruz para mi familia, compañeros y amigos, sin cuyo constante apoyo y comprensión nunca hubiese culminado este complejo ejercicio.

No podré agradecerle lo suficiente a mi esposo, Joan, el haber hecho posible la realización de mi sueño con su incondicional sostén, y nunca mejor dicho. La asunción de las tareas domésticas, la paciencia para soportar mis cambios de humor y la renuncia

a la práctica totalidad de actividades de ocio para estar a mi lado, todo ello sin el más leve reproche, merece mi reconocimiento más sincero y mi infinita gratitud. También mis hijas, Aina y Àngela, han demostrado prudencia y respeto para con una madre que a veces ha dado más prioridad al trabajo que a las manifestaciones de afecto; y mi madre, que a pesar de su elevada edad ha aceptado sin lamentos mis ausencias. Gracias a las tres.

No podría dejar de manifestar mi reconocimiento a mis hermanos, por haberse adjudicado muchas tareas que me correspondían como hija, e incluso como madre; a mis amigos Magdalena y Agustín, de tan inusual generosidad como para acogerme semana tras semana en su casa y regalarme paseos aromáticos entre pinos, acebuches, jaras, lentiscos y romeros; y a Dan, por el sorprendente interés que ha mostrado por mi trabajo, la lectura atenta de cada una de sus páginas y las correcciones y sugerencias que ha propuesto, siempre acertadas.

A mis excelentes compañeros, Antoni Bordoy, Daniel Pons, Raül Genovés y Etelvina García quiero, asimismo, darles las gracias por la incondicional ayuda que me han prestado, atentos siempre a mis solicitudes y a las de un despacho que, no por reducido, ha dejado de imponer una actividad desbordante. Compartir en tan escasas dimensiones espacio, inquietudes y obligaciones ha sido una aventura, posible sólo gracias a la consideración que nos profesamos y al afecto que nos une.

Pero, por mucha que sea la estructura y profuso el aprecio entre la marinería, una nave nunca llega a puerto sin un buen piloto. Francesc Casadesús Bordoy, es el director de esta tesis, κυβερνήτης de nuestro singular navío y el jefe de todos y cada uno de los nautas que conforman tan heterogénea tripulación.

Sin el gobierno de Francesc, experto capitán, haría mucho tiempo que nuestro pequeño barco habría zozobrado, perdiendo en la travesía a algún que otro marinero.

Francesc no sólo es el guía que ha marcado el norte de los objetivos de mi investigación, sino que ha sabido conjugar con magistral pericia la dirección de la tesis, las precisas enseñanzas para llevarla a cabo y las palabras de estímulo o reconvención, según haya sido necesario, y todo ello desde su difícil posición de director, maestro y amigo.

La ardua andadura de una investigación de tesis supone un camino de aprendizaje nada desdeñable. Es verdad que la soledad del estudio parece apartarte del mundo y desconectarte de la realidad que te circunda, pero nada más lejos. Lo que proporciona el

aislamiento es una nueva perspectiva, una atalaya antes impensable desde donde otear nuevos horizontes, y no sólo académicos.

El estudio de la filosofía de Platón me ha hecho distinta. Yo quiero creer que mucho mejor de lo que era antes.

Palma, 5 de mayo de 2014

INTRODUCCIÓN GENERAL

«Por los dioses, no cesas, en suma, de hablar continuamente de zapateros, cardadores, cocineros y médicos, como si nuestra conversación fuera acerca de esto»¹.

De ser ciertas las palabras de Critias en los *Recuerdos* de Jenofonte, Sócrates no habría cesado de hablar con carpinteros, herreros y zapateros, a quienes habría dejado ensordecidos y desgastados² de tanto escucharlo, o cuando menos de oírlo. Sin embargo, en los diálogos de Platón nunca conversa con estos trabajadores. Lo que sí hace, y mucho, y así se lo recrimina en el *Gorgias* un Calicles hastiado, es aludir de manera incesante a zapateros, cardadores, cocineros y médicos, un modo de hablar intolerable, en opinión de este personaje, sobre todo cuando es en torno a otros temas que gira la conversación³.

No vamos a negar que el reproche de Calicles esté justificado, pues es cierto que artesanos y oficiales son referentes continuos en el discurso socrático; ahora bien, no son esas menciones lo que molestan a Calicles, sino el incuestionable apoyo que los sencillos trabajadores ofrecen a las tesis del filósofo, por completo opuestas a las por él defendidas.

Gracias a Diógenes Laercio es fácil imaginar a Sócrates filosofando en los talleres de los artesanos⁴, los cuales, con sus agudezas circunscritas al estrecho ámbito de sus ejercicios, debían necesitar para entender los razonamientos del filósofo auténticas baterías de ejemplos asequibles a sus restringidas entendederas. Esta forma de conducta del maestro y sus buenos resultados pudo ser observada por el discípulo, quien la habría incorporado al perfil de su personaje hasta tal punto, que no es ya en los obradores sino en cualquier foro y ante cualquier interlocutor que el Sócrates platónico se sirve del soporte de los útiles paradigmas laborales. Platón llega a generalizar de tal modo este tipo de analogías que ni la más alta especulación se sustrae a su ayuda, convirtiendo en original

¹ *Grg.* 491a.

² *X. Mem.* I 2, 37.

³ *Grg.* 491a.

⁴ DL II 21; DL II 122.

método de exposición filosófica lo que antes fuera simple recurso explicativo para auditorios poco ilustrados.

En efecto, las alusiones a los profesionales por parte de Sócrates, el Extranjero y el Ateniense, personajes a través de los cuales Platón expresa su pensamiento, son una constante en la obra del filósofo. Tanto es así, que vemos en esta modalidad expresiva un auténtico procedimiento a partir de cuyo análisis es posible destejer la textura discursiva y contemplar en su pureza la hebra filosófica con la que se ha hilado.

La continua apelación a los distintos oficios⁵, constituye uno de los rasgos más característicos de la exposición filosófica de Platón, un recurso ilustrativo del que el filósofo se vale para anclar las idealidades de su teoría a la terrena sociedad de su tiempo. La elección del diálogo como medio donde articular la filosofía otorga a Platón licencia para entretejer en él la más alta especulación con la vida cotidiana. Pero no es este constante echar mano de los trabajadores un mero procedimiento formal con el que dotar a sus obras de tintes costumbristas, sino que tras la insignificante apariencia de muchas de sus alusiones profesionales subyacen los fundamentos de la filosofía de Platón. Mostrar lo que se oculta bajo esa superficie laboral es la pretensión de este trabajo.

Si bien en un principio resulta paradójica esa prolífica mención de humildes artífices por parte de un aristócrata, la atenta lectura de los diálogos pronto deja atisbar que tras ese curioso rasgo estilístico del filósofo se esconde algo más que la simple extravagancia de un noble. La intuición de otros móviles que justificasen el uso de los ejemplos profesionales ha sido tan sólo el motivo de la elección del asunto de esta tesis. El descubrimiento de que, en efecto, otras razones debieron animar al autor de los diálogos a jalonar su pensamiento con continuas referencias a los oficios sólo ha sido posible tras un exhaustivo análisis, un profundo examen que nos ha permitido captar la dimensión inimaginable de un uso, que, más allá de lo tal vez excesivo, antes pareciera irrelevante, al menos desde una perspectiva filosófica.

Porque es desde la filosofía que hemos abordado nuestro estudio. Y no se interprete como una simpleza esta declaración, muy necesaria para justificar nuestra metodología. En efecto, con la intención de alcanzar el verdadero sentido de tan abundante y reiterativa apelación laboral, no nos hemos privado de escudriñar los diálogos hasta advertir el

⁵ «Jamás dejó Sócrates de referirse a los artesanos, ora como interlocutores directos de su conversación en torno a los problemas de la ciudad, ora, metafóricamente, como ejemplo de una pericia técnica, fiable y transmisible dentro de sus límites, unos límites que sin embargo no había que intentar traspasar». M. VEGETTI, 2012, 33.

porqué de su requerimiento y comprender la función que en cada caso desempeña. Este proceso, porque va más allá de una mera ubicación en el contexto, y porque constituye el verdadero núcleo de la investigación, nuestro auténtico trabajo de campo, ha conllevado repetidas lecturas de los mismos diálogos, lo cual, a pesar de haber supuesto una prolija tarea a penas perceptible para el lector, nos ha brindado una visión privilegiada desde la que abordar nuestra interpretación. La prioridad que hemos querido otorgar al punto de vista filosófico de nuestro análisis ha exigido un gran esfuerzo para alejarnos de un tratamiento fragmentado de los pasajes en los que aparecen los distintos oficios, porque, a excepción de cuando tienen una mera función descriptiva, nunca su uso es anecdótico o poco relevante dentro del diálogo, sino que en las más de las ocasiones son de gran importancia, llegando a ser incluso esencial. El denuedo que ha exigido la contextualización ha valido la pena, porque ha sido gracias a ella que hemos podido contemplar el preciso valor de las comparaciones. Un pasaje no se entiende sin la lectura de todo el diálogo; el texto platónico está cosido y ligado hasta extremos inimaginables. Por eso, hemos intentado adaptar nuestra actividad a las necesidades que el uso de los oficios por parte de Platón ha suscitado.

Es verdad que esta forma de trabajar ha comportado una cierta repetición de resultados, pero conste que nuestro enfoque justifica los largos recorridos que a veces hemos debido hacer para captar el valor de un ejemplo, a la vez que palia un cierto tono redundante derivado del método, y de la propia morfología del diálogo, pues es mucha la frecuencia con la que un mismo discurso es ilustrado con más de un profesional, ya sea en la concreta expresión contenida en un pasaje determinado, ya en la función principal que se le adjudique al trabajador en cuestión. Se trata de dos modalidades de un similar destino explicativo. Entonces, tanto podemos encontrar múltiples artífices asistiendo al sentido de una proposición específica —así por ejemplo los que ayudan a Sócrates en el *Protágoras* cuando critica el funcionamiento de la asamblea— como descubrimos distintos profesionales apoyando con su actividad una misma semejanza, como la pintura y el tejido, que sirven de analogía a la composición social. Valga por ende de eximente el rigor que ha supuesto el abordar desde la perspectiva de cada trabajador los pasajes en los que intervienen y los diálogos en los que aparecen, cuyo propósito no ha sido otro que el no perder de vista en ningún caso el hilo argumental conducente a sus particulares reclamos.

Aunque todo el trabajo se fundamente en esta investigación minuciosa⁶, queremos advertir que se ha limitado a los objetivos de la tesis. Todo oficio ocupa un lugar en el diálogo en el que se inserta, y nuestra pretensión se reduce a explicar su función en la argumentación dialéctica sin entrar en los problemas que, ajenos a nuestro propósito, plantea cada diálogo, ni siquiera los que se derivan de algunos oficios, como el del demiurgo en el *Timeo*, por poner sólo un ejemplo. Fieles a un proyecto, no hemos podido sino acotar con firmeza un ámbito de estudio para centrarnos en la concreción de un análisis que nos permitiese acometer sin interferencias la empresa propuesta. Penetrar además por otros engranajes de la obra platónica no hubiese sido acertado, entre otros motivos por lo inabarcable de la tentativa.

Un valioso comentario del Extranjero en el *Sofista* sirve de estímulo a nuestra investigación. Lo importante —dice, refiriéndose al proceder adecuado en la *diairesis*— es percibir lo que está emparentado y lo que no en todas las técnicas, con independencia de su notoriedad o simpleza. Y lo mismo ocurre con los paradigmas, cuya utilidad comprensiva no radica en la nobleza de los ejemplos sino en su potencia ejemplar. Por eso no es más respetable explicar la técnica de la caza por medio de la estrategia que por el despioje⁷, pues por banal que pueda parecer una analogía, lo relevante es su eficacia⁸.

Y éste ha sido nuestro objetivo, escudriñar los ejemplos profesionales, recorrer los caminos que se abren ante y detrás de ellos para retroceder o avanzar hasta el lugar que justifica su concreta posición en el discurso; realizar multiplicidad de lecturas, buscar interconexiones, captar su función y esclarecer su sentido. Nuestra investigación no se limita a la elaboración de un catálogo de oficios mencionados en los diálogos, sino que ahonda en la contextualización con el ánimo de acceder al pensamiento de su autor y abrir con ello una nueva vía de acceso a la filosofía platónica. En la estructura profunda de cada mención laboral se encuentran ideas básicas del pensamiento platónico.

La justificación de nuestro estudio se encuentra en el mismo Platón. A nuestro juicio, no es baladí que el demiurgo hacedor del mundo sea, en su caracterización más superficial, una especie de técnico carpintero o constructor en el *Timeo*, si bien otras muchas habilidades técnicas se le han reconocido a este ordenador universal⁹. Tampoco

⁶ Con la impagable ayuda del *Thesaurus Linguae Graecae* hemos rastrado los pasajes en los que aparecen los distintos oficios.

⁷ *Sph.* 227b.

⁸ Cf. F. CASADESÚS, 2010, 98, n. 45.

⁹ Metalúrgicas, constructoras, de alfarería, pictóricas, modeladoras de cera, trenzadoras y agrícolas. J. M^a ZAMORA, 2010, 34.

es banal que el paradigma del tejido se erija como método de investigación filosófica en el *Político*¹⁰ ni que el tejedor ilustre en el *Crátilo* la estrecha relación que debe haber entre los diferentes artífices y los usuarios de sus productos, auténtica base del tejido social. Ni que la división del trabajo sea el principio fundamental de la conducta justa, de la filosofía de la educación y de la correcta organización social¹¹.

Platón fue un agudo observador del trabajo. Sus reflexiones al respecto le permitieron, de un lado, diferenciar la técnica de la práctica, cardinal distinción que le condujo a tomar conciencia del valor de la técnica y de su contribución al bienestar social; de otro, percibir la eficacia de las analogías laborales, cuyo poder descansa tanto en la popularidad del trabajo básico y su consiguiente extensa área de recepción comprensiva, cuanto en la plasticidad de los lenguajes profesionales, de tan enormes posibilidades metafóricas como las que se vislumbran en la simple mención de verbos como plasmar, forjar, sembrar, sanar, modelar, pilotar, ejercitar, enseñar o tejer, respectivas tareas del escultor, herrero, agricultor, médico, ceramista, piloto, entrenador de gimnasia, maestro y tejedor. Así, apoyándose en las labores más comunes sin despreciar las más humildes, construye su descomunal edificio filosófico, donde no hay doctrina ajena a la seducción de los oficios, a través de cuyas referencias el filósofo expone su teoría.

La analogía de los oficios le sirve a Platón para dar consistencia y validez a algunos aspectos fundamentales de su pensamiento, pero aún más, en estrecha relación con la actividad profesional, la división del trabajo, precepto incuestionable de la filosofía platónica, recorre de principio a fin la obra del filósofo ateniense, llegando incluso a sustentar, en calidad de principio constitutivo de una base teórica, algo tan alejado del mundo laboral como puede ser la psicología. El criterio de funcionalidad, la eficacia, la utilidad, la adecuación a los fines, la determinación del objeto de una actividad, la especialización y el conocimiento a ella asociado, la cooperación profesional, la acreditación, la distinción entre técnica y práctica, elementos todos concluyentes en el éxito de la técnica, no sólo son formulados por primera vez por Platón sino que además son transpuestos al ámbito especulativo para insertarse en el mismo núcleo de reflexiones ontológicas, epistemológicas, políticas, éticas o metafísicas, es decir, en una variedad de consideraciones del pensamiento que antes de la incorporación hecha por el filósofo habían sido ajenas al terreno del trabajo.

¹⁰ *Plt.* 277c

¹¹ A. E. TAYLOR, 1908, [2005], 78.

Pero después de Platón nada es igual, su genio filosófico y literario concede normalidad a lo que antes de él fuese impensable. Y si es cierto que la medicina hipocrática ya había reparado en la necesidad de aunar ética y profesión, también lo es que no traspasó en ningún momento la restringida esfera de su ejercicio. Platón percibió como ningún otro que el trabajo bien hecho revierte en el bien de la sociedad, que la naturaleza humana presenta diferencias que se manifiestan en las distintas aptitudes para realizar cada uno de los variados trabajos, que es responsabilidad del individuo aprender un oficio antes de realizarlo, que la belleza y bondad de las cosas surge de la idoneidad para cumplir su funciones, que el hombre se realiza cuando es capaz de adecuar sus capacidades a los cometidos laborales, y que en la mejor organización social la ordenación del trabajo es factor concluyente. Esto es sólo una pequeña muestra de los logros que la especulación platónica acerca de la actividad profesional consiguiera. Ahora bien, a nuestro juicio, la contribución más importante es que Platón, con esta, en apariencia, ingenua atención a los oficios, inaugura una tradición filosófica que no ha vuelto a prescindir del trabajo en sus aportaciones sociales y políticas. La antropología ha demostrado que el modo de producción es un elemento esencial en las sociedades humanas, por cuanto revelan los aspectos de su infraestructura. Como sabemos, «la producción es una consecuencia de la aplicación del trabajo y la tecnología a los recursos naturales»¹²; y la división del trabajo, uno de los rasgos organizativos más importantes de la economía¹³.

No parece, sin embargo, haber llamado mucho la atención de los estudiosos la más que evidente tendencia platónica a sostener sus especulaciones con toda clase de refuerzos laborales. A pesar de que son numerosos los autores que mencionan este particular modo de proceder de Platón, ninguno que conozcamos se ha embarcado en la tarea de analizarlo en su conjunto. Frente a la técnica, objeto de múltiples estudios, algunos trabajos sobre la medicina son excepción de entre el concurso de oficios utilizados por el filósofo. Este hecho confiere novedad a nuestra investigación, cuyo único objetivo es analizar cada una de las referencias a los oficios contenidas en los escritos platónicos que con mayor consenso se consideran auténticos, tarea que, como es obvio, se fundamenta en los resultados de nuestra propia búsqueda. Por eso la *techne*, que no es el tema sobre el que versa nuestro estudio, recibe un tratamiento tangencial.

¹² M. HARRIS, 2002 [1988], 311.

¹³ M. HARRIS, 2002 [1988], 389.

Muchas han sido las elucubraciones acerca del orden en que deberían aparecer los oficios en nuestro análisis, y numerosos los criterios que hemos contemplado antes de elegir el que más nos convenciese. La lista de profesiones que ofrece Sócrates en la *República* cuando aborda el nacimiento del Estado sano (R. 369d-371d) ha sido el adoptado, por parecernos, aunque insuficiente, el más idóneo. La prolongación de la serie con otros que no aparecen en el mencionado pasaje responde a la notabilidad que el estudio nos ha revelado. Y puesto que la primera consecuencia del engrandecimiento del Estado es la guerra, con la consiguiente necesidad de guerreros expertos, hemos continuado con el general. El repertorio acaba con el artesano, porque, aunque el término no incluya a todos los tratados, nos permite concluir con una especie de vista panorámica sobre la importancia que Platón otorga al trabajo técnico.

Es posible que el lector atento capte ciertas diferencias entre unos capítulos y otros, sin que ello obedezca a un premeditado cambio de metodología en su elaboración. Más bien se trata de los distintos matices que afectan a toda obra fruto de un largo proceso de producción. A pesar de la ingente tarea de unificación a la que ha sido sometida el total de la tesis tras haberla concluido, hemos querido respetar los diversos tonos dominantes en cada fase y plasmar mejor la evolución de un método que, por prolongado, no puede eludir determinadas disparidades armónicas en sus modulaciones. También nosotros hemos tenido que afianzarnos en el método, aprender el oficio de doctorando y mejorar con la experiencia.

La intención última de este trabajo pertenece al ámbito de la comprensión e interpretación, sin otra solicitud que la de ahondar en el discurso dialógico del filósofo de Atenas y captar las notas que tal vez se desvanecen cuando la obra es abordada desde otros puntos de vista. Sin duda es un modesto empeño que, sin embargo, no por llano carece de la férrea voluntad de contribuir en algo a la exégesis platónica.

PARTE I

ALGUNAS CUESTIONES PRELIMINARES A MODO DE BREVE CONTEXTUALIZACIÓN

1. Introducción

Antes de abordar el análisis de los oficios en los diálogos de Platón hemos considerado necesario hacer, a modo de breve contextualización, por un lado, una concisa aproximación al concepto de trabajo que manejaba la sociedad griega del momento; por otro, ofrecer un sucinto acercamiento a algunas cuestiones platónicas que adquieren importancia relevante en nuestro trabajo.

Se trata de una pequeña contribución que busca ambientar el tema de los oficios y el uso que Platón hace de ellos, pero sin perder de vista este sencillo propósito, que no tiene más pretensión que la de estimular el interés hacia el verdadero núcleo de la tesis.

2. El concepto de trabajo

Numerosos estudiosos han constatado la falta de correspondencia entre nuestro actual concepto de trabajo y la idea que de las diferentes actividades de subsistencia humana operaba en la antigüedad griega. Un simple análisis terminológico permite advertir la distancia semántica que separa nuestra idea de trabajo de lo que entendía el hombre griego como tal, que desde luego no conocía un término que se correspondiese con el que nosotros entendemos por ‘trabajo’. Así, como advierte Vernant, mientras que la palabra ‘*ponos*’, en lugar de referirse a las tareas que producen valores socialmente útiles, se aplicaba a todas las actividades que exigían un penoso esfuerzo, el término ‘*ergon*’ hacía referencia al producto de la propia virtud, *arete*, de cada cosa o de cada ser¹⁴.

¹⁴ J.-P. VERNANT, 1973 [1965], 253-254.

Es por este motivo por el que podemos hablar de distintos oficios asociados a las diferentes acciones de producción que les son propias, pero no es posible abarcar con un término el conjunto de este tipo de actividades¹⁵. Y, desde luego, si no existía la idea de trabajo, menos aún la de su división; sin embargo, aun conscientes del anacronismo y en aras a la claridad expositiva, nos serviremos de ambos conceptos que, aunque inadecuados, facilitan de manera considerable nuestra explicación.

2.1. La agricultura

El trabajo de la tierra del que nos habla Hesíodo no constituye en absoluto un tipo de comportamiento particular que persiga la producción de valores útiles para el grupo mediante medios técnicos¹⁶; se trataría más bien de una experiencia religiosa que permite el contacto del hombre que trabaja la tierra con los dioses inmortales a través de su esfuerzo. Así se expresa el poeta:

Ahora bien, tú recuerda siempre nuestro encargo y trabaja, Perses, estirpe de dioses, para que te aborrezca el Hambre y te quiera la venerable Deméter de hermosa corona y llene de alimento tu cabaña; pues el hambre siempre acompaña al holgazán. Los dioses y los hombres se indignan contra el que vive sin hacer nada, [...]; y si trabajas te apreciarán mucho más los inmortales (*Op.* 295-310).

La agricultura no se percibe como una actividad profesional. La fuerte vinculación del hombre con la tierra va más allá de lo puramente económico, pues, como vemos, invade asimismo el ámbito religioso, e incluso el político, como lo demuestra el hecho de que en la mayoría de las ciudades griegas sólo los propietarios pudieran ser ciudadanos¹⁷.

La importancia de la agricultura y su elevada consideración social se observa muy bien en Jenofonte, quien se refiere a ella por oposición a una subestimada actividad artesanal. En el *Económico*, Sócrates opina que si se pusiera en la tesitura de tener que defender la ciudad a campesinos y artesanos, los primeros votarían por combatir y los segundos por renunciar a su defensa y custodiar las murallas, acostumbrados como estaban a

¹⁵ A. GONZÁLEZ SUÁREZ, 1999, 180.

¹⁶ J.-P. VERNANT, 1973 [1965], 258.

¹⁷ C. MOSSÉ, 1993 [1991], 42.

Permanecer sentados, que es precisamente en lo que han sido educados, lejos del esfuerzo y el peligro. También llegamos a la conclusión de que para el hombre de bien la agricultura es la actividad y el saber más importante, ya que de ellas se procuran los hombres el sustento. Y esta actividad nos pareció la más fácil de aprender y la más agradable de practicar, la que mantenía los cuerpos más sanos y robustos y la que más ocio dejaba al espíritu para dedicarse a los amigos y a la ciudad (*Oec.* VI 7-9).

Y así contesta a Critobulo cuando le pide consejo a propósito de los oficios que se deben practicar:

— ¿Acaso [...] debemos avergonzarnos de imitar al rey de los persas? Dicen, en efecto, que éste, considerando la agricultura y el arte de la guerra como dos de las actividades más nobles y necesarias, se dedica a ambas con el mayor entusiasmo (*Oec.* VI 7-9).

Tanto la agricultura como la guerra son consideradas por Jenofonte como las más nobles y necesarias actividades del hombre, pero ninguna de las dos es pensada como un oficio; el éxito en ambas actividades depende de «las fuerzas divinas cuyo concurso es necesario para el éxito de su acción»¹⁸. Así habla Sócrates a Critobulo:

—Yo pensaba, Critobulo, que tú sabías que los dioses tienen en sus manos soberanas tanto las labores agrícolas como las de la guerra, y me imagino que te das cuenta de que los que están en guerra, antes de emprender acciones tratan de propiciarse a los dioses y les consultan mediante sacrificios y augurios qué es lo que deben y lo que no deben hacer. En cuanto a las faenas agrícolas, ¿te imaginas que es menos necesario propiciarse a las divinidades? Porque has de saber que los hombres sensatos ofrecen plegarias a los dioses por la protección de los frutos y del grano, de los bueyes, los caballos, las ovejas y todas sus propiedades (*Oec.* V 19-20).

La agricultura no es percibida como una *techné* porque ésta supone el aprendizaje de un saber especializado; en cambio, como Iscómaco le demuestra a Sócrates,

Es un arte tan humano y tan afable que no tienes más que oír y escuchar para convertirte al punto en un experto. A menudo, la misma agricultura nos instruye sobre la mejor manera de practicarla (*Oec.* XIX 17-18).

A pesar de la percepción arcaica de la agricultura que se observa en Jenofonte, se vislumbran ya algunos atisbos de cambio, como podemos ver en este pasaje que habla en pasado del prestigio de la actividad agrícola:

¹⁸ J.-P. VERNANT, 1973 [1965], 259.

También nos pareció que la agricultura contribuía a estimular el valor, al producir los alimentos y nutrir los rebaños a los labriegos fuera de las murallas. Por este motivo tenía esta manera de vivir el mayor prestigio en las ciudades, ya que parece proporcionar los mejores ciudadanos y los más leales a la comunidad (*Oec.* VI 7-10).

Los tiempos han cambiado, las ciudades han crecido y la numerosa población de extranjeros libres ha sembrado de talleres Atenas y el Pireo, sin embargo, esta interpretación atávica de la agricultura que de manera tan explícita leemos en Jenofonte, condicionará en gran medida la consideración de las diversas formas de subsistencia que van surgiendo en el desarrollo de la polis. Son múltiples los comentarios negativos que podemos encontrar en la literatura clásica respecto de ocupaciones diferentes a la tradicional agricultura. El Ateniense de las *Leyes* se expresa así a propósito de la distancia de ochenta estadios que separa su ciudad futura del mar:

No será, pues, enteramente negada para la consecución de la virtud. Si hubiera llegado a ser ciudad marítima, de buenos puertos y no diese toda clase de productos, sino que estuviese falta de muchos, necesitaría de un gran salvador y de unos legisladores divinos para no adquirir, teniendo esas condiciones, multitud de hábitos abigarrados y ruines; pero realmente le queda un alivio en eso de los ochenta estadios. Encuéntrase en verdad más cerca del mar de lo que es conveniente, tanto más cuanto, según tú dices, son mejores su puertos; con todo, hay que conformarse también con ello. La cercanía del mar resulta agradable para un país en su vida cotidiana, pero en la realidad «es una vecindad salobre y amarga»; pues, llenando la ciudad de tráfico y de negocios por el comercio al por menor y engendrando en la almas hábitos de incontinencia y deslealtad, hace a la propia ciudad desleal y desamorada para consigo misma, y de igual modo con el resto de las gentes. Para esto, sin embargo, tiene también un alivio, que es el producir de todo; pues, siendo de terreno fragoso, es manifiesto que no podrá producir las cosas todas y en gran abundancia al mismo tiempo. Si las produjera, en efecto, alcanzaría una gran exportación y se llenaría a su vez de moneda de oro y plata, que, en resumidas cuentas, es el mayor mal que entre todos puede ocurrirle a una ciudad en lo que respecta a la adquisición de hábitos justos y generosos (*Lg.* 704d-705b).

Este texto de Platón pone de manifiesto la negativa valoración del comercio, cuyas vías principales están abiertas al mar. Los negocios de compra y venta llevan asociados, en opinión del Ateniense, una serie de hábitos indeseables que, junto al enriquecimiento rápido, suponen un grave peligro para la adquisición de la virtud. El mismo Ateniense dirá más adelante:

Pero a la mayoría de los hombres les ocurre [...], que cuando apetecen, apetecen desmesuradamente, y cuando les sería posible conseguir ganancias moderadas, prefieren enriquecerse enormemente, y por eso es por lo que se han desacreditado y han adquirido vergonzosa reputación todas las modalidades de comercio al por menor y al por mayor y de la hospedería (Lg. XI 918 d).

Pero la virtud de la ciudad griega clásica estaba asegurada, pues a pesar del rápido desarrollo de la actividad comercial, la mayor parte de ciudadanos estaba constituida por pequeños campesinos propietarios que habitaban en sus campos¹⁹.

Gschnitzer establece una oposición entre los ciudadanos que viven de la agricultura y los que viven del comercio y la industria que —como también señala—, implica a su vez dos nuevos contrastes entre los que viven de la tierra, llevando una vida muy adaptable que se basta a sí misma, y los que viven del mar, ejerciendo únicamente un oficio en el cual devienen especialistas²⁰. A estas divergencias podemos añadir otra de especial importancia en cuanto a la consideración social de la actividad agrícola, que lejos de ser tenida como lo que hoy entenderíamos como un trabajo, era para los griegos algo ajeno al dominio profesional²¹.

La agricultura, pues, es la principal ocupación del hombre griego: los pequeños propietarios de la tierra conforman el grupo más importantes de ciudadanos; los grandes propietarios, el de los ricos. Éstos últimos integran el conjunto de ciudadanos notables que, por carecer de oficio pero no de beneficio, puede gozar del ocio y la renta necesarios para cumplir con las obligaciones que la ciudad requiere. Éste parece ser el motivo que justificaría la animadversión que la elite social de la época clásica muestra hacia las ocupaciones comerciales y artesanales²², o de que se haya hablado de una cierta repugnancia griega por ocuparse de las tareas manuales, propiciando con ello el casi completo control de esta industria por parte de los extranjeros libres. No en vano una de las divisiones que se han establecido entre la población de la ciudad griega es la que existía entre los que ejercían un oficio, es decir, los artesanos, y los que disponían de *scholē*²³.

¹⁹ C. MOSSÉ, 1980 [1966], 146.

²⁰ F. GSCHNITZER, 1987 [1981], 172.

²¹ A. GONZÁLEZ SUÁREZ, 1999, 180.

²² F. GSCHNITZER, 1987 [1981], 179-180.

²³ P. VIDAL-NAQUET, 1990, 79.

2.2. Los oficios manuales

Según el estudio de Claude Mossé²⁴, los artesanos formaron en las *poleis* griegas un grupo social definido, si bien su aparición fue tardía. Era en el interior del *oikos* donde se había llevado a cabo tradicionalmente la producción artesanal, por lo que no estaba separada de la producción doméstica. Los artesanos que encontramos en los poemas homéricos realizan un tipo de producción local que respondía a las necesidades de los habitantes de la ciudad. Según la autora, a partir del siglo VII los artesanos empezarán a desempeñar un papel en la vida de la ciudad, y se pregunta acerca de si esto sería consecuencia de las reformas de Solon. En cualquier caso —insiste Mossé—, es necesario mostrarse cauto sobre el valor real y el lugar que ocupaba el artesanado en la vida de las ciudades, pues en la Atenas del siglo V, cuando la cerámica de figuras rojas gozaba de su mayor auge, no debía haber más de cuatrocientos obreros ceramistas en la ciudad. No es sino a finales del siglo IV, cuando las diversas fuentes se hacen más numerosas, que es posible hacer una composición más detallada de la situación del grupo social de artesanos atenienses, más diversificado ya gracias a la evolución económica, social y política de la ciudad. Sin embargo, a pesar de que la industria se hubiese convertido en una actividad autónoma, persiste cierta producción particular, como muestran, por ejemplo, algunos pasajes de Jenofonte. Iscómaco le dice a Sócrates lo poco que sabía hacer su joven esposa:

¿No te parece que pude estar contento si llegó a mi casa sin saber otra cosa que hacer un manto, si recibía la lana, o sin haber visto otra cosa que cómo se reparte el trabajo de la hilatura entre las criadas? (*Oec.* VII 6)

Según esto, todo el proceso de la lana se realizaba en la unidad familiar. Pero no era sólo la hilatura lo que elaboraba en el *oikos*, como se puede colegir de las palabras que Iscómaco le refiere a su esposa:

Techo necesita también la crianza de los niños recién nacidos, y también lo necesita la molienda del grano para fabricar el pan, lo mismo que la confección de vestidos de lana (*Oec.* VII 21-22).

²⁴ C. Mossé, 1980 [1966], 119-146.

Es decir, que el tratamiento completo de la lana, la confección de los vestidos y la molienda del grano eran tareas de factura femenina y doméstica. Pero también en Jenofonte observamos ya una clara especialización del trabajo, y así comenta el rigor productivo que la acompaña:

En las ciudades pequeñas un mismo hombre fabrica una cama, una puerta, un arado, una mesa y, a menudo, ese mismo hombre construye una casa; y aun así está encantado, si tiene suficientes clientes para vivir. Así que es imposible que una persona que se dedica a muchos oficios los realice todos bien. En cambio, en las ciudades grandes, como hay mucha demanda de cada objeto, a cada artesano le basta un solo oficio para vivir y, a menudo, ni siquiera un oficio en todas sus facetas: antes bien, uno fabrica zapatos de hombre y otro de mujer; hay lugares donde, incluso, uno vive sólo de remendar zapatos, otro de cortarlos, otros de hendir el cuero del empeine, y otro ni siquiera haciendo ninguna de estas labores, sino ensamblando las piezas. Por consiguiente, es inevitable que quien se dedica al trabajo más especializado se vea también obligado a realizarlo mejor (*Cyr.* VIII 2, 5).

La especialización lleva consigo una elaboración más perfecta, pues, como sigue siendo vigente, «aprendiz de mucho, maestrillo de nada». Jenofonte lo sabe, y cuando habla de la mesa de Ciro, que por ser real disponía de una cocina con un personal muy diferenciado para cada una de las labores, lo hace en estos términos:

Esto mismo ocurre también con la cocina. En efecto, alguien a quien la misma persona le hace la cama, le pone la mesa, le amasa la pasta, le prepara diversos condimentos cada vez, es inevitable, creo yo, que tenga cada cosa como buenamente le salga; en cambio, allí donde es trabajo suficiente para una sola persona cocer la carne, para otra asarla, para otra cocer el pescado, para otra asarlo, para otra hacer los panes y ni siquiera todas sus variedades, sino que basta que ofrezca una sola variedad que goce de fama, creo que lo que así se hace, por fuerza alcanza una mayor perfección en cada caso (*Cyr.* VIII 2, 6).

Las fuentes arqueológicas han dejado constancia de que existió una importante actividad artesanal en las ciudades marítimas. Pero a pesar de los numerosos testimonios que atestiguan la falta de consideración social de los oficios manuales, se debe reconocer que ignoramos muchos detalles de su estructura y que es difícil determinar con exactitud el estatus social de quienes los practicaron, estatus que, por lo demás, podemos calificar de ambiguo. Se trata de una indeterminación que viene dada, precisamente, por las características que le son propias: por un lado, el trabajador manual debe poseer una técnica, *techne*, capaz de liberar a los hombres del rigor de la naturaleza, pero esta

dedicación absoluta a una determinada actividad es lo que le imposibilita adquirir otra clase de conocimientos útiles para la vida política²⁵.

También Sócrates manifiesta una clara ambigüedad respecto de los trabajadores manuales. Sabemos de su costumbre de dialogar con los artesanos gracias a diversos pasajes que dan cuenta de ello de manera indirecta. Jenofonte pone en boca de Critias la siguiente admonición al filósofo:

Tendrás que abstenerte de los zapateros, carpinteros y herreros, pues creo que ya los tienes desgastados y ensordecidos (*Mem.* I 2, 37).

Sin embargo, tal y como escribe Leo Strauss, «Platón no presenta ninguna conversación socrática entre Sócrates y hombres del *demos*, especialmente artesanos»²⁶. Además, vemos a un Sócrates nada amable en su consideración hacia estos especialistas, como lo atestigua este pasaje de Jenofonte cuando Critobulo le pregunta acerca de los más nobles y convenientes oficios:

—Tienes razón, Critobulo, pues los llamados oficios manuales están desacreditados y, lógicamente, tienen muy mala fama en nuestras ciudades, ya que dañan el cuerpo de los trabajadores y oficiales, obligándoles a permanecer sentados y a pasar todo el día a la sombra, y alguno de ellos incluso a estar siempre junto al fuego. Y al afeminarse los cuerpos, se debilitan también los espíritus. Los oficios llamados manuales, sobre todo, no dejan tiempo libre para ocuparse de los amigos y de la ciudad, de modo que tales obreros tienen mala fama en el trato con sus amigos y como defensores de su patria. Incluso en algunas ciudades, especialmente en las que tienen fama de belicosas, no se permite a ningún ciudadano ejercer oficios manuales (*Oec.* IV 2-3).

Desde luego, los comentarios del Sócrates de Jenofonte acerca de los oficios manuales son tan explícitos, que sólo cabe la duda de saber hasta qué punto reflejan el verdadero parecer del filósofo. Veamos otra observación al respecto:

Y nos pareció que, desde luego, no era posible aprender todos los saberes, pero rechazamos, de acuerdo con las ciudades en nuestro examen, las artes llamadas manuales, porque no sólo parecen estropear el cuerpo, sino, además, enervar el alma (*Oec.* VI 5).

²⁵ C. MOSSÉ, 1993 [1991], 49-50.

²⁶ L. STRAUSS, 1977 [1964], 57.

Los artesanos, en su mayoría metecos, en gran número instalados en Atenas y el Pireo, impulsaron con su actividad de tal manera el comercio y la industria, que convirtieron a Atenas en la ciudad más poderosa de Grecia²⁷. Así, Proliferaron los talleres artesanales que, agrupados en algunos casos por especialidades, satisfacían las necesidades de la vida cotidiana: alfareros, metalúrgicos, astilleros, zapateros, herreros, curtidores, tejedores, carniceros, etc. Semejante actividad comercial favoreció incluso la aparición del nuevo oficio de banquero, cuya dedicación estribaba en el cambio de moneda, los depósitos de dinero y la realización de préstamos²⁸.

2.3. La técnica

La mitología ya ofrece una primera aproximación al concepto de técnica, como muestra el mito de Prometeo y su robo del fuego a los dioses para entregárselo a los hombres. Desde esta perspectiva mítica, el concepto de técnica está investido de un halo de prestigio considerable, pues siendo un producto divino y custodiado por los inmortales, cuando pasa a formar parte de las pertenencias humanas se convierte en el motor indiscutible de cultura. La técnica, pues, en el imaginario griego no es otra cosa que el impulsor de la especificidad humana, en el sentido de instrumento a partir del cual al ser humano le es posible alejarse del estado de naturaleza.

3. Prejuicios de Platón respecto del trabajo manual

La consideración negativa de las prácticas artesanales es evidente en la obra de Platón. Sin embargo, los diferentes oficios son utilizados con profusión como imagen, ejemplo o paradigma²⁹. La descripción que el filósofo hace de los métodos, estructuras y objetos de distintas prácticas artesanales y técnicas demuestran el interés que le suscitaron³⁰, pues, como indica Schuhl³¹, él mismo parece haberlas practicado o, en todo caso, no hay duda de que estaba bien enterado de su dinámica.

²⁷ F. J. GÓMEZ ESPELOSÍN, 1995, 171.

²⁸ F. J. GÓMEZ ESPELOSÍN, 2001, 190-191.

²⁹ P. VIDAL-NAQUET, 1981, 293, habla de la tensión que genera en Platón el desprecio del artesano y la estima de su actividad, tirantez que se fragua en el contraste entre la baja consideración de su estatus social y su enorme potencia metafórica.

³⁰ En Platón, «el interés por la tecnología se reconoce en la frecuente llamada que hace, en el curso de los diálogos, a ejemplos tomados de las técnicas. La división del trabajo es analizada de cerca y sus ventajas sirven de argumento para justificar la especialización del poder político». J.-P. VERNANT, 1973 [1965], 248.

Pero el rendimiento explicativo que le proporcionó la labor de los artesanos y otros profesionales, así como la costumbre del Sócrates histórico a dialogar con ellos en sus talleres no parece haber despejado del aristócrata ateniense su clasista visión del trabajo³². En el *Fedro*, leemos las siguientes palabras de Sócrates:

Entonces es de ley que tal alma no se implante en ninguna naturaleza animal, en la primera generación, sino que sea la que más ha visto la que llegue a los genes de un varón que habrá de ser amigo del saber, de la belleza o de las Musas tal vez, y del amor; la segunda, que sea para un rey nacido de leyes o un guerrero y hombre de gobierno; la tercera, para un político o un administrador o un hombre de negocios; la cuarta, para alguien a quien le va el esfuerzo corporal, para un gimnasta, o para quien se dedique a curar cuerpos; la quinta habrá de ser para una vida dedicada al arte adivinatorio o a los ritos de iniciación; con la sexta se acoplará un poeta, uno de éstos a quienes les da por la imitación; sea la séptima para un artesano o un campesino; la octava, para un sofista o un demagogo, y para un tirano la novena (*Phdr.* 248c-e).

La jerarquía está clara: sólo el tirano y el sofista superan al artesano en impureza. También en la *República* se explicita una clara aversión hacia los que laboran su oficio:

SÓC.— Y se dice razonablemente, Pues al ver otros petimetres que la plaza ha quedado vacante pero colmada de bellas palabras y apariencias, tal como los que huyendo de la cárcel se refugian en un templo, también éstos escapan de las técnicas hacia la filosofía, y suelen ser los más hábiles en éstas sus tecnicillas. Porque la filosofía, incluso hallándose así maltratada, retiene una reputación grandiosa en comparación con las otras técnicas, y a esto aspira mucha gente dotada de naturalezas incompletas; la cual, tal como tiene el cuerpo arruinado por las técnicas artesanales, así también se halla con el alma embotada y enervada por los trabajos manuales. ¿No es esto forzoso?

ADIM. — ¡Claro que sí!

SÓC. — ¿Y te parece que se ven diferentes en algo de un herrero bajo y calvo que ha hecho dinero y, recién liberado de sus cadenas, se lava en el baño y se pone un manto nuevo, presentándose como novio para desposar a la hija de su amo debido a la pobreza y soledad de ésta?

ADIM. —No difieren en nada.

SÓC. — ¿Y qué clase de descendencia tendrá semejante matrimonio? ¿No será bastarda y de baja estofa?

ADIM. —Es de toda necesidad que así sea.

SÓC. —Y cuando hombres indignos de ser educados se acercan a la filosofía y tratan con ella de un modo no acorde con su dignidad, ¿qué clase de conceptos y de opiniones diremos que

³¹ P.-M. SCHUHL, 1953, 468.

³² A Platón no le gustan los pobres obligados a trabajar, dice M. ONFRAY, 2008 [2006], 74.

procrean? ¿No serán lo que podemos entender por ‘sofismas’, carentes de nobleza y de inteligencia verdadera? (R. 495c-496a).

La comparación entre los que pretenden introducirse en la filosofía con la única intención de aprovechar su prestigio y, por tanto, sin estar preparados moralmente para ello, con «el herrero bajo y calvo que ha hecho dinero», cuyo nuevo estatus le da alas para pedir la mano de la hija del amo, es una muy gráfica ocasión para comprobar la baja estima que estos quehaceres y sus autores le merecían a Platón. Y no se trata de un episodio esporádico, pues más adelante Sócrates le dirá a Glaucón que ya han «visto que las artes son todas indignas» (R. 522b).

El desprecio de Platón es palmario también en este pasaje del *Teéteto*:

De preguntas acerca de si es feliz el rey que posee riquezas se pasa a un examen de la realeza y de la felicidad o la desgracia que en general afecta a los hombres, para averiguar qué son ambas y de qué manera le corresponde a la naturaleza del hombre poseer la una y huir de la otra. Cuando alguien de mente estrecha, sagaz y leguleyo, tiene que dar una explicación de todas esas cuestiones, se invierten las tornas. Suspendido en las alturas, sufre de vértigos y mira angustiado desde arriba por la falta de costumbre. Su balbuceo y la perplejidad en la que cae no da de reír a las tracias, ni a ninguna otra persona carente de educación, pues ellas no perciben la situación en la que se halla, pero sí a todos los que han sido instruidos en principios contrarios a la esclavitud.

Ésta es la manera que tienen uno y otro, Teodoro. El primero, que ha sido educado realmente en la libertad y en el ocio, es precisamente el que tú llamas filósofo. A éste no hay que censurarlo por parecer simple e incapaz, cuando se ocupa de menesteres serviles, si no sabe preparar el lecho, condimentar las comidas o prodigar lisonjas. El otro, por el contrario, puede ejercer todas estas labores con diligencia y agudeza, pero no sabe ponerse el manto con la elegancia de un hombre libre, ni dar a sus palabras la armonía que es preciso para entonar un himno a la verdadera vida de los dioses y de los hombres bienaventurados (*Tht.* 175c-176a).

Platón pertenece a la aristocracia ateniense y como tal desprecia el trabajo manual que realizan esclavos y artesanos. El hombre libre dispone del ocio necesario para atender las necesidades del cuerpo y del alma como corresponde, y no deja su salud anímica y corporal en las oscuras humedades de talleres malsanos. La necesidad de trabajar como modo de subsistencia no está contemplada en la obra platónica, mientras que la forma de vida de los trabajadores es objeto de duras críticas.

En las siguientes palabras del Ateniense de *Las Leyes* se observa lo que podría ser el motivo de esta prevención:

que no hace falta oro ni plata en la ciudad, ni tampoco un gran tráfico comercial con artesanía, usura e innobles ganaderías, sino sólo cuanto da y produce la labranza, y aun de esto únicamente todo lo que no obligue al traficante a desentenderse de aquello para lo cual está hecho el dinero, que es el alma y el cuerpo (*Lg.* 743d).

Parece ser que la preocupación del filósofo son las consecuencias que se derivan del exceso de producción; los excedentes artesanales potencian el mercado y su expansión marítima en Atenas, lo que conlleva a la vez al enriquecimiento de al menos una parte de la población y sus consiguientes desvaríos. Y ya vimos la opinión que le merece semejante proceso. Por ello, más adelante propondrá el mismo Ateniense esta estricta regulación de la práctica artesanal:

Todo el resto del país ha de disponerse distribuyendo en trece secciones a los artesanos, de las cuales una ha de vivir en la ciudad y subdividirse entre los doce distritos de ella, quedando repartidos en círculo por las afueras; por lo que toca a las aldeas, ha de integrarse en cada una la clase de artesanos que venga bien a los labradores. De todas estas cosas han de ocuparse los jefes de los reguladores del campo; determinarán cuántos o cuáles necesita cada lugar y dónde han de establecerse a fin de dar la menor molestia y el mayor provecho a los que labran la tierra. De los artesanos de la ciudad ha de encargarse y cuidar, conforme a las mismas normas, la magistratura de los reguladores de aquella (*Lg.* 848c-849a).

La propuesta del Ateniense tal vez sea la primera manifestación de la necesidad de que el Estado regule el mercado. Los desmanes de un mercado libre ya son percibidos por Platón como un motivo de desestabilización social. Y si curioso resulta comprobar que en la *República* se define por primera vez un modelo de comunismo, también lo es constatar que en *Las Leyes* se perfile una primera aproximación al capitalismo regulado.

Pero siguiendo con la acritud con que los oficios son vistos por Platón, veamos las palabras que Sócrates dirige a Calicles en el *Gorgias*. En la conversación entre ambos hombres, Sócrates intenta desmontar el argumento de Calicles, vivo representante de la moral tradicional, respecto de la importancia que le otorga a la retórica frente a las técnicas: el de poder alargar la vida gracias a la utilidad de los discursos contruidos de manera conveniente para salir airoso en los tribunales. Sócrates le dice a su interlocutor que en nada se diferencia su arte de otras prácticas que desprecia. Leamos el pasaje:

Sin embargo, vistos los motivos por los que ensalzas tu ocupación, ¿con qué fundamento razonable despreciarías al constructor de maquinas y a los otros de los que hablaba ahora? Yo sé que vas a decir que eres mejor y de mejor linaje. Pero si ser mejor no es lo que yo digo, sino que la virtud en sí misma consiste en salvarse uno mismo y salvar lo suyo, como quiera que uno sea, resulta ridículo tu desprecio del constructor de máquinas, del médico y de cuantos ejercen todas las demás técnicas que han sido creadas para preservarnos de los peligros (*Grg.* 512c-d).

La costumbre de utilizar ejemplos artesanales por parte de Sócrates es, en efecto, bien conocida, un hábito que lo llevó incluso a proponer la labor de los artesanos a los políticos como modelo de actividad racional adaptada a sus fines naturales mediante un bien comprendido aprendizaje. Este uso del maestro tuvo sin duda una gran influencia en el discípulo quien, a pesar de su desprecio por los trabajos manuales, vio en ellos algunas propiedades aprovechables como para hacer de la transposición de las técnicas uno de sus procedimientos preferidos³³.

4. El uso de la analogía en la obra de Platón

Al ser la analogía una relación de semejanza entre cosas distintas, entendemos la analogía utilizada por Platón como un recurso para realizar razonamientos basados en la existencia de atributos semejantes en seres o cosas diferentes. Así, Platón parte de objetos conocidos y experimentados para someter a análisis otros que, aunque más complejos, presentan los mismos o similares elementos. Este procedimiento didáctico le permite hacer comprensible lo que en principio es menos asequible³⁴.

Si la analogía permite conocer un ente por su relación de semejanza con otro distinto, resulta que se convierte en el único instrumento capaz de desvelarnos algo de la naturaleza de las realidades inalcanzables por la vía de la experiencia, bien porque su orden metafísico les impida ser objeto experimental, bien porque aun siendo físicas alguna razón accidental no lo haga posible³⁵.

³³ «Il semble en tout cas qu'on aurait peine à trouver beaucoup de grands penseurs qui se soient penchés avec la même attention que Platon sur les procédés qu'emploient les plus modestes artisans, comme le fit au XVIII^e siècle Diderot. Si certains grands sophistes ont été les précurseurs, Platon a peut-être été le vrai fondateur de la technologie» P.-M. SCHUHL, 1953, 472 y 466-467.

³⁴ Para la cuestión de la analogía en Platón: V. GOLDSCHMIDT, 2003 [1985]; J. VIVES, 1970; P. GRENET, 1948.

³⁵ Cf. J. VIVES, 1970, 8-9.

La distinción entre el mundo de las apariencias y el mundo real obliga a Platón a hacer uso constante de la analogía. De hecho, todo lo que el filósofo puede decir del mundo de las Ideas está fundamentado en la analogía, como puede observarse con facilidad en la doctrina de la anamnesis. La atribución a los entes de la esfera suprasensible de caracteres contrarios a los del mundo sensible da clara muestra de la fecundidad analógica en manos de Platón³⁶.

4.1. El paradigma

Según el Diccionario de la lengua de la Real Academia Española, un paradigma es un ejemplo, si bien incluye otras dos acepciones pertenecientes al ámbito de la lingüística. Sin embargo, y a pesar de que muchos traductores se decantan por equipar la palabra παράδειγμα con el término ejemplo, consideramos que en la obra platónica el paradigma no se corresponde exactamente con lo que entendemos como tal. Pero partamos de lo que dice Platón.

En el *Eutifrón*, el paradigma se constituye a partir de una especie de esencia o naturaleza de lo santo, pues sólo cuando se haya identificado el εἶδος de lo santo, o lo que es lo mismo, la forma que hace santas todas las cosas que lo son, podrá tomarse como patrón ese εἶδος y determinar desde él qué cosas son santas. En este contexto, parece evidente que el paradigma tiene el sentido de modelo, patrón o ejemplar³⁷.

El significado de paradigma como modelo no es exclusivo del *Eutifrón*, y sin embargo, siempre hay matices que modifican en cierta manera su alcance. Así ocurre en el *Protágoras* donde, cuando el sofista explica a Sócrates cómo la ciudad enseña a los ciudadanos a través de las leyes, le dice que la ciudad obliga a aprenderlas y a vivir

³⁶ J. VIVES, 1970, 17-18, dice: «La doctrina de la *anamnesis*, y en realidad todo cuanto Platón puede decir sobre el mundo de las Ideas, se funda en analogía, y consiste en atribuir caracteres de inmutabilidad, permanencia y verdad a lo que en el mundo de las apariencias presenta los caracteres de mutabilidad, inestabilidad y falsedad. Desde este punto de vista resulta verdadero que el mundo de las Ideas no es más que un “doble analógico –purificado y sublimado– del mundo de la experiencia». Y añade, haciendo referencia a Auguste Diès y a su obra *Autour de Platon*, II, 400 ss.: «La manifestación concreta de esta concepción analógica está en la constante “trasposition platonicienne”, tan finamente observada y estudiada por Mgr. Diès: las realidades de orden superior se expresan usando el lenguaje de otras realidades análogas de un orden inferior, más conocidas de todo el mundo. Por esto, el mito, la metáfora y la alegoría vienen a ser como formas consustanciales del pensamiento platónico».

³⁷ Para el paradigma como modelo, cf. J. VIVES, 1970, 52-53.

conforme a ellas, es decir, que las leyes son un modelo a seguir, un paradigma³⁸, cuya función es análoga a la del trazo de las letras que el maestro ofrece como modelo al niño que aprende a escribir para que las reproduzca. Vemos que, en efecto, tanto en el *Eutifrón* como en el *Protágoras* el paradigma se instituye como patrón que debe observarse para realizar una acción, y no obstante, no posee en ambos casos idéntico valor semántico.

La definición de paradigma como conjunto cuyos elementos pueden aparecer alternativamente en algún contexto especificado —segunda acepción perteneciente al campo de la lingüística— nos parece muy cercana a una de las significaciones platónicas del paradigma y al uso que el filósofo le da en el *Político*³⁹.

Platón, en el *Político*, ofrece una clara exposición de lo que entiende por paradigma, de manera que partamos de su noción para analizar con posterioridad su uso como método explicativo. El Extranjero, después de comprobar las limitaciones de los dos intentos realizados para definir al político, dice así:

Es difícil, admirable amigo, explicar suficientemente cualquiera de los asuntos importantes sin utilizar paradigmas. Pues es posible que todas las cosas que cada uno de nosotros sabe como en un sueño las ignore luego despierto (*Plt.* 277d).

El Joven Sócrates le pregunta el motivo de estas palabras, a lo que el Extranjero le contesta con la explicación de lo que para él es un paradigma, a partir del ejemplo del proceso del aprendizaje infantil de la lectura⁴⁰. De su exposición podemos sacar en claro que la utilización del paradigma es un procedimiento didáctico que permite conducir al aprendiz hacia lo que conoce para que, situado después ante lo que no conoce, pueda apreciar mediante comparaciones las semejanzas entre ambos elementos, lo cual le permite asimilar fácilmente aquello que desconocía. Así, después de poner el ejemplo de las letras, el Extranjero define el paradigma de la manera siguiente:

³⁸ «ἢ πόλις αὖ τούς τε νόμους ἀναγκάζει μανθάνειν καὶ κατὰ τούτους ζῆν κατὰ παράδειγμα» (*Prt.* 326c).

³⁹ De ahí que estemos de acuerdo con E. E. PENDER, 2003, 71, cuando dice que la diferencia entre imagen y paradigma es la extensión. En su opinión, un paradigma sería el resultado de la ampliación de una metáfora, cuando en el análisis de su parecido se ahonda y se descubre un conjunto de similitudes que forman un marco más amplio de comparación.

⁴⁰ *Plt.* 277e-278c.

Un paradigma se origina cuando se juzga correctamente que lo mismo se encuentra en algo distinto y separado y, una vez reunido, se concluye de ambos una única opinión verdadera (278c).

Sin embargo, a pesar de la valoración del paradigma como una fórmula efectiva en el proceso de enseñanza, el Extranjero expone también el peligro de errar en su transcurso. Convencido como se muestra de que el recurso al paradigma es una forma connatural al aprendizaje humano, no se inhibe de mencionar el riesgo de ineficacia que puede presentar ante determinados aspectos de la compleja realidad⁴¹. Este es el motivo por el que propone, para llegar a la comprensión de la tarea regia, partir de un paradigma pequeño que pueda ser colocado junto a la técnica del cuidado de los asuntos de la ciudad. De esta manera llega a la elección del paradigma que configura la técnica del tejer⁴².

El paradigma, como bien propone Goldschmidt, tanto en el *Sofista* como en el *Político*, se perfila como un ejercicio previo a la investigación de las cuestiones importantes, con el objetivo de habituar en el método a aquel que pretenda dedicarse a dicha indagación⁴³. Para la identificación del paradigma con un tipo de entrenamiento, Goldschmidt parte de las consideraciones que Platón hace al respecto en ambos diálogos. Así, el Extranjero le explica a Teeteto:

Y la clase que ahora tenemos la intención de investigar, el sofista, no es, de todas, la más fácil de comprender qué es. Además, en cuantos asuntos importantes hay que realizar un esfuerzo adecuado, a todos les parece, desde antiguo, que acerca de tales cuestiones hay que ejercitarse primero en las pequeñas y fáciles, antes que en las más grandes. Por consiguiente, Teeteto, yo ahora aconsejo también lo mismo para nosotros, que pensamos que el género del sofista es arduo y difícil de cazar: que ejercitemos antes el método en otra cosa más fácil que ésta, si es que tú no tienes otro camino más viable que decir (*Sph.* 218c-d).

Se trata, en definitiva, de ofrecer un método de investigación que consiste en transitar primero un camino paralelo y más fácil que conduzca también al tema investigado⁴⁴. Pues, como se lee en el *Político*,

⁴¹ *Plt.* 278c-d.

⁴² *Plt.* 278e-279b.

⁴³ V. GOLDSCHMIDT, 2003 [1985], 15.

⁴⁴ Vid. F. CASADESÚS, 2010c, 77, nota 14.

Tal método de razonamientos no presta mayor atención a lo más venerable que a lo que no lo es, ni desprecia lo más pequeño a favor de lo más grande, sino que siempre alcanza, por sí mismo, lo más verdadero (*Plt.* 266d).

Según estos textos, el paradigma constituye para Platón un método analógico de investigación dentro del proceso dialéctico⁴⁵, cuyo objetivo es la definición. Como sabemos, tanto en el *Político* como en el *Sofista* Platón buscaba la definición de sendos personajes. Pero ya en el *Fedro*, Sócrates hablaba de la necesidad de dominar con técnica dos especies que permitiesen: una, clarificar las ideas a base de abarcar con una visión de conjunto todo lo que se encuentra diseminado y llegar así a una definición⁴⁶; otra, dividir y unir las ideas para capacitar el lenguaje y el pensamiento⁴⁷. Parece que ambas técnicas se corresponden con el paradigma y la *diairesis*, procedimientos que con tanto ahínco practica Platón en el *Sofista* y en el *Político*.

Sin embargo, lo que nos interesa aquí no es la consideración del paradigma en cuanto que etapa constitutiva del proceso dialéctico, sino el paradigma como táctica expositiva que configura un estilo propio del autor de los diálogos sin que por ello tenga que hacer necesariamente de ella mención alguna. Nos referimos, claro está, a los paradigmas que Platón conforma en el conjunto de su obra, convirtiéndolos en verdaderos universos ejemplarizantes. Es de esta manera cómo la ciencia médica deviene paradigma de la técnica, o cómo la navegación se convierte en paradigma de la ciencia política.

Quizá debiéramos justificar aquí la elección de la palabra paradigma en lugar de ejemplo. El motivo, ya apuntado, no es otro que, mientras que un ejemplo necesita de un hecho, texto o cláusula que se cita para comprobar, ilustrar o autorizar un aserto, doctrina u opinión, el paradigma se construye a base de analogías no explícitas para satisfacer de forma mucho más amplia las posibles carencias comprensivas. Se trata, en definitiva, de idóneos ámbitos ilustrativos brindados al lector, a partir de los cuales es posible captar la complejidad filosófica de la obra de un genio. Y es precisamente en este sentido en el que al principio dijimos que los paradigmas que Platón utiliza de forma velada se avienen más

⁴⁵ F. CASADESÚS, 2010a, 85-86, ve una estrecha ligazón entre paradigma y *diairesis* debido a la frecuencia con que este método se aplica para desplegar las posibilidades expositivas de la analogía propuesta y llegar a la definición de los conceptos. Asimismo, cuando justifica haber optado en su traducción del término παράδειγμα por paradigma en lugar de ejemplo o modelo como hacen otros traductores, dice que lo hace porque el juego de palabras con pretensiones etimológicas de la propia explicación de Platón en *Plt.* 278b demuestra que el filósofo, en el contexto de su exposición metodológica, quiso darle al paradigma un sentido técnico del que carecen las otras opciones de traducción.

⁴⁶ *Phdr.* 265d.

⁴⁷ *Phdr.* 265e-266a-b.

con la acepción lingüística del término, porque el conjunto de elementos que maneja para caracterizar un determinado entorno, ya sea la medicina, la náutica, la tejeduría, etc., pueden aparecer alternativamente en contextos diversos.

4.2. La analogía de la técnica

Es más que evidente el interés que Platón muestra por la esfera de la técnica en general. La costumbre de Sócrates por valerse de ejemplos de la actividad de los artesanos es bien explícita en los diálogos, como lo es explotar las posibilidades de división dicotómica que ofrece el ámbito de la técnica, sobre todo en el *Político* y en el *Sofista*. Asimismo, los diferentes oficios suponen un abonado campo de oportunidades para que Sócrates exprese con rigurosa propiedad la importancia del conocimiento específico a la hora de realizar la tarea encomendada.

Conviene, sin embargo, destacar la importancia que la analogía de la técnica supone en la filosofía de Platón, por encima de las ya mencionadas, para distinguir dos niveles de actividad cuyas diferencias las separan tangencialmente y suponen un claro exponente en la comprensión de la ética platónica.

4.2.1. El concepto de técnica en Platón

Dice Vidal-Naquet que «todo el pensamiento de Platón puede interpretarse como una reflexión alrededor de la *techne*, de la actividad del artesano»⁴⁸. Intentaremos demostrar que, en efecto, Platón reflexiona a lo largo de su obra sobre la técnica, pero que ésta no se identifica siempre con todo el trabajo que hoy consideraríamos artesanal. La actividad del artesano está ampliamente contemplada en calidad de ejemplo, y muchas veces identificada como técnica en un sentido general. Ahora bien, cuando se analiza con detenimiento esta cuestión, se observa que en sentido estricto Platón reserva el concepto de técnica para un tipo de conocimiento específico que no incluye en absoluto al conjunto de las actividades artesanales⁴⁹. La tarea técnica está sometida por Platón a un proceso de racionalización que responde a una finalidad muy concreta que trataremos de explicar.

⁴⁸ P. VIDAL-NAQUET, 1992 [1990], 83.

⁴⁹ Para el concepto de *techne* en los diálogos de Platón, véase A. BALANSARD, 2001.

A nuestro parecer, el examen lógico que Platón impone a la operación técnica tiene como objetivo exponer su concepción ética, y en este sentido no todas las especialidades de los distintos trabajos manuales cumplen con los requisitos que, según el filósofo, debe poseer toda técnica. Si bien es cierto que la utilidad del diferente buen hacer de los artesanos está en el origen de lo que se ha venido a llamar utilitarismo moral, la genuina moralidad platónica ha ido bastante más allá para considerar que el bien moral trasciende la práctica bien hecha.

Podremos considerar un buen zapatero cuando los zapatos que elabora garanticen el buen caminar del usuario, no le provoquen ninguna lesión y tengan asegurada una vida razonable en función del uso que se les dé; el buen ejercicio del zapatero necesita de conocimientos específicos, además de una destreza que mejora con la práctica. La zapatería es una industria basada en el conocimiento técnico y la experiencia, como todas las técnicas, que se separan de las prácticas por cuanto aquéllas parten del conocimiento de fundamentos y causas, y éstas sólo de la experiencia. Por eso, en la jerarquía profesional platónica la práctica, *empeiria*⁵⁰, se encuentra por debajo de la técnica, *techne*.

Bastaría tener en cuenta la cantidad de veces que Platón recurre a los ejemplos tomados de la actividad laboral para corroborar el interés que el autor mantuvo por el ámbito técnico-práctico. Como sostiene Vernant, Platón analiza con detalle la división del trabajo y apela a sus ventajas como argumento que justifique la especialización política. Según este mismo autor, la reflexión sobre las técnicas era corriente, sobre todo entre los sofistas, debido a la importancia que habían adquirido las gentes de oficio por estar muy implicadas en el desarrollo y prosperidad de la polis⁵¹. La excesiva valoración de los conocimientos prácticos especializados y la división de las actividades humanas fundamentadas en saberes independientes y transmisibles obedecía a una corriente general de la época⁵².

La primera cuestión que cabe analizar en Platón es el hecho de otorgar al concepto de técnica un significado diferente al de su uso corriente. Así, mientras el término '*techne*' aludía en el contexto sociocultural de Platón a cualquier tipo de conocimiento

⁵⁰ Cuando J.-P. VERNANT, 1973 [1965], 288, hace sus observaciones sobre las formas y los límites del pensamiento técnico en los griegos, dice: «La preocupación por la eficacia, la toma de consideración de los detalles propiamente técnicos, ponen de relieve una forma de pensamiento diferente y de un nivel distinto: ya no la demostración, sino lo que el griego llama *empeiria*, experiencia, que no es experimentación ni pensamiento experimental, sino saber práctico obtenido por tanteos».

⁵¹ J.-P. VERNANT, 1973 [1965], 248.

⁵² J. VIVES, 1970, 56.

especializado⁵³, para el filósofo sólo hacía referencia a un grupo reducido de saberes. A este respecto cabe señalar que no todos los autores mencionan esta diferencia, con lo que sus estudios presentan, a nuestro parecer, algunas confusiones.

En este sentido, Schuhl habla de la actitud negativa de Platón respecto de las técnicas manuales⁵⁴. En nuestra opinión, no es posible hacer esta afirmación sin antes analizar los diferentes usos que se observan en la obra platónica de la palabra ‘*techne*’, desarrollo que exponemos a continuación.

En primer lugar, y según sostiene Vives⁵⁵, el significado que Platón otorga a la *techne* no coincide con el que tenía para sus conciudadanos⁵⁶. En nuestra opinión, el prestigio mítico de la técnica pervive en Platón. No obstante, no acepta como tal al conjunto de habilidades artesanales de su época, restringiendo el concepto a un limitado conjunto de saberes. El filósofo, pues, aplica restricciones importantes para configurar un nuevo concepto que le sirva de modelo hacia el que dirigir sus elucubraciones morales.

La lectura detenida de los diálogos platónicos nos lleva a afirmar que Platón consideró que para que una actividad tuviese categoría de técnica era indispensable que se marcara como objetivo principal la consecución de un bien⁵⁷. Y aquí radica el gran problema de Sócrates a la hora de definir qué es la virtud y dilucidar si es susceptible de ser enseñada. Se trata, a nuestro parecer, de la dificultad principal del pensamiento de

⁵³ M. C. NUSSBAUM, 1995 [1986], 143, mantiene que el mejor punto de partida para la indagación acerca del concepto ordinario de *techne* es la antítesis *techne-tyche*, por cuanto la *techne* es una deliberada aplicación de la inteligencia humana a algo del mundo mediante la cual se obtiene cierto dominio sobre la *tyche*. Destaca, como cuatro de los rasgos principales de la *techne*, a partir de lo que observa tanto en el *Corpus hippocraticum* como en Aristóteles: universalidad, susceptible de ser enseñada, precisión e interés por la explicación.

⁵⁴ P.-M. SCHUHL, 1953, 465.

⁵⁵ J. VIVES, 1979, 107.

⁵⁶ M. C. NUSSBAUM, 1995, [1986], 147-149, distingue tres tipos de *techne* en función de sus respectivas estructuras productivas: las *technai* claramente productivas cuyo producto se puede especificar, si bien en algunos casos ciertos rasgos de los productos no sean especificables desde el exterior y con antelación, como el perfecto cosido de un zapato, que sería un fin en sí mismo; las *technai* que presentan un fin vago, como la salud en la medicina; y las *technai* que no tienen producto alguno porque sus fines son puramente internos, como el ejercicio físico o la música, en las que se valora la actividad en sí. Desde luego, en Platón la medicina no tiene un fin vago, pues, para el filósofo, en la salud no hay vaguedad alguna, ya que no carece ni de objeto ni de fin determinado ni de precisión o determinación; tampoco el perfecto cosido de un zapato es un fin en sí mismo, porque la perfección en la producción siempre persigue el mejor resultado del producto, es decir, eficacia, durabilidad, etc.; por último, en ningún momento la gimnasia carece de producto en Platón, pues no sólo lo tiene sino que además pudiera no ser siempre el mismo, según lo que persiga quien se ejercite en ella: la salud física, la belleza corporal, la eficiencia guerrera, la gloria en los certámenes, la ganancia pecuniaria mediante exhibiciones o incluso, la salud anímica.

⁵⁷ Cf. *Grg.* 464a- 465d.

Sócrates, y tal vez también, si no el único, uno de los más graves obstáculos que Platón tuvo que soslayar, pues llevaba implícito la cuestión de la objetividad del bien.

Platón nos muestra en muchos de sus diálogos cómo Sócrates se esfuerza en encontrar el bien objetivo en muchas discusiones infructuosas. Esa objetividad del bien que buscaba Sócrates sin descanso le hubiera permitido, de encontrarla, sustentar todos los materiales éticos que acarrea sin descanso, sin posibilidad de descargarlos para construir con ellos su excelsa catedral ética. Parece que Sócrates no encontró el bien objetivo; a su discípulo no le quedó otra salida que imaginarlo en el mundo suprasensible, es decir, tampoco lo halló. Pero no es este el momento de irnos por la tangente del bien y olvidar el objeto que ahora nos ocupa: la técnica.

Es en el *Filebo* donde Platón, en el transcurso de una *diairesis* de las ciencias, expone que en el conjunto de las técnicas manuales unas tienen mayor relación con la ciencia que otras, basando este grado de vinculación científico en el contenido de las matemáticas que utilicen en su desarrollo. Es decir, que las técnicas que hagan mayor uso de las matemáticas tendrán un mayor rango científico, y menor o ninguno a medida que destierren de su dimensión la ciencia de los números, medida y peso. Se trata de un alegato previo que conduce de manera natural a una conclusión lógica: aquellas supuestas técnicas que excluyen a las matemáticas de su ámbito no son verdaderas técnicas, sino prácticas, ya que en lugar de basarse en la ciencia se basan en la experiencia que aporta la rutina o repetición de un mismo acto (*Phlb.* 55d-e). Sócrates va todavía más allá y de forma tácita advierte del peligro que supone para una técnica prescindir de la ciencia que la caracteriza y trabajar por conjetura (*Phlb.* 56a). Por eso, establece una gradación de las técnicas según el uso de las matemáticas que necesiten, lo que comporta que haya actividades que sean más *techne* que otras, siempre y cuando quien las ejecute haga uso del cálculo matemático y no se deje llevar por la rutina. Platón confirma, pues, lo que ya había iniciado en el *Gorgias*: la clara distinción entre práctica, *empeiria*, y técnica, *techne*.

Aptitud natural, ciencia y ejercicio se revelan asimismo en el *Fedro* como requisitos indispensables de la técnica. Así se lo muestra Sócrates al joven que da nombre al diálogo. Y añade, que todo lo que la retórica tiene de técnica no puede alcanzarse con el método de Lisias y Trasímaco (*Phdr.* 269d). Como es obvio, Sócrates no habla aquí de la

retórica de los rétores profesionales que basan la persuasión en la verosimilitud y no en la verdad, como sí hace la verdadera técnica de las palabras⁵⁸.

García-Baró señala, al hablar de las imágenes de la ciencia en el *Gorgias*, que en estos textos se debe entender por ‘técnica’ «una disciplina estrictamente racional, incapaz de ser falsa o incomunicable, que logra de su aprendiz los discursos o las acciones que convierten algo en excelente según su especie»⁵⁹. Por este motivo, todo aquello cuyo objeto no esté fundamentado de una forma racional⁶⁰ no podrá ser calificado de ciencia o técnica, *techne*.

Asimismo, García-Baró⁶¹, cuando habla de las técnicas y del saber práctico en el *Cármides*, propone diferenciar la *sophrosyne* de las otras *technai* o pericias, por la simple razón de que si bien el buen juicio tiene por objeto el beneficio en cuanto a tal, la correcta práctica de las *technai* aporta realidades determinadas, ya sean zapatos, geometría, salazones o salud, pero sin asegurar con ello su beneficio. Se plantea entonces la cuestión de si es posible que el hombre sea juicioso, *sophron*, sin poseer pericia productiva alguna, pues, como afirma Critias, no todos los saberes consisten en producir obras útiles. Sócrates, que le da la razón, ilustra la cuestión con los ejemplos de la geometría y el cálculo, en cuanto que técnicas no productivas. Sin embargo, Sócrates, que es capaz de delimitar el objeto de dichas técnicas y establecer que se diferencian de ellas mismas, de vuelta a la indagación sobre la sensatez pretende que Critias le diga de qué es saber y qué obra produce distinta de sí misma.⁶²

4.2.2. Diferencias entre *techne* y *empeiria*

Hay que decir que el concepto de experiencia en griego se expresa principalmente con el término ‘*empeiria*’. Si bien también puede darse cuenta de esta idea con el término ‘*pathos*’, semánticamente mucho más amplio, nos ceñiremos al uso que Platón hace de ‘*empeiria*’, por lo que comenzaremos con un estudio etimológico de dicho término.

⁵⁸ Sobre la concepción platónica de la retórica en el *Fedro*, véase, T. CALVO, 1990, 100-101.

⁵⁹ M. GARCÍA-BARÓ, 2008, 103.

⁶⁰ L. BRISSON, 2000a, 82-85 rebate las interpretaciones que ven siempre en la *techne* de Platón una actividad racional.

⁶¹ M. GARCÍA-BARÓ, 2008, 249.

⁶² *Chrm.* 165e -166b.

El concepto *peira*, cuya etimología proviene de la vasta raíz indoeuropea **per-*, «ir hacia adelante», «penetrar en», significó, en un principio, «tentativa», «ensayo», «poner a prueba»; a veces también pudo significar «ataque», «tentativa de seducir a una mujer». En estos sentidos encontramos la palabra utilizada por Alcman, Teognis, Píndaro... A partir de esta raíz se formaron palabras compuestas, como ‘*empeiria*’, «experiencia»; *empeiros*, «experimentado», «conocedor»; *apeiria*, «inexperiencia»; *apeiros*, «inexperto». También se forman sobre *peira* los verbos *peiraomai* y *peirao*, este último menos usado, cuyo sentido es el de «intentar hacer una cosa», «poner a prueba», «atacar»; un significado parecido posee el verbo *peiraxo*.

A través del latín nos han llegado palabras como ‘*peritus*’, «experimentado», ‘*experior*’, «probar», «experimentar»; y de aquí, ‘*expertus*’, ‘*experientia*’, ‘*inexpertus*’, ‘*inexperientia*’. Asimismo, ‘*periculum*’, inicialmente, «prueba», y de ahí «peligro».

En las traducciones no siempre la palabra ‘*empeiria*’ se corresponde con experiencia, sino que la mayoría de las veces es traducida por ‘práctica’. Según el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, la primera acepción de ‘experiencia’ se refiere al hecho de haber sentido, conocido o presenciado alguien algo; la segunda remite a una práctica prolongada que proporciona conocimiento o habilidad para hacer algo; la tercera alude al conocimiento de la vida adquirido por las circunstancias o situaciones vividas. En todas ellas predomina la acción de los sentidos; en la segunda prevalece el matiz temporal, mientras que en la tercera el papel preponderante lo adquiere el azar. Como vemos, cuando las definiciones hablan de conocimiento, se trata de un tipo de conocimiento obtenido por una actividad perceptiva y no racional, independiente de la voluntad del sujeto en el caso de las circunstancias vividas, o producto de una repetición prolongada de un determinado ejercicio. Se trata, en efecto, de un pobre conocimiento, al no estar regido por la razón.

Platón establece una clara diferencia entre lo que nosotros llamaríamos práctica, *empeiria*, y arte, ciencia o técnica, *techné*⁶³, distinción en la que la experiencia juega un papel determinante, pues es el fundamento de la práctica. Sin embargo, la ciencia, técnica o arte tiene su asiento en el conocimiento de causas y fines y está regido por la razón. Así, podemos decir que existen, según Platón, dos clases de conocimiento: el práctico y el técnico, aunque, en propiedad, el práctico no sería exactamente un conocimiento sino más

⁶³ Hablamos aquí de ciencias particulares, no de la ciencia suprema, *episteme*.

bien una habilidad obtenida por repetición rutinaria de unos mismos ejercicios. Pero veamos qué nos dicen los textos.

El término '*empeiria*' aparece en diversos diálogos platónicos, aunque donde es usado con mayor profusión es en el *Gorgias*. En este diálogo, Platón expone su concepto de experiencia en contextos de discusión sobre los rasgos que definen dos tipos de actividades humanas; y más concretamente, en los pasajes que transcriben los argumentos de un Sócrates esforzado en que su interlocutor, el sofista Polo, entienda las diferencias que afectan a esos dos tipos de prácticas, disparidad que las hace irreconciliables. Se trata de aquello a lo que Platón considera técnica o arte (*techne*) y aquello a lo que solamente le otorga el estatus de práctica (*empeiria*)⁶⁴.

En el *Gorgias* encontramos a Sócrates muy interesado en mostrar la imposibilidad de identificar la retórica con una *techne*⁶⁵. Para Sócrates no hay duda de que la retórica es una *empeiria*, convicción que se afana en demostrar.

La primera vez que encontramos el término *empeiria* en el *Gorgias* es en boca de Polo:

POL. — Existen entre los hombres, Querefonte, muchas técnicas (*technai*) elaboradas hábilmente partiendo de la experiencia. En efecto, la experiencia hace que nuestra vida avance con arreglo a una norma; en cambio la inexperiencia la conduce al azar (*Grg.* 462c).

Polo se encuentra en la situación de contestar a Querefonte sobre el arte que domina Gorgias y sobre qué nombre conviene darle como experto en él. Polo, lejos de contestar lo que le preguntan, refiere las palabras citadas, siendo por ello recriminado por Sócrates. Pero podemos pensar que, a pesar de que a Sócrates le pueda molestar que Polo se vaya por la tangente, lo que de verdad no puede compartir con el sofista es que considere la actividad de Gorgias una *techne*. Veamos por qué.

⁶⁴ Para un estudio detallado sobre las diferencias entre *techne* y *empeiria*, vid. A. BALANSARD, 2001, 139-159.

⁶⁵ En la crítica gorgiana del lenguaje y la consiguiente supresión de significaciones objetivas y compartidas, o intersubjetivas, ve T. CALVO, 2009a, 25-26, la causa de que la retórica se convirtiese en técnica, τέχνη, e instrumento de dominación y poder social. La supresión de la función semántica deja el camino expedito para que triunfe la función pragmática, porque, cuando el lenguaje rompe su compromiso con la realidad, y, en consecuencia, con la verdad, puede ejercer con éxito otras potencias, tales como el engaño, la persuasión, la creación de ilusiones y, en general, todo cuanto sirva para influir en los pensamientos, pasiones y conductas de los receptores. Desde luego, este concepto de técnica no se corresponde con el utilizado por Platón, pues para el filósofo, como venimos defendiendo, sólo es técnica aquello que persigue nobles fines.

Sócrates niega que la retórica sea una *techne* y la define, a requerimiento de Polo, como una especie de práctica, *empeiria*, de producir cierto agrado y placer; al ver la extrañeza de Polo ante sus palabras, prosigue:

SÓC. — Pregúntame, entonces, qué técnica es la culinaria, en mi opinión.

POL. — Te lo pregunto, ¿qué técnica es la culinaria?

SÓC. — Ninguna, Polo.

POL. — Pues ¿qué es? Dilo.

SÓC. — Una especie de práctica.

POL. — ¿De qué? Habla.

SÓC. — Voy a decírtelo; una práctica de producir agrado y placer, Polo.

POL. — Luego, ¿son lo mismo la culinaria y la retórica?

SÓC. — De ningún modo, pero son parte de la misma actividad.

POL. — ¿A qué actividad te refieres?

SÓC. — Temo que sea un poco rudo decir la verdad; no me decido a hacerlo por Gorgias, no sea que piense que yo ridiculizo su profesión. Yo no sé si es ésta la retórica que practica Gorgias, pues de la discusión anterior no se puede deducir claramente lo que él piensa; lo que yo llamo retórica es una parte de algo que no tiene nada de bello (*Grg.* 462d-463a).

Polo interpreta que para Sócrates la retórica debe ser algo bello, ya que es capaz de agradar a los hombres; Sócrates, al ver que Polo no le entiende, pues en absoluto considera que la retórica sea algo bello, recurre al ejemplo de la cocina, otra práctica, *empeiria*, análoga a la retórica. Así, dice que la práctica culinaria es, asimismo, una práctica de producir agrado y placer. Sócrates establece una analogía entre la retórica y la práctica culinaria porque considera que son parte de la misma actividad; y argumenta que él llama retórica a una parte de algo que no tiene nada de bello. Gorgias le pregunta de qué es parte a la vez que le pide que lo diga sin reparos, a lo que Sócrates contesta:

SÓC. — Me parece, Gorgias, que existe cierta ocupación que no tiene nada de arte, pero que exige un espíritu sagaz, decidido y apto por naturaleza para las relaciones humanas; llamo adulación a lo fundamental de ella. Hay, según yo creo, otras muchas partes de ésta; una, la cocina, que parece técnica (*techne*), pero que no lo es, en mi opinión, sino una práctica (*empeiria*) y una rutina (*tribe*). También llamo parte de la adulación a la retórica, la cosmética y la sofística, cuatro partes que se aplican a cuatro objetos. Por tanto, si Polo quiere interrogarme, que lo haga, pues aún no ha llegado a saber qué parte de la adulación es, a mi juicio, la retórica; no ha advertido que aún no he contestado y, sin embargo, sigue preguntándome si no creo que es algo bello. No pienso responderle si considero bella o fea la retórica hasta que no le haya contestado

previamente qué es. No sería conveniente, Polo; pero, si quieres informarte, pregúntame qué parte de la adulación es, a mi juicio, la retórica (*Grg.* 463a-c).

La perplejidad que las palabras de Sócrates provocan en sus interlocutores requiere una explicación más detallada, pues ya no es sólo el joven Polo quien manifiesta impaciencia por saber si a Sócrates le parece bella o fea la retórica, sino que el mismo Gorgias le confiesa que no entiende su discurso. Sócrates, que hubiera querido reservarse su opinión sobre la belleza o fealdad de la retórica, se ve obligado a pronunciarse para calmar a Polo que, incapaz de deducirlo, hostiga al filósofo. Sócrates, fiel a su estilo didáctico, recurre a la comparación: el cuerpo y el alma, las técnicas que se ocupan de su respectivo bienestar y las prácticas que persiguen la adulación son ahora el grueso de sus argumentos.

Sócrates conduce el diálogo de manera que se concluya que la medicina y la gimnástica son las técnicas que tienen por objeto el bienestar del cuerpo, mientras que la justicia y la legislación trabajan para la salud del alma. Todos estos conocimientos son *technai*. Sin embargo, existen ciertas prácticas, *empeiriai*, que al no perseguir el bien de sus objetos no pueden ser consideradas *technai*. Se trata de cuatro actividades que, conformadas por la adulación, se introducen en las técnicas mencionadas fingiendo ser técnica (*techne*):

Así pues, la culinaria se introduce en la medicina y finge conocer los alimentos más convenientes para el cuerpo [...]. A esto lo llamo adulación y afirmo que es feo, Polo —pues es a ti a quien me dirijo—, porque pone su punto de mira en el placer sin el bien; digo que no es técnica (*techne*), sino práctica (*empeiria*) porque no tiene ningún fundamento por el que ofrecer las cosas que ella ofrece ni sabe cuál es la naturaleza de ellas, de modo que no puede decir la causa de cada una. Yo no llamo arte a lo que es irracional [...].

Así pues, según digo, la culinaria, como parte de la adulación, se oculta bajo la medicina; del mismo modo, bajo la gimnástica se oculta la cosmética, que es perjudicial, falsa, innoble, servil, que engaña con apariencias, colores, pulimentos, vestidos, hasta el punto de hacer que los que se procuran esta belleza prestada descuiden la belleza natural que produce la gimnástica. [...] la cosmética es a la gimnástica lo que la culinaria es a la medicina; o, mejor: la cosmética es a la gimnástica lo que la sofística a la legislación, y la culinaria es a la medicina lo que la retórica es a la justicia (*Grg.* 464d-465c).

Otro momento importante del diálogo para la distinción entre práctica y técnica lo encontramos en el pasaje en el que Sócrates se enfrenta a Calicles. Sócrates comienza por recordarle lo que ya había convenido con Polo y Gorgias, pero las dificultades de

comprensión que muestra Calicles le obligan a incidir en la diferencia que existe tanto entre lo bueno y lo agradable como en las distintas actividades que persiguen lo uno o lo otro. Aquí Sócrates vuelve a repetir los argumentos que ya expuso anteriormente:

SÓC. — Recordemos, pues, de nuevo, lo que yo decía a Polo y a Gorgias. Decía, en efecto, si tú te acuerdas, que hay prácticas que conducen al placer procurando solamente éste y desconociendo lo que es mejor y lo que es peor; otras, que distinguen lo bueno y lo malo. Entre las conducentes al placer coloqué la culinaria, rutina y no técnica, y entre las conducentes al bien, la técnica de la medicina (*Grg.* 500a-b).

Según esto, vemos que lo que distingue a las actividades en cuestión no es solamente el objeto, ya sea el bien o el placer, sino que aquellas que persiguen el placer, es decir, que se equivocan en el fin, desconocen, además, lo que es bueno, con lo que a la *empeiria* se le añade el factor ignorancia frente al saber que supone la *techné*⁶⁶. Por eso Sócrates insiste en la cuestión del conocimiento, en cuanto factor clave en la separación de ambos ejercicios. Dice así:

Decía, poco más o menos, que la culinaria no me parece una técnica, sino una rutina, a diferencia de la medicina, y añadía que la medicina ha examinado la naturaleza de aquello que cura, conoce la causa de lo que hace y puede dar razón de todos sus actos, al contrario de la culinaria, que pone todo su cuidado en el placer, se dirige a este objeto sin ninguna técnica y, sin haber examinado la naturaleza ni la causa del placer, es, por así decirlo, completamente irracional y sin cálculo. Solamente guarda por rutina y práctica el recuerdo de lo que habitualmente suele suceder, por medio del cual procura los placeres (*Grg.* 500e-501b).

Como vemos, la medicina opera con un fin, el bien; posee conocimiento de la naturaleza del cuerpo, su objeto; y sabe las causas —o al menos pretende saberlas— de la enfermedad y de los resultados de sus intervenciones, controladas éstas siempre por el cálculo, pudiendo, además, dar razón de todo ello. Por el contrario, la práctica culinaria identifica bien y placer, con lo que confunde objeto y fin; desconoce la naturaleza de su objeto; no calcula las consecuencias de sus actos, pues ignora las causas; con todo, la cocina no es más que una rutina aderezada con un poco de memoria.

Es, pues, el conocimiento de la naturaleza del objeto, de las causas, el *logos* y el cálculo, lo que determina que una actividad pueda ser considerada *techné* o *empeiria*. La *empeiria* parece ser una simple habilidad en recordar placeres pasados e intentar

⁶⁶ Cf. A. BALANSARD, 2001, 142.

reproducirlos. Se trataría, en definitiva, de una destreza que, aunque más sofisticada en el ser humano por su capacidad de manipulación, sería compartida por muchos animales, asimismo capaces de repetir situaciones anteriormente placenteras. Buscar el placer sin conocer las consecuencias de los gozos se revela como una actitud absolutamente irracional, pues es bien sabido que el abuso de delectación comporta, a menudo, consecuencias dolorosas. Y es aquí donde interviene el cálculo, es decir, la medida. Mientras que la técnica de la medicina depende de la capacidad de cálculo para, por ejemplo, prescribir dosis idóneas de medicamentos prescindiendo de su agradable o desagradable sabor, la práctica culinaria, que persigue el deleite, desprecia la previsión de las proporciones adecuadas con las que preparar los alimentos, con lo que por grato que resulte saborear un plato desequilibrado, éste puede ser malsano y alterar la salud de quien lo ingiere. Asimismo, conviene recordar aquí la importancia del concepto de medida en el pensamiento de Platón⁶⁷.

No todos los estudiosos coinciden en ver en el *Gorgias* una oposición clara entre *techne* y *empeiria*; así, por ejemplo, en tanto que es defendida por J. Vives, no lo es por R. Rodríguez, quien considera que *techne* se opone antes a *kolakeia*⁶⁸. En este punto nuestra opinión coincide con la de Vives, pues, si bien Platón no considera técnicas aquellas prácticas que persiguen la adulación, también es verdad que existen otras actividades que sin llegar al estatus de técnica no tienen la adulación por objeto. Baste un pasaje del *Gorgias* como ejemplo en el que Sócrates habla con Calicles de los dos modos que existen de ocuparse del cuerpo y del alma:

Por lo menos, yo creo que tú has admitido y reconocido repetidas veces que hay dos modos de ocuparse tanto del cuerpo como del alma; uno de ellos, de servicio, por el cual se pueden procurar alimentos al cuerpo si se tiene hambre, bebidas si se tiene sed y, si se tiene frío, vestidos, mantas, calzados y otras cosas que el cuerpo necesita [...].

Los que facilitan estas cosas son los vendedores, los comerciantes o los artesanos que fabrican alguna de ellas: panaderos, cocineros, tejedores, zapateros y curtidores. No tiene nada de extraño que, al encontrarse en estas condiciones, se crean ellos mismos, y los demás juzguen, que son ellos los que cuidan del cuerpo, excepto quien sepa que, aparte de todas estas técnicas, existen la gimnasia y la medicina, que son las que, en realidad, cuidan del cuerpo y a las que corresponde dirigir todas esas técnicas y utilizar sus productos, porque saben qué alimentos o bebidas son

⁶⁷ Cf. Pl. *Plt.* 283c-285c; *Phlb.* 56d-57e; *Prt.* 356a-357d. Para una más amplia visión del concepto de medida, cf. F. CASADESÚS, 2009.

⁶⁸ R. RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, 1995, 46, n. 105, expresa su desacuerdo con J. Vives por establecer la oposición entre *techne* y *empeiria* en J. VIVES, 1970, 103-105.

buenos o malos para el buen estado del cuerpo, mientras que aquellas otras lo ignoran. Por esta razón decimos que todas las otras técnicas son serviles, subalternas e innobles respecto del cuidado del cuerpo, y que la gimnasia y la medicina son, en justicia, las dueñas de ellas (*Grg.* 517c-518a).

En este pasaje, como en muchos otros, Platón pone de manifiesto la diferencia que establece entre técnica y práctica, a la vez que organiza una jerarquía de actividades sin que haya motivo para considerar aduladoras todas las prácticas que Sócrates enumera. Es verdad que más adelante⁶⁹ se centra en la cuestión de la cocina para establecer una analogía entre aquellos cocineros, que satisfaciendo los deseos de clientes les causan grandes males, y los políticos atenienses, que colmaron las ansias de grandeza de sus ciudadanos ignorando los efectos dañinos de tales excesos; pero eso no obliga a considerar que la panadería obedezca también al imperativo de la adulación y, sin embargo, se opone de manera inequívoca a las técnicas médica y gimnástica. Y el principal motivo de esta oposición es la ignorancia que las prácticas manifiestan respecto del bien, objeto que es el fin último de las técnicas.

Pero dejemos por un momento el *Gorgias* y vayamos a otros diálogos con la intención de comprobar si esta tesis platónica se encuentra expuesta en otros lugares de su obra.

Con el objetivo de examinar una posible evolución del concepto de experiencia, y teniendo en cuenta que el *Gorgias* es un diálogo de los llamados intermedios, procederemos a examinar de manera cronológica los diversos pasajes en donde aparece el término ‘*empeiria*’.

En la *República*, Platón nos presenta un sentido de la experiencia que se encuentra completamente en consonancia con lo expuesto en el *Gorgias*, como podemos ver en las siguientes palabras de Sócrates:

SÓC. — Por ello el buen juez no debe ser joven sino anciano: alguien que haya aprendido después de mucho tiempo cómo es la injusticia, no por haberla percibido como residente en su propia alma, sino como algo ajeno que ha estudiado en almas ajenas durante largo tiempo, un mal cuya naturaleza ha logrado discriminar por medio de la ciencia, sin tener que recurrir a la experiencia propia (*R.* 409b-c).

⁶⁹ *Grg.* 518c-519a.

Sócrates, en diálogo con Glaucón, establece una clara diferencia entre el conocimiento que se adquiere a través de la experiencia de la vida y el que proporciona la ciencia. Es evidente que para Platón el demonio no sabría más por viejo que por demonio, pues la edad aporta, en efecto, muchas experiencias —aun sin voluntad de adquirirlas—, pero ninguna ciencia sin el esfuerzo y la dedicación para conseguirla⁷⁰. La injusticia no se conoce a base de cometerla o sufrirla; la injusticia se discrimina cuando se posee el conocimiento del bien. Pero hacerse experto en esta ciencia no es tarea fácil, por lo que se necesitan muchos años de preparación. Si aplicamos al pasaje lo que nos ha enseñado el *Gorgias*, podremos decir que el conocimiento que adquiere un juez a base de experiencia sería simplemente una *empeiria*, pues carecería de los fundamentos racionales necesarios para ser *techne*. Son muchas las acciones que pueden parecer injustas a simple vista, con el sólo criterio de los efectos; pero quien posee la ciencia del bien, el filósofo, será capaz de discriminarlas, porque va más allá de los resultados: busca las causas y tiene en cuenta los fines, pudiendo dar razón de todo ello.

El uso que Platón hace en la *República* del término *empeiria* corrobora este sentido. Veamos algunos ejemplos.

La mayoría de los oficios se aprenden por observación; por eso, Sócrates le dice a Glaucón que la comunidad de hombres y mujeres que forman el cuerpo de guardianes deberán instruir a sus hijos en el arte de la guerra, para lo cual actuarán de la misma manera que el resto de artesanos: llevarán a sus hijos con ellos para que observen su ejercicio. Y de la misma manera que un alfarero trabaja ante sus hijos para enseñarles la profesión, los hombres y mujeres guardianes también ejecutarán sus tareas ante ellos, a pesar del riesgo que supone. Así lo expone:

SÓC. — Empezarán la guerra juntos, y conducirán a ella a sus hijos cuando estén crecidos, para que, como los hijos de los demás artesanos, contemplen los trabajos que deberán hacer una vez adultos; y, además de contemplarlos, prestar sus servicios y su asistencia en todo lo referente a la guerra, y auxiliar a sus padres y madres. ¿O no te has percatado de lo que sucede en las distintas técnicas, donde, por ejemplo, los hijos de los alfareros pasan largo tiempo observando y ayudando antes de poner sus manos en la cerámica?

GLA. — Sí.

SÓC. — ¿Y han de ocuparse éstos de instruir a sus hijos por medio de la experiencia y de la observación de las cosas respectivas más que los guardianes? (R. 466e-467a).

⁷⁰ Esta misma idea se encuentra también formulada por Demócrito en DK 68 B 183.

Glaucón advierte del riesgo que supone para los niños el acompañar a sus padres en las campañas bélicas; Sócrates le responde con una pregunta acerca de si piensa que siempre es conveniente evitar los peligros, pues, muchas veces es a partir del éxito obtenido en situaciones de riesgo cuando se aprende a ser mejor. De todos modos — continúa Sócrates—, los padres deberán procurarles seguridad eligiendo las campañas más adecuadas y sometiéndolos a la autoridad de «jefes y pedagogos capaces, por su edad y por su experiencia»⁷¹. Como vemos, aquí la edad y la experiencia no van juntas, sino que son dos factores separados. Por supuesto la experiencia ofrece un tipo de conocimiento práctico que facilita la adquisición de habilidades, pero la edad lo que proporciona es el tiempo susceptible de ser utilizado en la consecución tanto de tales prácticas como en el estudio de la técnica, conocimiento éste que sólo se consigue por medio del ejercicio de la razón o inteligencia.

En efecto, como podemos ver de nuevo en el comienzo del libro sexto de la *República*, Platón insiste en la idea de que la experiencia es un tipo de aprendizaje que proporciona la vida por el mismo hecho de vivirla, si bien existe un tipo de experiencia más elaborado que, como hemos visto, se consigue con la observación y repetición de los mismos actos y a partir de las cuales se puede adquirir un desarrollo avanzado de habilidades.

Sócrates, en su tarea de proponer a los filósofos como jefes del Estado, dialoga con Glaucón para exponer sin ambages que, puesto que los filósofos son los únicos capaces de conocer aquello que es estable, en tanto que los que no lo son se mueven en el mundo cambiante y, como los ciegos, carecen del conocimiento de lo que es real y verdadero, han de ser los primeros los que deben ocuparse de la dirección del Estado⁷². El abismo que separa al filósofo del no filósofo es precisamente el tipo de conocimiento y, mientras que la experiencia, *empeiria*, es común a ambos; la ciencia es privilegio del filósofo. Por eso Sócrates pregunta:

—¿Instituiremos a éstos como guardianes más bien que a aquellos que, conociendo lo que es cada cosa, no les falta en cuanto a experiencia nada respecto de éstos, ni tampoco les van a la zaga en cuanto a la excelencia en ninguno de sus aspectos?

—Sería absurdo —dijo Glaucón— escoger a otros, si no les falta nada en las restantes cosas, ya que los sobrepasan en cuanto a lo que es prácticamente más importante, como el conocimiento de lo que es cada cosa (*R.* 484d).

⁷¹ *R.* 467d.

⁷² *R.* 484b-d.

Esta misma idea se repite en la siguiente intervención de Sócrates:

—No importa, ponle cinco. Después de eso debes hacerlos descender nuevamente a la caverna, y obligarlos a mandar en lo tocante a la guerra y a desempeñar cuantos cargos convienen a los jóvenes, para que tampoco en experiencia queden atrás de los demás (R. 539e).

Pero en el análisis que Sócrates, con el apoyo de Glaucón, lleva a cabo sobre la naturaleza del filósofo, aparece como necesaria la cualidad de la medida, en cuanto que congénere de la verdad⁷³. Así pues, la ocupación de la jefatura del Estado

no se puede practicar como es debido si no se está por naturaleza dotado de memoria, facilidad para aprender, grandeza de espíritu y de gracia y no se es amigo y congénere de la verdad, de la justicia, de la valentía y de la moderación.

[...]

— ¿Y no es sólo a estos hombres, una vez perfeccionados por la educación y por la edad, que recomendarás el Estado? (R. 487a).

De nuevo la edad aparece como requisito por cuanto ofrece la posibilidad de perfeccionamiento en el tiempo.

En el noveno libro de la *República*, el término ‘*empeiria*’ aparece varias veces en el contexto del examen que Sócrates realiza con el apoyo de Glaucón, sobre cuál de los tres tipos de hombre, configurados a partir de la parte del alma que le gobierna (el filósofo, el amante del lucro y el amante de honores o ambicioso), es más experimentado en los placeres que le son propios. Sócrates y Glaucón están de acuerdo en afirmar que es por medio de la experiencia, la inteligencia y el razonamiento que se puede juzgar bien esta cuestión. Después de una serie de preguntas y respuestas concluyen que es el filósofo quien posee mayor experiencia en los tres placeres, pues es quien desde la infancia ha comenzado a gustar de los tres tipos, mientras que tanto el amante del lucro como el amante de los honores no pueden experimentar el placer que proporciona el conocimiento. Además —continúan—, el filósofo «es el único cuya experiencia estará acompañada de inteligencia»⁷⁴, y a quien le corresponde el instrumento necesario para juzgar, es decir, los razonamientos. Por eso, dirá Glaucón:

⁷³ R. 486d.

⁷⁴ R. 582d.

—Necesariamente las cosas más verdaderas son las que elogia el filósofo y amante del razonamiento.

A lo que Sócrates contesta:

—Si son entonces tres los placeres, el placer de aquella parte del alma con la que aprendemos será el más agradable, y aquel de nosotros en que esa parte gobierne será el de modo de vida más agradable (*R.* 582e-483a).

En esta argumentación de la *República* se expone con gran claridad lo deficitario del tipo de saber que proporciona la experiencia, carente como está de inteligencia y de razonamiento. La experiencia de nuevo se configura como el nivel más bajo del conocimiento, compartido por todos los hombres y adquirido por el mismo hecho de vivir. Esto no debe llevarnos a el error de considerarlo desdeñable, pues como podemos leer en el mito, el aprendiz de filósofo será obligado a descender de nuevo a la caverna y a desempeñar todos los cargos que convienen a los demás jóvenes, para adquirir la misma experiencia.

Sócrates, en el *Fedro*, habla asimismo de la *empeiria* en un contexto en el que se analiza la retórica. Según Sócrates, el principal obstáculo para que la retórica sea una *techne* es que quienes la practican no operen con verdades sino con opiniones, lo cual les permite tergiversar la realidad y conducir a su voluntad a quienes los escuchan⁷⁵. Por eso dice Sócrates que «el que hace esto con técnica, hará que lo mismo, y ante las mismas personas, aparezca unas veces como justo y, cuando quiera, como injusto»⁷⁶. De la misma manera que «en las arengas públicas, parezcan a la ciudad las mismas cosas unas veces buenas y otras malas»⁷⁷. Y aquí conviene detenernos para explicar una aparente paradoja, pues si la retórica no puede ser una *techne*, ¿cómo es que puede ser utilizada con técnica? Parece que lo que ocurre en este pasaje es que Platón nos habla de dos niveles diferentes de técnica. La retórica no puede ser técnica porque, como hemos visto, carece de los rasgos esenciales que toda técnica debe poseer, es decir, no opera con el conocimiento de la naturaleza de su verdadero objeto, en este caso el alma humana, ni con la comprensión de genuinas causas, ni pretende legítimos fines. Sin embargo, el uso de la retórica sí

⁷⁵ Poner de manifiesto cómo el Sócrates platónico y el platonismo se esfuerzan «en recuperar el mundo verdadero, el de las Esencias o Formas, precisamente vinculándolo con las significaciones universales dotadas de alcance objetivo y de validez intersubjetiva» es el objetivo de T. CALVO, 2009a, 27.

⁷⁶ *Phdr.* 261c-d.

⁷⁷ *Phdr.* 261d.

puede ser considerado técnica en la medida en que, conociendo la naturaleza de su erróneo objeto y consiguientes causas, persigue interesados fines. Así, la retórica, en cuanto práctica que busca agradar, persuadir o convencer al interlocutor, con independencia del conocimiento de lo que es bueno y justo, y conoce las causas y los efectos de los recursos que utiliza en la sensibilidad humana, si bien no puede constituirse en técnica, sí puede ser utilizada con auténtica maestría. Es decir, mientras que el uso de la retórica puede ser una técnica, como demuestran los sofistas, auténticos expertos de la persuasión, según Platón, la retórica en sí no puede ser nunca considerada *techne*. Así se expresa Sócrates al respecto:

SÓC. — Por consiguiente, cuando un maestro de retórica, que no sabe lo que es el bien o el mal, y en una ciudad a la que le pasa lo mismo, la persuade no sobre «la sombra de un asno⁷⁸», elogiándola como si fuese un caballo, sino sobre lo malo como si fuera bueno, y habiendo estudiado las opiniones de la gente, la lleva a hacer el mal en lugar del bien, ¿qué clases de frutos piensa que habría de cosechar la retórica de aquello que ha sembrado?

FED. — No muy bueno, en verdad.

SÓC. — En todo caso, buen amigo, ¿no habremos vituperado la técnica de la palabra más rudamente de lo que conviene? Ella, tal vez podría explicar: «¿qué tonterías son éstas que estáis diciendo, admirables amigos? Yo no obligo a nadie que ignora la verdad a aprender a hablar, sino que, si para algo sirve mi consejo, yo diría que la adquiriera antes y que, después, se las entienda conmigo. Únicamente quisiera insistir en que, sin mí, el que conoce las cosas no por ello será más diestro en la técnica de persuadir»

FED. — ¿No crees que hablaría justamente si dijera esto?

SÓC. — Sí lo creo. En el caso, claro está, en que los argumentos que vengan en su ayuda atestigüen que es una técnica. Porque me parece que estoy oyendo algunos argumentos que se adelantan y declaran en contra suya, diciendo que miente y que no es técnica, sino un pasatiempo ayuno de él. Una técnica auténtica de la palabra, dice el laconio, que no se alimente de la verdad, ni lo hay ni lo habrá nunca (*Phdr.* 260c-e).

Mas adelante dirá Sócrates que el arte de las palabras que ofrezca quien ignore la verdad, y vaya siempre a la caza de opiniones será ridículo y burdo⁷⁹. Y esto es así porque, como expondrá después, si bien no existen muchos problemas para que los interlocutores identifiquen los referentes de los términos concretos, no ocurre lo mismo

⁷⁸ Cf. Ar. V. 191.

⁷⁹ *Phdr.* 262c. Existe, sin embargo, una similitud entre los discursos retóricos de los sofistas y los mitos escatológicos de Platón. La función persuasiva de los mitos es manifestada por el mismo Platón, una finalidad que se hace más evidente en los de carácter escatológico por cuanto su propósito moralizante es incuestionable. Para la relación entre mito y retórica, Cf. Á. VALLEJO, 2005, 117-134.

con los de los abstractos. Por eso, propone la *diairesis* como método para que, por medio de biparticiones en especies se pueda llegar al género de lo que se intenta hablar⁸⁰. Como vemos, se trata de un largo proceso de conocimiento el que confiere la categoría de técnica, *techne*, a la dialéctica, frente a la rutinaria práctica, *tribe empeiria*, a la que la retórica está unida.

Platón como ya hiciera en el *Gorgias*, vuelve a usar en el *Fedro* la medicina como paradigma, en cuanto que técnica que conoce la naturaleza de su objeto. Así dice Sócrates:

SÓC. — En ambas conviene precisar la naturaleza, en un caso la del cuerpo, en otro la del alma, si es que pretendes, no sólo por la rutina y la experiencia sino por técnica dar al uno la medicación y el alimento que le trae salud y le hace fuerte, al otro palabras y prácticas de conducta que acabarán transmitiéndole la convicción y la excelencia que quieras (*Phdr.* 270b).

Y ya estamos en condiciones de ver que, en este pasaje, lo que Sócrates está diciendo es que, mientras que la retórica sería tan solo una práctica rutinaria basada en la experiencia, es decir, en repetir un determinado patrón una vez que se ha comprobado que funciona para conseguir unos falsos fines, la técnica de la palabra que conoce, como la medicina, la naturaleza de su objeto, o sea, el alma humana, y procura su excelencia o virtud, no es otra cosa que la dialéctica.

En las *Leyes*, la última obra escrita por Platón, observamos que se mantienen ciertas convicciones respecto de la diferencia entre *empeiria* y *techne*, expuestas incluso mediante ya clásicos ejemplos platónicos. De nuevo la medicina se erige como técnica paradigmática, siempre y cuando quien la practique atienda a los fundamentos naturales en lugar de limitarse a advertir el ejercicio médico de otro y a practicar a partir de dicha observación⁸¹. Desde luego, no es buen médico quien «prescribe lo que le parece según su práctica»⁸², sino el que

Atiende y examina mayormente las enfermedades de los hombres [...] e, investigándolas desde su principio y por sus fundamentos naturales, y conferenciando con el propio doliente y con sus amigos, aprende él por sí algo de los enfermos por un lado, y por otro instruye en la medida de su capacidad al enfermo mismo, sin prescribir nada hasta haberle convencido; y que sólo entonces, teniéndolo ya ablandado por la persuasión, trata de consumir su obra restituyéndole a la salud [...] ¿Cómo será mejor el médico o el gimnasta, curando o ejercitando así o de la otra manera?

⁸⁰ *Phdr.* 263a-c.

⁸¹ *Lg.* 720b.

⁸² *Lg.* 720c.

¿Llevando a cabo su efecto único por el doble procedimiento o realizándolo por uno solo, precisamente el peor y más rudo de los dos? (Lg. 720d-e).

Este pasaje es especialmente significativo por cuanto Platón alude de forma explícita a los dos modos de ejercicio: *techne* y *empeiria*, incluyendo, además, una valoración de ambos procedimientos que no deja lugar a dudas.

Y de nuevo pondrá en boca del Ateniense el ejemplo de la medicina para decir que

Si algún médico de los que practican la medicina empíricamente y sin razonamientos sorprendiese a otro médico [...] en conversación con un enfermo de su misma clase, sirviéndose en ella de argumentos casi filosóficos, tomando la enfermedad desde su principio y remontándose a considerar la entera constitución de los cuerpos, se reiría grandemente y no diría otras palabras que las que tienen siempre a flor de labio la mayor parte de los llamados médicos: «Loco, no estás curando al enfermo, sino que en resumidas cuentas lo estás instruyendo, como si lo que él quisiera fuera ser médico y no ponerse bueno» (Lg. 857c-d).

El Ateniense volverá a hablar de experiencia para decidirse a afrontar él solo los difíciles argumentos con los que demostrar que el alma es anterior al cuerpo, y en vez de continuar con el procedimiento acostumbrado de preguntar a Clinias y Megilo, se preguntará a sí mismo y él mismo se contestará (892d-893a).

Sin embargo, en este diálogo podemos observar una vacilación terminológica que nada tiene que ver con el uso de '*techne*' que encontramos en la *República*⁸³ y que ya hemos comentado, pues allí lo que se consideraba no era que la retórica fuese o no una técnica, sino que su práctica podía ser tenida como tal. Aquí no cambia la contundencia con la que Platón rechaza la retórica, pero ahora, aunque mantiene la distinción entre *techne* y *empeiria*, no parece seguro a la hora de afirmar que la retórica pertenezca a una u otra categoría. Leemos esto en palabras del Ateniense:

Aunque son muchas las cosas hermosas que hay en la vida de los hombres, a la mayoría de ellas les es inherente una especie de maleficio que las ensucia y las corrompe. Así, por ejemplo, ¿cómo no va a ser cosa bella la justicia de los hombres, que es la que mantiene amansado al género humano? Y si ello es bueno, ¿cómo no vamos a tener por bueno también el litigar? Pues bien, a estas cosas, que así son, lo que las desacredita es un azote que se ha puesto por delante el bello nombre de técnica y que, en primer lugar, afirma que existe un procedimiento para pleitear y que éste a su vez es el que está capacitado para vencer en procesos propios o en la ayuda a otro que litigue, y ello tanto si es justo como si no lo que se haga en relación con cada pleito; y que esta

⁸³ R. 582d.

técnica, como tal, y el modo de argumentar que de ella nace, pueden serle dados a cualquiera que a cambio de ellos dé dinero. Pues bien, esto, bien sea efectivamente una técnica (*techne*) o bien una cierta rutina empírica (*empeiria kai tribe*) desprovista de técnica alguna, esto es absolutamente necesario que no surja en nuestra ciudad (Lg. 937d-938a).

Esta duda podría estar motivada en el nuevo valor que parece haber adquirido la experiencia en *Las Leyes*. En otros muchos pasajes de esta obra observamos que la *empeiria* conviene tenerla en cuenta a la hora de concretar diversos aspectos de gran importancia para el Estado. Así, cuando se habla de educación, el Ateniense mantiene que su principio debe ser «enunciado por la ley como recto y tenido igualmente como tal de consuno por los hombres de provecho y por los ancianos en virtud de su experiencia»⁸⁴. En efecto, la experiencia aparece ahora como un suplemento positivo que se añade a la técnica de los expertos. Así, vemos como el Ateniense reconoce en sus huéspedes, uno cretense y el otro lacedemonio, mucha más experiencia en la técnica de la gimnástica que en la de la música:

Así se ha de hacer y, en efecto, no es tan difícil el decirnos cosas para vosotros dos ya conocidas, pues de esta técnica tenéis mucha más experiencia que de aquel otro (Lg. 673c).

Asimismo, el Ateniense, cuando expone la necesidad de organizar eventos donde los jóvenes de ambos sexos puedan conocerse con el fin de elegir bien en el momento del matrimonio, dirá que de ello se encarguen los jefes de los coros. En este ámbito de lo sagrado y de la danza, el jefe de coro se convierte en una especie de experto capaz de asesorar a los guardianes de las leyes, pues es imposible que éstos controlen todos los pormenores específicos; juntos se encargarán de regular esta esfera cívica, por lo que, en función de la experiencia que vayan adquiriendo a medida que ejerzan su función, podrán intervenir en la modificación de las leyes que emanen de su ministerio durante diez años, a partir de los cuales dichas leyes quedarán fijadas y protegidas por un estricto protocolo para posteriores cambios⁸⁵. En este contexto, la experiencia no es el factor que sustenta la práctica rutinaria; por el contrario, se trata de un saber que otorga el sublime derecho a modificar una ley. Esta misma idea de experiencia la volverá a exponer el Ateniense cuando afirme que los legisladores pueden recurrir, para regular lo concerniente a los tribunales de carácter oficial o público, a las leyes sensatas de otros Estados, y

⁸⁴ Lg. 771e-772d.

⁸⁵ Lg. 659d.

adaptándolas después a su propio régimen político, confrontarlas con su experiencia, enmendarlas para adecuarlas a su *polis* de manera conveniente y fijarlas definitivamente⁸⁶.

La experiencia, además, se presenta ahora como un conocimiento que pueden adquirir por deducción aquellos que se dedican a una actividad determinada. Así, por ejemplo, nodrizas y madres aprenden por experiencia que los recién nacidos se duermen mejor con cantos y balanceos que en un ambiente de silencio y tranquilidad⁸⁷. Y no es éste un conocimiento vano, pues para que haya deducción debe haber razonamiento.

En consecuencia, en la misma proporción que aumenta la consideración de la experiencia se rebaja el estatus de la técnica. Veamos a qué puede responder este cambio de significación. En primer lugar, cabe tener en cuenta que los personajes de *Las Leyes* son tres ancianos, el Ateniense, Clinias el cretense y Megilo el lacedemonio, que dialogan sobre política y leyes. Es evidente que la elección de la procedencia de los dos interlocutores del Ateniense no es casual, sino elegida entre las de mayor y más antiguo prestigio en materia de leyes. Se trata de unas condiciones iniciales que ya dejan intuir que la experiencia será tenida en cuenta, pues la edad de los personajes acredita extensas biografías y muchos conocimientos adquiridos por el simple hecho de haber vivido cada uno de ellos sus propias circunstancias. Y si a la experiencia vital añadimos la dedicación al estudio que proclama haber tenido el Ateniense en el final del diálogo, cuando se ofrece como colaborador de sus interlocutores, entonces nos encontramos ante un verdadero experto, y como tal se brinda a colaborar en el momento de determinar si los magistrados del consejo nocturno, que deberán velar por la protección de las leyes y por la seguridad, tendrán que ser educados en el mismo programa que han establecido: «puedo servirlos yo con todo celo y con mi experiencia de cosas tales y el estudio a que llevo dedicado mucho tiempo»⁸⁸.

Desde luego el Ateniense ha hecho muchos méritos para ser elegido como asesor por sus interlocutores para llevar a cabo la fundación de la ciudad, pero será su última reflexión sobre la educación del consejo lo que le valdrá el supremo reconocimiento. Pero veamos cuál es esta última y desconcertante intervención del Ateniense: resulta que este personaje, considerado la contrafigura de Platón por los estudiosos⁸⁹, no cree que pueda

⁸⁶ Lg. 957a-b.

⁸⁷ Lg. 790e.

⁸⁸ Lg. 968b.

⁸⁹ PABÓN Y FERNÁNDEZ GALIANO, 2002, 18.

definirse a priori un programa educativo para los miembros del consejo, y así lo manifiesta:

Pero normas con respecto a eso, ¡oh, Megilo y Clinias!, no es posible todavía dictarlas mientras no esté organizado, y aun entonces precisará que sean ellos quienes decidan sobre qué cosas han de tener atribuciones; más ya se ve que la preparación para ello habrá de ser, si se hacen las cosas bien, una enseñanza dada en muchas reuniones (*Lg.* 968c).

Los miembros de este importante órgano de salvaguarda constitucional deberán ser elegidos en función de requisitos tales como «su edad, la capacidad de aprendizaje y el tipo de su carácter y de sus hábitos»⁹⁰. Sin embargo,

El qué deben aprender, ni es fácil descubrirlo ni tampoco llevarlo a saber de labios de otro que lo haya descubierto. Y, por otra parte, en qué sucesión y durante cuánto tiempo es menester que vayan siendo instruidos en cada cosa, esto sería necio el sentarlo por escrito, [...]. (*Lg.* 968d).

Clinias y Megilo están perplejos ante las declaraciones del Ateniense, y preguntan qué cabe hacer, entonces. La respuesta que argumenta asombra ahora al lector, pues deja al azar la determinación de tal procedimiento educativo. Leemos:

Lo que suele decirse, amigos, nos toca «estar en medio de los demás»⁹¹, y si nos hallamos dispuestos a poner en peligro a nuestro régimen en su integridad, hay que hacerlo así para sacar, como dicen, tres seises, pero quizá también tres ases⁹². Y yo también compartiré con vosotros el riesgo al explicar e interpretar lo que me parece acerca de la educación y la crianza, tema que ahora se ha vuelto a promover en la discusión; y el peligro no es pequeño ni aun parecido siquiera a ningún otro. [...] Y si llega a existir ese nuestro divino consejo, queridos compañeros, hay que entregarle a él la ciudad, [...]; pero eso siempre que nuestros hombres hayan sido minuciosamente elegidos y adecuadamente educados y, consumada su instrucción y su establecimiento en la ciudadela del país, convertidos en guardianes tan perfectos, en punto a excelencia de su guarda, como nosotros no hemos visto que los haya habido en toda nuestra vida anterior (*Lg.* 968e-969c).

⁹⁰ *Lg.* 968d.

⁹¹ Expresión proverbial equivalente a «probar fortuna». J. M. PABÓN y M. FERNÁNDEZ-GALIANO, 2002, 616, n. 31.

⁹² F. LISI, 2008, vol. II, 345, n.146, liga el proverbio con un juego de tres dados cuya puntuación máxima se obtenía cuando en un tiro se sacaban tres seises, y la mínima cuando eran tres ases el resultado del tiro.

No hay lugar a dudas respecto de la necesidad de estricta educación para los miembros del consejo, pero los contenidos de dicha formación no pueden fijarse de antemano, sino en función de las contingencias.

En definitiva, se trata de una muy diferente valoración de la experiencia, que aparece ahora como un elemento clave, muy lejos ya de aquella antigua consideración que la limitaba a la adquisición de destrezas en el ejercicio de las prácticas rutinarias. Platón, el filósofo que había precisado a priori el largo proceso educativo del filósofo, futuro gobernante de su ciudad ideal, se niega en su última obra a nombrar siquiera alguna de las posibles materias generales que los futuros consejeros deberán tratar.

La evolución que observamos respecto al valor que Platón atribuye a la experiencia parece bastante lógico, pues camina parejo a su propio desarrollo biográfico. En realidad, es, si no imposible, muy difícil, encontrar a un anciano que no valore la experiencia. La cantidad de conocimientos que se adquieren por el complejo hecho de vivir no son en absoluto desdeñables, ni, por supuesto, están carentes de procesos racionales.

Pero habíamos dicho que en la medida que aumenta el valor de la experiencia disminuye, lógicamente, el prestigio de la técnica, como podemos observar cuando vacila en si debe considerar a la retórica un arte o una práctica. La vida, es decir, la experiencia, parece que se encargó de enseñar a Platón que no todo proceso racional asegura el bien, ni todo procedimiento empírico supone una mera rutina o repetición sin aporte intelectual. Por eso, como hemos visto, en su última obra reconoce que es posible hacer deducciones a partir de la experiencia, y que la experiencia, en última instancia, será la encargada de determinar cuestiones tan cruciales como la formación de los encargados de velar por el entramado legal del Estado, condición *sine qua non* para la viabilidad política.

En cualquier caso, Platón, al final de su larga vida considera que *empeiria* y *techne* son, cuando no, saberes complementarios y ambos necesarios. Se trata éste de un cambio acorde con la evolución general de su pensamiento, que transita desde la concepción de una polis gobernada por la razón de unos gobernantes, cuyas virtudes habrían de salvar a ellos mismos y al conjunto de la sociedad, a la propuesta de una sociedad cerrada que habría de gobernarse por la costumbre, y en la que la experiencia se constituye como un valor. En palabras de Dodds, «el pesimismo de las *Leyes* no es una aberración senil: es el fruto de la experiencia personal de la vida de Platón»⁹³.

⁹³ E. R. DODDS, 2001 [1951], 203.

En la más que posible espuria carta VI⁹⁴, aunque sin duda muy platonizante, en la que su autor escribe acerca de las relación beneficiosa que cabe establecer entre sabiduría y poder, intenta poner en contacto a Hermias, tirano de Atarneo, con Erasto y Coristo, dos antiguos alumnos de la Academia naturales de Escepsis⁹⁵. Escribe:

[...] Hermias, por un lado, no obtendría ni de la abundancia de caballos ni de la firma de otra alianza militar o del incremento de sus reservas de oro más poder para todas sus empresas que de la adquisición de unos amigos seguros y que poseen un carácter íntegro. Por otra parte, a Erasto y a Coristo digo, aun siendo anciano, que aparte de esta excelente sabiduría sobre las ideas, les hace falta la sabiduría que les prevenga de los malvados e inicuos y un poder que les proteja: son gente inexperta en estos asuntos por haber pasado gran parte de su vida con nosotros, que somos comedidos y nos abstenemos de mal. Por ello decía que necesitan tal apoyo, a fin de que no se vean forzados a descuidar la verdadera sabiduría y a preocuparse de la humana e irrenunciable más de lo que es preciso. Y este poder del que he hablado a mi me parece que Hermias lo posee por naturaleza (según puedo conjeturar en tanto que aún no he estado con él) y por la destreza lograda mediante las experiencias. (*Ep.* VI 322d-323a).

La experiencia ha dotado a Hermias de un saber práctico del que los filósofos carecen. Éstos, dedicados a obtener la verdadera sabiduría, son inexpertos en cuestiones prácticas tan indispensables para la vida como reconocer a los inicuos y protegerse de sus efectos perversos. Platón —si es autor de esta carta— parece poner en cuestión el programa educativo que había diseñado para el filósofo con anterioridad y que había expuesto en la *República*, pues, como vimos en su momento, los futuros filósofos debían adquirir la misma experiencia que los demás jóvenes para no irles a la zaga en nada. Ahora, en cambio, quizá a causa de sus fracasos en Sicilia, desconfía de la posibilidad de llevar a cabo un proyecto de formación tan largo y difícil para el futuro gobernante, por lo que apostaría por la combinación de personas con distintas habilidades.

Los tres viajes fallidos a Siracusa, según el relato de Platón en la carta VII, debieron hacer mella en el pensamiento del filósofo, el cual, alejándose de aspiraciones utópicas edificadas sobre bases puramente intelectuales, se hace más pragmático.

El recorrido que hemos realizado a través del uso del término ‘*empeiria*’, nos lleva a decir que el concepto de experiencia en Platón no es siempre el mismo y que, seguramente por eso, tampoco el filósofo le atribuye siempre la misma importancia. Si en un principio el significado de experiencia alude a una práctica rutinaria y prolongada,

⁹⁴ Hay diversas opiniones acerca de la autenticidad de esta carta. Cf. J. B. TORRES GUERRA, 1993, 75,76.

⁹⁵ DL III 46.

huérfana de razón, capaz de proporcionar tan solo alguna habilidad mecánica, en cuanto que actos automáticos desprovistos de reflexión, al final de la obra platónica la experiencia se ha convertido en un valor necesario incluso para aquellos que dedican su vida a la actividad filosófica.

No obstante, cabe no perder de vista que, al margen del uso concreto que de la experiencia el filósofo hace en su obra, el valor de la experiencia en el conjunto del sistema filosófico platónico es de suma importancia. Recordemos que las almas, procedentes del mundo suprasensible, inician el proceso de reminiscencia a partir de las copias de las formas que contiene el mundo sensible. Por lo tanto, sin la experiencia jamás se iniciaría semejante desarrollo. Por otro lado, el camino de acceso al conocimiento de las ideas tiene su inicio en la experiencia, pues, como Diotima le explicó a Sócrates, tal y como Platón lo expone en el *Banquete*, la observación de un cuerpo bello es el detonante del ascenso hacia la belleza en sí. De esta manera vemos que, en el racionalismo platónico, la experiencia es condición necesaria de todo conocimiento, sin la cual, el progreso hacia la *episteme* no sería posible. Esta cuestión la ilustra muy bien el símil de la línea, ejemplo que muestra de manera gráfica no sólo la gradación de los cuatro tipos de conocimiento, sino también las diferentes etapas por las que se debe pasar para llegar a la suprema ciencia.

4.2.3 La medicina como paradigma platónico de la *techne*⁹⁶

La medicina es para Platón el paradigma por excelencia de la *techne*⁹⁷, porque cumple de manera ejemplar con los requisitos que la configuran, tal y como lo expone en el *Gorgias*⁹⁸. Pero será interesante buscar los antecedentes que confieren a la medicina este lugar preeminente para el filósofo en el conjunto de las técnicas.

Ya en la sociedad homérica el médico goza de gran prestigio social, una reputación ganada a base de prácticas curativas alejadas de costumbres supersticiosas; los remedios que los médicos aplican en los poemas homéricos obedecen a una verdadera técnica. Por eso, no es extraño leer en la *Ilíada* que «Un hombre que es médico vale por muchos

⁹⁶ «Pour Platon, la médecine apparaît de prime abord comme la τέχνη par excellence, pourvue d'une méthode ferme, maîtresse d'un savoir éprouvé, comme le proclament déjà si fièrement certains traités hippocratiques». R. JOLY, 1961, 436-437.

⁹⁷ Para una relación de diversos estudios sobre Platón y la medicina, véase R. JOLY, 1961, 435.

⁹⁸ *Grg.* 465a.

otros»⁹⁹. Asimismo, en la *Odisea* se habla del médico como poseedor de un arte al servicio de todos¹⁰⁰.

Según parece, la causa de la elevada consideración del médico en la Hélade se debió, principalmente, a las exigencias morales a las que la actividad médica estaba sujeta, lo cual debió también contribuir a desarrollar una importante conciencia profesional¹⁰¹. Muestra de ellos es el *Juramento* de los médicos, que no es otra cosa que una estricta regla moral. La gratitud hacia con su maestro, la obligación de transmitir sus conocimientos a los discípulos, la prohibición de utilizar su ciencia en perjuicio de sus pacientes y de aprovecharse de su autoridad para agraviarlos son, entre otras, las prescripciones éticas que el juramento imponía. Pero las obligaciones morales no se limitan al *Juramento*, sino que afloran con frecuencia en los textos, como por ejemplo en esta definición de medicina:

Apartar por completo el padecimiento de los que están enfermos y mitigar los rigores de sus enfermedades, y el no tratar a los ya dominados por las enfermedades, conscientes de que en tales casos no tiene poder la medicina¹⁰².

Como vemos, el médico debe abstenerse también de engañar al enfermo con remedios inútiles, cuando sabe que nada puede hacer ya su técnica.

Del conjunto de los textos que conforman el llamado *Corpus Hippocraticum*, se desprende que el médico es un profesional al servicio de los hombres, y la medicina, una *techne*. Y el que la medicina hipocrática se constituya como una *techne* quiere decir que pretende dar cuenta de sus fundamentos teóricos, además de los prácticos. En este sentido la medicina se relaciona con la filosofía, en cuanto que saber último de las cosas. En esta línea se han señalado importantes influencias filosóficas en los textos del *CH*¹⁰³. Pero lo que más nos interesa señalar aquí es el talante científico con el que se desarrolló esta medicina pionera, cuyos planteamientos responden a un verdadero afán racionalista alejado de supersticiones y charlatanerías.

⁹⁹ *Il.* XI 514.

¹⁰⁰ *Od.* XVII 383-334.

¹⁰¹ TH. GOMPERZ, 2000, vol. I, 314-316.

¹⁰² Hp. *Sobre la Ciencia médica*, 3.

¹⁰³ Cf. TH. GOMPERZ, 2000 [1910], Vol. I, 311-347; C. GARCÍA GUAL, 2000, 9-31.

El médico hipocrático es un profesional que aplica su *techne* para restituir la salud en los cuerpos enfermos, entendiendo ésta como un equilibrio interno entre fuerzas encontradas, de donde se deduce que la enfermedad se origina cuando alguna de ellas ejerce alguna supremacía. Parece ser que esta concepción de los estados saludables y morbosos provenía de Alcmeón de Crotona, quien habría utilizado una metáfora política para identificar con la *isonomia* esa igualdad entre fuerzas que supone la salud, y, con la *monarchia*¹⁰⁴, la hegemonía de una de ellas, o lo que es lo mismo, la enfermedad.

La medicina hipocrática, en su objetivo de devolver al cuerpo enfermo su equilibrio natural perdido, debe conocer la naturaleza de ese cuerpo, por lo que el estudio de los factores que intervienen en el mantenimiento de un estado saludable resulte de gran interés. De ahí la importancia que esta escuela otorga a la dietética y a las condiciones de vida de los pacientes¹⁰⁵. De la misma manera, el médico debe ser capaz de identificar los elementos nocivos que alteran la armonía de los cuerpos. Por todo ello, la medicina hipocrática se constituye como un saber causal, una *techne* fundamentada en el conocimiento de la naturaleza del hombre, en la observación y en la experiencia clínica¹⁰⁶.

Como vemos, la analogía entre la medicina y la política no es original de Platón, que muy posiblemente debió conocer las obras de Alcmeón, filósofo y médico considerado pitagórico por la tradición¹⁰⁷. La curiosa metáfora del de Crotona bien pudo servir de inspiración al ateniense, para equiparar la técnica médica con la técnica política¹⁰⁸, una equivalencia que en Platón no se limita a la relación entre equilibrio y salud, sino que abarca asimismo la noción de restablecimiento.

Para que un cuerpo enfermo recupere la salud, según los médicos hipocráticos debe eliminar los factores nocivos que le han hecho perder su equilibrio natural. De manera análoga, Platón intenta restituir la salud del Estado eliminando los elementos perjudiciales. En efecto, el filósofo no duda, por ejemplo, en hacer prescindir de la familia a los guardianes de su polis utópica, con el objetivo de suprimir lo que considera principal elemento perturbador del interés general¹⁰⁹.

¹⁰⁴ DK 24 B 4.

¹⁰⁵ Cf. Hp. VM y Vict.

¹⁰⁶ C. GARCÍA GUAL, 2000, 15-16.

¹⁰⁷ DL VIII 83.

¹⁰⁸ Grg. 464b-c.

¹⁰⁹ R. 457c-d.

Más radical se muestra, sin embargo, cuando prescribe cómo erradicar la enfermedad social que acaba corrompiendo cualquier régimen, un mal nacido de la reacción contraria a un exceso. En realidad, sería mucho mejor que esa enfermedad no apareciera, profilaxis propia asimismo de médicos y gobernantes. Pues es obligación de unos y otros prevenir los males que corrompen la armonía de sus respectivos pacientes, ya sea el Estado, ya el individuo particular. Pero en caso de que la medicina y la política preventiva fallen, la fulminante eliminación será el deber de estos profesionales responsables de restablecer el equilibrio y la concordia en los organismos a su cargo.

La enfermedad en cuestión la constituyen los holgazanes y derrochadores, zánganos tan perniciosos que:

en cualquier régimen en que nazcan producen una perturbación análoga a la de la flema y la bilis en el cuerpo; contra esto último el buen médico y legislador del Estado deben precaverse con mucho tiempo, no menos que el apicultor hábil, tratando al máximo que no aparezcan, pero, si llegan a aparecer, eliminándolos juntos con los panales mismos (*R.* 564b-c).

Médicos y gobernantes se equiparan en su labor curativa. Los médicos saben muy bien que ante ciertas afecciones no queda otra determinación posible que cortar por lo sano, si es que se quiere conservar la vida del paciente con ciertas garantías de salubridad. Pues bien, esa misma resolución es la que Platón exige al encargado de velar por la salud del Estado.

En nuestra opinión, la elección que Platón hace de la medicina para erigirla en el principal modelo de técnica tiene que ver con las frecuentes correspondencias que establece entre el cuerpo y el alma y, en consecuencia, con las posibilidades analógicas de la técnica médica respecto de la técnica política¹¹⁰. Como hemos visto, es fácil comparar los males que destruyen el Estado con las enfermedades que arruinan los cuerpos, pero, a nuestro juicio, el principal motivo de esta equiparación platónica es la dimensión ética asociada al ejercicio médico. Platón quiere imprimir al ejercicio político ese mismo factor esencial, un objetivo presente en toda su obra.

¹¹⁰ R. JOLY, 1961, 437, señala también los paralelismos entre alma y cuerpo como principal motivo de la comparación platónica entre medicina y política. Compartimos con J. LOMBARD, 1999, 86, la opinión de que Platón no agota su discurso médico en las frecuentes analogías de las nociones propias de la medicina que contiene su reflexión política. Junto a la organización del Estado, el orden del mundo y la disposición del alma son asimismo ámbitos donde la salud y la enfermedad tienen su lugar.

Es quizá en el *Político* donde mejor se observa esta cuestión. En efecto, allí habla el Extranjero del médico como el profesional con quien siempre hay que comparar al gobernante. Los motivos aducidos para explicar tal elección aluden de manera nítida a la indispensable bonhomía del médico, en cuyas manos se abandona el paciente para dejarse hacer. Los enormes los peligros que acechan a un enfermo que se dejase tratar por un médico perverso, que en virtud de sus conocimientos podría agravar su estado con prácticas perniciosas, a la vez que arruinarlo con la exigencia de cuantiosos estipendios, son equiparados a los que planean sobre los ciudadanos cuando son gobernados por un político ayuno de principios morales. Y aunque todas las técnicas requieran por definición el alcance de un bien, ninguna como la medicina ilustra la frágil frontera que separa la buena práctica de la perversa, una elección que depende por completo de la salud moral de quien la ejerza.

PARTE II
EL EJEMPLO DE LOS OFICIOS:
UN PROCEDIMIENTO RECURRENTE

1.

El agricultor

El cultivo de la tierra no fue considerado en Atenas como un oficio, sino como el más noble de los trabajos manuales, una dignidad que se ha explicado en virtud del intenso arraigo ático a la tierra¹¹¹. No obstante, no se observa en Platón esta diferencia, pues trata al agricultor de forma similar al de los demás trabajos manuales: en la literatura platónica tanto el γεωργός, agricultor, labrador, campesino, como la técnica de la agricultura, γεωργία, y la actividad de cultivar la tierra, γεωργέω, aparecen como cualesquiera otros artesanos, saberes técnicos y acciones que ilustran sus páginas, con análoga función explicativa.

Platón extrae del campesino toda la potencia expresiva que contiene aprovechando con eficacia la enorme fuerza evocadora de una de las labores más antiguas del hombre. El campesino es, en boca de Sócrates, un recurso frecuente sobre todo en la *República*, diálogo en el que el ámbito labriego se menciona en treinta ocasiones, en veintinueve con los sustantivos ‘agricultura’ y ‘agricultor’, y en una con el verbo ‘labrar’.

Sin embargo, observamos una cierta paradoja en la convivencia del valor que el filósofo otorga al trabajo del agricultor, y no sólo en la *República*, y el lugar que ocupa en la jerarquía profesional del *Fedro*, en la que el campesino, junto a los artesanos, está situado en el séptimo lugar en una escala de nueve niveles en función de la calidad anímica (*Phdr.* 248e). A nuestro juicio, y tal como ya hemos expresado¹¹², Platón mantiene ciertos prejuicios aristocráticos, a la vez que relaciona el intenso trabajo físico

¹¹¹ Tanto es así, que la palabra autóctono deriva del griego αὐτός, propio, y χθών, χθονός, tierra. Este arraigo explica también el mito de la autoctonía, una tradición muy extendida y a la que, por cierto, como dice P.-M. SHUHL, 1932, 55, Platón hace con frecuencia alusión.

¹¹² 3. Prejuicios de Platón respecto del trabajo manual, p. 22.

con el abandono de las facultades superiores, cuya culminación se alcanza con la reflexión filosófica, una dedicación al estudio que requiere, además de voluntad, tiempo libre¹¹³.

Existe una diferencia entre el que explota la tierra, el terrateniente, y el que la trabaja, un aspecto que podemos observar en el *Eutifrón*, cuando el personaje que da nombre al diálogo cuenta a Sócrates el motivo de su presencia en el Pórtico del rey. En efecto, Eutifrón viene de presentar contra su padre una denuncia de homicidio por la muerte de un jornalero suyo en Naxos, donde explotan una tierra (*Euthphr.* 4c).

Para Platón, la agricultura es un ejemplo de técnica productiva, según expone en el *Sofista*. El Extranjero mantiene que hay dos especies de técnicas: una, la productiva, engloba la agricultura y todas las que se hacen cargo del cuerpo mortal, de todo lo compuesto y fabricado y de lo imitado; otra, la adquisitiva, comprende el aprendizaje, el conocimiento, la ganancia económica, la lucha, la caza, es decir, todo aquello que sin producir, se apropia con palabras y acciones de las cosas que son y de las que han sido producidas (*Sph.* 219a). A nuestro juicio esta diferenciación es importante aun cuando nada de lo que aquí llama técnica imitativa lo considere en realidad técnica alguna, pues sólo la productiva es técnica en sentido estricto, de la que la agricultura es paradigma.

Una característica de la que goza la agricultura en Platón proviene de la medicina, y se concreta en la capacidad de armonizar elementos contrapuestos con el fin de conseguir el equilibrio. Erixímaco, en el *Banquete*, define la medicina como la ciencia capaz de crear armonía entre los elementos contrarios presentes en el cuerpo, un rasgo que lo atribuye al hecho de estar gobernada por el amor, como también lo están la agricultura, la gimnástica y la música. El amor, pues, sería esa capacidad de aunar los contrarios en un armónico equilibrio, lo que, también según Erixímaco, posiblemente quiso decir Heráclito, a pesar de no haberlo expresado bien¹¹⁴ (*Smp.* 187a).

¹¹³ «La salvación no se logra por medio de ritos y tabúes, sino por un comportamiento cívico y moral y por la práctica de la filosofía, que es como una purificación». A. BERNABÉ, 2011, 264. De ahí que agricultores y artesanos ocupen el séptimo nivel de la escala de las reencarnaciones, sólo por encima de sofistas, demagogos y tiranos. El motivo no puede ser otro que el de poseer naturalezas incompatibles con la filosofía, según se desprende de la división de la sociedad expuesta en la *República*.

¹¹⁴ Platón aprovecha todas las ocasiones para criticar las doctrinas de Heráclito, en este caso a través de Erixímaco (*Smp.* 187a-c).

1.1. El agricultor en la división del trabajo

No es difícil explicar las numerosas alusiones al trabajo del agricultor en la *República*, dada la importancia que esta profesión tiene en cualquier organización social. El labriego, al realizar las labores en la tierra y en las plantas haciéndolas fructificar, contribuye con su esfuerzo a constituir la base alimenticia de un pueblo. La necesaria presencia de los labradores en cualquier tipo de asociación humana es tan obvia que no requiere explicación, como no la precisa tampoco su única dedicación a las tareas del campo, conocidos como han sido siempre las constantes faenas y desvelos que requieren los trabajos agrarios. El de agricultor es el oficio por excelencia en cualquier sociedad sedentaria, pues no es posible asentarse en un lugar si no se cuenta con campos de cultivo y con hombres que los trabajen.

Desde esta evidencia se comprende el porqué Platón nombra al agricultor como el primer trabajador imprescindible en la formación de un Estado, destinado como está a satisfacer, mediante el abastecimiento de suministros, la necesidad más primaria del ser humano, un imperativo biológico cuyo incumplimiento es incompatible con la supervivencia. Cuando Sócrates se propone forjar en teoría el Estado con la ayuda de Adimanto, dice que la más importante de las necesidades humanas, porque de ella depende la subsistencia, es la provisión de alimentos, y que, al ser el labrador el encargado de satisfacerla, la presencia de este trabajador del campo ha de ser la primera con la que debe contar un Estado en su primigenia fase de constitución (R. 369d).

Sócrates ya había expresado con anterioridad que la cooperación sustenta a todo grupo humano, habida cuenta de las carencias que este género presenta para sobrevivir de forma independiente. El Estado no es sino una asociación que pretende, con la colaboración de todos sus miembros, crear las condiciones de posibilidad de la vida humana. Se trata ésta de una concepción de la sociedad de suma importancia en la teoría platónica del Estado, pues va más allá de lo puramente biológico. Son muchas las sociedades animales que se sostienen gracias al mismo principio, pero ninguna de ellas logra por ese mismo medio las cotas de lo humano, un conjunto de rasgos específicos cuyo grado de desarrollo depende de las condiciones sociales.

La cooperación, pues, establecida como la realización de los diferentes tareas, de acuerdo con las distintas aptitudes que por naturaleza presentan los individuos y destinadas a satisfacer las necesidades básicas, constituye el fundamento del Estado. Las disposiciones innatas para los diferentes trabajos están ilustradas por Platón mediante el mito de los metales: la dificultad de las tareas se incrementa en función de la nobleza del metal presente en los individuos: oro en los gobernantes, plata en los guardianes, y bronce en los labradores y demás artesanos (*R.* 415a). Esto no significa sino una estricta división del trabajo, una forma de organización que, además de perseguir altas cotas de efectividad económica, pretende ocupar a los más aptos en los cometidos más complejos y para cuyo desempeño se necesitan largos años de preparación y sacrificios. La presencia de un metal u otro no acaba de estar por completo determinada por la herencia, a pesar de que Platón estipule una serie de procedimientos destinados a la eugenesia, por lo que, si de entre ciudadanos auríferos nacieran hijos bronceíneos, éstos deben destinarse a las tareas de artesanos y labradores (*R.* 415c).

El labrador debe dedicar la totalidad de su tiempo de trabajo a las tareas del campo y no a proveerse de morada, vestido y calzado, y eso porque es mucho más eficaz que cada hombre ejercite sólo el oficio para el que está por naturaleza más capacitado (*R.* 369e). Por tanto, se prohíbe, al zapatero ser al mismo tiempo labrador, a fin de asegurar la buena ejecución de las labores pudiéndose dedicar a ellas en los momentos propicios, liberado como está de todas las demás (*R.* 374b).

A medida que se consideran todas estas cuestiones, Sócrates se da cuenta que no pueden proyectar un Estado muy pequeño a causa de las necesarias especializaciones laborales que se requieren para respetar el principio de la división del trabajo. Si el labrador no debe dedicarse sino a las tareas agrarias, se necesitan trabajadores que le abastezcan de los pertinentes instrumentos: arado, azada y demás herramientas agrícolas (*R.* 370c). Incluso boyeros y otros pastores habrán de incrementar la población del Estado, si se quieren asegurar los bueyes con los que el agricultor pueda arar (*R.* 370e), y de vendedores o comerciantes que permanezcan en el mercado el tiempo necesario para vender los productos de la tierra, e impedir con ello que el labrador abandone sus campos para comerciar (*R.* 371c).

Sócrates repara en la imposibilidad de que un Estado pueda proveerse de todo lo que necesita, pues no hay prácticamente lugar alguno que pueda dar satisfacción a todas las necesidades, contemplando así la importación, una actividad que consiste en un intercambio de bienes entre los Estados. Y puesto que la importación necesita de recursos con los que llevar a cabo sus transacciones, la producción de los agricultores deberá ser mayor que la destinada a alimentar al conjunto de la población del Estado, por consiguiente, debe incrementarse el número de labradores (R. 371a).

La rigurosa división de las tareas en función de las naturales disposiciones no podía prescindir de los quehaceres supremos de toda sociedad: el gobierno y la defensa. Y si a ningún oficial no le ha de estar permitido realizar otras funciones que las propias de su oficio, con mayor rigor se impondrá aún la total dedicación a los encargados de dirigir y defender al Estado. Platón, consciente de que hasta las técnicas más sencillas requieren de formación y entrenamiento para su dominio, no duda en prescribir también para el guerrero, y con más motivo que para el resto de trabajadores, el exclusivo ejercicio de su singular profesión. La importancia del éxito en todo lo concerniente a la guerra y las dificultades intrínsecas a la técnica guerrera hacen todavía más necesario, si cabe, la estricta especialización de los defensores del Estado. Este es el sentido de la pregunta retórica de Sócrates, cuestionándose si acaso la guerra es tan fácil, que cualquier labrador podría ser a la vez guerrero, cuando no se consigue ser un diestro jugador de fichas o dados sin entrenamiento desde niño (R. 374c). Las discrepancias de Platón contra la organización militar ateniense y la positiva valoración del programa de entrenamiento del ejército espartano se muestran con claridad en este breve pasaje¹¹⁵. El filósofo no concibe cómo puede dejarse en manos de inexpertos la egregia función de salvaguardar la integridad y permanencia del Estado, verdadero sentido de la inflexible distribución de empleos y la evitación de injerencias. Platón sabe que no son las herramientas lo que convierten a alguien en técnico, sino la posesión del conocimiento que toda técnica

¹¹⁵ La idealización de la ciudad perfecta pasa por separar el ejército. En el *Critias* se señala como un rasgo esencial de calidad de la primitiva Atenas su condición terrestre, «capaz de alimentar a un gran ejército exento de las actividades agrícolas» (*Criti.* 110e). Como escribe P. VIDAL-NAQUET, 1964, 431, que los guerreros no fuesen otra cosa que guerreros era un deseo de Platón, «témoin des progrès de la τέχνη militaire et du professionnalisme, et désireux cependant de concilier cette évolution avec l'idéal du soldat-citoyen, ce que même Sparte ne pouvait réaliser».

comporta y el ejercicio en su manejo¹¹⁶. En el Estado justo el labriego es labriego y no juez a la vez que labriego (*R.* 397e).

La extraordinaria importancia que Platón atribuye al especializado trabajo de los guardianes le obliga a acotar con límites estrictos su específico destino, cuyo éxito depende del perfecto cumplimiento de la rígida normativa que ha de regular sus vidas. La imposibilidad de poseer bienes propios, y, por tanto, de llevar a cabo transacción alguna es uno de las reglas impuestas a este colectivo encargado de velar por la seguridad del Estado y por su persistencia. Los guardianes no deben poseer casa propia, tierra o cualquier clase de riquezas para evitar que el objeto de sus desvelos se desplace del Estado a su particular patrimonio, una actitud que los convertiría en administradores y labradores, dando lugar a toda clase de conspiraciones y a la generación de enemigos en el seno del Estado (*R.* 417a).

La felicidad de los guardianes a causa de sus excepcionales condiciones de vida es puesta en duda por Adimanto. Sócrates le replica que no es la felicidad de una clase la que busca un Estado justo, sino la felicidad de la totalidad del Estado. Y eso pasa por no permitir que los guardianes basen su felicidad en la opulencia. La experiencia le ha hecho ver a Sócrates como se degrada cualquier clase de trabajo cuando se rodea de lujo; Sócrates ya sabe que no cabe esperar resultado alguno de labradores a quienes se les ordene trabajar la tierra, sólo si les place, y después de haberlos rodeado de oro y vestido con ricos mantos (*R.* 420e). Si basan la felicidad del Estado en el disfrute de bienes materiales, nadie cumpliría con su trabajo, es decir, el labrador ya no sería labrador (*R.* 420e). La perversión de la actividad va unida al exceso de riqueza, una situación grave para el buen funcionamiento de Estado. Sócrates entiende que el exagerado enriquecimiento es perjudicial en cualquiera de los ámbitos integrados en la clase de servicios, y no está dispuesto a aceptar la opinión de quienes pretendan conseguir la felicidad de los labriegos a base de banquetes (*R.* 421b); pero este daño sería mucho peor de darse en la clase de los guardianes, uno de los motivos esgrimidos para justificar la abolición de la propiedad privada en este estamento. En definitiva, el desmesurado goce de bienes materiales no es en absoluto objeto de un Estado bien fundado, ni, por supuesto, condición necesaria para su felicidad, un bienestar que se consigue sólo con el cumplimiento de los deberes por parte de sus miembros. Por eso Sócrates no tendrá

¹¹⁶ Sin duda, «el hábito no hace al monje» sería un aforismo del agrado de Platón.

ningún impedimento en manifestar que la vida de los guardianes es tan feliz como la de los vencedores olímpicos, puesto que su victoria es más bella al consistir en la salvación del Estado, a cambio de lo cual reciben del erario público todo cuanto necesitan para vivir sin ningún tipo de preocupación innoble, un modo de vida mejor que el de los artesanos y labradores (R. 466b), en lo que se verán degradados en caso de no desempeñar sus funciones (R. 468a).

En la concepción platónica del Estado la división del trabajo adquiere categoría de precepto, y ello porque en el pensamiento del filósofo es la única manera de adjudicar el gobierno a los mejores. Pero ni la minuciosa selección de individuos, ni los arduos programas educativos a los que deben someterse, ni tampoco las precisas reglas en materia de procreación aseguran la continuidad del mejor régimen, cuya primera corrupción llegará siempre a consecuencia de cierta inexactitud en la observancia por parte de los guardianes de la normativa reproductora. Mediante estos deslices se produce en la aristocracia, la mejor forma de gobierno, lo que podríamos describir como una especie de inoculación del mal en las almas de los guardianes, un germen que, al corromperlas, degrada también de manera inexorable al Estado, haciéndolo pasar por sucesivos estadios, en correspondencia con la calidad de las almas de sus gobernantes¹¹⁷, hasta llegar al más perverso de los regímenes: la tiranía. A la aristocracia le sigue la timocracia, y a ésta la oligarquía, el sistema político en el que los ricos ostentan el mando. Así, mientras que en la timocracia todavía se mantiene el gobierno de los mejores —y su clase guerrera se mantiene fiel a la división del trabajo, sin realizar tareas de agricultura, ni de cualquier otra técnica manual ni actividad lucrativa alguna (R. 547d)—, aunque ya con muestras de excesivos rasgos pasionales en sus almas, la oligarquía, al ser por riqueza y no por aptitudes y sabiduría la manera de acceder al ejecutivo, supone la quiebra total de la división del trabajo, pudiendo por consiguiente darse la circunstancia de que «las mismas personas al mismo tiempo labren, hagan negocios y guerreen»¹¹⁸.

¹¹⁷ La estrecha relación entre el alma del gobernante y el régimen político es señalada por T. CALVO, 1995, 162-163, como una muestra de la enorme interacción entre alma y Estado, y defiende que la teoría platónica de la correspondencia entre regímenes políticos y carácter de los individuos se basa en la falta de distinción precisa entre sociedad y Estado propia de los griegos, para quienes la *politeia* era el conjunto de los ciudadanos con su forma de vida, a la vez que la constitución como expresión de esa forma.

¹¹⁸ R. 552a.

Como vemos, Platón establece un paralelismo entre las almas de los gobernantes y los tipos de gobierno: a la excelencia anímica le corresponde el mejor sistema político, y la mayor corrupción del alma trae consigo el gobierno más corrupto. Y a medida que la degeneración avanza se derrumban los pilares sobre los que se sustentaba esa organización política orientada a la excelencia, como era la división del trabajo, una óptima forma de distribución de tareas en consonancia con las capacidades particulares, o lo que es lo mismo en Platón, el grado de justicia, equilibrio y perfección de las almas de los individuos.

El inicio del *Timeo* permite darse cuenta de la enorme importancia que Platón otorgó a la división del trabajo en la *República*. Allí, Sócrates recuerda, a instancias de Timeo, lo más importante de lo expuesto el día anterior en relación con el Estado bien fundado¹¹⁹, aludiendo en primer lugar a lo que fue, dice la primera medida que tomaron: la separación de los campesinos y todos los de las otras técnicas de la clase de los que combaten en su defensa (*Ti.* 17c). Por otra parte, es muy significativo también en este sentido comprobar que, según lo narrado por Critias, cuando los sacerdotes egipcios le piden a Solón que observe sus propias leyes como ejemplo de las que regulaban la vida de los muy antiguos atenienses, a la primera que se refiera sea a la que regula la separación de tareas, describiendo una organización laboral idéntica a la descrita en la *República*, según la cual no deben los agricultores mezclar sus trabajos con los de otros profesionales por no permitirse ningún tipo de intromisiones laborales (*Ti.* 24b).

Según el mismo relato de Solón, Critias describe, esta vez en el diálogo al que da nombre, la Atenas primordial, un territorio cultivado por verdaderos agricultores que, como hacían sólo eso, cultivar la tierra (*Criti.* 111e) en los campos cercanos, habitaban en el exterior de la ciudad a los pies de las laderas (*Criti.* 112b).

En definitiva, toda idealización de gobierno justo pasa, para Platón, por la estricta división del trabajo, así como por la incorporación de la mujer a todas las tareas, por considerarla de idéntica naturaleza al hombre, o sea, igual de humana; esta cuestión también se ratifica en el *Critias*, donde además, se alude a la costumbre de representar a

¹¹⁹ «Si el *Timeo* comienza con un resumen de la constitución (*politeia*) descrita en la *República*, para a continuación evocar la guerra victoriosa que la antigua Atenas mantuvo contra la Atlántida, es porque Platón pretende conferir una base “natural” a la constitución descrita en la *República* mostrando cómo la antigua Atenas, más acorde con aquel modelo que la Atenas actual, permitía al ser humano una realización más cabal de sus fines» T. CALVO-L. BRISSON, 1997, 11.

Atenea armada para demostrar que la inclusión de la mujer en los asuntos bélicos era un hecho entre los atenienses primigenios; y si con esto no bastaba, un poco más adelante afirma la igual naturaleza de Hefesto y Atenea, que por amor a la sabiduría y a la técnica se dedicaban a lo mismo¹²⁰. La equiparación del hombre y la mujer es completa, y puesto que se igualan ambas naturalezas en todos los ámbitos: intelectual, técnico y bélico, la división del trabajo debe afectar al total de la población en edad de trabajar, una vez completados los diferentes programas educativos relativos a las diversas actividades a las que se está destinado en función de las propias facultades, sin ninguna duda disposiciones anímicas, o, si se prefiere, morales.

1.2. La agricultura en cuanto técnica

La agricultura tiene indiscutible categoría de técnica en la obra platónica, una técnica de valor relevante por cuanto de ella depende la supervivencia humana. Sólo en tiempos míticos los hombres, apacentados por los dioses y abastecidos por los frutos silvestres, no dependieron del trabajo agrícola para subsistir (*Plt.* 272a); una época en la que la condición del hombre, identificada con la de las bestias gregarias, era más animal que humana. Para Platón, el conocimiento de la agricultura es un signo de civilización, y así lo muestra en las *Leyes*, donde, al principio del libro III en el que lleva a cabo una consideración diacrónica del Estado, después de haber hablado de pequeñas agrupaciones dispersas organizadas por linajes, semejantes a las que Homero atribuye a los cíclopes en la *Odisea*, se refiere al estadio posterior caracterizado por comunidades más numerosas dedicadas a la agricultura (*Lg.* 680e), signo identificador del Estado en ciernes¹²¹.

¹²⁰ P. VIDAL-NAQUET, 1964, 431-432, se pregunta acerca del significado de esta pareja divina en el contexto de la antigua Atenas, para concluir que es su común naturaleza, ambos hijos de un mismo padre, la filosofía y su amor a la *techne* lo que los orienta a un mismo fin: garantizar la estrecha unión entre guardianes y productores de la primitiva Atenas, una auténtica república terrestre. La pareja divina aseguraría, entonces, junto a la comunidad de mujeres e hijos, la unidad, fundamento de las constituciones platónicas.

¹²¹ Como señala P. VIDAL-NAQUET, 1981, 379, la asociación de la simplicidad de la vida humana a la falta de sabiduría, entendida como la virtud de la parte racional del alma, es una constante en la obra de Platón. El libro tercero de las *Leyes*, en efecto, pone de manifiesto que el filósofo no cedió nunca a los espejismos de la edad de oro, pero también muestra la tensión que siempre acompañó a este tema.

Las reflexiones sobre la técnica son muy frecuentes en los diálogos platónicos, y nos atreveríamos a afirmar que todas ellas tienen como objeto la delimitación exacta de las específicas funciones de la técnica política. Este es, en nuestra opinión, el propósito de la extensa serie de consideraciones sobre la técnica que se llevan a cabo tanto en el *Sofista* como en el *Político*. La intención de cazar al sofista¹²² no es otra que desenmascararlo para evitar su confusión con el verdadero político. Y una vez descubierta e identificada la bestia negra, la indagación sobre la técnica en el *Político* acomete la separación de la técnica política de sus posibles usurpadoras con la pretensión de definir sus bien delimitados objetivos.

A pesar de que en el *Sofista* se separe la técnica productiva, de la que la agricultura es ejemplo (*Sph.* 219a), de la técnica adquisitiva, Platón considera que toda técnica es siempre productiva, diferenciándose cada una en función de lo producido; así, la agricultura produce alimentos, pero no animales (*Sph.* 234a). Una técnica capaz de producirlo todo sólo puede ser parte de lo que el Extranjero llama en el *Sofista* técnica imitativa, por ejemplo la del pintor, que puede, respecto a la técnica productiva producirlo todo y engañar con pinturas a los incautos; de manera análoga, el sofista puede respecto de la técnica adquisitiva, a la que pertenecían los razonamientos, hechizar con palabras e imágenes habladas a los jóvenes y a todos los que están todavía lejos de la verdad. El procedimiento que se sigue en el *Sofista* es un método de investigación y, como tal, la diferenciación que establece entre las dos tipos de técnicas es por completo aceptable. Sin embargo, en un sentido amplio, la técnica es siempre productiva, pues es requisito indispensable para ser técnica la producción de un bien. Esto se observa principalmente en el *Eutidemo*, diálogo en el que también aparecen interesantes apreciaciones sobre la técnica. Sócrates, en el ejemplo de exhortación a la filosofía que hace a Clinias como ejemplo de lo que deben hacer los dos sofistas, según les ha solicitado pero sin ningún éxito, conviene con el joven que la dicha depende del conocimiento, y como la filosofía es la adquisición de conocimiento, la filosofía es el camino de la felicidad. En la segunda exhortación Sócrates y Clinias tratan de saber qué conocimiento es el que deben adquirir para ser felices, pues tal y como admitieron en la primera, la posesión de bienes no sirve para nada si no se saben usar bien esos bienes. Por consiguiente, el conocimiento que buscan debe contener el producir y el usar lo producido. Sin embargo, una cosa es el

¹²² Para la caza del sofista, F. CASADESÚS, 2013a.

conocimiento de la técnica productiva y otra el conocimiento de la técnica del uso, como lo ejemplifica muy bien la diferencia entre la técnica del lutier y la del instrumentista. Sócrates pregunta si no será tal vez la estrategia el saber que buscan, pero será refutado por Clinias de manera admirable, tanto, que para ello diferencia la técnica productiva de la adquisitiva, el mismo procedimiento que aplica el Extranjero en el *Sofista*. Sócrates le dice a Critón que así llegaron hasta la técnica regia para darse cuenta de que estaban otra vez en el punto de partida de su indagación, a causa de la dificultad para encontrar lo que produce esa técnica. En tanto que es fácil estipular que el resultado de la agricultura sea el alimento surgido de la tierra (*Euthd.* 291e), no lo es determinar qué produce la técnica regia. Recuerda Sócrates a Critón que la técnica que buscan debe ser útil, un bien y un conocimiento, requisitos que la alejan de todos los resultados que se consideran propios de la política, como por ejemplo, hacer ricos a los ciudadanos, libres y pacíficos, al no ser ni bueno ni malo. Para que pudiese ser la política la única técnica que siendo útil proporcionase también felicidad, sería menester que hiciese sabios a los ciudadanos. Sócrates se pregunta si en verdad la técnica regia hace buenos y sabios a los ciudadanos, si los hace a todos y en todo, y, de ser así, qué conocimiento enseña, o si enseña tal vez el de todas las técnicas particulares. La técnica regia debe proporcionar el conocimiento que le es propio, y Sócrates conviene con Critón que ese saber es el que permite hacer buenos a los demás. Esto a su vez entraña otro problema: con respecto a qué serán buenos y útiles. Sócrates reconoce su fracaso en la indagación para encontrar el conocimiento que proporciona la felicidad y le narra a Critón cómo pidió ayuda a los sofistas para salir del atolladero, una ayuda que en ningún momento llegó, como se colige del desarrollo del diálogo, al seguir los hermanos Eutidemo y Dionisodoro entreteniéndose en la, y nunca mejor dicho, improductiva práctica erística.

La intención de Platón en el *Eutidemo* parece menos decidida a reflexionar sobre la técnica que a contraponer dos métodos de investigación: la estéril refutación erística de los sofistas frente a la fecunda dialéctica socrática¹²³. No obstante, consideramos que no es baladí lo que el filósofo añade a este respecto: la técnica es un saber productivo de un

¹²³ Para Platón, la metodología propia del filósofo es la dialéctica, que consiste en el avance de una argumentación a medida que los participantes en un diálogo ordenado y pautado van logrando acuerdos sobre la cuestión que se discute. Se trata de un método de investigación filosófica presente ya en los diálogos de la primera etapa, los llamados socráticos, mediante el cual se empieza a poner límites a la erística de algunos sofistas, al menos a la caricaturizada en el *Eutidemo*. C. EGGERS LAN, 1997, 138-139.

bien útil, y como ejemplo de ello aparece, entre otras, la agricultura, una técnica que cumple de forma escrupulosa los requisitos.

El valor de la agricultura es innegable, útil en tiempos de guerra y de paz (*R.* 333a). Es la encargada de satisfacer la parte más importante de las necesidades del cuerpo y por eso, todo lo que da y produce la agricultura puede ser objeto de permitido y regulado comercio en la legislación de Magnesia, siempre y cuando la dedicación a esa empresa no persiga hacer mucho dinero ni obligue a descuidar la educación ni la gimnasia, sin las cuales el alma y el cuerpo nunca llegarían a ser dignos de mención (*Lg.* 743d). La estimación del trabajo agrícola se observa también en las *Leyes* a través del reconocimiento y gratificación que se dedica a sus artífices. El Ateniense, cuando se ocupa del tratamiento de las aguas y habla de la construcción de acequias, diques, fuentes, etc., prescribe, en esos lugares con agua, la construcción de gimnasios con baños termales para los viejos, para que «se beneficien los cuerpos asolados por las enfermedades y agotados por los esfuerzos en los trabajos del campo»¹²⁴.

La categoría de técnica de la agricultura supone el reconocimiento de un componente teórico al que contribuyen otras ciencias, como la astronomía, que es útil a la agricultura y a la estrategia militar (*R.* 527d). Con ello no quiere decir Platón que no exista delimitación entre los saberes técnicos; el reconocido ámbito restringido de las técnicas particulares es un rasgo de su condición, por eso Sócrates dice en la *República* que no es el conocimiento en la producción de frutos de la tierra lo que convierte a un Estado en sabio, en cuyo caso se podría hablar de un Estado hábil en agricultura (*R.* 428c); es el saber general acerca del Estado, presente en los guardianes perfectos o gobernantes, lo que convierte a un Estado en sabio y prudente.

Sin embargo, toda técnica necesita de las matemáticas para su constitución, sin cuya presencia se quedaría sólo en práctica. Así lo expresa Sócrates en el *Filebo*, donde realiza una *diairesis* de las ciencias, según la cual, los conocimientos pueden apuntar a la producción o a la educación; las técnicas manuales, las productivas, pueden ser puras o impuras según tengan mayor o menor relación con la ciencia. La distinción y retirada de la ciencia que gobierna en cada técnica permite ver su verdadero estatus, pues, como dice, si se retira de las técnicas la matemática, no debería quedar otra cosa que prácticas, esas habilidades que se sirven de la repetición rutinaria que algunos confunden con las

¹²⁴ *Lg.* 761d.

técnicas pero que no son más que destrezas conseguidas a fuerza de trabajo. Y ese será el caso de toda tarea que se realice no por medida sino por conjetura, aun cuando se trate de técnicas tan asentadas como la medicina, la agricultura, el pilotaje o la estrategia (*Phlb.* 56b). Este ejemplo, en el que Sócrates incluye la agricultura con las técnicas por excelencia, es una llamada de atención sobre la poca estabilidad que ostenta el estatus de técnica, siempre dependiente del uso que de ella se haga. La agricultura es una técnica indiscutible siempre que su ejercicio se sustente en conocimientos científicos acerca de biología, meteorología, matemáticas, física, geología y cuantos más saberes puedan constituirla. Ahora bien, el ejercicio de las labores agrícolas aprendidas por experiencia y con menosprecio de las ciencias que la conforman le quita la cualidad de técnica para convertirla en práctica. Y en este amplio compendio teórico, no cabe duda de que el conocimiento de las leyes de la naturaleza pueda resultarle muy útil a la agricultura para sacar el máximo provecho de un trabajo tan intenso; no obstante, esta relación entre naturaleza y agricultura no cabe interpretarla de acuerdo con la teoría¹²⁵ que el Ateniense expone en las *Leyes*. En efecto, el Ateniense, en su papel de argumentar contra las posibles objeciones a la obligatoria creencia en los dioses que prescribe para Magnesia, habla de una especulación muy erudita que considera que todo lo que existe es producto bien de la naturaleza, bien de la técnica o bien del azar, siendo las más importantes y de mayor belleza las derivadas de la naturaleza y del azar, y en menor medida las que provienen de la técnica. Según este pensamiento, la técnica, al tratarse de un invento de los mortales, se encuentra alejada de la naturaleza sin participar, por ello, de la verdad, una circunstancia que provoca que sus producciones, a las que llaman artificiales, sean una especie de imágenes. Desde el punto de vista de este paradigma teórico y anónimo aludido por el Ateniense, las técnicas sólo pueden producir obras de alguna significación cuando comparten su poder con la naturaleza, como le ocurre a la medicina, a la gimnasia y a la agricultura (*Lg.* 889d). Y desde esta perspectiva, toda legislación, hecha de convenciones no verdaderas, nada tiene que ver con la naturaleza sino con la técnica, una conclusión que muestra la contraposición que se establece entre *physis* y *nomos*.

Respecto a la filiación de esta doctrina, compartimos la interpretación más aceptada de considerarla una síntesis. En nuestra opinión, Platón integra ex profeso elementos de diversas corrientes para evitar posibles identificaciones con tan sincrético resultado y

¹²⁵ Para las diferentes interpretaciones de esta teoría, cf. F. LISI, 2008, 196, n. 28.

poder así descargarse a gusto en sus críticas. De hecho, el Ateniense, después de sacar todas las conclusiones éticas y religiosas susceptibles de ser extraídas de la curiosa mezcla, y de arremeter contra los que así piensan, construye lo que habrá de ser el preámbulo de la ley contra la impiedad con toda clase de argumentos, entre los que incluye una teoría del alma y dos pruebas de la existencia de dios¹²⁶, para refutar cualquier posición atea.

Pero lo que más nos interesa aquí de sus explicaciones es un par de consideraciones interesantes sobre la técnica. La ley y la técnica —dice el Ateniense— pertenecen al ámbito de la naturaleza por cuanto son progenie de la inteligencia, y como el alma, primera causa de la generación y de la corrupción, es anterior a los cuerpos y gobierna todos sus cambios y reordenamientos, todo lo que produce el alma, la opinión, la diligencia, la inteligencia, la técnica y la ley, es anterior a los cuerpos. Así, las primeras grandes obras corresponden a la técnica y lo que los representantes de esa teoría llaman, de forma incorrecta, natural y naturaleza, es posterior y está gobernado por la técnica y la inteligencia. No existe, pues oposición entre naturaleza y ley, siendo el alma la naturaleza en grado sumo por ser lo primero, y la ley su producto.

El demiurgo del *Timeo* ilumina estos postulados de Platón¹²⁷, pues esta ordenada génesis defendida por el Ateniense se corresponde con la idea de un técnico divino cuya inteligencia obra la naturaleza y sus leyes. En el pensamiento del filósofo nada hay más sublime que la inteligencia, de ahí que no admita en ningún caso una naturaleza anterior a ella, artífice como es de todo lo que existe: de la naturaleza y sus leyes, la técnica inteligencia divina; del universo humano, la técnica inteligencia humana. Así, la equivalencia entre las dos almas inteligentes, la humana y la divina, se constata en el elemento técnico, un rasgo que les permite a ambas llevar a cabo una producción a partir

¹²⁶ Según G. Naddaf en *L'origine et l'évolution du concept grec of physis*, el argumento cosmológico y el físico teleológico. F. LISI, 2008, 302, n. 40.

¹²⁷ Que la razón debe gobernar todo lo irracional es el principio supremo de la filosofía de Platón. El principio, que se podría llamar de la razón soberana, es universal y, en consecuencia, en vigor en todos los sectores de la realidad. «Le mythe du Démiurge dans le *Timée* exprime l'actualité du principe en égard à la nature; ce que Platon entend en effet souligner par ce mythe, est précisément la maîtrise de la nécessité irrationnelle par la raison ordonnatrice. Le resultat final et visible du gouvernement de la raison dans la nature est l'ordre cosmique, la beauté et la régularité des mouvements du ciel». T. CALVO, 2009b, 33. Y en n. 2: «L'exposé du *Timée* montre tres bien la particularité du principe ontologique qui a en même temps une portée pratique au morale, puisqu'il établit aussi bien "ce qui est" que "ce qui doit être". Impossible d'oublier en effet que le Démiurge est un agent *rationnel*: on peut dire qu'il est la Raison même en action, par conséquent, il est un agent *moral* qui connaît le Bien et agit en poursuivant sa réalisation».

de la actividad racional, característica sustancial de toda alma, y los componentes constitutivos a su alcance.

Dios y el hombre son ambos demiurgos, ambos técnicos productivos; su paridad fructífera es incuestionable según las palabras del Ateniense, pero según el mito de Crono¹²⁸, narrado por el Extranjero en el *Político*, la única diferencia estribaría en los diferentes ámbitos de trabajo, uno divino y otro humano, y en la alternancia de sus labores, nunca simultáneas.

El hombre es técnico, como dios, y como tal debe operar en un restringido campo, pudiendo ser experto sólo en esa pequeña parcela. El conocimiento, el esfuerzo y el trabajo determinan el buen hacer, de donde se desprende una obviedad que Sócrates no duda en exponer cuando él y Glaucón tratan de decidir quienes deben ser los gobernantes del Estado: los mejores guardianes, de la misma manera que los mejores agricultores son los más aptos para la agricultura (*R.* 412c).

El agricultor es una autoridad respecto a todo lo que concierne a su técnica, como puede ser el grado de dulzura o sequedad que adquirirá el vino en un futuro (*Tht.* 178d). Sócrates mantiene que la opinión del experto invalida la tesis de Protágoras acerca del hombre como medida de todas las cosas. El agricultor es más sabio en agricultura que cualquier otro hombre y su conocimiento lo autoriza a ser medida sobre temas agrícolas. Esta categoría de experto obliga a actuar conforme a razón, e impide realizar acciones incompatibles con la eficiencia técnica, según se colige de las palabras de Sócrates en el *Fedro*. En efecto, Sócrates no concibe que un agricultor sensato actúe con sus semillas según el rito en honor de Adonis, pues, si bien es cierto que aquella liturgia aceleraba el proceso de germinación, también lo es que la planta se marchitaba a los pocos días (*Phdr.* 276b). El labrador no seguiría nunca esa pauta con las semillas que desea ver fructificar, sino que actuaría en razón de la técnica agrícola, a saber, sembraría en el lugar adecuado, en el momento oportuno y esperaría ocho meses para ver la plenitud de sus cultivos (*Phdr.* 276c). Y como la inteligencia del filósofo «el que posee la ciencia de las cosas justas, bellas y buenas»¹²⁹, no puede ser menor que la de un agricultor, el dialéctico tampoco sembrará sus semillas, los *logoi*, en terrenos inconvenientes, es decir, en almas inapropiadas, ni utilizará métodos improcedentes y extemporáneos. Las cosechas del

¹²⁸ Para un análisis de este mito, véase P.-M. SHUHL, 1932, 47-58 y P. VIDAL-NAQUET, 1981, 361-380.

¹²⁹ *Phdr.* 276c.

agricultor y del filósofo son el resultado de un gran esfuerzo y dedicación conforme a sus respectivas técnicas, la agricultura y la dialéctica, por lo que no arriesgarán el total de sus semillas. Esto se traduce en que, de la misma manera que el agricultor sensato no utilizaría todas sus simientes en los jardines de Adonis, tampoco el dialéctico diseminará las suyas en «los jardines de las letras»¹³⁰, es decir, en medios inadecuados y mediante procedimientos erróneos¹³¹.

La referencia de Platón al agricultor en este pasaje tiene una intención mucho más amplia que la de ejemplificar un comportamiento impropio de un buen profesional técnico. La agricultura se convierte en el *Fedro* en la mejor analogía de la dialéctica porque ambas son técnicas con procesos de producción lentos, costosos y cuyo éxito depende de múltiples variables¹³². Agricultor y dialéctico son dos técnicos que se ocupan de siembras y cultivos diferentes pero análogos: las palabras del dialéctico son las semillas del agricultor, cuyos campos y cosechas se corresponden respectivamente con las almas en las que siembra el filósofo y con los conocimientos recolectados. Esta metáfora no se encuentra de manera tan explícita formulada por Platón, pero la analogía que establece entre ambas actividades es innegable¹³³.

1.3. La agricultura y sus analogías

La adquisición de conocimiento no es la única analogía que Platón establece respecto de la agricultura. La labor del agricultor, como la de tantos otros trabajadores, le depara un extenso campo de posibilidades expositivas con la que precisar la complejidad de sus

¹³⁰ *Phdr.* 276d. La crítica de la escritura es la tradicional interpretación de estas palabras de Sócrates, afianzadas por el mito de Theuth. Sobre esta cuestión, Cf. M. VEGETTI, 2012 [2003], 65-78.

¹³¹ Discrepamos de T. SLEZÁK, 1997, 63-72, quien interpreta este pasaje como una declaración de que el único medio idóneo para el discurso dialéctico es el de la oralidad. En nuestra opinión, si bien es cierto que hay una crítica a la escritura vacía y un elogio a la dialéctica como método de investigación y enseñanza filosófico, entendemos que la oposición se centra entre la verdad o falsedad del texto, con independencia del soporte utilizado. Las palabras de Sócrates apuntan a ello, cuando más adelante dice que puede ser considerado filósofo el que, «sabiendo cómo es la verdad, compuso esas cosas, pudiendo acudir en su ayuda cuando tiene que pasar a probar aquello que ha escrito» (*Phdr.* 278c). Para la cuestión de la verdad como criterio, Cf. J. DERRIDA, 1968.

¹³² Ver el capítulo sobre el médico, el apartado 13.17. La medicina, ejemplo indispensable para la distinción entre *techné* y *empeiria*, p. 391.

¹³³ F. MENCHÉN data el origen de esta metáfora en el mismo nacimiento de la agricultura en Mesopotamia, 2009, 128. Ha sido adjudicada también a Cicerón la autoría de la metáfora, al haber escrito en *Disputaciones Tusculanas* la expresión «el cultivo del alma es la filosofía» Cic., *Tusc.*, 2005, 76.

pensamientos. Así ocurre en la *República*, donde el filósofo se sirve de metáforas y analogías para desarrollar una defensa de la justicia. Allí, Sócrates prueba por tres veces que la justicia es más ventajosa que la injusticia a partir de la descripción del hombre tiránico. El tirano es el hombre más injusto y, por ende, el más desdichado; es el que tiene menos libertad para actuar por estar sometido a la adulación y al servilismo; al estar dominado por la peor de las partes del alma, se convierte en el tipo de hombre amante del lucro. Desde la tripartición del alma y la distinción del placer que a cada una de las partes le corresponde, Sócrates establece tres modos de vida en función de la sección que ejerza el dominio; así, la vida del filósofo es la mejor de las tres, porque en él gobierna la mejor parte del alma, la racional, y porque acumula experiencias en los placeres que se derivan de cada una de las tres partes del alma; por el contrario, el tirano nunca ha experimentado el placer de la sabiduría ni el del valor, al estar sus partes anímicas que con ellos se corresponden, la racional y la fogosa, sometidas a la sensitiva. Y para explicar este entresijo de dominios y sumisiones, Platón se sirve de unas sugestivas metáforas identificando a la parte racional, la esencia de lo humano, con un hombre, y a la apetitiva, la esencia de lo instintivo y animal, con un león. El hombre es visto como una bestia polifacética, una ilustrativa imagen para ese entrelazado compuesto que es el ser humano. El hombre injusto, dice Sócrates, alimenta a un león y mata de hambre al hombre, una situación que provoca la continua lucha entre sus partes sin conseguir equilibrio alguno. El hombre justo, por su parte, es el que deja que prevalezca la parte racional, el hombre interior, para que vigile a la bestia polifacética, tal como el labrador cuida de las buenas plantas e impide que las salvajes crezcan (*R.* 589b). El hombre justo aprovechará la bestialidad del león, su naturaleza, y la tomará como aliada para que cuide de las otras partes, haciéndolas amigas entre sí y evitando su continuo enfrentamiento.

No es casual la analogía entre la racionalidad y la agricultura que Platón establece en este pasaje de la *República*. Según las palabras de Timeo en el diálogo al que da nombre, las plantas son seres vivientes dotados sólo de alma apetitiva y existieron únicamente géneros salvajes antes de ser cultivadas por la agricultura (*Ti.* 77a). El ejemplo del agricultor, que con razón técnica domina la naturaleza salvaje del mundo vegetal y pone a raya sus ansias apetitivas al establecer claros límites a su propagación, es idóneo para mostrar la manera de domeñar la bestia que todo hombre lleva dentro, esa fuerza descontrolada y feroz exenta de racionalidad. Y de igual modo que el agricultor

saca lo mejor de las plantas mediante la agricultura, también la razón puede domesticar a la bestia y utilizarla en su provecho.

Otra de las atribuciones propias de todo agricultor es cuidarse con especial esmero de las plantas jóvenes. La prioritaria atención que a las plantas nuevas dedica el agricultor lo equipara al buen político, quien se ocupa en primer lugar de que los jóvenes sean lo mejor posible (*Euthphr.* 2d). Así lo entiende Sócrates, y así lo expresa al inicio del *Eutifrón*. Pero esta equivalencia entre el agricultor y el buen político adquiere su tinte más amargo por cuanto es proferida por Sócrates, cargada de ironía, para referirse a Meleto, su acusador.

Más adelante volverá Sócrates a utilizar el ejemplo del agricultor en la indagación que lleva a cabo con Eutifrón acerca de la piedad. Eutifrón, que ha aceptado de Sócrates que la piedad sea una parte de la justicia, dice que esa parte es la referente al cuidado de los dioses. Sócrates, interesado en delimitar el alcance de ese cuidado, se sirve de diversos ejemplos de animales para demostrarle que en todos los casos se trata de un tipo de asistencia cuyo fin es la utilidad. Si el cuidado de los caballos, perros o bueyes persigue hacerlos mejores para potenciar su beneficio, no parece que pueda pensarse que el cuidado a los dioses aspire también a hacerlos mejores. Eutifrón, que no puede aceptar la conclusión de Sócrates, rectifica para decir que el tipo de cuidado al que se refiere es como el que realizan los esclavos a sus dueños, o sea, una especie de servicio. Sócrates se interesa entonces por la obra que producen los dioses valiéndose de los hombres como servidores, una cuestión que ilustra con ejemplos de ocupaciones diversas. Eutifrón se limita a contestar que los dioses producen muchas y bellas obras, respuesta que no será aceptada por Sócrates por incompleta. Para Sócrates son muchas las producciones humanas hermosas, pero, en cada campo, hay una que destaca. Así —dice Sócrates—, «creo que también los agricultores producen muchas cosas bellas; sin embargo, lo más importante es la producción del alimento sacado de la tierra»¹³⁴. A pesar de esta adecuada analogía que Sócrates establece entre la producción agrícola y la divina, Eutifrón no será capaz de contestar¹³⁵ y, como es sabido, el diálogo acaba sin poder hallar qué cosa sea la

¹³⁴ *Euthphr.* 14a.

¹³⁵ «Sólo el que obra santamente conoce la santidad (y a la inversa), de modo que mal podría haber pintado Platón a Eutifrón creyendo poseerla porque llega a definirla. La pregunta por «lo que es» o «esencia» no se contesta con una definición sino con la humildad que permita siquiera vislumbrar el paradigma de la santidad, que es absoluto» C. EGGERS LAN, 1997, 140.

piedad, un fracaso que impedirá a Sócrates instruirse con el especialista en los temas sobrehumanos y librarse con ello de la acusación de Meleto.

La analogía del agricultor es asimismo usada por Sócrates en su defensa para demostrar que él no se había dedicado a la enseñanza a cambio de dinero. Sócrates relata cómo le había preguntado a Calías a quién confiaría la educación de sus hijos para que los convirtiera en aptos y buenos de acuerdo con su condición de hombres. Y habiéndose mostrado ante Calías sabedor de que tendrían que tomar a un experto en caballos o agricultor en caso de que los hijos del rico ateniense hubieran sido potros o becerros, no supo a quién debían recurrir tratándose de hombres (*Ap.* 20b). Sócrates confiesa que no sabía de nadie que fuese conocedor de la perfección humana y política, mientras que Calías no dudó en proponer al sofista Eveno de Paros. Con esta sutileza Platón muestra que Sócrates nunca se consideró maestro de virtud, ni tuvo jamás la pretensión de enseñar a los jóvenes, entre otras cosas porque siempre se creyó ignorante.

Sócrates, en el *Teeteto*, cuando representa la defensa que Protágoras llevaría a cabo de su tesis, establece una analogía entre los agricultores y los oradores sabios y honestos (*Tht.* 167b). Los agricultores, dice Sócrates en su papel de Protágoras, se ocupan de infundir en las plantas enfermas, con percepciones perjudiciales, *πονηρῶν αἰσθήσεων*, otras saludables, *ὑγιεινάς*, beneficiosas, *χρηστάς*, y verdaderas, *ἀληθεῖς*, al igual que los instruidos y probos oradores «procuran que a las ciudades les parezca justo lo beneficioso en lugar de lo perjudicial»¹³⁶. A partir de estas palabras entendemos que Platón veía en la doctrina protagórica una diferencia sustancial respecto de los demás sofistas, pues, reconoce en el abderitano, al ponerle un límite a su subjetivismo gnoseológico, una voluntad de evitar el inmoralismo presente en otros representantes de la sofística¹³⁷. Según esto, Protágoras habría defendido la veracidad de todas las percepciones, sin que ello fuese impedimento para reconocer el error por causa de enfermedad, es decir, que las percepciones serían todas verdaderas en cuanto que percibidas por un sujeto, pero sin ser por ello todas aceptables. A nuestro modo de ver, existe un problema derivado de la equivocidad de los términos *χρηστός*, beneficioso, útil, favorable, y *ὑγιεινός*, saludable, que al ser aplicables tanto al cuerpo como al alma se presta a confusión. La falta de

¹³⁶ *Tht.* 167c.

¹³⁷ Cf. Á.VALLEJO, 2003, 219, n. 45.

coincidencia entre las distintas valoraciones perceptivas, tanto positivas cuanto negativas, aplicadas a estos dos ámbitos, el anímico y el somático, complican de forma considerable esta cuestión. Platón ya ha puesto de manifiesto en muchos lugares, sirviéndose de ejemplos culinarios y médicos, que no todo lo percibido como bueno lo es en realidad. Y esto es precisamente lo que ahora le hace decir a Sócrates en su papel de Protágoras; parece que le reconociera al sofista un cierto objetivismo moral, ya que, si el deber de los oradores sabios y honestos es modificar las percepciones de los ciudadanos para conseguir equivalencia entre lo justo y lo que les parezca beneficioso, su efectividad depende de la existencia de la justicia, con independencia de las particulares legislaciones. Este Sócrates-Protágoras mantiene que aquello que una ciudad decide que es justo, lo es en efecto para ella, por eso, de lo que se trata es de conseguir por medio de discursos que los ciudadanos consideren justo aquello que les beneficia. Y esto, no es más que una declaración de la existencia de la justicia y la bondad más allá de todo individualismo perceptivo.

Pero la agricultura no sólo se equipara a la oratoria en el *Teeteto*. En efecto, Sócrates considera análogas dos técnicas que, aunque no las nombra, son identificables: la agricultura y la obstetricia; ambas se corresponden en sus similares funciones, la primera respecto a la tierra y la segunda respecto a la mujer. Por consiguiente, si el cultivo, la recolección de los frutos y el conocimiento de las clases de tierras en las que deben sembrarse las plantas y semillas son propias de la agricultura, también es propio de la obstetricia ocuparse de partos y uniones adecuadas para la mejor procreación de vástagos. Y añade, que es para evitar ser acusadas de promover ilícitas uniones, tales como las prodigadas por la prostitución, y no ver comprometida su respetabilidad, por lo que las comadronas no se ocupan de los casamientos, a pesar de ser a ellas a quienes les corresponde su recta disposición¹³⁸.

Platón nos vuelve a hablar de eugenesia, y la deja, en esta ocasión, en manos de las comadronas, las más hábiles casamenteras gracias a su capacidad para conocer las mejores uniones con fines reproductivos. El interés por la técnica y la perspicacia del filósofo se ponen de manifiesto en detalles como éste, que no por discreto deja de ser enormemente significativo. La observación de los procedimientos destinados a mejorar las producciones agrícolas, ganaderas y de toda crianza de animales no pudo menos que

¹³⁸ *Tht.* 149e-150a.

sugerirle la necesidad de implantar similares métodos técnicos en la reproducción humana. Por eso, a nuestro juicio, Platón relaciona la eugenesia con la agricultura en el *Teeteto*, como antes lo hiciera con la ganadería en la *República*.

En el *Laques*, es este general que da nombre al diálogo quien se encarga de utilizar distintos oficios para argumentar su desacuerdo con la definición de valor dada por Nicias. Según Laques, el valor no puede ser la ciencia de lo que hay que temer o confiar, puesto que la sabiduría es algo muy distinto del valor. Para demostrarlo, se apoya en diversas ocupaciones entre las que se encuentra la agricultura, y arguye que aun conociendo el agricultor las cosas temibles en su campo, no por ello se puede decir que sea valiente, como tampoco se espera de ningún valiente que conozca los peligros que acechan en todos los ámbitos de las técnicas particulares (*La.* 195b). Un poco más adelante será Sócrates quien, valiéndose del ejemplo de la agricultura, intentará convencer a Nicias de que el conocimiento técnico o científico es siempre el mismo y no cambia a merced de factores temporales; así, la agricultura, respecto de lo que nace de la tierra, es una ciencia única para todos los tiempos (*La.* 198e).

El uso de la agricultura como analogía aparece también en el *Protágoras*, diálogo en el que Sócrates representa una parodia de comentario de texto poético en cuyo curso llega a demostrar, mediante el ejemplo del agricultor y otros profesionales, lo que en su opinión quería decir Simónides, sin duda una enorme insensatez por contravenir su propio criterio. En efecto, Sócrates interpreta las palabras del poeta en el sentido de que sólo aquél que es bueno puede hacerse malo a causa de las condiciones adversas que le toque vivir; y desde este punto de vista, un noble labrador, a quien una mala estación puede dejarlo sin recursos, es susceptible de ceder hasta hacerse malo (*Prt.* 344d). En el despliegue de este espurio razonamiento, Sócrates introduce una cuña de filiación propia indiscutible y divergente al sentido general de su interpretación. Se trata de una sentencia que nada tiene que ver con el pasaje en el que la inserta. Dice así:

Así también el hombre de bien puede hacerse malo, o por el tiempo, o por la fatiga, o por enfermedad, o por algún otro accidente. Pues esta es la única acción mala: carecer de ciencia. El hombre malo no puede hacerse malo, porque ya lo es de siempre; si quiere hacerse malo, le es necesario antes hacerse bueno (*Prt.* 345b).

A nuestro juicio, la frase central «Pues esta es la única acción mala: carecer de ciencia» no concuerda en nada con lo que Sócrates interpreta, pues los ejemplos que pone no se refieren a contingencias capaces de hacer perder la ciencia. Si un agricultor es maltratado por las condiciones meteorológicas, no por ello pierde su conocimiento acerca de la agricultura. Más bien parece tratarse de un mensaje subliminal incrustado entre las insensateces de su comentario, una especie de señal para advertir que el verdadero Sócrates sigue ahí, a pesar de proferir palabras por completo incompatibles con su pensamiento. La misma intención podría tener en este pasaje la utilización de analogías profesionales, una manera de resaltar el perfil de un Sócrates travestido de sofista.

Sócrates es el mayor experto en sacar partido de los ejemplos que le ofrece el campo de la técnica, o al menos así nos lo presenta su discípulo Platón; tanto es así, que a veces sus interlocutores pierden la paciencia, como lo atestigua el episodio con Calicles en el *Gorgias*. Allí, Sócrates, en pugna dialéctica con el máximo defensor de la ley natural del más fuerte, ilustra con el ejemplo del agricultor, además de con muchos otros, el sinsentido que resulta de la postura de Calicles, pues de instaurarse su pensamiento, al honrado y buen agricultor, especialista en el cultivo de la tierra, deberían corresponderle una mayor parte de semillas, por ser más poderoso y de mejor juicio que el resto (*Grg.* 490e). Sócrates señala mediante una serie de analogías técnicas el desatino en el que incurren los que, como Calicles, propugnan, en definitiva, el abuso de poder.

La enorme plasticidad de los ejemplos de oficios permite a Sócrates sacar a relucir incongruencias y disparates a veces imperceptibles a sus compañeros de conversación cuando ésta discurre en términos más abstractos. Justicia, ley, poder, virtud, etc. son conceptos de borrosos contornos, para el establecimiento de cuyos límites es necesario recurrir a toda cuanta asistencia se tenga acceso. Y aquello que resulta vago en contextos indeterminados, se hace nítido en medios concretos, y lo que parecía aceptable en locuciones generales se vuelve inadmisibile en situaciones precisas, como las que el campo de la técnica y sus artífices permite recrear.

1.4. La agricultura y sus leyes

Como es sabido, el Ateniense de las *Leyes* lleva a cabo una detallada y precisa legislación para la futura colonia de Magnesia, un código que incluye también gran cantidad de ordenanzas en materia de agricultura.

En primer lugar detalla el Ateniense en el libro cinco el sistema de propiedad de la tierra con sus respectivas prescripciones. La repartición de casas y parcelas cultivables se realizará por sorteo, según el cual debe corresponderle a cada hombre un lote; a continuación, y después de haber loado por encima de cualquier otro sistema la comunidad de bienes, legisla que, a causa de no estar todavía suficientemente educados para compartirlo todo, no se deberá cultivar en común (*Lg.* 740a); tampoco se debe perder de vista la propiedad estatal de la parcela obtenida, una circunstancia que obliga a cuidarla como una madre a sus hijos, siendo como es la Tierra una diosa, madre y señora de los mortales. Asimismo, con la intención de preservar igual número de lotes, cinco mil cuarenta, cada uno debe pasar a un único heredero, una medida que además preserva la integridad de la hacienda.

En el libro seis, destinado a la estructura administrativa del Estado y a la fundación de la familia, se regula la elección y funciones de las magistraturas; entre éstas, los guardias rurales son tratados por el Ateniense con singular esmero con la intención de evitar un posible tráfico de intereses entre éstos y los que se dedican a las actividades agrícolas, es decir, con el propósito de impedir el cohecho (*Lg.* 762a). Estos servidores de la ley deben llevar una vida humilde y pobre durante su ejercicio y prescindir del uso de sirvientes propios, si bien podrán utilizar a los sirvientes de los agricultores y aldeanos cuando algún asunto público lo requiera, pero nunca con propósitos privados (*Lg.* 763a).

Magnesia, perfilada como una ciudad alejada del mar, debe alimentarse sólo de productos de la tierra, un detalle que libera al legislador de una gran carga reguladora respecto de navieras, comercio marítimo, tabernas portuarias, y otros temas relacionados directa o indirectamente con el mar. Así, el legislador encargado de esta ciudad sólo deberá legislar para agricultores, apicultores, sus guardianes y los encargados de herramientas (*Lg.* 842d). El establecimiento de las leyes agrarias persigue regular todo tipo de actividades que tengan que ver con la obtención de alimentos (*Lg.* 842e), tarea a la que el legislador debe entregarse una vez legislado sobre matrimonios, procreación,

crianza, educación y todo lo referente a las magistraturas, habida cuenta de la exclusión de toda actividad marítima.

Se prohíbe modificar las lindes de las parcelas, que de producirse, debe denunciarse a los agricultores para que éstos conduzcan a los infractores ante los tribunales (*Lg.* 843b). El Ateniense insiste en la necesidad de evitar toda acción que pueda enemistar a los vecinos, sobre todo la de cultivar en la tierra de otro (*Lg.* 843c); en caso de darse un traspaso de lindes con cultivo en suelo ajeno, el transgresor deberá pagar el perjuicio, además del doble del daño causado para curar con el castigo su codiciosa procacidad (*Lg.* 843c).

Es necesario dejar la distancia adecuada entre plantaciones; estas cuestiones, como algunas otras referidas a las conducciones de agua para los campesinos, ya están reguladas en otras buenas legislaciones, de las que cabe servirse (*Lg.* 844a). El incumplimiento de las normas de riego, ya sea impidiendo que el agua llegue a los campos de arriba o a su medianero, ya sea inundando los más bajos, con el consiguiente perjuicio a quienes los cultivan, supone la denuncia ante los guardias y el sometimiento a juicio, para que se les obligue a restituir con creces los daños causados (*Lg.* 844c).

Fuera ya del circunscrito ámbito de la legislación agrícola, existen otras leyes que afectan también al cultivo de la tierra. Este es el caso de la normativa que regula la ordenación de las aldeas. Estos pequeños núcleos agrarios deben contar con toda clase de artesanos capaces de asistir con sus tareas el trabajo de los agricultores (*Lg.* 848e), siendo los guardias rurales los encargados de controlar su número, su especificidad y la ubicación de sus talleres, de manera que resulten más provechosos a los campesinos y les produzcan menores molestias (*Lg.* 848e). Este enorme celo por la actividad agrícola denota la importancia que Platón le otorga al cultivo de la tierra, en torno al cual debe girar toda ocupación complementaria. Se impone, además, en las *Leyes*, el mismo principio de cooperación que ya describió Sócrates en la *República* cuando hablaba de la génesis del Estado, esa primitiva organización social en la que la división del trabajo obligaba a contar con todos los oficios capaces de asistir al agricultor, el principal procurador de alimentos.

Según esta idea, interpretamos que el término γεωργός, utilizado por Platón en el contexto de la regulación del mercado debe referirse en sentido amplio a campesino, entendido como la persona que vive y trabaja en el campo. Se trata de un pasaje acerca de

la normativa mercantil, según la cual el día veinte de cada mes está destinado a la compraventa de animales «y de cuantos utensilios o productos vendan los campesinos (γεωργοῖς), como por ejemplo de pieles, de vestimentas, tejidos, filtros u otras cosas semejantes»¹³⁹. Aquí, el término campesino parece referirse más a aquellos artesanos asistentes de los agricultores cuya vida en las aldeas estaba destinada a proveerlos de todo cuanto necesitasen.

Y una vez que ha legislado sobre agricultura (*Lg.* 853a), el Ateniense se propone iniciar la consideración de los procesos judiciales derivados de los robos en los templos, un tipo de delito que le inspira una reflexión acerca de la condición humana. Para el Ateniense, la «simiente de hombre» obliga a prever penas muy duras para delitos muy graves, un presupuesto innecesario en caso de que su legislación estuviera destinada a una comunidad de hombres o héroes; en cambio, la dureza de los hombres, similar a la de alguna legumbre que no se ablandan ni con el efecto del fuego, es decir, ni con la larga cocción, necesita de rigurosas penas para que su acción sea efectiva.

En la concepción del Ateniense la idea de dios está unida a la perfección, una consideración que invalida cualquier proyecto legislativo en el ámbito divino, y toda intención humana de practicar el cohecho con los dioses. Los hombres no pueden pretender apaciguar la ira de los seres superiores ante las injusticias humanas mediante regalos, pues su condición es por necesidad incompatible con el soborno. Para demostrarlo, el Ateniense realiza una comparación con distintos profesionales, con el objetivo de determinar a cuáles de ellos, en cuanto guardianes, se parecen los dioses, si bien se acepta que quede fuera de toda duda su condición de gobernantes, encargados como están de regir los cielos; es así como se pregunta si acaso se asemejan a los campesinos, que temen por sus plantas cuando se acercan las temporadas de mal tiempo (*Lg.* 906a). De admitir la indulgencia de los dioses con los injustos a cambio de una parte de lo obtenido por delito resultaría la aceptación de una insoportable similitud entre las divinidades y unos perros que, comprados por algún despojo, permitiesen a los lobos matar en sus propios rebaños. El sucesivo cotejo de la actividad divina con las tareas diversas de guardia y gobierno en diferentes campos laborales supone la absoluta negación a admitir comportamiento tan indigno e impropio en los dioses, en ningún momento comparable a timoneles sobornados, ni a traidores aurigas, ni a generales, ni a

¹³⁹ *Lg.* 849c.

médicos, ni a pastores, ni a campesinos, ni mucho menos a aquellos perros sobornados por lobos (Lg. 907e).

La agricultura es mencionada por el Ateniense también en contextos de reflexión, en concreto cuando intenta legislar acerca de la inclusión de las mujeres en la educación y en la realización de determinadas actividades tradicionalmente reservadas a los hombres. Las reticencias de sus interlocutores le llevan a comparar su propuesta con otras diferentes maneras de considerar a las mujeres en el entorno cultural griego, para que sus compañeros evalúen cual de ellas es la mejor. Con esa intención pregunta si acaso sería mejor adoptar la manera tracia, según la cual las mujeres se ocupan del cultivo de la tierra, de los animales de carga, del pastoreo y de toda clase de servicio, sin diferenciarse en nada de los esclavos (Lg. 805e). En opinión del Ateniense, mujeres y hombres deben compartir las mismas ocupaciones, desechando el modo tracio, el espartano, y otros tantos a los que se ha referido; también el modo propio de su región, por relegarlas a la administración de la economía y al gobierno de la lanzadera, excluyéndolas de la ejercitación bélica.

El Ateniense pone como ejemplo la nociva vida de unos hombres inactivos que, habiendo entregado a otros las tareas artesanas y habiendo encargado la agricultura a esclavos, se dedicaran sólo a festines y comilonas (Lg. 806e); con ello pretende dar peso a su proyecto de incluir a hombres y mujeres en un programa educativo basado en el equilibrio entre actividades adecuadas al cuerpo y las apropiadas al alma. Como ya ocurrió con el Sócrates de la *República*, el principal motivo esgrimido por el Ateniense para incluir a las mujeres en la educación es también el de no prescindir de la mitad de la sociedad para el servicio del Estado.

Otra teoría del Ateniense sobre educación incide en la necesidad de que los niños imiten en sus juegos la actividad propia de un oficio, si quieren ser buenos en su trabajo de mayores. Se trata de una interpretación del juego simbólico en clave de propedéutica para el futuro ejercicio laboral; esta importancia otorgada al juego requiere una esmerada atención por parte del adulto, encargado de proveer al infante de los instrumentos apropiados, es decir, de los juguetes, esas pequeñas copias de los útiles que en realidad se utilizan en cada profesión, con el objeto de que aprenda las habilidades que caracterizan a cada tarea; por este medio, el encargado de la crianza reconduce los deseos y placeres del niño, mediante el juego, hacia una meta en la que es posible alcanzar de forma simultánea

la maduración y el conocimiento profesional. Por lo tanto, el niño que va a ser un buen labrador, debe jugar a labrar (*Lg.* 643b); y esto, porque según la definición del Ateniense, «la educación es la crianza correcta que conducirá en mayor medida el alma del que juega al amor de aquello en lo que, una vez hecho hombre, él mismo deberá ser perfecto en la especificidad de la cosa»¹⁴⁰.

Con la atención al juego simbólico del Ateniense, Platón manifiesta la modernidad de su planteamiento educativo, una reflexión que ya supo ver la importancia de este tipo de actividad lúdica para el desarrollo intelectual y emocional del niño, pues como bien dice el Ateniense, se busca la perfección en la especificidad del trabajo a través del amor por lo que se hace, es decir, a través de las emociones.

Tal y como se desprende del análisis que acabamos de hacer de la agricultura en el contexto legislativo de Magnesia, y como se verá en los subsiguientes que atañan al contenido de la última obra de Platón, las *Leyes*, a pesar de su prolija exposición y en parte también gracias a ella, tiene la virtud de ofrecer una imagen de la vida diaria a diferencia de otros diálogos, de ahí que las dificultades de su lectura se vean compensadas por el interés que suscita el retrato vivo de una organización política concreta¹⁴¹.

1.5. El agricultor y el político

En la investigación que Platón lleva a cabo en el *Político* acerca de la específica tarea del gobernante, el agricultor aparece como un posible competidor suyo. Esto es así porque desde el momento en el que se le adjudica al político «la ciencia de la crianza colectiva de los hombres»¹⁴², el ámbito de la política queda abierto a toda una serie de reivindicaciones de contribución a dicha crianza procedentes de otras técnicas. Esto se debe a la diferencia sustancial entre pastores, pues mientras que el pastor de animales asume todas las tareas concernientes al cuidado de su rebaño, en el mantenimiento de la

¹⁴⁰ *Lg.* 643d.

¹⁴¹ Elles [les *Lois*] nous donnent aussi une image concrète de la vie dans la cité platonicienne qui fait largement défaut dans les autres dialogues. On y voit les citoyens participant aux assemblées et aux fêtes religieuses, envoyant leurs enfants à l'école, préoccupés des problèmes d'eau, conduisant leurs procès d'instance en instance, rédigeant leurs testaments, bref réglant l'ensemble des problèmes dont toute vie est faite. Sur la base des *Lois*, on pourrait écrire une «vie quotidienne dans la cité platonicienne» (que le tableau ne doit pas en être nécessairement réjouissant est une autre affaire). A. LAKS, 2005, 35.

¹⁴² *Plt.* 267d.

grey humana colaboran otros profesionales, tales como agricultores, comerciantes, panaderos, maestros de gimnasia y médicos, contribuyendo con su trabajo no sólo al cuidado del rebaño sino también al del pastor, es decir, el político o gobernante (*Plt.* 267e). Esta pequeña disimilitud entre pastores obliga a afinar con más rigor la definición del político, desechándose la ya alcanzada¹⁴³.

La falta de precisión que se constata en la definición obtenida mediante el método dialéctico requiere la utilización de otros recursos. El mito es el nuevo procedimiento al que el Extranjero se entrega para separar de manera más clara la función del pastor de hombres, el dios en el mito, del político, el encargado de mantener las organizaciones humanas en el mejor de los órdenes posibles, toda vez que el hombre se convierte, independizado de la tutela divina, en responsable de su propia existencia¹⁴⁴.

Esta delimitación deberá completarse aún con una nueva estrategia metodológica cuyo proceder consiste en proponer un paradigma, el del tejido, con el que establecer similitudes mediante analogía¹⁴⁵, todo ello aderezado con una reflexión acerca de la técnica de la medida, un excursus en el que el Extranjero se encarga de expresar la importancia de la *metriké* en la filosofía platónica.

La exposición del paradigma le sirve al Extranjero para, al haber ilustrado la separación de las concausas de la tarea específica de tejer, hacer más evidentes las técnicas auxiliares que contribuyen a la organización social; de entre ellas, aparece la agricultura, en cuanto técnica destinada a la producción de alimentos (*Plt.* 289a). Todo ello con la voluntad de aislar al técnico político, el encargado del gobierno de la polis. Se trata de llevar a cabo una tarea depuradora con el objetivo de eliminar todo cuanto pueda competir con el político por el gobierno; y una vez que el Extranjero ha descartado a los esclavos, se pregunta por los que, aunque libres, trabajan al servicio de los profesionales ya separados en cuanto que concausas; así, de entre los que sirven a la agricultura, nombra el Extranjero a los que transportan y distribuyen los productos del campo (*Plt.* 289e). De esta manera el Extranjero retira también, por no estar legitimados para reclamar la técnica política, a todo tipo de mercaderes y transportistas.

¹⁴³ Como señala L. COULOUBARITSIS, 1995, 109-110, el modelo pastoral es transgredido por cuanto en la realidad política de la época de Platón el político debe delegar la mayor parte de las actividades y adaptarse a la división del trabajo, a diferencia del pastor, que se ocupa de todo lo que concierne a su ganado.

¹⁴⁴ Cf. F. CASADESÚS, 2008c, Introducción, 51-85.

¹⁴⁵ De hecho, como expone V. GOLDSCHMIDT, 2003 [1985]: «Paradigme et mythe (pris dans un sens large) procèdent tous deux par analogie». V. GOLDSCHMIDT, 2003 [1985].

La agricultura será de nuevo traída a colación por el Extranjero para resaltar la importancia de las leyes, aun cuando se admitan todas sus limitaciones. Para ello, primero llama la atención sobre la anulación de todo posible desarrollo que se derivaría de cualquier ejercicio técnico sometido a una estricta legislación escrita. Según esta suposición, ninguna ciencia avanzaría, de estar circunscrita su aplicación a rigurosas normas. Sin embargo, de la libertad que se reconoce al resto de las técnicas, se excluye a la técnica política, porque ante las enormes dificultades de encontrar un verdadero gobernante, las leyes aparecen como única garantía de buen gobierno¹⁴⁶ (*Plt.* 299d).

¹⁴⁶ De ahí que, a pesar de las múltiples y variadas explicaciones que ha suscitado la última obra de Platón, en nuestra opinión, las *Leyes* no son sino la consecuencia lógica de la tesis del *Político*. Si la necesidad de limitar el poder político con una férrea legislación es la conclusión del diálogo, es lógico que Platón hubiera querido ofrecer a continuación un ejemplo de lo que él consideraba un estricto sistema legal, porque las *Leyes* son eso, un exhaustivo y prolijo modelo de organización del sistema jurídico. Ahora bien, un razonamiento del Ateniense muestra que Platón no abandonó nunca su convencimiento de que el nacimiento del mejor orden de gobierno y de las leyes correspondientes no sucede jamás sin que coincidan en un ser humano el poder más alto con la inteligencia y la prudencia (*Lg.* 712a). En el pensamiento de Platón, sólo esta extraña confluencia de atributos excepcionales en una misma persona dispararía de golpe las enormes dificultades que tienen los Estados para conseguir un buen orden político y legal, de donde es fácil inferir que la injusticia de los Estados siempre es consecuencia de la incompetencia de los políticos.

2.

El arquitecto

Según la Real Academia Española, la arquitectura es el arte de proyectar y construir edificios; arte, el conjunto de preceptos y reglas necesarios para hacer bien algo; técnica, el conjunto de procedimientos y recursos de que se sirve una ciencia o un arte; el constructor es el que construye; y construir significa fabricar, edificar, hacer de nueva planta una obra de arquitectura o ingeniería, un monumento o en general cualquier obra pública. Platón se refiere a la arquitectura como arte, como técnica y como ciencia y se sirve de la acción de construir, de sus artífices, los constructores, y de sus productos, las construcciones, ya sean edificios, murallas o templos, para tratar toda una multiplicidad de temas que abarca desde la legislación de Magnesia en materia de urbanismo en las *Leyes* hasta la investigación dialéctica en las *diairesis* del *Político* y el *Sofista*, pasando por la cuestión del experto, los requisitos de la técnica, la necesaria prevalencia de la belleza en el Estado, la justicia, el técnico experto, la división del trabajo, el conocimiento, la experiencia profesional, las necesidades básicas, la tripartición del alma, etc. Además, Platón construye con la arquitectura bellas metáforas que dan cuenta de su habilidad poética.

Para la elaboración de este apartado hemos tenido en cuenta, por un lado, el sustantivo ἀρχιτέκτων, arquitecto y el adjetivo ἀρχιτεκτονικός, propio del arquitecto o de su técnica; por otro, los sustantivos οἰκοδόμος, arquitecto, οἰκοδομία, arquitectura, οἰκοδόμημα y οἰκοδόμησις, construcción; el adjetivo οἰκοδομικός, relativo a la construcción, y el verbo οἰκοδομέω, construir, edificar.

2.1. La arquitectura en el desarrollo dialéctico

La *diairesis* llevada a cabo por el Extranjero de Elea en el *Político* y en el *Sofista*, extraordinario ejemplo de este procedimiento dialéctico de divisiones dicotómicas, permite componer la idea de la técnica arquitectónica mediante la *synagoge* de sus características definatorias.

En la tesitura de tener que dividir la ciencia cognitiva, y con la intención de encontrar su articulación natural, el Extranjero, una vez que ha delimitado el alcance de las técnicas puramente críticas, cuya única función es juzgar los conocimientos, como le ocurre al cálculo, se sirve de la diferencia existente entre un arquitecto y el obrero para delimitar el alcance de las técnicas directivas, que serían aquellas que no sólo se circunscriben al juicio, es decir, a ofrecer el conocimiento, sino que además se ocupan de ordenar, dirigir o mandar, como el jefe de obras, que aparte de su función cognitiva ordena lo conveniente a los obreros para que lleven su obra a buen término (*Plt.* 259e).

Se ha dividido la técnica directiva en autodirectiva y en otra sin nombre constituida por las que dan órdenes previamente recibidas. Se divide ahora la autodirectiva en función de si a los seres a quien se dirigen los mandatos son o no animados, y se acuerda que la técnica regia, como la arquitectura, pertenece al grupo de las que ordenan a seres vivos, y por ello, más noble que las que están al frente de seres inanimados (*Plt.* 261c).

El Extranjero, tras elegir el paradigma de la técnica de tejer con la intención de ver cómo es posible apartar a cuantos le disputan al género regio el cuidado de las ciudades, comienza por dividir las técnicas de fabricación o adquisición con la voluntad de llegar, por medio de las divisiones necesarias, a la técnica del tejido. Sin embargo, las dificultades del Joven Sócrates le obligan a recapitular en sentido contrario, añadiendo algún detalle esclarecedor; así, retrocede, y al llegar a los tejados, le dice que han dejado de lado todas cuantas técnicas se ocupan de ellos y todo lo relacionado con la construcción de casas, la carpintería y demás técnicas encargadas de la protección, ya sea de las inclemencias del tiempo o de acciones violentas (*Plt.* 280c).

Sin embargo, pese a que se dejó ya de lado la arquitectura, cuando para delimitar la técnica del tejido se aplicó la *diairesis* a las técnicas de fabricación y adquisición, ésta volverá a aparecer en el momento de identificar las concausas o causas auxiliares de la política. En efecto, el conjunto de técnicas llamado defensa subsume una serie de trabajos que, con la protección por objetivo, son más propias de la técnica de la arquitectura y de la técnica de tejido que de la política (*Plt.* 288b).

La técnica de la construcción aparece en el *Sofista*, en el curso de la séptima *diairesis*, como ejemplo de técnica productiva humana productora de cosas mismas, por oposición a la pintura, otra técnica productiva humana productora de imágenes (*Sph.*

266c). Esta diferenciación permite, siguiendo la línea de la producción humana de imágenes, llegar al sofista, ese imitador irónico que, con ignorancia y por medio del cuerpo, produce apariencias en privado.

Al haber aparecido la arquitectura en dos procesos de *diairesis*, es posible reconstruir el alcance de esta técnica a partir de la conjunción de los elementos de los que no ha quedado excluida. De esta manera podemos decir que la arquitectura es una técnica cognitiva, porque ofrece más conocimiento que trabajo manual; es directiva, porque se ocupa más de dar órdenes a los obreros que de juzgar; es autodirectiva, pues genera sus propias órdenes en lugar de transmitir mandatos ajenos. Además, como técnica de fabricación que es, se ocupa de la construcción de diversos tipos de pantallas para la defensa y protección; y en calidad de técnica productiva, la arquitectura produce no imitaciones, como la pintura, sino cosas mismas, como la casa. La reconstrucción permite observar la importancia que Platón le otorga a la arquitectura y a su artífice, el arquitecto¹⁴⁷.

2.2. La arquitectura es una técnica y el arquitecto un técnico experto

Como vemos, el *Político* y el *Sofista* no dejan ninguna duda acerca de la categoría técnica de la arquitectura, una condición que, por otra parte, le es reconocida también en otros diálogos a la vez que se le concede la cualidad de experto al arquitecto.

El hecho de atribuirle carácter técnico a una actividad no impide la constatación de la existencia de diferentes niveles de ejecución. No todos los técnicos elaboran con el mismo conocimiento, esmero, diligencia y habilidad sus productos, lo cual genera diferentes grados de calidad. Así se lo expone Sócrates a Crátilo en el diálogo homónimo. Sócrates y Crátilo están de acuerdo en que la exactitud del nombre es aquella que manifiesta cuál es la cosa. Y que la instrucción es una técnica y hay

¹⁴⁷ En palabras de H. JOLY, 1985, 265, «L'architecte joue dans le *Politique* un rôle privilégié: ni théoricien pur ni simple praticien, il appartient au genre de la connaissance qui ne connaît pas pour connaître mais pour fournir un savoir aux travailleurs manuels qu'il dirige (*Plt.* 259e). Intermédiaire entre la *gnosis* et la *praxis* l'architecte exerce cette médiation par l'*epitaxis* (ainsi le genre "gnostique" se trouve divisé en deux espèces, "critique" et "épitactique" (*Plt.* 260a-c), c'est à dire, par le commandement. D'autre part Platon précise que ces ordres "ont en vue une forme de production" (*Plt.* 261b: γεωέσεωσ τινοσ ἔωεκα), dont on va dire d'abord sur quoi elle porte puis comme elle s'exerce. La *genesis metriou* n'est que le point d'aboutissement de ces recherches, où l'architecte se présente comme le paradigme marginal mais rigoureux du politique».

artesanos de ella, los legisladores. Sin embargo, Crátilo no acepta que la técnica legislativa se desarrolle entre los hombres como las demás técnicas, y que por tanto, entre sus obras, unas sean mejor y más bellas y otras peor y más feas como puede observarse, por ejemplo, en las casas de los arquitectos (*Cra.* 429a); según Crátilo, no existen diferentes niveles de ejecución técnica entre los legisladores, pues no hay entre las leyes unas mejores y otras peores, de donde se desprende que todos los nombres, los que lo son, están puestos correctamente. Sócrates argumentará que, al igual que ocurre en las otras técnicas, el legislador puede ser bueno o malo en función de si es capaz de reproducir o no todo lo que corresponde en los nombres, de manera que los puede haber bien y mal elaborados.

Ajeno al esmero en la factura es el vínculo que toda técnica, para serlo, debe establecer con la ciencia matemática. En ausencia de relación con el número, medida y peso, una actividad no puede superar la inferior condición de práctica, al depender no de una ciencia sino de meras conjeturas y de las habilidades regaladas por la repetición y la rutina. En el *Filebo*, Sócrates, cuando inicia la *diairesis* de las ciencias, establece como elemento de clasificación de las técnicas su dependencia de la matemática; así, cuanto más supeditadas estén a ella, de más exactitud gozarán, siendo ésta un importante rasgo distintivo. En este sentido, la técnica de la construcción, ya sea de barcos, casas y demás ramas, al utilizar muchas medidas e instrumentos, tales como la regla, el torno, el compás, la plomada y la escuadra, es considerada de mayor rango (*Phlb.* 56b).

Pero no sólo la medida sino también el orden y el concierto se revelan en el *Gorgias* como requisitos de la técnica¹⁴⁸. Al igual que otros técnicos, el arquitecto en su tarea constructiva debe seguir un orden en la colocación de materiales y un perfecto ajuste de las partes para obtener una obra proporcionada (*Grg.* 503e). Platón concibe la técnica

¹⁴⁸ Compartimos con J. VIVES, 1970, 123-124, la opinión de que es en el *Gorgias* donde el orden, *kosmos*, empieza a ser considerado por Platón objeto esencial de la técnica. La pregunta acerca de cómo proceden las técnicas en los diálogos anteriores se transforma en el *Gorgias* por la cuestión sobre qué es lo que constituye a las técnicas en actividades racionales. El descubrimiento del orden como uno de los aspectos racionales de la técnica permite a Platón superar el uso que Sócrates hacía de la *techne* y con ello una de sus antinomias. Mientras el maestro utilizó la técnica para ilustrar los aspectos morales de la conducta humana, el discípulo la convierte en objeto de análisis y obtiene en el *Gorgias* resultados tan importantes como el de determinar, hasta cierto punto, el objeto de la ciencia moral, que no es otro que el de proporcionar el bien objetivo al individuo y al Estado. Así, puede afirmar que el bien no se encuentra en la satisfacción irracional de todos los deseos sino en la subordinación de unos a otros según un cierto orden y concierto parecido al que las técnicas consiguen con sus respectivos objetos.

como un medio para conseguir buenos fines; y en la forma de esos fines, porque son buenos, debe imperar el orden y la proporción. Por eso, únicamente a partir de pautas específicas de ejecución los técnicos consiguen sus buenos productos. El orden y la proporción en una casa la hacen buena, como sería bueno el discurso de un orador que hiciese nacer la justicia en las almas de sus conciudadanos.

De hecho, ni siquiera se debería nadie considerar orador político si no es capaz de insuflar la justicia; los políticos, como los sofistas, son los únicos que no pueden quejarse de sufrir injusticia de sus respectivos gobernados y alumnos, pues ello significaría incumplir con la función que se atribuyen. En opinión de Sócrates, si es que hay en verdad alguien que pueda hacer mejores a los hombres, presumiblemente sofistas y oradores, estos anticiparían siempre el beneficio de su actividad al suprimir con ella la injusticia, extraordinario logro que ninguna otra diligencia estaría en condiciones de conseguir. Por eso, no es vergonzoso que los asesores en otras materias, como la edificación, cobren por sus consejos (*Grg.* 520d).

No se olvida tampoco Platón de utilizar el ejemplo de la arquitectura para constatar que toda técnica debe, para poder serlo, constituir un ámbito de saber cuya aplicación práctica produzca un bien. Sócrates se lo dice a Critias en el *Cármides* para refutarle su definición de sensatez como conocimiento de uno mismo, tesis que produce un cierto viraje en la investigación al abandonar el campo de la virtud para centrarse en el del saber. Si toda ciencia es saber de algo que es útil para el hombre, y la sensatez es la ciencia o saber de uno mismo, Critias debería poder decir qué obra excelente lleva a cabo. Esto es evidente en todas las técnicas, como en el caso de la arquitectura cuyo saber acerca de la edificación es causa de los edificios, su efecto (*Chrm.* 165d). Esta manera de equiparar todos los saberes haciéndolos semejantes es para Critias un defecto en la investigación de Sócrates, pues, a su juicio, el conocimiento de uno mismo, como también la geometría y el cálculo, es diferente a los conocimientos técnicos cuya utilidad se manifiesta en un producto. La diferente naturaleza de los saberes es la causa esgrimida por Critias para justificar que el conocimiento de uno mismo, la geometría y el cálculo carezcan de un producto similar al que supone la casa para la arquitectura (*Chrm.* 165e).

Sócrates propone, después de restituir al cálculo y a la geometría los objetos de los que habían sido despojados por Critias, investigar si en verdad la sensatez es, como afirma su interlocutor, el conocimiento de uno mismo gracias al cual cada uno puede saber lo que sabe e ignora, también, comprobar la posibilidad de existencia de un saber de este tipo y determinar la utilidad que tal saber reportaría. Según la argumentación de Sócrates, sustentada en los ejemplos de las técnicas, la arquitectura, y no la sensatez, constituye el conocimiento de la edificación (*Chrm.* 170c). Sócrates no concibe un saber del saber porque esa especie de metaconocimiento aportaría una conciencia del hecho de saber pero ningún conocimiento útil. Sócrates insiste en que un saber del saber es incapaz de informar sobre el conocimiento de la arquitectura (*Chrm.* 170c). Y si son los saberes particulares de las técnicas los que reportan el conocimiento de sus objetos, poco beneficio habría que reconocérsele a un saber vacío de contenido y por tanto, carente de todo provecho¹⁴⁹.

En la famosa controversia dirimida por Sócrates y Trasímaco en la *República* acerca de la justicia, Platón ofrece una interesante observación acerca de la especificidad de las técnicas. De manera resumida podríamos decir que la función de toda técnica es procurar un bien respecto al cual se organiza; para ello, la técnica se articula como una buena forma de gobierno sobre un campo específico de conocimiento, es decir, como una acción destinada a conseguir lo mejor para sus gobernados. Por consiguiente, cada una de las técnicas aporta, a los gobernados por ellas un beneficio particular distinto, pero ningún beneficio al gobernante. Por este motivo nadie está dispuesto a gobernar de forma voluntaria, sino sólo a cambio de un salario. Y como el salario es un beneficio común a todos los técnicos, es evidente que debe provenir de algo diferente del ejercicio de cada técnica. El salario es el producto de la técnica del mercenario, la encargada de remunerar la realización de un trabajo. Dicho con un ejemplo, la técnica de la arquitectura produce un beneficio particular, una casa, pero ningún provecho al arquitecto; el beneficio le viene al arquitecto en forma de salario, estipendio no producido en ningún caso por la arquitectura sino por la técnica mercenaria (*R.* 346d). Platón lleva la diferenciación de las técnicas a sus últimas consecuencias y ello con la intención de despejar cualquier duda sobre la bondad de la técnica. Con este tipo de

¹⁴⁹ Para un mayor desarrollo de esta cuestión, véase, en el capítulo del médico, 13.18. Sócrates actúa como un buen médico, p. 398.

argumentos Sócrates rebate de manera espectacular la posición de Trasímaco¹⁵⁰, al negar categoría técnica a todo ejercicio de gobierno que no busque el bien de sus gobernados, ya sea en los gobiernos particulares como en el gobierno del Estado. Los gobernantes de los que habla Trasímaco, esos tiranos ocupados en satisfacer a cualquier precio sus desmesurados deseos, quedan excluidos por definición de la técnica política, entendida como la ciencia del gobierno del Estado.

La especificidad de las técnicas o ciencias es utilizada por Sócrates más adelante como ejemplo de la especialización de las tres partes del alma. Toda ciencia tiene un objeto determinado que no coincide con el objeto de la ciencia en sí mismo. Las ciencias se especializan a medida que se determinan sus objetos: «cuando se ha generado una ciencia de la construcción de casas, ésta se ha distinguido de las demás ciencias y ha debido ser llamada ‘arquitectura’»¹⁵¹. De modo análogo a como ocurre en las ciencias se diferencian las tres partes del alma, que son tres géneros distintos.

El objeto de la arquitectura es la edificación de las casas. Por eso, un servicio a los arquitectos persigue la realización de esa obra (*Euthphr.* 13e). Lo que ya no está claro es lo que persigue un servicio a los dioses. Eutifrón, en el diálogo al que da nombre, ha definido la piedad como un servicio a los dioses. Sócrates mediante diversos ejemplos técnicos intenta que le especifique qué obra busca ese servicio, tan evidente en la arquitectura y otras técnicas y tan difícil de encontrar en la piedad¹⁵².

¹⁵⁰ Sobre las doctrinas de Trasímaco, Véase J. SOLANA DUESO, 1998, 1-12; T. D. J. CHAPPELL, 1993, 1-17; R. W. HALL, 1991, 22-39; KERFERD, 1974, 595 y ss.; G. J. BOTER, 1986, 261-281.

¹⁵¹ R. 438d.

¹⁵² Cuando M. VEGETTI, 1993 [1991], 296, expone el significado de lo sacro en sentido amplio, nos deja muy claro lo que quiere decir Eutifrón cuando define la piedad como un servicio a los dioses, un servicio del mismo tipo que «el cuidado de los siervos para con los señores» (*Euthphr.*13d). Según su explicación, ese servicio a los dioses estaría orientado «a propiciar el carácter benévolo y a conjurar la violencia negativa». Se trata de una actitud que deriva de la comprensión de lo sacro como «todo aquello que surge de las potencias sobrenaturales, y en modo específico de las voluntades divinas. Sacro es también, por tanto, el orden de la naturaleza, la sucesión de las estaciones, de las cosechas, del día y la noche; y otro tanto ocurre con el orden inmutable de la vida social: la sucesión regular de las generaciones garantizada por los matrimonios, de los nacimientos, de los ritos de sepultura y de veneración de los difuntos, la permanencia de las comunidades políticas y del sistema de poderes. En ambas acepciones, la experiencia de lo sagrado, y sobre todo la de una potencia, o un conjunto de potencias que intervienen en los procesos de la naturaleza y de la vida y cuya intervención puede ser inexcusablemente tanto benévolo (principio de orden y de armonía natural y social), como perturbador (violento, destructivo, en la tempestad, en la enfermedad y en la muerte)».

Otro elemento que perfila a la arquitectura como técnica lo hallamos en el concepto de experto. En la discusión acerca de la utilidad de la retórica que se produce en el *Gorgias*, la arquitectura ilustra, junto a otras técnicas, los argumentos de Sócrates. Al haber mantenido Gorgias que el objeto de la retórica es la persuasión, Sócrates le demuestra que, puesto que todas las técnicas persuaden respecto de sus propios objetos, la retórica no es el único artífice de ese tipo de aprehensión. Gorgias especifica que la persuasión propia de la retórica es la que sobre lo justo e injusto se produce en los tribunales. A continuación, Sócrates se vale de la diferencia entre ciencia y creencia para evidenciar que tanto los que poseen un conocimiento, siempre verdadero, como los que poseen una creencia, susceptible de ser verdadera o falsa, se encuentran persuadidos; además, de esta distinción se coligen dos clases de persuasión, la que produce la creencia con independencia del saber y la que origina la ciencia. Gorgias no puede sino admitir que la persuasión a la que da lugar la retórica es de la que nace la creencia sin el saber, y no la enseñanza sobre lo justo y lo injusto. Sócrates pregunta ahora, una vez que ha sacado a la luz que el orador no puede instruir en tribunales ni asambleas sobre lo justo e injusto sino sólo persuadir, cuál es entonces la utilidad de la retórica si son los arquitectos, y no los oradores, quienes dan su opinión en la asamblea cuando el asunto versa sobre la construcción de murallas, puertos o arsenales (*Grg.* 455b). En contra de esta afirmación de Sócrates, Gorgias mantiene que fueron los oradores Temístocles y Pericles los que aconsejaron la construcción de arsenales, puertos y murallas de Atenas, y no los expertos en obras. Esta es, según Gorgias, la prueba de la enorme potencia de la retórica, capaz de abarcar todas las técnicas.

Nada podía estar más en contra del pensamiento de Platón y de su maestro Sócrates, quien en otro momento del diálogo le exige a Calicles, si es que quiere ser orador, que se acredite como tal. No sólo no es posible que la oratoria abarque el conocimiento de todas las técnicas, sino que si quiere ser ella misma una técnica deberá cumplir con los requisitos para ello. Por eso Sócrates acude de nuevo al ejemplo del constructor y le dice a Calicles que si ellos dos pretendiesen ocuparse de los asuntos públicos en materia de construcción y dedicarse a construir murallas, arsenales y templos no les quedaría más remedio que examinarse a ellos mismos para comprobar si conocen la técnica de la edificación y de quién la han aprendido (*Grg.* 514a). Habrían de considerar si en alguna ocasión habrían construido algún edificio particular y probar su belleza; además,

deberían identificar a sus maestros para ver si fueron famosos y hábiles, examinar la belleza de los edificios que construyeron primero bajo su dirección y más tarde de forma autónoma (*Grg.* 514b). Sólo tras haber obtenido resultados favorables de la aplicación de tan estructurado protocolo podrían dedicarse a la construcción de obras públicas.

El valor que en la asamblea tiene la opinión del experto en construcción cuando se tratan temas afines a su técnica es también expuesto por Sócrates en el *Protágoras*. Con otro sofista por interlocutor, Sócrates afirma que cuando la ciudad piensa llevar a cabo construcciones públicas es a los constructores a los que manda llamar como consejeros en la construcción, y de modo similar ocurre con todos los asuntos que versen sobre temas profesionales susceptibles de ser enseñados y aprendidos (*Prt.* 319b). Por contra, la aceptación de la opinión de cualquiera sobre las cuestiones que atañen al gobierno denota una distinta percepción social de lo técnico y lo político. En contra de la común opinión, Platón considera que la política es también una técnica y, por ende, en asuntos de gobierno únicamente se debería permitir la aportación del experto.

Y nada mejor para la formación de las autoridades técnicas, cualesquiera que fuesen, que iniciar su formación a edades tempranas a través del juego. En opinión del Ateniense de las *Leyes*, si un niño ha de ser arquitecto, debe jugar a construir viviendas, para lo cual, quienes se ocupan de su crianza, deben proveerlo de pequeñas herramientas, copias de las auténticas, y de materiales, para que mediante la actividad lúdica se ejercite en la labor que habrá de llevar en un futuro, y aprenda todo lo que a la arquitectura se asocie, como medir y calcular (*Lg.* 643b).

En relación con la cualidad del experto, el *Filebo* contiene una revelación cuyo significado es determinante para la adecuada comprensión del saber humano en el pensamiento de Platón. Se trata del reconocimiento de la inutilidad práctica de la ciencia pura para la vida humana, siempre que no vaya acompañada del saber impuro de la técnica. En efecto, a instancias de Protarco, Sócrates acepta que el conocimiento de la geometría divina es insuficiente para llevar a cabo la construcción de una casa (*Phlb.* 62b). Como es lógico, el exclusivo conocimiento de las ideas no parece efectivo para operar en el mundo sensible. En opinión de Protarco, y por supuesto del mismo Sócrates cuyas dudas están destinadas a la conducción del diálogo, es necesario mezclar la

ciencia absoluta del mundo divino con la técnica impura del mundo humano si se quiere ser operativo¹⁵³.

En la esfera humana de lo sensible, imperfecta por definición, no tiene cabida la perfección absoluta, patrimonio del ámbito divino; el ser humano puede vislumbrar de forma extraordinaria, y gracias a un ingente esfuerzo, algunos de los saberes que allí habitan. Sin embargo, el hombre deberá pisar con los pies este mundo cambiante para que, mediante la técnica, pueda sacar de lo inteligible algún provecho. Así, resulta obvio que el conocimiento de la justicia no es suficiente para el gobernante, necesitado también del conocimiento de la injusticia y de la técnica política para realizar un buen gobierno.

A pesar del vínculo innegable que Platón establece entre el ejercicio técnico y la virtud, los conocimientos que configuran sus respectivos dominios son independientes. Por eso resulta inadmisibles uno de los absurdos a los que llega Sócrates desgranando las consecuencias de la insatisfactoria definición de justicia ofrecida por Polemarco en la *República*. En efecto, no se puede aceptar que sea más útil y mejor asociarse con un justo que con un constructor para llevar a cabo una edificación (*R.* 333b). Es el conocimiento específico de la técnica de la arquitectura lo que habilita a un hombre para la construcción, no la justicia.

2.3. La arquitectura en las leyes de Magnesia

En la pormenorizada legislación concebida por Platón para la colonia de Magnesia la arquitectura aparece en múltiples ocasiones: urbanismo, obras públicas, vigilancia son algunos de los asuntos en los que la arquitectura requiere de una atención especial. Es verdad que en muchas ocasiones las referencias a la construcción no tienen que ver en sentido estricto ni con la técnica ni con su ejecutor, el arquitecto; aún así, hemos querido incluirlas a todas en este apartado para regirnos por el mismo criterio que hemos venido siguiendo hasta ahora y mantener la unidad del trabajo.

¹⁵³ Compartimos la opinión de la traductora, que ve una relación entre este pasaje y el de la *República* en el que, a instancias de Glaucón, Sócrates se ve obligado a agrandar el Estado con toda clase de artesanos productores de lujos. DURÁN, M^a ÁNGELES, 1992, 114, n. 142.

Cuando el Ateniense se ocupa en el libro sexto de la estructura administrativa del Estado, después de haber tratado todo lo referente a las instituciones que deben velar por los ciudadanos, centra la atención en la necesidad de nombrar también cuidadores que vigilen caminos, casas, puertos, plazas, fuentes, templos y edificios públicos (*Lg. 758e*). Los guardias urbanos se encargarán de vigilar los caminos, edificios y animales para custodiar el orden propio de las ciudades (*Lg. 759a*). Asimismo deberán supervisar que los edificios se construyan según la ley (*Lg. 763c*).

Como es evidente, en una ciudad de nueva planta hay mucho que construir. Por eso, toda la edificación y como hayan de ser los templos y las murallas es objeto de la atención del Ateniense (*Lg. 778b*). Como antes ya se hubiera pronunciado a favor de que los jóvenes realizasen algunas construcciones en los campos para impedir el paso de los enemigos, considera que es incompatible con el levantamiento de una muralla (*Lg. 778e*). Además, al Ateniense le parecen las murallas malsanas para la salud de la ciudad y el alma de los habitantes; en su opinión, el refugio ofrecido por una muralla relaja las actividades de vigilancia y evita la guardia permanente. En su lugar propone, si fuese necesario que por alguna razón los habitantes tuviesen una muralla, que desde el principio la construcción de las casas privadas dispusieran sus cimientos de manera que toda la ciudad formase una única muralla; en este caso la protección se conseguiría mediante la orientación homogénea hacia la calles de todas las viviendas (*Lg. 779b*).

El Ateniense se muestra partidario de una estricta vigilancia del cumplimiento de las leyes urbanísticas, e incide sobre todo en la conservación de los edificios construidos según la norma, en el respeto por los espacios públicos y en la limpieza de la ciudad. En los guardias urbanos recae la tarea de supervisar su observancia y castigar a los infractores, debiendo evitar que los particulares ocupen con construcciones espacios de la ciudad (*Lg. 779b*).

La construcción de diques y acequias será necesaria si se quiere disponer de agua para el regadío de los campos (*Lg. 761b*). Las fuentes deben embellecerse con plantas y construcciones (*Lg. 761c*).

El Ateniense da por finalizada la regulación urbanística cuando, una vez concluida la construcción de los edificios públicos, sólo queda esperar su concurrencia. Los inmuebles edificados en torno al mercado, los gimnasios, escuelas y teatros ya están en

condiciones de acoger a sus usuarios; el Ateniense y sus interlocutores, de iniciar un nuevo aspecto legislativo (*Lg.* 779d).

Al encargarse de la educación, el Ateniense se referirá de nuevo a cuestiones urbanísticas. A pesar de la voluntad de orden expositivo que manifiesta, hay que reconocer que no siempre lo consigue. Recuerda que los edificios de enseñanza y gimnasios deben ubicarse en el centro de la ciudad; por el contrario, las instalaciones para la hípica, y los campos para el entrenamiento con arco y otras armas arrojadas deben situarse fuera, en los alrededores de la ciudad (*Lg.* 804c).

La ciudad se dispone dividida en doce partes en cuyos centros se ordenan doce aldeas con casas separadas para los ciudadanos. Cada aldea debe edificar templos y, a su alrededor, en el sitio más alto, construir las residencias bien protegidas de los guardias (*Lg.* 848d).

Los edificios públicos se deben proteger de las malas influencias de comerciantes extranjeros mediante la asignación de magistrados que vigilen la posible introducción de innovaciones (*Lg.* 952e). Este celo por evitar cualquier tipo de cambio en lo que se ha establecido es una constante en los desvelos platónicos, llegando incluso a negar validez legal a nuevos ritmos musicales.

Tal vez esta especie de obsesión por la estabilidad se encuentre en el convencimiento de que la perfección impide el cambio. Así al menos lo expresa Sócrates en la *República* cuando, para demostrar que los poetas mienten acerca de los dioses al atribuirles distintas apariencias, sostiene que, puesto que cualquier cambio en la perfección supone una degradación, no es concebible una voluntaria alteración divina que vaya de lo perfecto a lo imperfecto; y por el mismo principio, la buena elaboración de los objetos fabricados, sean utensilios, edificaciones o vestimentas, asegura una mayor resistencia a las alteraciones temporales y todo tipo de influencias (*R.* 381a). Y en este sentido, cuando una legislación, siendo como es un objeto fabricado, ha sido tan bien elaborada que roza la perfección a la que el ser humano puede aspirar, debe velarse por su estabilidad e impedir a toda costa que se introduzcan costumbres o formas de hacer diferentes a las establecidas por ley, pues ello significaría un discurrir de lo perfectivo a lo defectivo.

2.4. Arquitectura y belleza

Como todas las técnicas, la arquitectura debe cumplir con los requisitos que la elevan a esa categoría. La identificación platónica del bien y la belleza impone la consecuencia lógica de que si una obra es buena, también haya de ser bella. Los productos de la técnica son buenos porque son útiles; al ser buenos, por necesidad han de ser bellos. Este razonamiento tantas veces expresado por Sócrates en los diálogos no le basta cuando prescribe en la *República* las pautas que la creación poética debe cumplir en el Estado, entre otras cosas porque, como ya sabemos, la poesía no es una técnica sino una práctica imitativa, fruto de la inspiración divina y no del conocimiento. Sin embargo, a la poesía se le puede reconocer cierta utilidad si se constriñe a una legislación estricta. Cuando se consigue una perfecta correspondencia entre los elementos de la música, el resultado es un todo armonioso con propiedades benefactoras para las almas. A nuestro juicio, aquí nos habla Platón de otra belleza diferente de la que se desprende de la utilidad técnica. Se trataría de una belleza estética semejante a la que le concede a los cuerpos en el *Banquete*; una belleza cuyos beneficios anímicos se traduciría en la bella y buena disposición del carácter y del ánimo, y susceptible de ser encontrada en la naturaleza y en todo tipo de creaciones humanas, sean técnicas o no. Por este motivo, Sócrates no limita a la música el cometido benefactor de su potencial estético sino que lo extiende a todas las producciones. Con independencia de su utilidad material, los productos humanos, si están dotados de las cualidades de gracia, armonía y ritmo, adquieren un enorme valor espiritual, en cuanto motores capaces de impeler a la bondad y a la sabiduría. Por consiguiente, tanto la construcción de casas (*R.* 401a) y el resto de las técnicas, la pintura y demás prácticas, es decir, todo proceso de producción y fabricación, deberá dotar a sus obras de la belleza que prescribe el Estado, si es que pretenden permanecer en su seno. En consecuencia, la supervisión abarcará toda la esfera productiva con el propósito de impedir las representaciones que no se ajusten a lo prescrito. Imitaciones, edificaciones y cualquier producto artesanal estará sujeto a la obligatoriedad de evitar lo malicioso, lo intemperante, lo indecente y lo servil (*R.* 401b), debiendo exhibir, por tanto, sólo gracia, ritmo y armonía¹⁵⁴.

¹⁵⁴ Para esta cuestión, ver en el capítulo del Tejedor, el apartado 3.5. La técnica de tejer, un ejemplo de la responsabilidad de la técnica en el seno del Estado, p. 140.

2.5. La arquitectura en la división del trabajo

El principio de cooperación que se establece en la *República* como origen del Estado tiene como fundamento la satisfacción de las necesidades básicas de una pequeña población. Alimentación, vivienda, vestido y calzado se determinan como requisitos mínimos de supervivencia, cuya provisión estaría, al parecer, en manos de cuatro hombres. Un agricultor para el suministro de alimento, un constructor para el de vivienda (*R.* 369d), un tejedor para el del vestido y un zapatero para el del calzado habrían de ser suficientes. En cambio no es así. La complejidad de las técnicas mencionadas requerirá la cooperación de otros tantos trabajadores que les procuren todo lo que en su ejercicio precisen, cumpliendo así con el importante precepto platónico de un hombre un trabajo. Si el constructor ha de dedicar su tiempo a la construcción de viviendas, y no a la fabricación de todas las cosas que en su trabajo necesita (*R.* 370d), no queda otro remedio que aumentar la población para que puedan instalarse esas técnicas asociadas que, como la herrería y la carpintería, estarían destinadas a proveer principalmente de herramientas, además de ofrecer otras tareas auxiliares. Es sin embargo todavía insuficiente la población de esta pequeña comunidad, necesitada también de criadores de ganado que proporcionen a los constructores yuntas de bueyes con los que trasladar los materiales (*R.* 370e).

La vida plácida y sencilla que Sócrates describe una vez que ha ocupado a cada trabajador en una única tarea específica y cuando todos los habitantes se encuentran alimentados, vestidos, calzados y tienen construidas sus casas (*R.* 372a), no es del agrado de Glaucón, quien le reprocha haber organizado un Estado de cerdos a causa de su parquedad. Los lujos reclamados por Glaucón son aceptados por Sócrates; también sus consecuencias. La satisfacción de deseos superfluos conlleva un considerable agrandamiento del Estado, más necesitado de espacio que dé cabida a la incorporación de nuevos productores y haga posible el abastecimiento de alimentos y materias primas. Y la expansión comporta el peligro de la guerra, una amenaza que se origina en la competencia territorial entre Estados vecinos. Y la guerra necesita de ejército, otro incremento de población con el que no habían contado. Glaucón se sorprende con esta

nueva agregación destinada a las filas, preguntando si no se bastarían los mismos habitantes para asumir las obligaciones bélicas.

El diálogo, conducido por Sócrates de modo magistral, desemboca en uno de los grandes momentos de la *República* en cuya preparación se han invertido tantos y tantos argumentos. El lector percibe en este punto la maestría dialógica del Sócrates que, animado por el cálamo de su extraordinario discípulo, ha ido provocando en su interlocutor las reacciones pertinentes según un hilo argumental preconcebido. De haber aceptado Glaucón la descripción del paupérrimo Estado sano, no habría podido desplegar Sócrates su utopía política. Ese pequeño grupo de técnicos ocupados en sus respectivas tareas no hubiese dado lugar a conflicto alguno, haciendo innecesaria la especialización bélica y política, pues como el mismo Sócrates expresa, en ese Estado no hubiera surgido la injusticia. Es verdad que Sócrates había dicho con anterioridad que la inexistencia fáctica de Estados justos los obligaba a proyectarlo, sin embargo, no habría pretendido en ningún momento limitarse a esa quimera inservible para sus propósitos. Es el Estado injusto lo que le permite a Sócrates su teorizar político. Para que surja el ideal Estado justo antes se necesita que haya sido injusto. Y si esto es así, también en el alma humana, dada su correlación con el Estado, es la injusticia la que da paso a la justicia.

En nuestra opinión, el profundo conocimiento de la naturaleza humana que posee Platón le impide, en contra de lo que pudiera parecer a primera vista, suponer estados espontáneos de justicia en las almas, y por extensión en los Estados. En el pensamiento de Platón nada se consigue sin grandes esfuerzos y enorme trabajo, tampoco la probidad, ya sea individual o colectiva. La imperfecta condición humana requiere de múltiples factores que coadyuven en su enmienda, una reparación que, empero, nunca será definitiva, como asimismo ocurre en el Estado, con quien se corresponde.

Platón no puede privar al Estado de la clase de los guardianes porque eso le llevaría a eliminar la parte irascible o emotiva del alma, esa que alberga el valor y la fortaleza, cualidades imprescindibles para actuar de acuerdo con los dictámenes de la razón. Una clase, la de los guardianes, susceptible de ser corrompida por la injusticia debido al poder que le otorgan sus altas funciones. Platón combate ese peligro negándoles la propiedad privada y la familia, una medida tan sorprendente que lleva a

Adimanto a expresar sus dudas acerca de la felicidad de unos hombres a los que, perteneciéndoles en realidad el Estado, se les niegue el disfrute de sus bienes, como sí hacen los gobernantes de otros Estados que poseen tierras, se construyen bellas mansiones y acumulan todo tipo de riquezas con las que vivir dichosos (*R.* 419a). La reacción de Sócrates a esta objeción es determinante respecto al objetivo general de su proyecto: es la felicidad del Estado, y no la de una clase, la que se pretende conseguir.

A nuestro juicio, la larga argumentación de Sócrates destinada a demostrar las bondades de la división del trabajo no pretende sino justificar la existencia en el Estado de una experta clase guerrera. Con ello no queremos negar lo que ya hemos dicho en muchos lugares de este trabajo sobre la técnica y su ineludible especialización para ser operativa. Además, reiteramos aquí nuestra idea de que Platón concibió la división del trabajo como principal pilar de la estructura social. Lo que queremos enfatizar en este análisis es la extraordinaria preparación de un camino que le condujese sin obstáculos al obvio requerimiento de especialistas en la defensa. No sería comprensible que se le exigiese a un zapatero no ejercer también de constructor (*R.* 374b) y no se prescribiera a un guardián dedicación exclusiva al ejercicio de su técnica, siendo ésta de importancia capital para la pervivencia del Estado.

Platón sabe que no ha lugar en este mundo a la perfección, ni humana ni social, y que la única vía de aproximación sólo es factible con el más riguroso cumplimiento de las funciones adjudicadas a cada una de las partes que conforman un todo, ya sea este todo el alma o el Estado. Este es el sentido de la extremada parcelación funcional que aplica en todos los ámbitos.

En el *Cármides*, la tercera definición de sensatez ofrecida por el joven que da nombre al diálogo hace referencia al hecho de ocuparse en las propias cosas. Sócrates la refutará con un ejemplo de varios técnicos, entre los que se encuentra el constructor. Para Sócrates, la sensatez no puede ser lo que pretende Cármides, entre otras cosas porque, como se demuestra con las técnicas, cuyo ejercicio supone un ocuparse, una polis estaría muy mal administrada si en ella cada técnico se ocupase sólo de lo propio. No es viable para la organización del Estado que el constructor construya sólo su propia casa, signo indudable de una mala gestión. La analogía entre el individuo y la sociedad obliga a que tampoco sea sensato alguien que sólo se ocupe de lo suyo.

Como cabía esperar, Sócrates no acepta esta equiparación entre egoísmo y sensatez hecha por Cármides. La sensatez es una virtud, por definición contraria al vicio. Como en el Estado, la buena gestión del individuo pasa por ocuparse también de los otros. En el pensamiento de Platón no cabe una retirada de la sociedad como la que preconizaron más tarde los epicúreos; y desde luego tampoco en el de su maestro Sócrates, ocupado en los otros de forma incesante. El ser humano es social, lo cual quiere decir que no sobrevive en soledad. La vida humana requiere de la cooperación mutua constante. Por eso es obligación del filósofo tornar a la caverna y ocuparse de los que allí permanecen. Y por eso es asimismo la principal función del político hacer buenos a los ciudadanos. Cualquier proyecto individual es concebido por Platón como parte de una única empresa colectiva cuya factibilidad pasa por la escrupulosa observancia de los quehaceres particulares.

En definitiva, la filosofía de Platón es por completo ajena al individualismo, rasgo que expresa el filósofo con notable destreza ayudado por la analogía técnica.

2.6. La arquitectura, un efectivo término de comparación

Como hemos ido señalando a lo largo de este trabajo, cada vez que nos han aparecido en los textos que comentamos, Platón es un excepcional creador de hermosas metáforas capaces de conmover la sensibilidad estética del lector. Y la arquitectura le ha resultado prolífica, y nunca mejor dicho, en la construcción de bellas comparaciones, sean o no tácitas.

En la *República*, el filósofo se vale del reconocimiento de las múltiples cualidades educativas de la música y del polisémico verbo edificar para establecer una admirable correspondencia entre ambos términos. Es en la música —dice Sócrates— donde deben edificar la residencia de los guardianes (*R.* 424d). Sócrates es quien expresa de esta manera su deseo de cimentar la educación de los guardianes en la música, cuyos componentes son capaces de fomentar ordenadas, armónicas y eurítmicas conductas. Expresar de forma poética la importancia de la educación no le resta ni un ápice de su trascendencia en la concepción platónica del Estado. Tanto es así, que incluso la división del trabajo es reconocida por Sócrates como algo de poca monta comparada con la educación, un motor de progreso humano continuado. Y el celo por la educación

exige la vigilancia de la música, un pilar fundamental aunque muy proclive a incorporar de forma imperceptible cambios perniciosos.

Dos comparaciones constructivas aparecen en las *Leyes*. Ambas, en un contexto procedimental legislativo. La primera para significar el valor de las leyes no escritas, también llamadas costumbres paternas, en la consecución de un código fundamental sólido. Para que una legislación llegue a tener estabilidad, primero debe conseguirse una buena organización de la vida privada. Con ese propósito el Ateniese hace una serie de recomendaciones, que sin llegar a ser leyes escritas, pretenden ser de obligado respeto para que, convertidas en costumbres, actúen como vínculos que unan el orden político. Estos usos sociales son comparados a los apeos levantados por los constructores porque, como ellos, que cuando están bien establecidos sostienen el edificio pero si se apartan de lo bello contribuyen a su derrumbe, pueden servir de sostén a las leyes escritas o contribuir a su destrucción (*Lg. 793c*).

Un Clinias inspirado recurre otra vez a la arquitectura para componer una comparación entre la labor legislativa y la constructiva. Ante la disyuntiva presentada por el Ateniese sobre si en las leyes han de decantarse por lo óptimo o por lo más necesario, y ello después de loar el discurso explicativo previo a toda prescripción, Clinias se muestra contrario a elegir. El motivo que expone el cretense es que su condición de no legisladores los exime de toda premura, como a los albañiles o los que inician la construcción de una casa sin ser urgidos por la necesidad, que pueden disponer los materiales unos junto a otros y mientras utilizan algunos en la construcción dejan otros a disposición. Así, propone formular leyes como establecidas y otras como puestas a disposición (*Lg. 858b*). Esa disponibilidad de materiales a la que apela Clinias permitiría, tanto a constructores como a legisladores, optar en todo momento por lo conveniente y ahorrarse los errores propios de elecciones prematuras.

2.7. Arquitectura y mito

La arquitectura siempre ha sido un elemento imprescindible para el estudio de la cultura de un pueblo. El grado de complejidad de las construcciones y los materiales empleados indican no sólo el nivel de desarrollo sino que dan cuenta también de la riqueza de la sociedad que los edificó. En este sentido entendemos las referencias

arquitectónicas que Platón incluye en el *Critias* para hablar tanto de la Atlántida como de Ática. En ambos casos el filósofo intenta plasmar la grandeza de dos antiguos pueblos ya olvidados, y para ello nada mejor que apelar a la descripción de su ordenación urbanística y a su arquitectura. Existe sin embargo una gran diferencia entre sus respectivos tratamientos, con mayor énfasis en su carácter racional el que atañe a la ciudad de Ática, y con el acento puesto en su opulencia el que concierne a la Atlántida¹⁵⁵.

Entendemos que el hecho de que los antiguos atenienses hubiesen esquilgado los grandes bosques que cubrían las montañas cercanas a su asentamiento no debía ser visto por Platón ni por sus contemporáneos como un signo de irracionalidad, sino más bien como una indicación de su poderío. Así, Platón nos dice, por boca de Critias, que a base de talar árboles para techar las construcciones más importantes cuyos vestigios se conservaban aún, sus antepasados áticos convirtieron las entonces boscosas montañas en abiertas zonas en las que ya sólo una especie de sotobosque florido podía alimentar a las abejas (*Criti.* 111c). Y en cuanto a su organización urbana, nos dice que

Habitaban la parte norte de la acrópolis, donde habían construido habitaciones comunes y comedores para el invierno y todas las construcciones de ellos y los templos de los dioses que convenía que tuviera la república común, sin oro ni plata —pues no los usaban nunca para nada, sino que buscaban el término medio entre la prepotencia y la pusilanimidad y habitaban en casas ordenadas, en las que ellos y los hijos de sus hijos envejecían y traspasaban siempre en el mismo estado a otros semejantes. Usaban la parte sur, que habían dejado como instalaciones de verano para jardines, gimnasios y lugares de comida en común, con esa finalidad (*Criti.* 112bc).

La sobriedad es el principal rasgo de la ordenación helena, en claro contraste con el lujo exhibido por Atlantis. Grandes obras de ingeniería caracterizan la ciudad de los atlántidas, que tras extraer la piedra de debajo de la isla central y de cada una de las

¹⁵⁵ D. PLÁCIDO SUÁREZ, 1985, 51-52, subraya la doble correlación que Platón establece en el *Critias* entre: de un lado, la Atenas primitiva y la ciudad ideal de la *República*; de otro, entre la Atlántida y la Atenas en vísperas de la expedición a Sicilia, cuyos ciudadanos estaban tan repletos de ambición injusta y poder como los atlántidas. Así, sitúa en la Guerra del Peloponeso el origen de la oposición entre tierra y mar que preside el mito de la Atlántida, afirma la similitud entre la Atlántida del mito y la Atenas clásica, porque ambas son conducidas por los políticos a la guerra imperialista, y llama la atención sobre el contraste entre las dos Atenas, según el cual, y porque la antigua aparece como conservadora de los valores tradicionales, se hace patente la superioridad que Platón le otorga al Estado tradicional frente al imperialista. Para un análisis más detallado del mito de la Atlántida: P. VIDAL-NAQUET, 1964, 420-444; J. F. PRADEAU, 1977; L. BRISSON, 1982 y 1995, 167-174.

zonas circulares, «construyeron dársenas huecas dobles en el interior, techadas con las mismas piedras y las combinaban de manera variada para su solaz, haciéndolas naturalmente placenteras»¹⁵⁶. Oro, plata, auricalco, hierro, casiterita y marfil es utilizado en abundancia para revestir murallas, cúpulas, paredes, columnas, techos y pavimentos. Son señalados por Critias asimismo un descomunal templo consagrado a Poseidón y un palacio acorde con la grandeza del imperio. Sus habitantes construyeron edificios alrededor de las abundantes fuentes cuyas aguas, calientes y frías, de excelente gusto y calidad para su uso, fue utilizada en gran número de cisternas, públicas y privadas, descubiertas y tapadas, para baños estivales e invernales de reyes, hombres, mujeres, caballos y otros animales de tiro (*Criti.* 117a). Conducían las aguas a través de canales atravesados por puentes hacia el bosque sagrado de Poseidón y hacia los círculos exteriores. También en ese lugar habían construido¹⁵⁷ muchos templos, jardines y gimnasios, tanto para hombres como para caballos, un hipódromo y casas de guardia para los guardianes (*Criti.* 117c). Puertos, densa población de casas, astilleros, murallas y profundísimas fosas completan el panorama constructivo de la extraordinaria Atlántida, en cuyo boato y consiguiente degeneración se encuentra la causa de su destrucción.

¹⁵⁶ *Criti.* 116a-b.

¹⁵⁷ En esta ocasión Platón utiliza el verbo χειρουργέω, con un sentido de ‘hacer a mano’, ‘construir’.

3.

El tejedor

El oficio de tejedor, la acción de tejer y su producto, el tejido, son elementos de comparación habituales en los diálogos de Platón. De hecho, es todo el campo semántico del tejido el que ofrece al filósofo un filón abundante de donde sacar todo un caudal expositivo. Una prueba innegable de ello la constituye el *Político*, diálogo cuya disquisición acerca de la tarea del gobernante se nutre por completo de la analogía del tejido, inaugurando con ello la costumbre de emplear tropos para transferir términos de este restringido ámbito profesional al del lenguaje coloquial, metáforas que han quedado fijadas por completo en nuestra habla. La naturalidad con la que hoy nos referimos al tejido social da cuenta de la potencialidad expresiva que el filósofo supo ver, y nos impide contemplar a simple vista y en todo su esplendor su gran poder representativo.

Los grandes temas de la filosofía de Platón se apuntalan en la analogía del tejido: la inmortalidad del alma, la teoría de las ideas y las funciones del político, entre otros, son expuestos con el apoyo ilustrativo que esta actividad, en cuanto complejo proceso técnico, brinda, y cuyo fin consiste en unificar en un solo producto bien trabado los diversos elementos que lo conforman.

Como en muchas otras ocasiones, Platón se vale de una metáfora tradicional para desarrollarla, extraer de ella sus posibilidades significativas e ilustrar su pensamiento. Esto es lo que hace con la clásica imagen de la Moira Cloto que la tradición olímpica le adjudicaba la tarea de hilar las hebras de las vidas de los mortales. Platón recupera esta idea y concibe la sociedad bien gobernada como un tejido cuya trama y urdimbre se conforman a partir de la agrupación de hilos similares, constituidos a partir de los diferentes caracteres de los individuos.

3.1. El tejido y la inmortalidad del alma

Es en el *Fedón*¹⁵⁸ donde Platón narra la última conversación de Sócrates, mientras espera la puesta del sol para ingerir la cicuta y cumplir así con la pena capital a la que

¹⁵⁸ «Varios diálogos se ocupan del alma, pero todos la encaran desde puntos de vista diferentes. El principal parecería ser el *Fedón*, cuyo subtítulo es precisamente *Sobre el alma*, pero este diálogo es en

había sido condenado. La tranquilidad con la que afronta las últimas horas de vida da pie a una exposición sobre su convencimiento de acceder a mejor vida, una vez que su alma haya abandonado el cuerpo que la retiene en el mundo sensible del devenir. A instancias de quienes le acompañan, especialmente de Simias y Cebes, Sócrates inicia su intervención de la que destacamos los siguientes asertos: la muerte es algo; la muerte es la separación del alma del cuerpo¹⁵⁹; no es propio de un filósofo andar dedicado a los placeres del cuerpo¹⁶⁰, sino a los cuidados del alma; el cuerpo es un obstáculo para la adquisición de la sabiduría, pues los sentidos engañan; sólo mediante la reflexión es posible captar la realidad, por eso el alma del filósofo desprecia el cuerpo y se refugia en ella misma; existe el ente en sí al cual se accede mediante la inteligencia, por ser imperceptible para los sentidos; el cuerpo perturba mediante los deseos el camino hacia la verdad; para conocer la verdad es necesario que el alma se separe del cuerpo y observe por sí misma los objetos en sí; para conocer la verdad es necesario morir; en vida, es posible acercarse a la verdad sólo en la medida en que se sea capaz de alejarse al máximo del cuerpo con la estricta satisfacción de sus necesidades y mediante purificaciones¹⁶¹; la muerte procura el conocimiento al filósofo, porque supone la

realidad un verdadero paradigma de las intenciones que llevaron a Platón a inventar este procedimiento literario». N. CORDERO, 2008, 149.

¹⁵⁹ El dualismo que Platón establece en el *Fedón* a partir de la oposición *soma-psyche* es un dualismo ético más que ontológico por cuanto *soma* designa «el modo de existencia que esclaviza al hombre y la *psyche* la posibilidad de librarse y participar en lo divino, que parece exclusiva del sabio» C. EGGERS LAN, 1997, 146.

¹⁶⁰ T. CALVO, 2009b, 34-35, ve en la relación entre la justicia y el principio de razón soberana el origen del conflicto entre justicia y placer, auténtica fuente del antihedonismo radical que Platón manifiesta tanto en el *Fedón* como en el *Gorgias*. Si desde la perspectiva de la justicia ya las pasiones son vistas como fuerzas irracionales que ponen en peligro el gobierno de la razón, el problema se amplifica todavía más al establecer una relación de equivalencia entre las oposiciones cuerpo/alma e irracional/racional. Y porque considera que este conflicto es estructural, T. Calvo niega que constituya una etapa de la biografía filosófica de Platón, para entenderlo más como un aspecto de su pensamiento, como también lo es la apreciación favorable del placer —del placer controlado por la razón—, en este caso vinculada a la idea de felicidad en cuanto que predicado de la proposición «sólo el justo puede ser feliz». Cf. T. CALVO, 2009b, 31-42.

¹⁶¹ Estas purificaciones hacen referencia al trabajo del filósofo en su afán de conocer y no a ritos religiosos, pues enseguida dirá Sócrates que el viaje que se le ha ordenado hacer se le presenta como una oportunidad, como lo sería para cualquier otro hombre que se considerase con la inteligencia preparada, como purificada (*Phd.* 67c). Más adelante Sócrates vuelve a hablar de purificaciones en este mismo sentido de filosofar rectamente (*Phd.* 69d). La completa equiparación de la actividad filosófica con las purificaciones se produce cuando Sócrates afirma que «los que se han purificado suficientemente en el ejercicio de la filosofía viven completamente sin cuerpos para todo el porvenir» (*Phd.* 114c). Para la

separación y liberación del alma del cuerpo; los filósofos se esfuerzan en liberar el alma del cuerpo; el filósofo no se irrita ante la muerte; los verdaderos filósofos se ejercitan en morir; el filósofo halla la sabiduría en el Hades; los que se irritan ante la muerte no son filósofos, sino amigos del cuerpo; la disposición de ánimo del filósofo ante la muerte se llama valentía; la disposición de ánimo del filósofo ante los deseos del cuerpo se llama templanza; los que no son filósofos consideran la muerte uno de los grandes males; de entre los que no son filósofos, algunos afrontan la muerte para evitar mayores males, por lo que el temor o la cobardía los hace valientes; también los hay moderados a causa de su intemperancia; la sabiduría es el único medio para conseguir la virtud, no el cambio de placeres por placeres y pesares por pesares; los iniciados¹⁶² y purificados¹⁶³, que son los que han filosofado rectamente, cuando llegan al Hades habitan en compañía de los dioses. Por todo ello, Sócrates se encuentra tranquilo ante la muerte (*Phd.* 64c-69e).

Interviene Cebes para presentar una de las objeciones más comunes acerca de la inmortalidad del alma consistente en considerar que ésta, al separarse del cuerpo mediante la muerte, sale de él como aire¹⁶⁴, πνεῦμα, y volando se disuelve y desaparece sin existir más en ninguna parte (*Phd.* 70a). Sócrates se aplica en demostrar no sólo que el alma persiste, sino que conserva sus facultades, y lo hace de esta manera: según cuenta un antiguo relato, las almas de los muertos van al Hades y desde allí regresan encarnadas en los nuevos nacimientos, lo cual confirma su persistencia. Este argumento lo sustenta Sócrates en la evidencia de que todo se origina de su contrario, por lo tanto, los vivos también nacen de los muertos y los muertos de los vivos; se trata de un proceso generativo circular¹⁶⁵, porque de ser rectilíneo, todo perecería. Y para que las

transposición platónica de los ritos purificadores órficos y su asimilación a la práctica de la filosofía, véase A. BERNABÉ, 2011, 215-230.

¹⁶² Cf. F. CASADESÚS, 2008b.

¹⁶³ Para un análisis de la relación entre purificación o catarsis y anamnesis o recuerdo véase T. CALVO, 1999, 201-226.

¹⁶⁴ Mantiene F. MOLINA, 2008, 611-612, que la identificación del alma con el πνεῦμα es atribuida más tarde a Orfeo por Dídimos de Alejandría, entre otros, y llama la atención sobre el hecho de que dicha asociación entre alma y aire coincida con la imagen del vuelo del alma, presente en distintos testimonios órficos y que en Platón vuelve a aparecer en *Phd.* 109e, y *Phdr.* 246c-251d.

¹⁶⁵ De este ciclo que supone el nacimiento de lo vivo a partir de lo muerto se deriva que las almas van al Hades cuando mueren sus dueños, de donde parten para encarnarse de nuevo en los vivos. La creencia en este ir y venir de las almas de un mundo a otro, del de los muertos al de los vivos y del de los vivos al de los muertos, es atribuida por Platón en el *Menón* (*Men.* 81a-b) a sacerdotes, sacerdotisas y poetas divinos

almas puedan encarnarse de nuevo en los vivos deben pervivir después de la muerte en algún lugar. Cebes refuerza el argumento de Sócrates apelando a la reminiscencia; si el aprender es recordar, es imprescindible que el alma haya aprendido en algún lugar lo que posteriormente recuerda, por lo que parece necesario que el alma sea inmortal (*Phd.* 70c-73a). Cebes recuerda, a petición de Simias, las pruebas de la teoría de la anamnesis, y expone: que un individuo es capaz de responder conforme a lo real al ser interrogado de forma correcta. Simias le pregunta ahora a Sócrates que exponga él su planteamiento, a lo que contesta: el recordar supone siempre un saber; la reminiscencia se origina a partir de cosas semejantes y también de cosas diferentes; al recordar a partir de objetos semejantes, es necesario advertir que difieren no obstante en algo; existe algo igual, algo distinto de todos los objetos y que subsiste al margen de ellos, lo igual en sí mismo; se sabe lo que es ese igual en sí mismo, lo cual demuestra que ese conocimiento ha debido de obtenerse en algún sitio, pues no es posible haberlo conseguido a partir de la observación de los objetos que existen, ya que es diferente a ellos; no es lo mismo lo igual en sí que las cosas iguales; las cosas iguales permiten intuir y captar lo igual en sí; la intuición de un objeto a partir de otros supone un proceso de reminiscencia; el objeto real y superior intuido ha tenido que ser contemplado antes para poder ser recordado a partir de los objetos inferiores que se perciben mediante los sentidos; antes de nacer es preciso haber adquirido el conocimiento de lo real, de lo que es; el olvido es la pérdida del conocimiento; aprender es recordar un conocimiento olvidado; quien tiene saber puede dar razón de lo que sabe; no todos los hombres pueden dar razón de lo que están hablando; no todos los hombres lo saben; los hombres recuerdan lo que han aprendido; no es a partir del nacimiento como hombres que las almas aprenden ese conocimiento, sino antes, por lo que es necesario que las almas existan antes de encarnarse y tengan entendimiento (*Phd.* 73a-77a).

Los argumentos de Sócrates acerca de la existencia de las almas antes de encarnarse son aceptados por Simias y Cebes, sin embargo, ambos consideran que no se ha demostrado con ellos que el alma siga existiendo después de la muerte (*Phd.* 77b-c). Sócrates, aunque lo cree probado con el argumento de que todo se origina de su

como Píndaro. El carácter órfico de esta doctrina parece innegable, aunque Platón no especifique en ninguna de sus alusiones órficas de donde proceden las almas antes de iniciar la alternancia de etapas por los dos mundos antagónicos, un origen último que según afirman las laminillas sería celeste. F. MOLINA, 2008, 609-610 y n. 2.

contrario, transige en entrar en detalle para persuadirlos y evitar así su temor a la muerte (*Phd.* 77c-e). Dice así: las cosas compuestas sufren el proceso de descomposición, pero no lo que es simple; los entes reales captados por la inteligencia, lo en sí, son siempre de la misma condición, no están sujetos a cambio, se mantienen siempre idénticos y en las mismas condiciones sin aceptar variación alguna; los objetos perceptibles por los sentidos sí están, por el contrario, sometidos al cambio, no son idénticos ni se mantienen iguales a sí mismos; existen, pues, dos clases de seres, la de los visibles y la de los invisibles, siendo los visibles los que jamás se mantienen en la misma forma y los invisibles los que siempre se mantienen en forma idéntica; el cuerpo pertenece a la clase de lo visible y el alma a la clase de lo invisible; el alma cuando utiliza el cuerpo para percibir algo a través de los sentidos es arrastrada hacia las cosas que nunca permanecen idénticas; el alma, cuando opera en el ámbito de lo visible, medio que le es ajeno, sufre perturbaciones y extravíos; el alma cuando opera en el ámbito de lo invisible, el medio que le es propio, se orienta hacia lo puro, lo siempre existente, lo inmortal e idéntico; el alma opera en el ámbito de lo invisible mediante la meditación; el alma es afín y connatural a lo que es siempre idéntico, y el cuerpo lo es a lo que cambia; cuando alma y cuerpo forman parte de un mismo organismo, la naturaleza prescribe que el cuerpo sea esclavo y se someta a los mandatos del alma, su dueña y señora; el alma se asemeja a lo divino, naturalmente capacitado para mandar y ejercer de guía, mientras que lo mortal lo está para servir y ser guiado; el alma, por asemejarse a lo divino, posee todos sus atributos: inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble, idéntico a sí mismo; el cuerpo posee los atributos contrarios, propio de lo humano: mortal, multiforme, irracional, soluble, nunca idéntico a sí mismo; el cuerpo es visible, mortal y perecedero; el alma es invisible, inmortal e indisoluble; al morir una persona, el alma se marcha a un lugar noble, puro e invisible en compañía de la divinidad; el alma, al morir la persona, se separa del cuerpo; el alma de las personas que se han ejercitado en la filosofía, en la muerte se desprende pura y se va hacia lo que le es semejante: lo divino, invisible, inmortal y sabio para ser feliz sin los errores y pasiones del cuerpo; el alma de las personas no ejercitadas en la filosofía se desprende impura, contaminada por los errores y pasiones del cuerpo; el alma impura es arrastrada por lo visible y encuentra obstáculos para acceder al ámbito de lo invisible; las almas impuras son propias de los hombres malos y están forzadas a vagar en pago de la pena de sus errores hasta que vuelven a

quedar ligadas a un cuerpo; la clase de errores cometidos por las almas determina su reencarnación, que se realiza de acuerdo a cierta similitud con sus anteriores hábitos de conducta; los filósofos de verdad rechazan las pasiones del cuerpo, para permitir que su alma acceda pura al ámbito de la divinidad y evitar su reencarnación; los filósofos se ocupan de su alma, no se amoldan al cuerpo y se dejan guiar por la filosofía; el filósofo conoce el estado de encarcelamiento en que vive su alma, por lo que intenta liberarla mediante la filosofía; liberar al alma mediante la filosofía quiere decir persuadirla para que prescindiera de los sentidos, cuya percepción errónea no conduce a lo verdadero sino a lo sensible y visible, y para que, concentrándose en ella misma, capte lo real, lo que es en sí, lo inteligible, lo invisible (*Phd.* 78b-84b).

Sócrates ha concluido y en el silencio que ha creado el final de su exposición se oye a Simias y Cebes conversar entre ellos, circunstancia que le hace preguntar si aún les quedan dudas al respecto. Presentan dudas, en efecto, pero también prevención de no molestar al maestro en los delicados momentos en que se encuentra, según ellos mismos confiesan. Este temor arranca la sonrisa de Sócrates que, tranquilo, se equipara a los cisnes de Apolo tanto en su capacidad adivinatoria como en su costumbre de cantar en los momentos previos a la muerte, ante la perspectiva de acceder a las venturas del Hades. Por ello, se ofrece gustoso a despejar sus dudas mientras se lo permitan los once magistrados, forma tácita de referirse al tiempo que le queda antes de que le indiquen el momento exacto de su mortal ingesta (*Phd.* 84c-85b).

Comienza Simias con una objeción centrada en la analogía que él establece entre el alma y la armonía de la lira, a la cual también se podrían atribuir los mismos atributos que al alma: invisible, incorpórea, bella, divina, encerrada en un cuerpo material, la lira, un cuerpo compuesto y mortal. A partir de aquí, el mismo razonamiento que había hecho del alma un ente excepcional convierte a la armonía de la lira en su homólogo. De hecho, Simias argumenta en la línea hipocrática para hacer más gráfica su analogía, insistiendo en la similitud entre el ser humano y la lira, pues para ellos¹⁶⁶, el alma no es otra cosa que la armonía entre las diferentes factores (lo frío, lo caliente, lo seco y lo húmedo) que se combinan de forma adecuada en el cuerpo, manteniéndolo saludable,

¹⁶⁶ El pronombre personal de primera persona plural ἡμῶν en lugar del dual indica que no se refiere sólo a él y a Cebes, sino a alguien más. Para la especulación al respecto, cf. C. GARCÍA GUAL, 2000, 81, n. 62.

equilibrio que si se altera provoca enfermedad y, en caso de no restablecerse, la muerte, instante en el que desaparece el alma, como desaparecería la armonía de una lira cuyas cuerdas se destensasen o rompiesen (*Phd.* 85e-86c).

Sócrates le pide a Cebes que exponga también sus réplicas, para, de ser admisibles, deliberar en conjunto las respuestas (*Phd* 86d-e). Cebes responde con su acuerdo a la preexistencia del alma antes del nacimiento, pero con dudas razonables acerca de su perdurabilidad después de la muerte. Asimismo acepta, en contra de Simias, la mayor fortaleza del alma respecto al cuerpo, concesión en la que radica el problema, pues, si el alma es más fuerte que el cuerpo y el cuerpo subsiste un tiempo después de la muerte, sería lógico pensar que el alma lo haga aún más (*Phd.* 86e-87b). Sin embargo, dirá Cebes,

Me parece, pues, a mí que esto se dice como si uno acerca de un viejo tejedor que ha muerto dijera este argumento: que el hombre no ha muerto, sino que existe sano y salvo en algún lugar, y adujera como prueba testimonial el manto que lo cubría y que él había tejido, que estaba a salvo y no había perecido, y, si uno desconfiara de eso, le preguntaría si es más duradero el género de un hombre o el de un manto que está en uso y lo llevan, y al responder el otro que mucho más el del hombre, creería que tenía ya demostrado que de un modo absoluto el hombre estaba sano y salvo, puesto que aquello que era menos duradero no había perecido. Pero eso, creo, Simias, no es así. Examina, pues, también tú lo que digo.

Cualquiera admitiría que dice una bobada el que dijera eso. Porque el tejedor ése, después de haber desgastado y tejido muchos mantos de tal clase, ha perecido después de muchos de aquéllos, pero antes del último, supongo, y de ningún modo por tal motivo es el ser humano más grosero ni más débil que un manto.

Y esta misma comparación, creo, podría admitirla el alma con relación al cuerpo, y si alguno dijera estas mismas cosas de una y otro me parecería hablar atinadamente, en el sentido de que el alma es muy duradera, y en cambio el cuerpo es más débil y de menor duración. Entonces podría argumentar que cada alma gasta muchos cuerpos, y especialmente cuando vive muchos años —pues acaso el cuerpo fluye y parece aun en vida del individuo, mientras que el alma reteje de continuo lo que se va gastando—, y, no obstante, puede ser necesario que, cuando perezca el alma, se halle con su último tejido y entonces ella perezca antes que este solo, y al morir el alma entonces ya el cuerpo evidencie su naturaleza débil y pronto se pudra y desaparezca (*Phd.* 87b-e).

Platón pone en boca de Cebes una comparación entre cuyos términos aparece la técnica del tejido. La analogía entre el alma y el tejedor, por un lado, y entre el vestido y

el cuerpo, por otro, permite a Cebes objetar el argumento con el que Sócrates había pretendido demostrar la inmortalidad del alma. Cebes admite que el alma es más fuerte y duradera que el cuerpo, como el género hombre lo es respecto del género tejido, pero no acepta que la permanencia de lo más débil al morir lo más fuerte demuestre su inmortalidad. Sería una bobada —dice—, admitir que el tejedor no ha muerto porque su vestido, que es más débil, permanezca intacto, pues podría vestir un tejido de nueva factura y haber gastado en su vida múltiples trajes. De manera análoga, el cuerpo intacto después de la muerte de un hombre no prueba un alma inmortal, pues ese cuerpo podría ser el resultado de una reciente encarnación, el último de muchos cuerpos gastados en su larga existencia, sin demostrar con ello que su destino no sea otro que la consunción.

Este alegato de Cebes esconde, en nuestra opinión, más enjundia de la que aparenta, grueso que trataremos de desentrañar.

La potencia de esta analogía impone un símil entre la acción de tejer vestidos por parte del tejedor y alguna acción productiva de cuerpos por parte del alma¹⁶⁷. Para esta interpretación nos parece determinante la idea de que, durante el proceso de desgaste del cuerpo humano, el alma reteja de forma continuada lo que se va gastando¹⁶⁸.

Las objeciones de los dos tebanos se encuadran en una explicación hipocrática del ser humano, lo cual en según qué aspectos parece incompatible con su admitida adscripción pitagórica¹⁶⁹. La interpretación del alma como armonía expuesta por Simias establece un alma material en nada compartida por el pitagorismo, y sí acorde con la descripción materialista del alma que nos ofrece el hipocrático médico anónimo de *Sobre la dieta*¹⁷⁰. Por su parte, Cebes, al concebir un alma capaz de producir sus propios cuerpos a medida que se van gastando, de manera similar a cómo lo haría un tejedor respecto de sus propios trajes, se encuentra más próximo a la concepción del alma como

¹⁶⁷ C. GARCÍA GUAL, 2000, 84, n. 64, duda de que Platón quisiese aplicar al símil todo su contenido, asimismo advierte una posible similitud entre esta idea y la teoría de la *psiche* como *sperma* de la que se habla en el tratado de Hipócrates *Sobre la dieta*.

¹⁶⁸ εἰ γὰρ ὅμοι τὸ σῶμα καὶ ἀπολλύοιτο ἔτι ζῶντος τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλ' ἡ ψυχὴ αἰεὶ τὸ κατατριβόμενον ἀνυφαίνει (*Phd.* 87d-e).

¹⁶⁹ C. GARCÍA GUAL, 2000, 23, n. 1 y 28, n. 7.

¹⁷⁰ Hp. *Sobre la dieta* 6.

sperma contenida también en *Sobre la dieta*¹⁷¹. Desde luego esta idea de alma no es compatible con su preexistencia, ya aceptada por ambos personajes. Según nuestro parecer, se trataría, más que de las verdaderas opiniones de los tebanos, de una estrategia de Platón para facilitar la refutación de Sócrates, una astucia que también se hace explícita en el empleo de la analogía del tejido, un recurso expositivo típico del filósofo.

Los argumentos de Simias y Cebes han sembrado las dudas de los asistentes, según manifiesta el propio Fedón durante el relato a un Equécrates también confuso al escuchar las razones de los disconformes tebanos, y apremiante pedigüeño de pruebas que vuelvan a convencerlo de la inmortalidad del alma (*Phd.* 88c-e).

Continúa, pues, Fedón, con la respuesta de un Sócrates amable y afectuoso, nada molesto por las réplicas de sus contrincantes, y que comienza por tranquilizar a su auditorio apelando a la necesidad de no convertirse en «misólogos». En la explicación que prosigue, Sócrates establece un paralelismo entre la «misología» y la misantropía, afirmando la similitud de ambos procesos, el que conduce al hombre a odiar a los demás y el que lo lleva odiar los razonamientos. La causa de adquirir dichas aversiones la atribuye Sócrates a la carencia de técnica, ἄνευ τέχνης¹⁷², la de conocer a los hombres en la misantropía y los argumentos en la «misología». Para evitarlo, Sócrates apela a la necesidad de manejar los razonamientos con la técnica específica, cuidándose muy mucho de que no se confunda con la que manejan los sofistas, contra quienes lanza un par de puyas¹⁷³ antes de recapitular las objeciones de Simias y Cebes para iniciar su rebatimiento.

Los tebanos aceptan que el aprender sea recordar, para lo cual es imprescindible la preexistencia del alma. Sin embargo, Sócrates hace darse cuenta a Simias de que la aceptación de este argumento es incompatible con su idea del alma como armonía¹⁷⁴, pues, si, como había mantenido, el alma es la armonía entre los elementos en tensión del

¹⁷¹ «Pues bien, en el ser humano penetra un alma que contiene una combinación de fuego y agua, y es una parte del cuerpo humano». *Sobre la dieta* 7.

¹⁷² *Phd.* 89d.

¹⁷³ Una en relación con los razonamientos contrapuestos, *antilogikoi logoi* (*Phd.* 90c), y otra referida al ejercicio retórico de los sofistas, cuyo objetivo no era la verdad, sino la victoria en la contienda argumental (*Phd.* 91a).

¹⁷⁴ La armonía del alma será defendida por Platón en la *República*, pero no una armonía producto de la tensión de los elementos del cuerpo, sino una armonía producto de la perfecta relación entre las tres partes del alma. *R.* 441c-442d.

cuerpo, no puede tener entidad antes que éste. Continúa Sócrates con otras razones: la armonía no puede ser de modo distinto a los elementos que la componen, ni padecer algo diferente de lo que padezcan aquéllos; tampoco le correspondería conducir a eso de lo que está formada, sino seguirlo; debido a que la armonía no acepta variaciones de cantidad ni de cualidad, si el alma fuese armonía supondría una uniformidad cualitativa inaceptable en todas las almas de los seres vivos; además, de ser armonía no podría oponerse a las inclinaciones del cuerpo, como de hecho es probado que hace, pues no podría ir en contra de los elementos de los que ella resulta (*Phd.* 92a -95a).

Respecto a la observación de Cebes, Sócrates se embarca en una larga introducción preparatoria en la que sentar las bases de su refutación; se trata de un parlamento que va desde sus inicios en la investigación de la naturaleza a la exposición de la teoría de las Ideas, en el que expone: una confesión de ignorancia de las causas, los pros y contras de la filosofía de Anaxágoras, comentarios a su propio método de investigación¹⁷⁵, la idea socrática por excelencia expresada en los términos de que es mejor soportar la pena que le ha impuesto la ciudad que huir, una alusión a la segunda navegación en la búsqueda de las causas, una reflexión sobre la incompatibilidad entre ideas contrarias y entre otras que, sin ser serlo, no resisten aproximación alguna (*Phd.* 95b-105c). A partir de aquí, comienza la tanda de preguntas a su interlocutor cuyas respuestas hacen avanzar con rapidez el razonamiento hacia su demostración: el alma es condición indispensable de vida, lo contrario de la vida es la muerte, luego el alma no admite la muerte por ser lo contrario a lo que ella conlleva, de donde se desprende que el alma es inmortal; lo inmortal es imperecedero, el alma, por ser inmortal, también lo es (*Phd.* 105c-107a).

Cebes ha aceptado la inmortalidad del alma, pero Simias, incluso sin poder concretar los argumentos que no le convencen, manifiesta reticencias. Sócrates no sólo acepta las dudas del teban, sino que insta a todos los presentes a someter a examen preciso los primeros supuestos, τὰς ὑποθέσεις τὰς πρώτας¹⁷⁶. Continúa Sócrates con la narración del mito¹⁷⁷ escatológico, a propósito de la necesidad de cuidar el alma durante

¹⁷⁵ Para un estudio acerca de este método, véase T. CALVO, 2010, 349-355.

¹⁷⁶ *Phd.* 107b.

¹⁷⁷ A partir de la relación que establece entre paradigma y mito, V. GOLDSCHMIDT, 2003 [1985], 106-107, considera que el mito del *Fedón* es un ejemplo de lo que llama paradigma diferido, opuesto al paradigma perfecto por cuanto no proviene de la autoridad de un maestro ni persigue facilitar la

toda su existencia, es decir, más allá del período de la vida. Se trata de una fábula cuya conclusión es una sentencia acerca de la filosofía como ejercicio purificador capaz de acabar con el ciclo de transmigración y permitir una feliz, plena y eterna pervivencia del alma¹⁷⁸ (*Phd.* 107c-115a).

La falta de réplicas hace entender que la inmortalidad del alma ha sido aceptada por todos los presentes, con cuya solicitud pretenden ahora, una vez acabado el parlamento del maestro, clarificar sus encargos para poderlos satisfacer con diligencia. Tanta deferencia es zanjada por el filósofo con una invitación a cuidarse ellos mismos, o lo que es lo mismo, a vivir según todo lo expuesto (*Phd.* 105b-c). A continuación, Sócrates recrimina a Critón no tener en cuenta el resultado de todo su razonamiento, pues, de hacerlo, no le exigiría los detalles de su entierro; además, le exhorta a que se atenga a lo dicho para no incurrir en errores expresivos ni provocar el daño que a las almas les causa el no expresarse con propiedad.

A continuación, Sócrates se dispone a lavarse, se despide de sus hijos, de las mujeres de su familia y del carcelero que le anuncia, emocionado y con palabras de reconocimiento, lo inevitable. Los sollozos de sus amigos al verle ingerir el veneno le obligan a solicitar el silencio ritual que la situación reclama. El recordatorio a Critón del gallo debido a Asclepio son sus últimas palabras¹⁷⁹.

3.2. La analogía del tejido, un procedimiento para explicar un primer esbozo de la teoría de las Ideas en el *Crátilo*

La controversia lingüística que se suscita en el *Crátilo* a propósito de la relación entre los seres y sus nombres, plantea la cuestión desde dos posiciones encontradas: la naturalista de Crátilo y la convencionalista de Hermógenes. Sócrates, invitado por

comprensión del alumno. Basado en la persuasión, el mito del *Fedón* sería un paradigma diferido porque, entre otras cosas, no es hasta después de la muerte que el filósofo purificado puede conocer la verdad y llevar a cabo la verificación.

¹⁷⁸ J. VIVES, 1970, 13, después de afirmar que el pensar mítico es el campo propio de la analogía, cifra la eficacia de los mitos de ultratumba de Platón en su valor pedagógico y heurístico, provecho que se obtiene gracias a que el mito permite sacar a la luz ciertas relaciones que luego son aplicadas de forma analógica en la explicación de relaciones semejantes en el mundo real, aunque menos evidentes.

¹⁷⁹ La exposición de todo el desarrollo argumental del *Fedón* nos ha parecido necesaria para poder dilucidar al máximo los contenidos significativos de la objeción de Cebes mediante el ejemplo del tejedor.

Hermógenes a participar en la discusión que hasta ese momento mantiene con Crátilo, se adhiere de momento a la explicación naturalista con la intención de rebatirle su interpretación; Hermógenes en su defensa del convencionalismo, llega a mantener que no hay más exactitud para el nombre que la potestad que tiene cada uno de nombrar cada cosa (*Cra.* 385d-e). Para objetarle esta posición individualista, Sócrates alude a la teoría del relativismo gnoseológico de Protágoras (*Cra.* 385e-386a), a partir de cuya refutación afirma que las cosas poseen un ser propio consistente, «son en sí y con relación a su propio ser conforme a su naturaleza»¹⁸⁰. Las acciones, que constituyen una cierta especie dentro de los seres, deberán comportarse como éstos, y, si los seres son así por naturaleza, las acciones también se realizan conforme a su naturaleza (*Cra.* 387a). Sócrates pone algunos ejemplos conducentes a que su interlocutor acepte que lo propio es hablar como es natural, ya que hablar es una acción y se acaba de admitir que las acciones deben realizarse conforme a su naturaleza. Y puesto que el nombrar es una parte del hablar, el nombrar también es una acción, por consiguiente: «habrá que nombrar como es natural que las cosas nombren y sean nombradas y con su instrumento natural», y no como cada uno quiera hacerlo (*Cra.* 387b-d). Como vemos, existe un instrumento natural para realizar cada una de las acciones, siendo el nombre la herramienta propia de la acción de nombrar, como la lanzadera lo es del tejer (*Cra.* 388a). La lanzadera es el instrumento que sirve para separar la trama de la urdimbre cuando se hallan entremezcladas en la acción del tejer, de forma análoga a como el nombre es el instrumento mediante el cual «distinguimos las cosas» en la acción de nombrar (*Cra.* 388b). Insiste Sócrates en que «el nombre es un cierto instrumento para enseñar y distinguir la esencia, como la lanzadera lo es del tejido», y añade:

— Por consiguiente, un tejedor se servirá bien de la lanzadera —y «bien» quiere decir «conforme al oficio de tejer»—. Por su parte, un enseñante se servirá bien del nombre —y «bien» quiere decir «conforme al oficio de enseñar» (*Cra.* 388c).

Sócrates ha introducido el elemento del experto en la discusión, de manera que ahora tenemos además de acciones e instrumentos específicos para llevarlas a cabo al experto que las realiza con conocimiento. Pero a renglón seguido encaja un nuevo componente, el especialista en la fabricación de los diferentes instrumentos. Y en la analogía de la

¹⁸⁰ *Cra.* 386e.

acción del tejer, el carpintero aparece como versado en la fabricación de su instrumento: la lanzadera (*Cra.* 388d). Hermógenes, que venía aceptando sin ninguna dificultad el razonamiento de Sócrates, no puede contestar a la pregunta de su interlocutor acerca del autor del instrumento del enseñante cuando éste se sirve del nombre en la acción de nombrar, es decir, no sabe quién es el que le proporciona los nombres al enseñante. Sócrates le propone el uso como abastecedor de nombres y, de forma inmediata, este uso se encarna en la figura del legislador (*Cra.* 388e), a lo que Hermógenes asiente sin demasiado convencimiento. Desde luego conocer el oficio es condición imprescindible para todos los que realizan los instrumentos de que se sirven las acciones, por lo que legislador no podrá serlo cualquiera, sino alguien que sea nominador, «el más escaso de los artesanos» —dirá Sócrates— (*Cra.* 389a). A continuación, Sócrates llama la atención de Hermógenes a propósito del modelo del que parte el carpintero en su fabricación de la lanzadera para que, por analogía, infiera el modelo del que parte el legislador para imponer los nombres. El modelo del carpintero es «lo que es tal como para tejer por naturaleza», es decir, «la lanzadera en sí» (*Cra.* 389a-b), porque:

Cuando se precise fabricar una lanzadera para un manto fino o grueso, de lino o de lana, o de cualquier otra calidad, ¿han de tener todas la forma de lanzadera y hay que aplicar a cada instrumento la forma natural que es mejor para cada objeto? (*Cra.* 389b-c).

Esta forma de proceder por parte del carpintero es la misma que deben seguir todos los fabricantes de instrumentos útiles para las acciones, pues cada uno de ellos debe tener la forma «adecuada por naturaleza para cada cosa y aplicarla a la materia de la que se fabrica»¹⁸¹. Esto quiere decir que el carpintero, el fabricante de lanzaderas, tiene que ser capaz de aplicar «a la madera la forma de lanzadera naturalmente apropiada para cada objeto» (*Cra.* 389c), pues, «a cada forma de tejido le corresponderá por naturaleza una lanzadera» (*Cra.* 389d).

Una vez sentada la existencia de un modelo para cada instrumento, o lo que es lo mismo, el instrumento en sí, se plantea Sócrates a quién corresponde valorar si en una determinada materia se encuentra su forma adecuada. En el caso de la acción de tejer, la controversia está en si es competencia del carpintero —el fabricante del instrumento— o del tejedor —el que va a hacer uso de él— determinar si en cualquier clase de madera

¹⁸¹ *Cra.* 389c.

se encuentra la forma adecuada de lanzadera. Hermógenes opina que es dominio de quien lo vaya a utilizar, en este caso del tejedor (*Cra.* 390b). De manera análoga, el más capacitado para dirigir y juzgar la obra del legislador es aquel que sabe preguntar y responder, o sea, el dialéctico. Por lo tanto, la obra del legislador es la de construir los nombres bajo la supervisión del dialéctico (*Cra.* 390c-d), para asegurarse la idoneidad respecto de la forma, o lo que es lo mismo, para partir del modelo que supone el nombre en sí.¹⁸²

Platón, en esta argumentación del *Crátilo* presenta un primer esbozo de la teoría de las Ideas¹⁸³. Tanto los seres como las acciones responden a un modelo en sí, su forma natural. Existe ya una forma de lanzadera a partir de la cual su fabricante deberá partir para producirla de forma adecuada a su función, la «que es tal como para tejer por naturaleza»¹⁸⁴. Y de la misma manera habrá de proceder el fabricante de nombres, quien tendrá «que fijarse en lo que es el nombre en sí para formar e imponer todos los nombres, si es que quiere ser un legítimo impositor de nombres»¹⁸⁵.

Según nuestro parecer, existe en estos pasajes del *Crátilo* otro esbozo no menos significativo, a pesar de no haber sido desarrollado en profundidad por Platón sino por su discípulo Aristóteles; se trata del concepto de potencia. En nuestra opinión, cuando Sócrates habla de la materia que contiene la forma adecuada de un instrumento, y pone de ejemplo la madera susceptible de encerrar la forma de lanzadera, se está intuyendo el concepto de potencia. La materia se presenta como algo informe a partir de la cual las cosas pueden tomar forma gracias a la intervención de una inteligencia¹⁸⁶, es decir, que para que la forma se realice se necesita de alguien capaz de intuir la y de sacarla a la luz mediante el dominio de su técnica. Algo similar a lo que hace el demiurgo del *Timeo*.

¹⁸² Cf. A. GRUBE, 1984, 38-39.

¹⁸³ J. L. CALVO, 2000, 368, n. 18.

¹⁸⁴ *Cra.* 389a.

¹⁸⁵ *Cra.* 389d.

¹⁸⁶ Lo cual no quiere decir que compartamos con el Estagirita la asimilación de las formas al universal objeto de las definiciones. Compartimos la crítica a esta interpretación de Aristóteles con Eggers Lan y defendemos también que «Las Cosas en sí no son formas, ni las cosas sensibles su materia, sino que aquéllas son el sentido o fundamento perfecto del ser de éstas». C. EGGERS LAN, 1997, 145.

3.3. La técnica de tejer, paradigma de la actividad política¹⁸⁷

En *El político*, Platón sitúa a dos personajes, el Extranjero y el Joven Sócrates, en la tarea de investigar en qué consiste la ciencia regia o técnica política mediante el método de la diairesis, un sistema de divisiones dicotómicas capaz de aislar, en este caso, a la técnica política de otras actividades y facilitar así tanto su exacta definición cuanto la identificación del encargado de ejercerla¹⁸⁸. En el transcurso de dicho proceso, habida cuenta de las dificultades surgidas, el Extranjero propone un paradigma¹⁸⁹ que permita, a partir de analogías, ir de lo sabido a lo ignorado. De esta manera lo expone:

Así, pues, ¿qué paradigma muy pequeño, que tenga la misma actividad que la política, se podría poner a su lado para encontrar de modo adecuado lo que está siendo buscado? ¿Quieres, por Zeus, Sócrates, que, si no tenemos otro a mano,elijamos la técnica del tejer? Y de ésta, si te parece, no toda. Pues posiblemente bastará la que se dedica a los tejidos de la lana; en efecto, la parte elegida de esta técnica quizá nos ofrezca el testimonio de lo que deseamos (*Plt.* 279a-b).

El objetivo del Extranjero no es otro que realizar una especie de ensayo con una técnica de uso cotidiano¹⁹⁰, cuyo funcionamiento es de sobra conocido; se trata de llevar a cabo un ejercicio práctico para, después, acometer de manera similar y con más soltura la técnica política. Así lo manifiesta:

¹⁸⁷ Sobre esta cuestión, véase, entre otros, F. CASADESÚS, 2010b, 9-18; S. GONZÁLEZ ESCUDERO, 2007, 69-86; L. COULOUBARITSIS, 1995, 107-162; E. BROWNING COLE, 1991, 195-208; E. CAPOZZI, 1989, 231-261.

¹⁸⁸ F. CASADESÚS, 2010b, 9, «Platón sentó, por vez primera lo que podríamos denominar, en terminología más moderna, las bases de la «ciencia política». De hecho, Platón fue el primero en utilizar la expresión *politike episteme* precisamente en el *Político* 259c y 303e1».

¹⁸⁹ En opinión de C. CASTORIADIS, 2004 [1999], 62, la introducción del paradigma del tejido responde a una total arbitrariedad.

¹⁹⁰ Aunque la elección del paradigma de la técnica de tejer tampoco nos parezca azarosa, no compartimos la interpretación de F. CASADESÚS, 2010b, 15-19, que ve en ello un símbolo del alejamiento que Platón habría realizado al escribir el *Político* respecto de su noción de gobernante filósofo defendido en la *República*. A nuestro juicio, el filósofo de la *República* no está encerrado en una torre de marfil, como lo demuestra el hecho de que deba volver a la caverna; y si es cierto que la equiparación de la técnica política a la de tejer humaniza en cierto sentido la tarea política en el *Político*, un tanto divinizada en la *República*, también lo es que la ciencia política es idéntica en uno y otro diálogo, difiriendo tan sólo en las metafóricas maneras de concretarla.

Así, pues, como en el caso de antes en que dividíamos cada cosa cortando las partes de partes, ¿por qué ahora no hacemos también lo mismo con la técnica de tejer y, tras recorrerla toda rápidamente, con la mayor brevedad posible, no volvemos otra vez a lo que ahora nos resulta útil? (*Plt.* 279c).

Cabe llamar la atención sobre la voluntad de brevedad expresada por el Extranjero en este punto, ya que su contraste con los resultados del estudio servirá para poner mientes en la técnica de la medida, *metretike*, de gran importancia en el pensamiento platónico¹⁹¹. A continuación inicia el Extranjero el análisis de la técnica del tejido en estos términos:

¿Y no diremos que la técnica de tejer, en cuanto que representa la parte más grande de la confección de vestidos, en nada se diferencia, excepto en el nombre, de la técnica de confección de vestidos, como también antes la técnica regia no se diferenciaba de la política? (*Plt.* 280a).

Como vemos, le interesa remarcar que una técnica abarca todas las especificidades que contiene, pudiendo coincidir con alguna de ellas en todo excepto en el nombre. Esto es importante porque pone de manifiesto que de igual manera que la técnica de tejer incluye la técnica de tejer vestidos, sin diferenciarse en nada la parte del todo, también la técnica regia no sólo incluye a la política, sino que coincide con ella¹⁹². A continuación señala el camino que les ha conducido hasta la técnica de tejer vestidos (*Plt.* 280a-b), un proceso de divisiones que la ha ido apartando de otras técnicas afines. La constatación de que el Joven Sócrates no acaba de comprender el procedimiento lleva al Extranjero a realizar una recapitulación del curso de la investigación, señalando todas las técnicas descartadas, producto de las divisiones realizadas a partir de las cosas protectoras (*Plt.* 280b-e) hasta llegar a la que ahora les ocupa, «la que protege del mal

¹⁹¹ Para un análisis del concepto de medida, véase F. CASADESÚS, 2009, 477-497.

¹⁹² C. SOARES, 2008, 199, n. 55, señala que: «Assim como a tecelagem consiste na parte mais importante da “arte de confeccionar a roupa”, também a “arte régia” é a componente mais significativa da política», y añade que, según M. MIGLIORI, 1996, 111, en la lógica del Extranjero, rey y político significarían realidades distintas, a pesar de ser sinónimos. En nuestra opinión, la diferencia atañe a la magnitud, siendo la relación que se establece entre unas y otras de carácter inclusivo. La técnica regia no se diferencia de la política porque la comprende, como la técnica de tejer comprende a la técnica de confeccionar vestidos, pero ni la técnica regia ni la de tejer se agotarían en la política y en la confección de vestidos, sus respectivas partes.

tiempo, la confección de defensas de lana, y que ha sido denominada con el nombre de ‘técnica de tejer’» (*Plt.* 280e).

El examen de las diferentes fases de la técnica de tejer, con sus correspondientes nuevas técnicas separables es el nuevo objetivo del Extranjero, cuyo razonamiento parte de la insuficiencia de lo dicho, pues, contemplada la técnica desde su inicio parece que hace lo contrario de lo que le es propio: unir mediante un tipo de entrelazamiento; sin embargo, también es específico de ella realizar una separación de las cosas unidas y compactas, objetivo de la técnica de cardar¹⁹³. El Extranjero prosigue con la descripción de otras técnicas relacionadas: la de tejer, la de cardar, la de abatanar y la confección de trama y urdimbre, técnicas que se disputan entre sí la confección de vestidos; además, supone que las técnicas productoras de instrumentos necesarios para los trabajos de tejido pretenderán ser al menos concausas de todo tejido. Por todo ello, conviene separar a la técnica del tejido de todas estas otras técnicas que la rodean (*Plt.* 281a-d). El Extranjero procede a continuación a diferenciar dos técnicas en toda producción: la causa misma de la producción y la concausa, es decir, de un lado, la que fabrica el producto mismo; de otro, la que sin su ayuda tal producción no sería posible (*Plt.* 281d-e). Así, en la técnica de tejer se diferencian dos clases de técnicas: la de los instrumentos (husos, lanzaderas, etc.), que son concausas; y las que producen vestidos (*Plt.* 281e). Entre las causas se separan ahora la técnica de abatanar, que abarca lavar, remendar, aderezar, etc., y la técnica de trabajar la lana, que incluye cardar, hilar y confeccionar (*Plt.* 282a). La técnica de trabajar la lana se divide a su vez en dos secciones que conforman dos nuevas técnicas: por una parte, la técnica de cardar y la mitad de la técnica de la lanzadera, y cuantas sirven para separar lo que está unido; por otra, la que une (*Plt.* 282 b-c). La técnica que une se fracciona en otras dos: la técnica de torsión y la de entrelazado (*Plt.* 282d). En la técnica de torsión se diferencian dos más: la técnica de la fabricación de la urdimbre y la técnica de la fabricación de la trama (*Plt.* 282d-283a). De esta manera, el Extranjero llega a su meta, y dice:

En verdad, la parte de la técnica de tejer que nos hemos propuesto está clara para todo el mundo. Pues la parte de la técnica que une, que se halla en el trabajo de la lana, cuando, con un buen entrelazamiento de la trama y la urdimbre, produce un tejido, a todo este tejido lo llamamos «vestido de lana», y a la técnica que se encarga de éste, «técnica de tejer» (*Plt.* 283a).

¹⁹³ En el *Sofista* se incluyen en las técnicas separativas las de cardar, hilar y tramar (*Sph.* 226b).

El Extranjero se pregunta ahora, con mucha razón, el motivo de haber dado semejante rodeo para llegar a una definición a la que se hubiera podido acceder sin necesidad de un proceso tan largo y, al parecer, inútil (*Plt.* 283b). Ante el desacuerdo del Joven Sócrates, a quien no le parece infructuoso el camino seguido, el Extranjero, valiéndose de una metáfora médica, ya que llama enfermedad a lo que le ocurre a su interlocutor, dedica su atención a la proporción adecuada de los razonamientos y, en definitiva, sobre la técnica de medir¹⁹⁴, *metretike* (*Plt.* 283d), a la cual le aplica el mismo procedimiento de división que venía empleando hasta ahora. A la técnica de medir, pues, la divide en dos partes: una, según la participación con la grandeza y la pequeñez, en su relación mutua; otra, según la esencia necesaria para la producción (*Plt.* 283d), que coincidiría con la justa medida, según se deduce de la explicación posterior que le hace al Joven Sócrates (*Plt.* 283d-e).

En definitiva, lo que hace El Extranjero es postular un término medio adecuado y conveniente para todo, palabras y hechos, la proximidad o alejamiento del cual determina el bien y el mal (*Plt.* 283d-e). Para que haya técnica, dice, debe haber dos criterios, el de lo grande y el de lo pequeño, y tenerlos en cuenta en su relación mutua y en su relación con la justa medida (*Plt.* 284a). De hecho, el Extranjero considera que tanto la técnica investigada, la del tejido, como la política, se ponen en guardia respecto del más y el menos para salvaguardar la justa medida, gracias a lo cual consiguen bellas y buenas obras¹⁹⁵ (*Plt.* 284a). Es tan importante esta cuestión, que El Extranjero mantiene que no es posible continuar la investigación acerca de la ciencia regia sin aceptar el siguiente axioma: «que el más y el menos sean mensurables no sólo en su comparación mutua, sino también en relación con la producción de la justa medida»¹⁹⁶, pues, de no ser así, no sólo no es posible que exista experto alguno en cuestiones relacionadas con las acciones, entre los que se encontraría, como es obvio, el político¹⁹⁷, sino que desaparecerían también el más y el menos, cuya existencia se debe a la relación que establecen con la justa medida (*Plt.* 284d). El Extranjero propone, una vez admitida

¹⁹⁴ Para esta cuestión, véase Apéndice III. *Político*, 283b-285b, en G. M. A. GRUBE, 1984 [1970], 452-457.

¹⁹⁵ Se produce aquí una de las identificaciones entre belleza y bondad que caracterizan el pensamiento de Platón.

¹⁹⁶ *Plt.* 284b-c.

¹⁹⁷ *Plt.* 284c.

la hipótesis, una tarea más extensa que la ya realizada, comenzando por la división de la técnica de la medida (*Plt.* 284e). Así, coloca en una parte las magnitudes físicas, es decir, las que tienen que ver con la relación mutua entre lo más y lo menos (cantidad, velocidad, longitud), y en otra, las que tienen que ver con la relación entre el más y el menos y la justa medida, es decir, las magnitudes que expresan cuestiones como idoneidad, adecuación, conveniencia, y que podríamos llamar dimensiones éticas (*Plt.* 284e).

Esta división está encaminada a demostrar: primero, que todo cuanto se produce con una técnica, incluida la técnica dialéctica, participa de la medida (*Plt.* 285a); segundo, que la extensión del procedimiento que les ha permitido llegar a la definición de la técnica de tejer no debe valorarse por su consecución, carente de interés, sino por el método dialéctico empleado, una propedéutica filosófica para el estudio de los seres incorpóreos (*Plt.* 285d-286a); tercero, que el camino que les ha llevado a la definición de la técnica del tejido no debe evaluarse sólo respecto a la relación mutua entre el más y el menos, extensión y brevedad en este caso, sino respecto a la relación con la justa medida, o lo que es lo mismo, respecto a lo conveniente (*Plt.* 286b-d). Por todo ello — insiste el Extranjero— en la investigación filosófica debe primar la división por especies, método que, aunque prolongado, convierte a los que lo siguen en mejores «dialécticos y más ingeniosos en el razonamiento de la explicación de los seres»¹⁹⁸. Platón sienta con esta disquisición la primacía absoluta de la dimensión ética, donde lo conveniente se impone al exceso o al defecto; además, postula un justo término medio¹⁹⁹, concepto que será desarrollado en extenso y con posterioridad por su mejor alumno, Aristóteles.

Una vez explicada la importancia del método²⁰⁰, el Extranjero propone continuar con la investigación del político, trasladándole ahora el paradigma de la técnica de tejer

¹⁹⁸ *Plt.* 287a.

¹⁹⁹ *Plt.* 284e.

²⁰⁰ E. E. PENDER, 2003, 61-67, distingue en el esquema metodológico que aquí ofrece Platón tres modelos de demostración que se basan en la dicotomía entre, de un lado, objetos concretos y cotidianos y, de otro, conceptos abstractos. Así, señala primero dos tipos de demostración para dos niveles de habilidad: la que por dirigirse a los sentidos de los menos inteligentes se sirve de objetos familiares, imágenes y trabajos manuales; y la conceptual, que se vale del lenguaje y del discurso y, en consecuencia, es adecuada para los más inteligentes. Las conceptuales se dividen a su vez en dos, las que requieren el uso de un modelo verbal y las que prescinden de él. Y señala lo que llama la paradoja de la imagen, por cuanto tiene de rechazo y necesidad. Esta paradoja platónica consistiría en la crítica que hace el filósofo

(*Plt.* 287a-b). Para ello, se plantea aplicar a la técnica política el mismo proceder que antes se impuso a la técnica del tejido, separando de ella, en primer lugar, las concausas, o lo que es lo mismo, las técnicas que se dedican a la producción de instrumentos. Este ejercicio se complica más en este caso a consecuencia de la cantidad de técnicas productoras de instrumentos en la ciudad y ajenas a la técnica regia (*Plt.* 287b-d), la cual conforma, por sí sola, una especie que incluye múltiples técnicas. Ahora de lo que trata el Extranjero es de separar las otras especies que contienen las restantes técnicas concausas de la técnica regia que operan en la ciudad. Así, separa la especie de los recipientes (*Plt.* 287e); la especie de los soportes, cuyas técnicas serían la alfarería, la herrería y la carpintería (*Plt.* 288a); la de la defensa²⁰¹, con las técnicas de la arquitectura, tejeduría, etc. (*Plt.* 288b); la de la diversión, que englobaría la ornamentación la música y cuantas técnicas imitativas se ocupen del disfrute de los ciudadanos (*Plt.* 288c); la especie de los bienes primigenios, que abarcaría todas las técnicas abastecedoras de materias primas (la técnica de la minería, la de talar, la de descortezar, la del cuero, etc.) para su posterior transformación por las técnicas productoras (*Plt.* 288d-e); y la especie de la alimentación, con la agricultura, la gimnasia, la caza, la medicina, y la culinaria (*Plt.* 289a).

Según el Extranjero, en esta división se encontrarían todas las técnicas que en la ciudad tienen que ver con la adquisición, a excepción, como es lógico, de los animales domésticos, obtención que, si antes se separa de ella a los esclavos, estaría incluida en la técnica de criar rebaños (*Plt.* 289b-c). Conviene aquí hacer notar que el Extranjero excluye bien a los animales domésticos, pues estaba separando de la técnica regia las concausas o técnicas productoras de instrumentos, que ahora llama de adquisición, entre las cuales es evidente que no se encuentra la crianza de animales. Por eso también se propone tratar de forma separada de la adquisición la especie de los servidores, un matiz que si bien no se hace del todo explícito, se deduce del razonamiento.

Entre los servidores, dice el Extranjero, «vaticino que se encuentran quienes disputan manifiestamente al rey la confección misma del tejido, como antes disputaban

de las imágenes y semejanzas por ser inferiores a la verdad y alejarse de la realidad, y en el uso que sin embargo se ve obligado a hacer, seguro de que es un método valioso, para decir a qué se parecen los objetos o conceptos cuando no es capaz de dar acerca de ellos una explicación directa.

²⁰¹ Recuérdese que se están separando las concausas, las productoras de instrumentos, por lo que las tareas de defensa propias de la técnica política no pertenecen a este grupo.

con los tejedores los que se dedican a hilar, a cardar y a todo lo demás que hemos dicho»²⁰². Platón anticipa aquí, mediante la metáfora del tejer, su idea sobre la función del gobernante, que no es otra que la de tejer el tejido social; una técnica, la de gobernar, disputada a sus legítimos ejecutores por toda clase de técnicos coadyuvantes.

Se dividen los servidores según sean comprados o libres, partición que, de forma inmediata, excluye de la disputa por la técnica regia a los comprados, ya que su condición de esclavos se lo impide (*Plt.* 289d-e). Se trata ahora de diferenciar de entre los servidores libres a aquellos más proclives a la pugna por la política: mercaderes, heraldos, escribientes y otros técnicos relacionados con las magistraturas, sacerdotes y sofistas son los aceptados como posibles rivales (*Plt.* 289e-291c).

Se procede a continuación a examinar las tres clases de gobierno político en función del número de gobernantes: monarquía, oligarquía y democracia. La monarquía se divide en realeza y tiranía; la oligarquía, en aristocracia y plutocracia; la democracia, en cambio, no acepta cambio de nombre alguno, ya gobierne por la fuerza, con leyes o sin ellas (*Plt.* 291d-292a).

Recapitula el Extranjero de manera rápida parte del proceso seguido, y señala que la vía que les ha llevado al punto donde se encuentran partió del acuerdo en considerar al gobierno regio una ciencia. Por este motivo —expone—, es un error contemplar las diferentes formas de gobierno como lo han hecho, o sea, en función de diferentes criterios no determinantes, pues, para ser consecuentes con lo dicho, el único criterio válido para evaluar la rectitud de los diferentes tipos de gobierno es el de la posesión de la ciencia del gobierno de los hombres (*Plt.* 292b-d). Se impone así la exigencia de investigar en cuál de las formas de gobierno se encuentra esta ciencia, examen que les hace descartar, en primer término a la democracia, pues, tal y como el sentido común y la experiencia indican, es imposible que la gran cantidad de gente que gobierna en una democracia posea la ciencia regia (*Plt.* 292e). De ello se desprende que el gobierno correcto nada más se podrá encontrar en las formas en las que gobierne uno o lo hagan varios, es decir, en la monarquía y en la oligarquía, cuyo limitado número puede asegurar que todos sean expertos, condición *sine qua non* para el gobierno recto. Sólo la ciencia dota al gobernante, como la ciencia médica dota al médico, de los conocimientos necesarios para actuar en beneficio de sus gobernados, y de igual manera

²⁰² *Plt.* 289c.

que a los médicos nadie les exige que se rijan por leyes escritas para prescribir sus tratamientos, tampoco debe considerarse la existencia de legislaciones al estudiar la rectitud de los regímenes políticos²⁰³ (*Plt.* 293a-d). Aun así, se admite que entre las formas de gobierno no genuinas o imitadoras son mejores las que se rigen por leyes que las que prescinden de ellas²⁰⁴ (*Plt.* 293e).

Al Joven Sócrates le cuesta aceptar que la legislación no sea criterio de recto gobierno, actitud que motiva la investigación de la rectitud de los gobiernos sin leyes. En esta nueva disposición, el Extranjero pone en evidencia el problema de las leyes que, a pesar de formar parte de la técnica regia, su condición de universales las incapacita para atender particularidades, en oposición al gobernante experto e inteligente, en principio sí capacitado para hacerlo. Ante esto, se impone investigar la necesidad de las leyes. En esta ocasión el Extranjero recurre a una analogía atlética para demostrar que las leyes, en efecto, no permiten atender individuos sino mayorías, siendo así que el gobernante circunscrito a una legislación aparece como incompetente para asignar a cada uno lo que le conviene, pudiendo velar tan solo por la mayoría. Para insistir en la rigidez que imponen las leyes a un gobernante frente a la libertad de otros expertos, se acoge el Extranjero a dos analogías: una médica para poner de manifiesto lo impropio que resultaría exigirle al experto en medicina la vigencia de las prescripciones de tratamiento escritas, aun cuando el proceso evolutivo de las patologías reclamasen un cambio; otra náutica para enfatizar la misma idea a partir de la evidente potestad que su técnica, única ley, le otorga al piloto para operar. Esta constatación conduce al Extranjero a afirmar que la más correcta forma de gobierno surge de la técnica, superior a las leyes; y ello porque no hay error cuando es la sensatez la que gobierna con el único fin de hacer mejores a los ciudadanos distribuyendo justicia con inteligencia y técnica. No obstante, la experiencia muestra la escasez, por no decir la carencia, de estos

²⁰³ En palabras de J. VIVES, 1970, 253-254, «No se podía predicar el totalitarismo con menos rebozo: ni siquiera en la *República* lo había hecho Platón tan al descubierto. Son las últimas consecuencias a que lleva la teoría de la ciencia del bien objetivo, iniciada por Sócrates. Los derechos del bien objetivo son de suyo absolutos. Pero Platón sabe también considerar un aspecto muy distinto de la cuestión, y los que le atacan por totalitario harían bien en prestar atención a lo que queda del *Político*. Hasta ahora, como en la *República*, no ha hecho más que sacar las consecuencias teóricas últimas del planteamiento ético socrático. Queda por hacer el confrontamiento de estos resultados teóricos con la realidad, y a ello va a entregarse Platón con no menor interés».

²⁰⁴ Según C. CASTORIADIS, 2004 [1999], 41, el *Político* «abre el camino al abandono del absolutismo de la *República* en los regímenes políticos».

perfectos gobernantes, expertos en la técnica política, sensatos, justos, inteligentes y movidos por el único e incommensurable principio de hacer mejores a los ciudadanos. Ya se había hablado antes de lo inviable de las democracias, habida cuenta de la imposibilidad de que la mayoría gobernante poseyese la técnica política, complicación que se hace más patente ahora no sólo para la democracia, sino también para la oligarquía y la monarquía, una vez expuestos los atributos del buen político y haber comprobado que ya no basta con ser experto en la técnica específica, sino que se hace imprescindible, además, adornarse de cualidades extraordinarias y de rara coincidencia en un mismo individuo. Así las cosas, la forma de gobierno correcto, constatada su inexistencia, se presenta como ideal, hecho que devuelve a las formas de gobierno imitadoras y descartadas con anterioridad una especie de carta de naturaleza a causa de su real efectividad²⁰⁵. Por este motivo, el Extranjero le dice al Joven Sócrates que la única manera de salvarse para estas formas de gobierno incorrectas es regirse por una férrea legislación, a pesar de haberse demostrado ya, e ilustrado con los ejemplos del médico y piloto, que el gobierno más correcto es el ejercido por un gobernante experto cuya única ley sea su técnica y sin verse constreñido por la rigidez legal, limitación que vetaría la atención a la individualidad y a la especificidad de los hechos.

²⁰⁵ «Tenemos aquí claramente las dos caras del pensamiento platónico: la idealista y la realista, la teórica y la práctica, la *República* y las *Leyes*. Si se pudiera dar la ciencia del bien absoluto, habría que rendirlo todo a ella sin condiciones; en el plano ideal Platón es el más fanático totalitario. Pero ya que esto no se alcanza, establezcamos leyes que se acerquen lo más posible al bien, y no permitamos que nadie las cambie o infrinja impunemente; en el plano real Platón se decide por el constitucionalismo. Nada como este pasaje del *Político* explica tan bien el verdadero sentido, así de la utopía intelectualista de la *República*, como el tono realista y resignado de los últimos diálogos». J. VIVES, 1970, 255. Reconocemos que — a pesar de que el término totalitario pueda ser en cierta manera adecuado por cuanto su significado, en efecto, refiere a un régimen en el que los poderes del Estado se concentran en un pequeño grupo que ejerce fuerte intervención en todos los ámbitos de la vida sin aceptar ninguna otra actuación—, el calificativo de totalitario aplicado a Platón nos molesta sobremanera. A nuestro juicio, y debido a las dos condiciones que deben cumplirse antes de que Platón entregue el gobierno sin ley al buen político, a saber, la objetividad del bien y el conocimiento que de ese bien absoluto debe poseer el perfecto gobernante, invalida de forma inmediata toda consideración diferente que no provenga de esa extraordinaria ciencia política, de ahí que no deba tenerse en cuenta. No se trata, por tanto de una forma de gobierno autocrática, ya que no es la voluntad del político la que rige sus decisiones sino el conocimiento. Platón no habla aquí de creencias sino de saber; no está presuponiendo que algún iluminado crea que está en posesión de la verdad absoluta y en consecuencia imponga su criterio, como de hecho actúan muchos gobernantes totalitarios, sino de que en realidad posea esa verdad. En este sentido la analogía de la técnica es más que oportuna, pues, aunque en el campo técnico tengan cabida en algunos casos diversas opiniones, en la mayoría de actos técnicos sólo hay una correcta acción basada en la objetividad del conocimiento que la sustenta. Y no por ello el técnico es totalitario en su gobierno, sino competente.

El motivo de haber llegado a esta conclusión la explica el Extranjero mediante parodias: la primera muestra, valiéndose otra vez del médico y piloto, por considerarlas «imágenes con las que hay que comparar siempre a los gobernantes regios»²⁰⁶, cómo la autocracia de terribles gobernantes da lugar a la reacción del pueblo y la consiguiente instauración de la democracia; la segunda, como se constituye esa democracia absurda, cuya legislación inquebrantable le impediría a todo tipo de experto gobernar en su ámbito profesional de manera autónoma y según leyes inamovibles escritas por legos. La ironía con que Platón hace hablar al Extranjero en la descripción de esta hipotética y ridícula situación es más que palpable. En realidad se trata, en nuestra opinión, más bien de un esperpento destinado a enfatizar el problema de las leyes.

La situación inadmisibile y caótica generada por legislaciones cerradas y dictadas por ignorantes se ha hecho explícita con nitidez gracias a la plasticidad de los ejemplos de otros expertos, diferentes del político, limitados en el ejercicio de su técnica; tanto es así, que hasta el Joven Sócrates capta la barbaridad que supondría semejante reglamento, capaz de destruir las técnicas al impedir su investigación y, con ella, su desarrollo.

A continuación el Extranjero llama la atención sobre los problemas derivados de la situación contraria, a saber, la de gobernantes técnicos que elegidos por votación o por sorteo gobiernan ámbitos circunscritos a específicos y oportunos códigos legales redactados por expertos, pero que, movidos por intereses particulares, transgrediesen, por laxas, dichas legislaciones.

De la confrontación de ambas problemáticas el Extranjero deduce, con el asentimiento del Joven Sócrates, que es mejor establecer una estricta legislación e impedir que nadie nunca la transgreda, antes que permitir al gobernante actuar en interés propio sin acatar las normas escritas.

A modo de síntesis retoma el Extranjero ideas ya expuestas para incidir en las mejores formas de gobierno; y dado que los reyes no surgen como las abejas reinas en las colmenas, el gobierno mejor será el que se rija por la legislación más acorde con la forma verdadera²⁰⁷.

²⁰⁶ *Plt.* 297e.

²⁰⁷ De 292a hasta 300c transcurre, en opinión de C. CASTORIADIS, 2004 [1999], 51-52, lo que llama la tercera y más importante digresión, porque contiene, entre otras cosas, la famosa tesis acerca de que sólo la ciencia define al político. Distingue tres partes: una primera que fundamenta la tesis; una segunda donde

Aún así, insiste el Extranjero en destacar los males derivados del gobierno sin ciencia y según leyes, con la intención de poder determinar cuál de todas las formas incorrectas es la menos penosa.

La conclusión a la que se llega es que mientras haya leyes, la menos mala es la monarquía; la peor, la democracia. Ahora bien, en caso de no existir legislación es preferible la democracia, porque reparte el poder en pequeñas porciones en contraste con la tiranía, que lo concentra en el tirano. Por este motivo, cuando no hay leyes la monarquía es la peor forma de gobierno.

Todo este trabajo ha sido necesario para poder dilucidar a quiénes convenía apartar, de entre los que se disputan el ejercicio de la política, del verdadero experto, único individuo digno de ejercerla. Se trata de todos aquellos que participan de las formas de gobierno incorrectas, a los que califica de «los más grandes sofistas de entre los sofistas»²⁰⁸. Sin embargo, la tarea no ha acabado, pues, anuncia el Extranjero que al igual que los trabajadores del metal laboran con ahínco para separar el oro puro de los metales que le acompañan, ellos deben esforzarse por aislar a la ciencia política de todo lo que a ella se asocia. Y como ya han conseguido separar todo lo que le era hostil, ahora toca afanarse en quitarle lo afín.

Entre las técnicas afines se consideran la retórica, la estrategia y la administración de justicia. Del análisis de todas ellas²⁰⁹ se concluye que se trata de técnicas auxiliares de la política y, por tanto, al servicio de la ciencia regia.

se demuestra el carácter absoluto del poder político fundado en la ciencia; y una tercera donde se critica el carácter universal de la ley, opuesto a la singularidad de los hechos. La conclusión de todo ello es la primera navegación que consiste en mostrar la supremacía del verdadero político frente a la ley. Ahora bien, como en los Estados eso no ocurre, hace falta una segunda navegación, una vuelta al problema para descubrir que la ley es un mal menor cuando no hay hombre regio o buen político. En consecuencia, la ciudad regida por leyes, aunque pase a ocupar el segundo lugar en la escala de valores, precede a todas las que carecen de legislación. Así, en esta tercera digresión observa lo que considera los ejes que regulan el pensamiento del Platón en esta última etapa de su evolución: uno lo constituiría el Platón absolutista de la teoría de las ideas, que, porque cree que hay una verdadera ciencia de las cosas en general y de las humanas en particular, está convencido de que sólo al conocedor de esa ciencia le corresponde gobernar las cosas humanas; el otro, lo que llama la filosofía de la mixtura, un aspecto que caracteriza los grandes diálogos del último período y que consiste en que, puesto que Platón reconoce que la naturaleza de las cosas impide el conocimiento perfecto, es necesario recurrir a ese mal menor que es la ley.

²⁰⁸ *Plt.* 303c.

²⁰⁹ Retórica, (*Plt.* 303e-304e); estrategia, (*Plt.* 304e-305a); administración de justicia (*Plt.* 305b-c).

El Extranjero en este punto retoma la analogía de la técnica de tejer y dice:

Pero a la que gobierna todas éstas y se preocupa de las leyes y de todos los asuntos de la ciudad y lo entreteje todo muy correctamente, para abarcar su capacidad con la denominación de lo que es común, la llamaríamos muy justamente, según parece, «política» (*Plt.* 305e).

Se confirma así la función del político antes anunciada²¹⁰ como tejedor de la sociedad²¹¹, lo que justifica la siguiente propuesta del Extranjero: observar la política a la luz del paradigma²¹² de la técnica de tejer (*Plt.* 305e). Para ello —dice— «hay que hablar, según parece, del entrelazamiento regio: cómo es, de qué modo entrelaza y qué tipo de tejido nos ofrece» (*Plt.* 306a), no sin antes detenerse en un asunto difícil relacionado con la unidad de la virtud. Se trata de reflexionar sobre lo que podríamos llamar un cierto relativismo en las virtudes, pues, como dice el Extranjero, es posible alabar en algunos casos la rapidez, la agudeza y el valor, mientras que en otros lo que estimula la admiración es todo lo contrario, la tranquilidad, la prudencia y la moderación. Y con la exposición de los problemas sociales derivados de ambos tipos de caracteres, el Extranjero lo que está es incidiendo de nuevo, pero esta vez de forma tácita, en la importante cuestión de la medida y del justo punto medio, aplicado ahora a las virtudes²¹³. Con esta reflexión llega a la conclusión de que las partes de las virtudes son diferentes entre sí, haciendo diferentes también a quienes las poseen.

²¹⁰ *Plt.* 289c.

²¹¹ En el *Crátilo* el tejedor había sido ejemplo válido para poner de manifiesto la necesaria colaboración entre los distintos artífices y los usuarios de sus productos. Y ahora en el *Político* la tejeduría se erige en paradigma de la técnica política. En nuestra opinión, no es casual esta coincidencia, sino que obedece a la intención de subrayar: en el *Crátilo*, la extraordinaria red de asistencia que emana de la mutua cooperación, en gran medida constitutiva del tejido social del que se forma el Estado; en el *Político*, delimitar la función del gobernante, el último responsable de la adecuada constitución de ese tejido gracias a su extraordinaria técnica, capaz de formar los distintos caracteres a través de la educación, técnica subalterna de la política, y de combinarlos después de la mejor manera para confeccionar el mejor de los tejidos. Por todo ello, no nos parece casual, arbitraria ni azarosa la coincidencia del tejido en uno y otro diálogo.

²¹² En este momento se revela la utilidad del paradigma que, según había expresado el Extranjero, radica en transferir a lo que parecen sueños entidad de conocimientos (*Plt.* 277d). En palabras de L. COULOUBARITSIS, 1995, 120-121, «Le paradigme est ce qui confère un sens au rêve, il éveille l'homme de sa torpeur, de l'impression qu'il a que son expérience des choses n'a aucune prise sur le réel, ni aucune stabilité. Le paradigme confère ainsi un sens au rapport de l'homme au monde, il stabilise des choses et leu assigne une certaine intelligibilité».

²¹³ «La técnica de medir auxilia al arte de tejer la sociedad ya que, al adquirir un sentido ético de vital importancia en el proyecto político de Platón, es entendida no sólo como una técnica, sino también como

Como el Extranjero ya había reflexionado sobre la falta de adecuación de los extremos cuando analizó la *metretike*, no es necesario explicitar ahora lo que se deduce del desarrollo del diálogo: que todo lo que se aleja del justo punto medio en relación con las virtudes se aleja de la bondad, es decir, que todos los extremos son malos. Por eso el Extranjero dice que ninguna de las ciencias compositivas elabora sus productos con elementos nocivos, sino que, rechazando a éstos y reuniendo a los buenos produce la unidad o la obra que le es propia, y de manera semejante a como trabaja toda ciencia compositiva, la de operar con elementos buenos, la técnica política no debe constituir la sociedad con elementos buenos y malos, sino que deberá asegurarse los elementos buenos mediante la educación. Lo expresa así el Extranjero:

— Luego la política, que es verdaderamente conforme a la naturaleza, no nos constituirá voluntariamente una ciudad con hombres buenos y malos, sino que está claro que los pondrá a prueba en primer lugar mediante un juego, y después de la prueba los entregará a quienes están capacitados para enseñar y servir para este mismo fin, estando ella misma al frente y dando órdenes, como la técnica de tejer que, siguiendo de cerca, paso a paso, a los cardadores y a los que preparan las demás cosas para su labor de trenzado, está al frente y da órdenes, indicando a cada uno los trabajos que considera adecuados para realizar su propia labor de entrelazamiento (*Plt.* 308d-e).

El Extranjero ya había dejado claro, a partir del paradigma del tejido, la existencia de técnicas auxiliares y técnicas rectoras, categoría esta última a la que pertenecen tanto la técnica política como la de tejer, ambas con toda una cohorte a su servicio. Las técnicas gobernantes no solo deben dirigir sino controlar a las subordinadas, como la política hace con la educación, encargada de producir caracteres convenientes, o lo que es lo mismo, elementos compositivos adecuados, aunque diversos, con los que elaborar su producto; debe la política, asimismo, deshacerse de los perjudiciales, ya sea con la

una ciencia o *episteme*» F. CASADESÚS, 2009, 13. Casadesús remite a *Prt.* 357b, donde, en efecto, se dice que, «puesto que es métrica, seguro que será una técnica y una ciencia». En nuestra opinión, la *metretiké* traspasa los límites de la técnica para convertirse en ciencia en el *Protágoras*, y en el *Político* rebasa las fronteras del individuo y su aplicación particular en el cálculo de los placeres para transformarse en medio de aprovechamiento general en manos del gobernante, por cuanto le permite producir el mejor tejido social disponiendo de forma equilibrada los extremos virtuosos de la ciudadanía. Y, sin embargo, no podemos hacer oídos sordos a las voces que nos alertan de las dificultades que acompañan a las nociones de *techné* y *episteme* en la filosofía platónica, tanto si se unen como si se separan. Cf. H. JOLY, 1985, 209-218.

muerte, exilio u otras penas. Y toda vez desechado lo dañino, anudar y entrelazar los distintos caracteres a partir de una urdimbre, la parte más fuerte, confeccionada con los más valientes, y una trama compuesta con los que tienden a la moderación, un hilo de lana suave.

En las *Leyes*, que no es sino la consecuencia lógica de las conclusiones del *Político*²¹⁴, encontramos idéntica metáfora, aunque en este caso su alcance se restrinja al sistema político. En esta última obra el Ateniense dice que en un tejido o entrelazado cualquiera la trama y la urdimbre son géneros distintos, de superior calidad la urdimbre por necesitar ser más fuerte y segura, y más débil, flexible y adaptable la trama. Pues bien, si se adaptan estos principios a la estructura administrativa del Estado, resulta que las magistraturas, a cuyo cargo deben estar los más virtuosos y mejor formados, conforman la urdimbre, en tanto que las leyes que las regulan conforman la trama (*Lg.* 734e).

Pero volvamos al *Político*, que continúa con la tarea política de armonizar las almas mediante lazos divinos y humanos en correspondencia con sus respectivas partes. Con los lazos divinos el político pretende el desarrollo de la parte divina del alma, o *demon*, lo cual proporciona opiniones verdaderas sobre las formas eternas²¹⁵ y, con ello, la unión de «las partes de la virtud que son desemejantes por naturaleza y tienden hacia direcciones contrarias»²¹⁶; con los lazos humanos, controlar las uniones para garantizar la procreación entre los que poseen extremos virtuosos contrarios. Y esta es

la única y universal tarea del entrelazamiento regio: no permitir nunca que los caracteres prudentes se separen de los valientes, sino entretejiéndolos mutuamente con las mismas creencias, honores, reputaciones, opiniones y mutuos intercambios de garantías, y componiendo con ellos un tejido suave y, como se dice, bien hilado, encomendarles siempre en común las magistraturas en las ciudades (*Plt.* 310e-311a).

²¹⁴ C. CASTORIADIS, 2004 [1999], 110, mantiene que es un engaño de Platón la afirmación de que la verdadera meta del diálogo sea el mero ejercicio dialéctico, una consideración que argumenta en una distinción de tres niveles: uno que se concreta en el político; otro que lo hace en la dialéctica y en las observaciones filosóficas; y un tercer nivel en el que se manifiesta el verdadero objeto del diálogo, que no es, en efecto, ofrecer una definición de político, sino «preparar la definición de la ciudad que se describirá en las *Leyes* y bosquejar el papel de los gobernantes de esa ciudad».

²¹⁵ *Plt.* 309c. También se encuentra esta idea sobre la parte divina del alma o *demon* en *Timeo* 90a-c.

²¹⁶ *Plt.* 310a.

Como se puede observar, lo que hace el Extranjero es proponer una nueva utilidad, esta vez social, del justo medio antes postulado con carácter individual. Y así manifiesta que es necesario que ambos caracteres, moderados y valientes, colaboren tanto en lo privado como en lo público; de lo contrario, nada, resultará bien en las ciudades (*Plt.* 311b). Y concluye:

— Digamos, además, que éste es el fin de la actividad política, el entrelazado del tejido, con un trenzado uniforme, del carácter de los hombres valientes y prudentes, cuando la técnica regia, reuniéndolos en una vida común en concordia y amistad, realizando el más magnífico y excelso de todos los tejidos y abarcando todos los demás en las ciudades, esclavos y libres, los mantiene unidos con esta trama y gobierna y manda sin omitir nada en absoluto de cuanto conviene a la felicidad de su ciudad (*Plt.* 311b-c).

De la actividad política así definida se deriva una concepción de la sociedad análoga a un tejido²¹⁷, cuya trama está formada por buenos y diversos elementos compositivos, bien seleccionados de entre los producidos a partir de la educación, una de las principales técnicas auxiliares de la política.

3.4. La técnica de tejer, un ejemplo común en los argumentos del *Cármides*

Como es sabido, en este diálogo Sócrates pretende conseguir del joven Cármides, a quien su primo Critias ha presentado como el más sensato, la definición de sensatez, *sophrosyne*, pero la cosa se complica a medida que refuta las definiciones que el efebo le va ofreciendo. En su tercer intento de definición, Cármides recuerda haber oído de

²¹⁷ En opinión de E. CAPOZZI, 1989, 261, la analogía no se reduce a la relación entre tejido y sociedad o, quizá mejor, entre tejedor y político, sino que abarca también al filósofo. Así lo expresa: «Sappiamo che la tessitura e l'arte del governo hanno in comune il fatto di operare un intreccio (πλέγμα) tra elementi forti e rigidi da un lato ed elementi flessibili e sottili dall'altro, congiungendoli insieme in un tessuto composito, articolato e *per questo* resistente: in particolare il paradigma della tessitura raffigura visivamente questa operazione con l'immagine dell'incrociarsi sul telaio tra linee verticali (l'ordito) e linee orizzontali (la trama). Ora, nel *logos* filosofico si attua un analogo intreccio tra i tentativi 'verticali' della dimostrazione dialettica e quelli 'orizzontali' del discorso analogico, tentativi che si integrano e completano a vicenda nella progressiva edificazione di un tessuto logico complesso e comprensivo, maggiormente in grado di catturare con la sua struttura 'reticolare' la complessità del reale. Non è dunque per molti versi anche il filosofo, come l'uomo di stato, un tessitore? Egli tesse la propria tela integrando costantemente i tipi di strumento a sua disposizione, poiché il rigore definitorio 'forte' dell'analisi/sintesi dialettica e l'efficacia figurativa trasversale dell'analogia hanno costantemente bisogno l'uno de l'altra per garantire un soddisfacente esito conoscitivo».

alguien²¹⁸ que la sensatez podría ser «algo así como ocuparse de lo suyo»²¹⁹, lo que Sócrates no tardará en rebatir mediante distintos ejemplos que demuestran lo contrario. En uno de ellos alude a un tema que aparecerá con posterioridad desarrollado en la *República*: la buena administración de la ciudad basada en la división del trabajo. Con la enumeración de diferentes oficios, entre los que aparece el de tejer²²⁰, y sus respectivas acciones, Sócrates le muestra lo inviable que sería una ciudad cuya ley ordenase que cada uno se ocupara con exclusividad de sus necesidades desentendiéndose de todo lo demás. Como es obvio, no sería sensata una tal administración, por lo que queda impugnada la definición del joven²²¹, si bien su autor pareciera ser más Critias que Cármides, a juzgar por diversos signos que se observan en su actitud: la impaciencia e irritación que le provocan los argumentos de Sócrates; su consentimiento a aceptar, a partir de ahora, la interlocución con el filósofo; y los subterfugios que utilizará en defensa de una definición inválida.

Critias, después de exponer las diferencias semánticas entre hacer (*poiein*), actuar (*prattein*) y trabajar²²² (*ergazesthai*), sobre las que basa su acuerdo con la definición de Cármides, define la sensatez como el ocuparse con buenas obras²²³ para, enseguida, y a causa de la refutación de Sócrates, proponer como significado de sensatez el conocimiento de uno mismo (*Chrm.* 165b).

La interpretación de la sensatez en términos de saber supone un viraje de la indagación, que abandona la virtud para dedicarse al conocimiento. Sócrates, argumentando mediante ejemplos técnicos que el saber es siempre saber de algo cuya utilidad se manifiesta en un producto, pregunta a su oponente por la obra que produce el conocimiento de uno mismo. Critias responde con la recriminación a Sócrates de los defectos de su investigación al considerar el conocimiento de uno mismo un saber

²¹⁸ Sócrates se encarga de remarcar la irrelevancia del autor de la definición, pues, no es el quien lo dijo lo que están buscando, sino «si estaba o no en lo cierto» (*Chrm.* 161c). Como señala T. CALVO, 1998, 340, poniendo de ejemplo este pasaje del *Cármides*, «Dominarse a sí mismo y estar dominado por el amor a la verdad son las disposiciones últimas que hacen posible el ejercicio de la racionalidad dialógica. Sobre la base de tales disposiciones resultan irrelevantes las circunstancias particulares de cada interlocutor (fama, intereses, posición social, etc.). Lo que importa son las ideas y no quién las enuncia, importan los argumentos y no quién los propone o mantiene».

²¹⁹ *Chrm.* 161b.

²²⁰ *Chrm.* 161e.

²²¹ *Chrm.* 161e-162a.

²²² *Chrm.* 162c-163c.

²²³ *Chrm.* 163e.

semejante a los otros, siendo como es diferente y equiparable al cálculo o a la geometría, ciencias que tampoco producen obra alguna como sí ocurre con la arquitectura, cuya obra es la casa, o la técnica de tejer, cuyo producto es el manto (*Chrm.* 165e). Sócrates mostrará los objetos de los saberes aducidos por Critias como carentes de ellos, y la discusión se centrará en investigar la clase de conocimiento al que pertenece la sensatez mediante el mismo esquema que ha seguido hasta ahora: propuesta de Critias, refutación de Sócrates.

La última propuesta de Critias sostiene que la sensatez es el saber que tiene que ver con el bien y con el mal²²⁴, idea que será impugnada por Sócrates mediante el ejemplo de la técnica de tejer, entre otras técnicas. Su razonamiento se basa en el nulo efecto que produce en los otros saberes la separación de la sensatez, pues es evidente que el arte de tejer no produce por ello menos vestidos ni mengua un ápice su eficacia (*Chrm.* 174c).

El sinsentido al que les ha conducido su investigación les obliga a abandonarla sin haber llegado a encontrar una definición satisfactoria de *sophrosyne* (*Chrm.* 175c-d).

3.5. La técnica de tejer, un ejemplo de la responsabilidad de la técnica en el seno del Estado

Como es sabido, en el tercer libro de la *República*, Sócrates continúa con la exposición de las bases de la educación de su Estado ideal. Se trata de todo un despliegue de pautas, iniciado ya en el segundo libro, para conducir el desarrollo adecuado del alma de los jóvenes. Y entre esta extensa normativa sobre cómo se debe hablar de dios y de los hombres, sobre cuál es la dicción correcta de la poesía, sobre las melodías, ritmos, y pautas de actuación para la medicina y gimnasia, Sócrates se entretiene en considerar, entre otras muchas cosas, los beneficiosos efectos de los ritmos perfectos y los perjuicios de los defectuosos. El ritmo perfecto está lleno de gracia, se adapta a la dicción perfecta y a la armonía del texto, y todo ello, a su vez, se adecua al carácter de alma. Por consiguiente, el equilibrio armonioso, la gracia y el ritmo perfecto son consecuencia de la buena y bella disposición del carácter y del ánimo (*R.* 400de), motivo que justifica la estricta supervisión del Estado en este campo, si bien se extiende

²²⁴ *Chrm.* 174b.

a otros muchos. Como se deduce del texto, Sócrates defiende una relación recíproca entre los efectos de la existencia o carencia de las cualidades mencionadas y los caracteres de los jóvenes, pues, si de un lado el lenguaje correcto, la armonía, la gracia y el ritmo perfecto son consecuencia de los bellos caracteres, de otro, los jóvenes deberán poner de su parte para buscar, tanto en la naturaleza como en las artes o técnicas, todo aquello que esté provisto de gracia y armonía, y rechazar lo defectuoso. Sócrates se lo dice así a Glaucón:

—Pues bien, la pintura está plena de ellas, y lo mismo toda artesanía análoga, como la de tejer o bordar o construir casas o fabricar toda clase de artefactos caseros; y también la naturaleza de los cuerpos de animales y la naturaleza de las diversas plantas. Porque en todas estas cosas hay gracia o falta de gracia. Y la falta de gracia, de ritmo y armonía se hermanan con el lenguaje grosero y con el mal carácter, en tanto que las cualidades contrarias se hermanan con el carácter opuesto, que es bueno y sabio, y al cual representan (*R.* 401a).

Y continúa, con el acuerdo de su interlocutor:

— Por consiguiente, no sólo a los poetas hemos de supervisar y forzar en sus poemas imágenes de buen carácter —o, en caso contrario, no permitirles componer poemas en nuestro Estado—, sino que debemos supervisar también a los demás artesanos, e impedirles representar, en las imitaciones de seres vivos, lo malicioso, lo intemperante, lo servil y lo indecente, así como tampoco en las edificaciones o en cualquier otro producto artesanal. Y al que no sea capaz de ello no se le permitirá ejercer su arte en nuestro Estado, para evitar que nuestros guardianes crezcan entre imágenes del vicio como entre hierbas malas, que arrancaran día a día de muchos lugares, y pacieran poco a poco, sin percatarse de que están acumulando un gran mal en sus almas. Por el contrario, hay que buscar los artesanos capacitados, por sus dotes naturales, para seguir las huellas de la belleza y de la gracia. Así los jóvenes, como si fueran habitantes de una región sana, extraerán provecho de todo, allí donde el flujo de las obras bellas excita sus ojos o sus oídos como una brisa fresca que trae salud desde lugares salubres, y desde la tierna infancia los conduce insensiblemente hacia la afinidad, la amistad y la armonía con la belleza racional (*R.* 401b-d).

La propuesta de Sócrates es una total supervisión por parte del Estado de todas las técnicas productivas, que incluiría, dicho en terminología actual, tanto a las artes plásticas como a las literarias e industriales. Se trata, en definitiva, de un proyecto de mundo ideal en el que la fealdad, la deformidad, lo defectuoso, lo grosero y demás

cualidades negativas no tengan cabida; y ello con un doble objetivo: primero, que la belleza y armonía ambiental fomenten la belleza de carácter; segundo, que la belleza de ánimo fomente la belleza ambiental en esa perfecta e ilusoria reciprocidad de beneficios²²⁵.

Lo que se desprende de la proposición de Sócrates es una enorme responsabilidad de la producción técnica, de la que dependerá, en gran medida, la cualidad de los caracteres de los jóvenes, futuros guardianes del Estado. Las técnicas de la polis, como ya hemos visto en el análisis que hemos dedicado al *Político*, son todas auxiliares de la técnica regia o política a cuyo servicio deben estar. De ello se colige que la concepción jerárquica de la técnica estaba configurada ya en Platón cuando escribió la *República*.

Cabe preguntarse cómo pensaba Platón deshacerse de los seres defectuosos que produce la naturaleza. Sócrates expresa de manera muy clara que en la naturaleza también hay falta de gracia²²⁶. Platón expone la necesidad de control para asegurar la producción técnica adecuada a los cánones impuestos por el Estado, pero, no explica en ningún momento qué se debe hacer con los monstruos, es decir, cómo deshacerse de las generaciones que contravienen el orden regular de la naturaleza. Platón no nos da ninguna contestación específica al respecto, si bien afirma que la repugnancia ante los productos deformes, tanto si son naturales como artificiales, estará justificada. Dice así:

— Ahora bien, Glaucón, la educación musical es de suma importancia a causa de que el ritmo y la armonía son lo que más penetra en el interior del alma y los afecta más vigorosamente, trayendo consigo la gracia, y crea gracia si la persona está debidamente educada, no si no lo está. Además, aquel que ha sido educado musicalmente como se debe es el que percibirá más agudamente las deficiencias y falta de belleza, tanto en las obras de arte como en las naturales, ante las que su repugnancia estará justificada; alabará las cosas hermosas, regocijándose con ellas hasta convertirse en un hombre de bien. Por el contrario, reprobará las cosas feas —también justificadamente— y las odiará ya desde joven, antes de ser capaz de

²²⁵ En nuestra opinión, estas propuestas se hacen más comprensibles cuando la *República* es interpretada como lo hace M. I. FINLEY, 1966, 133, como «una especie de medida-patrón, un conjunto de reglas infalibles por cuya implantación deberían esforzarse los hombres buenos y mediante las cuales se podría comprobar la cualidad de los organismos sociales y políticos existentes».

²²⁶ ἔτι δὲ ἡ τῶν σωμάτων φύσις καὶ ἡ τῶν ἄλλων φυτῶν· ἐν πᾶσι γὰρ τούτοις ἔνεστιν εὐσχημοσύνη ἢ ἀσχημοσύνη (R. 401a).

alcanzar la razón de las cosas; pero al llegar a la razón, aquel que se haya educado del modo descrito le dará la bienvenida, reconociéndola como algo familiar (R. 401d-402a).

La repugnancia por la falta de belleza y otras deficiencias, y la reprobación de las cosas feas, tanto si se trata de objetos producidos por la técnica como de los generados por la *physis*, que se pretende instaurar mediante la educación en el Estado, no deja de ser inquietante, pues, además de no concretar qué debe hacerse con lo feo, deforme, inarmónico, desagradable, etc., con lo que la naturaleza nos regala con tanta frecuencia, se trata de una propuesta de manipulación por parte del Estado en toda regla: las leyes deben imponer costumbres que modelen los caracteres para que, por hábito y no por razón, se aprecie aquello que el Estado considera bello. En realidad, es un efecto derivado de la supuesta objetividad de la belleza, cuyo conocimiento es exclusiva posesión de los gobernantes filósofos. La imposición de rígidas normas en infantes sin juicio forma parte de la educación clásica, con la pretensión de fomentar hábitos adecuados que sólo con posterioridad podrán ser valorados como corresponde; pero la transposición de estrategias educativas al ejercicio de la política supone una grave alteración y un cambio cualitativo importante, pues aquello que es educativo para criaturas en manos de los maestros durante los procesos de enseñanza primarios se convierte en turbio manejo del Estado cuando son los gobernantes quienes manipulan a los ciudadanos.

No cabe duda de que el fomento de la belleza es una noble intención, pero de ahí a la erradicación de lo no bello se abre un abismo de dimensiones alarmante. En cualquier caso, y según se desprende de los textos comentados, la técnica adquiere una elevada responsabilidad en el seno del Estado, al ser la encargada de proveer a la comunidad de bellos modelos que promuevan nada menos que «la afinidad, la amistad y la armonía con la belleza racional»²²⁷.

²²⁷ R. 401d.

3.6. La técnica del tejido en la concepción de Estado de la *República*

Platón, en la *República*, expone, antes de que lo hiciera su discípulo Aristóteles²²⁸, su idea acerca de la naturaleza social del ser humano; a su indignancia natural apela Sócrates en el libro segundo para explicar su asociación, el Estado, la cual persigue, sin más, la satisfacción de sus necesidades más perentorias enumeradas por este orden de prioridad: la provisión de alimentos, la vivienda y el vestido (*R.* 369b-d). Así, dice Sócrates, «Para la primera, hará falta al menos un labrador; para la segunda, un constructor; y para la tercera, un tejedor»²²⁹. Añade a continuación un fabricante de calzado y deja abierta la posibilidad de incorporar a algún otro «de los que asisten en lo concerniente al cuerpo»²³⁰. Con todo —dice—, «un Estado que satisfaga las necesidades mínimas constará de cuatro o cinco hombres»²³¹. A continuación Sócrates desarrolla la idea de que «el primer requisito de una comunidad bien organizada se encuentra en el principio económico de la división del trabajo²³²», motivo por el que defiende la realización de un solo oficio por parte de cada hombre. Esta repartición de tareas no sólo persigue la cooperación y el intercambio de productos con la consiguiente simplificación de la vida de los miembros de la comunidad, sino que se basa en la convicción de Platón acerca de la diferente naturaleza de los hombres, diversidad que

²²⁸ Aristóteles desarrolla la misma idea que Platón en la *Política*: «la comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien. De aquí que toda ciudad es por naturaleza, si también lo son las comunidades primeras. La ciudad es el fin de aquéllas, y la naturaleza es fin. En efecto, lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo o de una casa. Además, aquello por lo que existe algo y su fin es lo mejor, y la autosuficiencia es, a la vez, un fin y lo mejor. De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre» (*Pol.* 1252b-1253a).

ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἥδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἔνεκεν, οὐσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἔστιν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι. τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν· οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φαμὲν τὴν φύσιν εἶναι ἐκάστου, ὥσπερ ἀνθρώπου ἵππου οἰκίας. ἔτι τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὸ τέλος βέλτιστον· ἡ δ' αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον. ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον, καὶ ὁ ἀπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἦτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος·

²²⁹ *R.* 369d.

²³⁰ *R.* 369d.

²³¹ *R.* 369d.

²³² A.E. TAYLOR, 2005 [1908], 78.

capacita a cada uno para una sola faena (*R.* 369e-370c). Así, pues, el Estado deberá crecer en miembros, ya que los cuatro o cinco hombres propuestos en el inicio se ven ahora insuficientes para atender las necesidades que se derivan de la división estricta del trabajo,

Pues el labrador no fabricará su arado, al menos si quiere que esté bien hecho, ni su azada ni las demás herramientas que conciernen a la agricultura; tampoco el constructor, a quien también le hacen falta muchas cosas, ni el tejedor, ni el fabricante de calzado (*R.* 370c-d).

Se acepta de esta manera el aumento de población del pequeño Estado; no obstante, reconoce Sócrates que

no sería muy grande incluso si le añadiéramos boyeros, pastores y cuidadores de los diversos tipos de ganado, para que el labrador tenga bueyes para arar, y también para que los constructores dispongan, junto con los labradores, de yuntas de bueyes para el traslado de materiales, y los tejedores y fabricantes de calzado de cueros y lana (*R.* 370d-e).

Se añaden, pues, nuevos profesionales con la intención de salvaguardar el principio básico de organización del Estado: «un hombre, un oficio»²³³. Carpinteros, herreros y muchos artesanos (*R.* 370d); comerciantes, navieros, mercaderes y asalariados completarán el diseño del pequeño Estado perfecto (*R.* 370e-371e). Sin embargo, la parquedad de este sano Estado no es del agrado de Glaucón, por lo que Sócrates se verá impelido a incrementarlo, aun a sabiendas de que la concesión de agrandarlo abre también las puertas a su enfermedad (*R.* 372c-e). En esta tesitura, no queda más remedio que

Añadir camas, mesas y todos los demás muebles, y también manjares, perfumes, incienso, cortesanas y golosinas, con todas las variedades de cada una de estas cosas. Y no se considerarán ya como necesidades sólo las que mencionábamos primeramente, o sea, la vivienda, el vestido y el calzado, sino que habrá de ponerse en juego la pintura y el bordado, y habrá que adquirir oro, marfil y todo lo demás. [...] Entonces, ¿no será necesario agrandar el Estado? Porque aquel Estado sano no es ya suficiente, sino que debe aumentarse su tamaño y llenarlo con una multitud de gente que no tiene ya en vista las necesidades en el Estado. Por

²³³ A.E. TAYLOR, 2005 [1908], 78.

ejemplo, toda clase de cazadores y de imitadores, tanto los que se ocupan de figuras y colores cuanto los ocupados en la música; los poetas y sus auxiliares, tales como los rapsodas, los actores, los bailarines, los empresarios; y los artesanos fabricantes de toda variedad de artículos, entre otros también de los que conciernen al adorno femenino. Pero necesitaremos también más servidores. ¿O no te parece que harán falta pedagogos, nodrizas, institutrices, modistas, peluqueros, y a su vez confiteros y cocineros? Y aún necesitaremos porquerizos (R. 373a-c).

Desde luego parece evidente que Platón, de manera deliberada, concentra en esta enumeración de Sócrates gran cantidad de trabajos que tanto él como su maestro debían considerar superfluos. No obstante, tal aumento de población para dar repuesta a tanto exceso genera la necesidad de más médicos; también la de más tierras de cultivo y pastoreo; y la lucha por la tierra provocará la guerra entre Estados vecinos. Y si hay guerra, se impone la existencia de un ejército (R. 373d-374a). En definitiva, que el Estado se multiplica de manera considerable, si bien es verdad que se mantiene el mismo principio básico de la división del trabajo, explícito en la reiteración de Sócrates del acuerdo anterior sobre la imposibilidad de «que una sola persona ejercite bien muchas técnicas»²³⁴. Y si al igual que los otros oficios, también «la lucha bélica se hace con reglas propias de una técnica»²³⁵, la alternativa no puede ser otra que la de formar un ejército profesional, pues dirá Sócrates:

al fabricante de calzado le hemos prohibido que intentara al mismo tiempo ser labrador o tejedor o constructor, sino sólo fabricante de calzado, a fin de que la tarea de fabricar calzado fuera bien hecha; y del mismo modo hemos asignado a cada uno de los demás una tarea única, respecto de la cual cada uno estaba dotado naturalmente, y en la cual debía trabajar a lo largo de su vida, liberado de las demás tareas, sin dejar pasar los momentos propicios para realizarla bien. Y en el caso de lo concerniente a la guerra ¿no será de la mayor importancia el que sea bien efectuada? (R. 374b-c)

El parlamento de Sócrates continúa acerca de la importancia de la exclusiva dedicación a una sola tarea profesional para garantizar su buen desempeño. No son las herramientas las que convierten a quien las posea en experto, sino la combinación de tres factores imprescindibles: la apropiada naturaleza, el conocimiento específico de

²³⁴ R. 374a.

²³⁵ R. 374b.

cada técnica y la experiencia en su manejo (374d-e). En definitiva, Platón nos viene a decir en este respecto lo mismo que nos transmite el conocido proverbio «el hábito no hace al monje».

El tejido se ha mostrado en la *República* como una de las principales técnicas en cuanto a la satisfacción de necesidades se refiere. La vulnerabilidad de la naturaleza humana impone la protección del vestido, cuya elaboración se adjudica al técnico tejedor. Pero también se ha revelado el importante papel que juega la técnica en la primordial asociación humana. Y aún otras cosas en relación con la técnica se desvelan en la *República*, pues la idea de que cada hombre sólo debe desempeñar un oficio encierra, como se colige del desarrollo del diálogo, el principio fundamental de la conducta moral²³⁶; no olvidemos que cada uno de los tres estamentos sociales, conformados a partir de la división del trabajo, se corresponde con una parte del alma, cada una de las cuales, al igual que su correlativa clase, deberá cumplir con su deber para conseguir la armonía de las respectivas unidades de las que forman parte, el alma y el Estado. En el Estado, ese deber se traduce en que cada individuo ejecute la técnica que le ha sido encomendada en función de su naturaleza, que lo haga con conocimiento y adquiera buena práctica. En conclusión, que la correcta realización del trabajo para el que se está cualificado asegura la salud y pervivencia del Estado. De esta convicción se deriva toda una filosofía de la educación contenida también en la *República*. Una ideología educativa exenta de discriminación sexual, cuyo programa de enseñanza a cargo del Estado incorpora a las mujeres para no relegarlas del servicio público (R. 451e).

Como ya hemos comentado, Sócrates y sus interlocutores habían convenido que cada uno debe realizar una sola tarea acorde a su naturaleza (R. 369a-370c), acuerdo que ahora hace poner en duda la viabilidad de la propuesta integradora de Sócrates, por considerarse que hombres y mujeres no comparten la misma naturaleza (R. 453b). Sócrates aprovecha la ocasión para significar la atención que en el debate, con el fin de evitar errores, se debe prestar a los argumentos y a la distinción de especies, en lugar de atender sólo a las palabras. La causa de las dudas acerca de la posibilidad de que hombres y mujeres realicen las mismas ocupaciones tiene su origen en un error de este tipo; un yerro derivado de la falta de examen de las posibles especies del concepto de

²³⁶ Véase A.E. TAYLOR, 2005 [1908], 77-89.

naturaleza. Si se atiende a la naturaleza en un sentido estricto relativo a las ocupaciones en sí mismas, se comprenderá que tanto hombres como mujeres pueden presentar las mismas condiciones a la hora de desempeñar funciones similares (R. 454b-d). Por eso Sócrates explica que no son las diferencias de la naturaleza sexual las que deben determinar los tipos de ocupación, pues la discrepancia biológica no atañe al correcto desempeño de las funciones administrativas del Estado (R. 454d-455b). Y añade:

—Ahora bien, ¿conoces alguna de las actividades que practican los seres humanos donde el sexo masculino no sobresalga en todo sentido sobre el femenino? ¿O nos extenderemos hablando del tejido y del cuidado de los pasteles y pucheros, cosas en las cuales el sexo femenino parece significar algo y en la que el ser superado sería lo más ridículo de todo? (R. 455c-d).

El pasaje invita a hacer algunas observaciones debido a la densidad significativa que, a nuestro parecer, entraña. Platón quiere contar con la mujer para el reparto de los trabajos concernientes al gobierno del Estado, consciente como es del lujo que supone privarlo de los servicios de la mitad de la población²³⁷ y, sin embargo, parece que no consigue soslayar los prejuicios respecto de las mujeres. En realidad el pasaje, que en un principio pudiera parecer discriminatorio al advertirse cierto menosprecio de las ocupaciones que la tradición adjudicaba a las mujeres, una lectura más lenta pone en evidencia otra posible intención del autor. Resulta que las únicas actividades en las que sobresalen las mujeres, y en las que sería ridículo para los hombres destacar, a pesar de hacerlo en todas las demás, son las mismas que dieron lugar al nacimiento del Estado: la alimentación y la tejeduría, labores que permiten satisfacer las necesidades más primarias del ser humano y por tanto de gran importancia en el desarrollo de la sociedad.

Una interpretación plausible de la evolución del razonamiento platónico podría ser la constatación de que la familia es la primera célula de asociación humana, en la que ya se observa una primera división convencional del trabajo, pues el hecho de que las mujeres cocinen y tejan no tiene nada que ver con su naturaleza biológica. Y si la mujer es capaz de destacar en las tareas que la tradición cultural le ha impuesto como propias, ¿por qué no iba a hacerlo también en otras ocupaciones en las que sus diferencias

²³⁷ Véase A.E. TAYLOR, 2005 [1908], 84-86.

sexuales no ofrecieran ningún impedimento para llevarlas a cabo? Este es sin duda el efecto que las palabras de Sócrates producen en Glaucón, quien admite sin reparos la ambivalencia planteada por su interlocutor: de un lado, la superioridad del sexo masculino sobre el femenino; de otro, la efectiva constatación de que las mujeres realizan mejor que los hombres muchos trabajos (*R.* 455d).

Sócrates aclara de forma inmediata que la presumible superioridad del hombre respecto de la mujer se refiere sólo a un factor físico: la fortaleza masculina frente a la debilidad femenina. Una diferencia que no es impedimento para que ninguna ocupación entre las concernientes al gobierno del Estado pueda ser desempeñada por las mujeres, al no estar sujetas las tareas públicas al factor sexual sino sólo al de naturaleza, o lo que es lo mismo, al de las aptitudes individuales para desempeñar un determinado cargo (*R.* 455d-e).

3.7. Como toda técnica, la tejeduría tiene un objeto

También la técnica del tejido sirve de ejemplo a Platón, como ya hemos visto que lo hicieron otras (medicina, pilotaje, etc.), para ilustrar su idea acerca de la producción técnica; para el filósofo, toda técnica debe dar lugar a un producto cuya utilidad a la sociedad sea incuestionable. A su vez, ello le sirve para demostrar que la retórica no es técnica, sino práctica, debido a la carencia de un objeto útil. En el *Gorgias*, Platón desarrolla en toda su extensión esta idea que, por otra parte, se repite en otros diálogos.

Sócrates interpela a Gorgias para que le dé razón del objeto del arte que se precia enseñar, la retórica, y lo hace en estos términos:

—Veamos. Puesto que dices que conoces el arte de la retórica y que podrías hacer oradores a otros, dime de qué se ocupa la retórica. Por ejemplo, el arte de tejer se ocupa de la fabricación de vestidos; ¿no es así? (*Grg.* 449d).

A otras técnicas recurrirá Sócrates para ejemplificar sus objetos, con la finalidad de conseguir de Gorgias la mención del producto de su presunta técnica. La insistencia socrática dará sus frutos, y los discursos serán enarbolados por el sofista en calidad de objeto de su conocimiento (*Grg.* 449e). Sin embargo, como cabía esperar, esta respuesta no satisface las expectativas de un Sócrates empeñado en rechazar una práctica que, en

su opinión, lejos de beneficiar a la sociedad la perjudica, por lo que desplegará toda su habilidad hasta hacer reconocer a un Gorgias fatigado que el verdadero objeto de la retórica es la persuasión (*Grg.* 452e).

3.8. Las posibilidades metafóricas del tejido

Como ya hemos mencionado en la introducción a este capítulo, Platón explota al máximo las posibilidades expresivas que le ofrece la técnica de tejer, una de las actividades más comunes de la cotidianidad ateniense de su tiempo.

Asimismo hemos comentado en el apartado dedicado al *Político* las diferentes actividades afines al tejido, tales como la fabricación de la trama y la urdimbre, elementos diversos susceptibles de ser unidos mediante la técnica de tejer. Pues bien, de forma análoga a como el político debe unir los diferentes caracteres en una unidad social, los dioses inferiores deben unir también en los seres humanos, de cuya composición deben encargarse, los elementos constituyentes de sus almas, tarea encomendada por el dios artesano, su creador, a cuya factura pertenece también el único elemento inmortal del alma humana. Así, les dice:

Comenzaré por plantar la simiente de lo que conviene que haya en ellos del mismo nombre que los inmortales, dado que es llamado divino y gobiernan en los que quieren obedecer siempre a la justicia y a vosotros, y os lo entregaré. Vosotros haréis el resto, entretejiendo (*προσυφάινοντες*) lo mortal con lo inmortal (*Ti.* 41d).

Platón enfatiza la unión de elementos desiguales en una misma unidad con la utilización del término ‘entretejer’, *προσύφαινω*, voz que subraya aún más, gracias a la preposición *προς*, la idea de entrelazar constituyentes dispares, en este caso no sólo heterogéneos sino opuestos. Así, pues, los dioses menores, obra del gran artesano divino, deben fabricar a los hombres con sus respectivas almas, tejidas ellas con componentes mortales entre los cuales deben incorporar, entretejiendo, *προσυφάινοντες*, el único factor inmortal del ser humano, regalo del dios, y que no es otro que la razón.

Este mismo uso del significado de entretejer lo vuelve a utilizar de nuevo Platón en el mismo diálogo:

Ahora que, al igual que los carpinteros la madera, tenemos ante nosotros los tipos de causas que se han decantado y a partir de los cuales es necesario entretejer (συνυφανθῆναι) el resto del discurso, volvamos un instante al comienzo para marchar rápidamente hasta el punto desde donde vinimos hasta aquí e intentar poner una coronación final al relato que se ajuste a lo anterior (*Ti.* 69a).

En este caso lo que se debe entretejer, συνυφανθῆναι, es el discurso a partir de dos premisas insoslayables: que existen causas divinas y causas necesarias en la constitución de lo que existe. La combinación de razón y necesidad es lo que debe entretejerse ahora para producir el discurso definitivo, es decir, el que tiene en cuenta todas las causas responsables de la constitución del mundo.

Aire y fuego son los dos elementos con los que dios crea el tejido del sistema circulatorio humano (*Ti.* 78b), una especie de tejido entrelazado con fuego en el centro y aire en su parte exterior (*Ti.* 79d).

3.9. La técnica de tejer, un ámbito de conocimiento específico

En el *Lisis*, Platón analiza la amistad, en cuyo desarrollo salen a relucir otros temas que se relacionan con ella. Este es el caso del conocimiento, cuya posesión se interpreta en clave de utilidad social y, por ende, en motor de la *philia*. En este ámbito discursivo, Sócrates saca a relucir el tejido, entre otros ejemplos, para poner de manifiesto que si la madre de Lisis, el joven que da nombre al diálogo, no le deja manipular ni la tablilla ni la lanzadera ni otros instrumentos de tejer, no es porque quiera privar a su hijo de la felicidad que le reportaría la satisfacción de los deseos de manejarlas, sino que tal actitud responde a la convicción de que su ignorancia respecto del tejido desaconsejan tal manejo (*Ly.* 208d).

Una vez más Platón insiste en la conjunción técnica-conocimiento, incluso en este caso en el que la actividad de tejer está en manos de una mujer, la madre de Lisis, y no en el taller del artesano tejedor. De hecho, antes de poner el ejemplo del tejido, Sócrates había puesto algunos más de otras actividades que, tal vez sin poder llegar a considerarlas verdaderas técnicas, también requieren de habilidad y experiencia para poder ejecutarlas: la de conducir carros, tarea del auriga, y la de conducir la yunta de mulos, trabajo del mulero (*Ly.* 208a-b).

3.10. La tejeduría y su proverbio

El uso común de los refranes obliga a que su contenido haga referencia a cuestiones habituales y bien conocidas, de lo contrario su sentido no podría ser captado. Por ello, no es de extrañar que una actividad tan cotidiana como la de tejer y sus tareas complementarias fuese aludida en los populares dichos sentenciosos.

Encontramos así el proverbio «cardar en el fuego»²³⁸ que, proferido por el Ateniense de las *Leyes*, pretende enfatizar la inutilidad de algunos esfuerzos, constatada la ineficacia de tratar el fuego como a la lana con la intención de prepararlo para el posterior hilado. El Ateniense, ocupado en demostrar la importancia de legislar tanto los asuntos privados como los públicos, recuerda al beneficio que supuso la ley espartana de las comidas en común, pese a las reticencias que pudo causar su implantación, y señala que, vista su conveniencia para la seguridad pública, el legislador no tendría en esos momentos ninguna dificultad para institucionalizarla. Sin embargo, respecto a lo que sería su natural consecuencia, la regulación de la participación de las mujeres, el legislador, abrumado por la dificultad de su enunciación y su posterior realización, se pierde en cosas inútiles sin atreverse a legislar sobre lo que sería un éxito: «organizar en común para mujeres y hombres todos los actos de la vida»²³⁹.

3.11. La técnica de tejer, un proceso de separación y unión

Como hemos visto ya en el apartado que en este capítulo hemos dedicado al *Político*, el Extranjero repara, cuando analiza las fases del proceso de tejer, en una aparente contradicción: que las técnicas afines al tejido que operan en las primeras fases del proceso, en lugar de unir mediante un tipo de entrelazamiento, la acción propia de tejer, lo que hacen es separar. En efecto, el Extranjero alude a un hecho ya constatado con anterioridad en el *Sofista*, justo antes de iniciar la sexta *diairesis*: que las técnicas de cardar hilar y tramar comparten la técnica separativa, διακριτική (*Sph.* 226b). Sin embargo, nos llama la atención que mientras en el *Sofista* el Extranjero considera

²³⁸ *Lg.* 780c.

²³⁹ *Lg.* 781b.

separativa la acción de tramar, en el *Político* se incluya dentro de las técnicas que unen, en concreto entre las técnicas de torsión (*Plt.* 282d).

Según el diccionario de la Real Academia Española, tramar es «atravesar los hilos de la trama por entre los de la urdimbre, para tejer alguna tela», definición que pone de manifiesto la acción unidora y no separadora de dicha actividad. Si comparamos el enunciado con el que el mismo diccionario define el verbo tejer, «formar en el telar la tela con la trama y la urdimbre», observamos que no existe ninguna diferencia efectiva entre ambas actividades, por lo que deducimos que tramar en el sentido separador debe aludir más bien al hecho de hilar los hilos de la trama —lo cual supone una separación—, que al de entremezclar la trama con la urdimbre, en cuyo caso la discrepancia obedecería a un matiz interpretativo.

En cualquier caso, lo que aquí nos interesa es dejar constancia de la riqueza expresiva que Platón extrajo del paradigma del tejido, para lo cual volvemos al desarrollo de la sexta división que el filósofo lleva a cabo en el *Sofista*.

El razonamiento del Extranjero le conduce a distinguir de entre todas las técnicas separativas dos especies, la que aparta lo mejor de lo peor y la que separa lo semejante de lo semejante, llamándole a la primera «purificación», especie en la que se continuará el método divisorio²⁴⁰ hasta llegar a la refutación, acción cuyo objetivo es contradecir, rebatir e impugnar con argumentos las opiniones que obstaculizan los conocimientos. Se trata, en definitiva, de separar, de manera análoga a lo que ocurre en las actividades iniciales del proceso de tejer. Las separaciones que se realizan mediante la refutación consiguen apartar los elementos buenos, los conocimientos, de los malos, las opiniones, para, una vez separados, poder tejer con los buenos discursos verdaderos. Y los discursos se tejen porque, según explica el Extranjero, la frase es un entretejido de palabras (*Sph.* 262d), magnífica imagen para expresar la necesaria ilación que debe existir entre las partes del discurso para que tenga sentido.

²⁴⁰ La sexta *diáiresis* (226c-231a), está desarrollada en el capítulo del médico, en el apartado 13.4. Salud moral, objeto de otras técnicas, p. 338.

3.12. ¿Es la tejeduría una artesanía subalterna?

Es en el *Gorgias* donde Platón expone de manera clara su concepción jerárquica de las artesanías, subalternas y serviles de las ciencias o técnicas.

Sócrates le dice por tercera vez a Calicles²⁴¹ que hay dos modos de ocuparse tanto del cuerpo como del alma (*Grg.* 517c-d): uno procura el placer; el otro, el bien. El modo que procura placer lo llama ahora de servicio, incluyendo en él todas las actividades que satisfacen necesidades físicas del cuerpo. Así, dice, los panaderos, cocineros, tejedores, zapateros, curtidores, comerciantes y otros artesanos podrían pensarse que son ellos los que se ocupan del cuerpo. Sin embargo, esto no es así, pues son la medicina y la gimnasia las que en realidad saben lo que el cuerpo necesita. Por este motivo, las artesanías, innobles, deben estar subordinadas a las nobles técnicas (*Grg.* 517e-518a).

La supeditación de la labor de los artesanos a la de los técnicos no es una maniobra inocente, ya que le permite establecer una analogía entre el grupo de estas actividades conducentes al placer, y las realizadas por los políticos atenienses alabados por Calicles²⁴², quienes, en opinión de Sócrates, se dedicaron a proveer a su ciudad de falsos bienes. Las grandes obras de Temístocles, Cimón y Pericles colmaron los deseos de los atenienses, pero olvidaron la moderación y la justicia (*Grg.* 519a) sin conseguir hacer mejor a los ciudadanos, la verdadera tarea de un político²⁴³.

En cuanto que técnica, la tejeduría es tan noble como cualquier otra; y ello porque su ejercicio se sustenta en un conocimiento, tiene su objeto y satisface la necesidad primaria del vestido, etc. Ahora bien, ello no impide que Platón se sirva de su ejemplo para propósitos muy distintos. La tejeduría no es en Platón una artesanía innoble, aunque fuese la tarea que de manera tradicional se le adjudicaba a la mujer. De hecho, Platón, tan resulto a educar a las mujeres junto a los hombres en beneficio del Estado, critica el modo de proceder de los atenienses, que confían a sus mujeres las tareas de administración de la casa y la dirección de la hilatura de la lana y de la lanzadera (*Lg.* 805e).

²⁴¹ *Grg.* 500b y 513d.

²⁴² *Grg.* Calicles había puesto como ejemplo de buenos oradores —es decir, de practicar la clase de retórica que, según Sócrates, persigue el bien de los ciudadanos, en oposición a una retórica que busca la complacencia y adulación del auditorio— a Temístocles, Cimón, Milcíades y Pericles (*Grg.* 503c).

²⁴³ *Grg.* 513e-514a; 515c; 517b-c.

3.13. El poder del tejedor

También en el *Gorgias*, Sócrates ilustra con el tejedor y otros artesanos la ridiculez de los argumentos de Calicles, empeñado en defender el poder del más fuerte. El gran contraste entre las actitudes morales y habilidades mentales de ambos personajes conforman una escena tan caricaturesca como hilarante, a medida que crece la irritación de un Calicles acorralado por la inconmensurable supremacía dialéctica de Sócrates.

Sócrates le ha dado a la retórica un valor contrario al que defienden los sofistas, y mantiene que sólo es útil para confesar la comisión de actos injustos y para implorar el castigo que merecen (*Grg.* 480b-d). Calicles no da crédito a las palabras de Sócrates y se incorpora al diálogo²⁴⁴ recriminándole su manera de confundir a sus interlocutores, maniobra mediante la cual consigue que, embarullados, abandonen sus propias posiciones para admitir las del filósofo (*Grg.* 482c-e). Calicles continúa acusando a Sócrates de no discriminar entre naturaleza y ley, una artimaña que le permite llevar a su terreno a quien conversa con él, como ha hecho con Polo, obligado a admitir que es peor sufrir una injusticia que cometerla (*Grg.* 483a). Calicles, a partir de esta distinción típica de los sofistas, afirma que por ley es más feo cometer una injusticia, pero por naturaleza es más feo sufrirla, y argumentará en favor del poder del más fuerte, haciendo toda una defensa de la moral heroica y criticando a la ley, invento de los débiles para protegerse de los fuertes (*Grg.* 483a-484c). Arremete también contra la filosofía, disciplina útil en la educación de los jóvenes pero que ridiculiza a los hombres adultos dedicados a ella, al impedirles desenvolverse con soltura en muchas situaciones, ya sean negocios, placeres o toda clase de relaciones públicas y privadas, es decir, en la vida activa (*Grg.* 484c-486a). Al filo de su argumentación en contra de la filosofía, amonesta a Sócrates en tono paternalista y le hostiga para que abandone la filosofía, incapaz de sacarle del atolladero en caso de sufrir una acusación falsa, y ocupe su tiempo en las ocupaciones propias de los hombres (*Grg.* 486a-d). La réplica de Sócrates, rebosante de ironía, comienza con una introducción laudatoria de la sabiduría de Calicles, prosigue con palabras de agradecimiento por la demostración de amistad de

²⁴⁴ *Grg.* 481b.

que ha sido objeto²⁴⁵, y acaba con un reconocimiento de su propia ignorancia, la causa de sus errores (*Grg.* 487a-488b). A partir de aquí, retoma el tema de discusión no sin antes solicitar la confirmación del punto de vista de su interlocutor, cuyo resumen es: lo justo por naturaleza es que el poderoso arrebathe los bienes al débil, que el mejor domine al inferior y que el apto posea más que el inepto (*Grg.* 488b). Tras el asentimiento de Calicles, Sócrates le pide aclaraciones lingüísticas, ya que según parece, utiliza poderoso, mejor y más fuerte como sinónimos (*Grg.* 488d). Calicles lo confirma, dando pie con ello al ataque de Sócrates basado en la equivocada equiparación de términos de Calicles. Este es el argumento: la multitud es por naturaleza más poderosa que un hombre; las leyes de la multitud son las de los más poderosos y, por tanto, las de los mejores; como son las leyes de los más poderosos, son también las más bellas por naturaleza. Por consiguiente, que la multitud crea que lo justo es conservar la igualdad y que es más vergonzoso cometer injusticia que recibirla no es sólo por ley, sino también por naturaleza (*Grg.* 488d-489b).

Con este razonamiento Sócrates se defiende de la acusación que le hiciera Calicles a la vez que invalida de un plumazo su defensa del más fuerte. Calicles empieza a perder la paciencia y le acusa ahora de decir tonterías y de ir siempre a la caza de palabras, al mismo tiempo que reitera la equivalencia entre poderoso y mejor (*Grg.* 489b-c). Sócrates insiste en que le vuelva a explicar lo que entiende por más poderoso, pues duda mucho de que considere que dos juntos son mejores que uno solo, ya que, de ser así, debería considerar mejores a sus propios esclavos que a él mismo, sólo porque juntos son más fuertes que él (*Grg.* 489d). Calicles, a pesar de comenzar a percibir la burla de Sócrates, le contesta que los mejores son los más aptos, los de mejor juicio. Así, según Calicles, debe gobernar el mejor y de más juicio a los menos capaces y poseer más que ellos (*Grg.* 489e-490a). Sócrates le pone una serie de ejemplos para que capte la barbaridad de su afirmación, según la cual cualquiera que demostrase mejor juicio en ámbitos concretos estaría en condiciones de poseer más que los demás, como el tejedor

²⁴⁵ Aun cuando la ironía descansa, en efecto, en la atribución a Calicles de cualidades de las que carece, tales como sabiduría, sinceridad y buena voluntad, ello no impide que sean estas condiciones las que Sócrates erija en indispensables para todo interlocutor racional. Y porque en esto no hay ironía, la falta de atributos necesarios del personaje anticipan el fracaso de la discusión ulterior, pues si no se cumplen las condiciones que requiere todo diálogo racional, no puede haber acuerdo que garantice de manera suficiente la validez o verdad de lo acordado. T. CALVO, 1998, 336-337.

más hábil, que habría de poseer mejores mantos y vestidos más numerosos y bellos que el resto de los ciudadanos (*Grg.* 490d).

4. El zapatero

También el zapatero, σκυτεύς, σκυτοτόμος, el sencillo artesano que por oficio hace zapatos, los arregla o los vende, y, por extensión, curtidor, trabajador del cuero, está presente en la obra de Platón, y no en pocas ocasiones. El oficio de zapatero, y su técnica, la zapatería, en sentido restringido y el tratamiento del cuero, en sentido amplio, son utilizados por el filósofo para ilustrar matices de su pensamiento, por regla general en boca de Sócrates, tan proclive el personaje a servirse del ejemplo de los oficios en sus intervenciones, aunque no es exclusivo de él este uso: Aristófanes, Alcibíades, entre otros, también se servirán de la potencia expresiva del ámbito gremial.

La zapatería, como toda técnica, es producto de la combinación de habilidad práctica y conocimiento teórico, una mezcla perfecta de elementos que la convierten en ejemplo idóneo del buen hacer; no en vano la filosofía platónica es una filosofía práctica basada en el conocimiento. Si la virtud es un saber necesario para la acción justa, nada mejor que el modelo de la técnica para transmitir esta concepción.

Platón reconoce a todas las técnicas un grado de complejidad que las hace incompatibles con una adquisición masiva: «ninguna muchedumbre es capaz de adquirir una técnica, cualquiera que ésta sea» —dice el Extranjero en el *Político*²⁴⁶. Sin embargo, no a todas les otorga el mismo grado de complejidad de su contenido teórico, ni por supuesto del práctico; las variaciones en estos respectos, aunque no resten ni un ápice su utilidad social, determinan la facilidad o dificultad de su aprendizaje. En este sentido podemos decir que la técnica del calzado sea tal vez una de las más simples a ojos de Platón, pues a menudo nos presenta a Sócrates nombrando a los zapateros para significar cierta limitación intelectual, como ocurre en el *Teeteto*. En efecto, Sócrates alude a los zapateros para expresar que fue tanta la divulgación que de su pensamiento hicieron los efesios, que hasta aquéllos la aprendieron (*Tht.* 180d). Y eso, para establecer diferencias entre los de Éfeso que, seguros de su sabiduría se expresaron de forma abierta, y los antiguos poetas, los verdaderos autores de la teoría, aunque, recelosos de proclamarla, la camuflaran con ropajes poéticos²⁴⁷.

²⁴⁶ *Plt.* 300e.

²⁴⁷ Esta cuestión se encuentra desarrollada en el capítulo dedicado al poeta, en la sección 20.7. Los poetas en el *Teeteto*, p. 653.

4.1 La zapatería al servicio de la correcta definición

La técnica de la zapatería es nombrada por Teeteto en el diálogo homónimo para contestar a la pregunta de Sócrates acerca de qué es el saber. Como es obvio, Sócrates no acepta una respuesta que en lugar de ofrecer la definición del concepto se limita a poner ejemplos de lo que se intenta definir, en este caso, los distintos tipos de saberes a los que Teeteto recurre en su respuesta: la geometría, la zapatería y las otras técnicas (*Tht.* 146d). Enseguida Sócrates hace gala de su extraordinaria ironía y le agradece al joven la generosidad mostrada al contestar tantas cosas, los ejemplos de saberes distintos, cuando en realidad se le pedía una sola: la definición de saber. La falta de comprensión de Teeteto hace insistir a Sócrates en la diferencia que existe entre los ejemplos y las definiciones, valiéndose para ello del ejemplo de las técnicas. Y si cuando Teeteto habla de zapatería se refiere a saber hacer zapatos (*Tht.* 146d), lo que está definiendo es en qué consiste el saber específico de la zapatería, pero no el saber en sí mismo. Sócrates incide en el error cometido desde otra perspectiva: la inutilidad de los ejemplos cuando no se sabe de qué se habla, es decir, que los modelos de saber no cumplen ninguna función cuando no se sabe qué cosa es el saber, un desconocimiento que impide entender qué cosa sea el concreto saber relativo a los zapatos (*Tht.* 147b).

En este caso, Platón se sirve de zapatería para mostrar, desde el mismo inicio del diálogo, lo que Sócrates no está dispuesto a aceptar en su indagación. La brillantez del joven comentada por Teodoro, su maestro de geometría, no le ha bastado para no incurrir en el error de incluir el concepto que se pretende definir en la definición. Si la zapatería es el saber relativo a los zapatos, no es posible definir el saber como la zapatería.

La lección de Sócrates permite a Teeteto ofrecer a lo largo del diálogo tres definiciones de saber formalmente correctas; de las tres es investigada su validez, pero los resultados negativos llevan a un final aporético, según la interpretación tradicional. Con el *Teeteto* Platón nos brinda una magnífica lección sobre el método de investigación filosófico; su intención no es dar una definición de saber, y mucho menos cuando, al tener ya formulada la teoría de las Formas, poseía un claro concepto de saber o ciencia, *episteme*. La voluntad del filósofo no puede ser otra que la de exponer el

proceso de indagación al que toda aspiración filosófica debe someterse, un transcurso en el que la definición, en cuanto primer estadio, es investida de crucial importancia. El maestro Platón enseña en el *Teeteto* que el éxito de toda investigación en filosofía no descansa en los resultados, sino en la corrección del procedimiento.

4.2. La confección del calzado y el tratamiento del cuero en el *Político*

No es extraño que en el *Político* aparezcan las técnicas que se ocupan del cuero en general y la de la confección del calzado en particular. Como es sabido, la aplicación del método de la *diairesis* a las técnicas de fabricación y adquisición hace que salgan a relucir todas las actividades propias de la sociedad de la época.

En la tercera parte del diálogo, en el desarrollo de la analogía del paradigma del tejido²⁴⁸, para salvar ciertas dificultades de comprensión del Joven Sócrates, el Extranjero recapitula y recuerda que la técnica de tejer vestidos, aunque no ha sido separada todavía de las técnicas auxiliares, sí ha sido apartada de muchas otras afines, como de la que utiliza la perforación y la costura, de las cuales la confección del calzado es la más importante (*Plt.* 280c).

En el curso de la separación de las concausas de la técnica política, se nombra, dentro de la extensa técnica que abastece de materias primas para sus posteriores manufacturas, la técnica del cuero, tomada esta vez en un sentido tan amplio que abarca hasta la operación de escorchar (*Plt.* 288e). Este procedimiento permite al Extranjero aislar la ciencia regia de todas y cuantas actividades se realizan en un Estado, y ello por dos motivos: primero, para dejar constancia de que ninguna es competencia del político; segundo, para especificar el cometido de todas estas técnicas y dejar bien claro que ninguna de ellas debe nunca disputar a la política su función específica, siéndoles, como le son, por completo ajenas en su estructura profunda. Muchas veces hemos dicho que las técnicas, todas, mejoran las vidas de los seres humanos por medio de sus pequeñas, o grandes, contribuciones, pero aportaciones, al fin, siempre parciales. La técnica política se diferencia de todas las demás en este preciso aspecto, en la generalidad de su tributo. El buen hacer de la política es la condición de posibilidad de la efectividad y

²⁴⁸ En el capítulo del tejedor, en el apartado 3.3. La técnica de tejer, paradigma de la actividad política, p. 124, se ofrece la explicación detallada sobre esta cuestión.

desarrollo del resto de las técnicas, y eso la hace única. La técnica política persigue hacer mejores a los ciudadanos porque sólo ella posee la potencia de crear el medio donde esa mejora sea posible: el Estado justo, el exclusivo escenario donde germinan esos embriones de humanidad con los que todos nacen, pero que no todos ven florecer, y, eso, por la carencia de buenos políticos, a saber, expertos en la técnica de gobernar.

4.3. El zapatero, un recurso expresivo en manos de Platón

Como ya hemos expuesto en múltiples ocasiones, Platón se sirve de los distintos oficios para muchos fines, entre los que también se encuentra el de satisfacer de modo sencillo una necesidad expresiva. Cuando Aristófanes expone su discurso en el *Banquete*, y narra cómo Apolo, el médico divino, remataba la acción de Zeus en la división en dos mitades de los seres humanos atando la piel y curando las heridas, dice que alisaba las arrugas y modelaba el pecho «con un instrumento parecido al de los zapateros cuando alisan sobre la horma los pliegues de los cueros»²⁴⁹. Sin duda se hubiera ahorrado esta perífrasis si hubiera nombrado el instrumento en cuestión, pero también habría perdido la claridad que le proporciona la comparación. El popular oficio de zapatero debía ser conocido por todos e identificables las acciones más representativas de su actividad, lo cual no significa que también fuesen capaces de identificar por sus nombres las herramientas especializadas. En cualquier caso, Platón opta por describir de forma gráfica la acción de Apolo en los medios cuerpos humanos, un acto análogo al que realizaban los zapateros con un determinado instrumento.

Parece, sin embargo, que el alumno Platón aprendió del maestro Sócrates el uso expresivo de los oficios, a juzgar por las palabras que Alcibíades dedica a Sócrates en el *Banquete*. En esta hermosísima apología, Alcibíades habla de los discursos de Sócrates, cuya constante abundancia de zapateros y otros oficiales les imprime una apariencia ridícula, simple y repetitiva a ojos de estúpidos e inexpertos²⁵⁰ (*Smp.* 221e). Por consiguiente, estúpido e inexperto debemos considerar a Calicles en el *Gorgias* cuando recrimina a Sócrates la costumbre de hablar de zapateros, además de otros técnicos y oficiales, en lugar de ceñirse al tema de la conversación (*Grg.* 491a). La pérdida de

²⁴⁹ *Smp.* 191a.

²⁵⁰ Estas palabras de Alcibíades se comentan de forma más amplia en el capítulo dedicado al herrero.

paciencia por parte de Calicles se debe a que, gracias al zapatero, Sócrates le acaba de demostrar los problemas que se derivan del uso general de los términos sin delimitar antes sus ámbitos de aplicación. Calicles ha defendido que lo justo por naturaleza es «que el mejor y de más juicio gobierne a los menos capaces y posea más que ellos»²⁵¹, unas palabras que Sócrates lleva al absurdo para interpretar que, respecto al calzado, es el zapatero el mejor y de más juicio, y, en consecuencia, a él le debe corresponder llevar «puesto más calzado y de mayor tamaño que nadie»²⁵². La excitación de Calicles aumenta a la par que su indeterminación, pues, si, como mantiene, no se refiere a los zapateros (*Grg.* 491a) sino a los gobernantes con mayor decisión de la ciudad, resulta que, como Sócrates le hace observar, son ya tres los atributos diferentes con los que ha calificado a los mejores y poderosos: primero, fuertes; después, de mejor juicio; por último, los más decididos. La confusión y el desatino al que está abocado todo proceso argumental, de no cumplir la necesaria observancia de estrictas reglas, se descubre por la constante e inagotable actividad de un Sócrates obstinado en sacar todas las consecuencias, por extravagantes que sean, de las palabras de sus adversarios dialógicos, en la mayoría de las ocasiones con el apoyo inestimable de los oficios. El zapatero, se convierte, así, en aliado indiscutible de Sócrates, ejemplo idóneo tanto para que sus interlocutores se percaten de las incoherencias que profieren como para mostrar las incongruencias en los razonamientos.

En la *República* Platón representa una escena similar a la que acabamos de comentar del *Gorgias*: una indagación acerca del significado de la justicia. También en esta ocasión la zapatería, entre otras ocupaciones, le sirve a Sócrates para refutar la definición de justicia dada por Polemarco y, como entonces, para mostrar cuán perjudicial resulta para el éxito de las investigaciones no reparar en todos los efectos de los enunciados. Sócrates, que no comete esa falta, llega a inferir de la noción de justicia expresada por Polemarco peregrinas consecuencias, como su utilidad exclusiva en tiempos de guerra, un resultado inaceptable que obliga a reconocer que la justicia es útil también en tiempos de paz, como lo es la técnica de fabricar calzado (*R.* 333a). El desarrollo subsiguiente desgrana un conjunto de paradojas a cual más sorprendente: que la justicia sólo resulta útil cuando las cosas son inútiles, que la justicia es un modo de

²⁵¹ *Grg.* 490a.

²⁵² *Grg.* 490d-e.

robar, que es justo hacer el mal a los que no obran de forma injusta, que los buenos hacen malos a los otros por medio de la excelencia y que es propio del justo perjudicar, portentoso y culminante contrasentido que dará paso a otro episodio presidido por la intervención de Trasímaco y su concepto de justicia, todo lo cual exigirá de Sócrates la esmerada tarea de desmenuzar los nuevos errores.

4.4. Zapatero, a tus zapatos

A estas alturas de nuestra investigación ya sabemos que la máxima platónica por excelencia es que cada hombre está capacitado para hacer un solo trabajo —tanto es así que, a nuestro entender, la división del trabajo es el pilar que sostiene la estructura de la *República*. Para expresarlo, Platón se sirve a veces del auxilio del zapatero y otros oficiales por la enorme plasticidad que la esfera de los oficios posee. Así lo hace en el *Cármides*²⁵³, diálogo en el que Sócrates, para refutar la tercera definición de sensatez dada por el joven que le cede el nombre, traslada dicho concepto a la polis con la intención de señalar el funcionamiento de ese imaginario Estado sensato. Y puesto que la sensatez ha sido definida como el ocuparse de los propios asuntos, un Estado sensato sería el que regulase por ley que cada cual se encargara sólo de lo suyo, una norma que no sólo obligaría al hombre a conocer todas las técnicas, sino que eliminaría el origen mismo de todo Estado: el principio de asociación para la satisfacción de las necesidades básicas humanas, una idea expuesta en la *República* en estos mismos términos²⁵⁴. En la hipotética situación que Sócrates recrea a partir de la sensatez definida por Cármides, todo ciudadano debería saber realizar todos los trabajos para, entre otras muchas cosas, poder cortarse «las suelas de sus propios zapatos»²⁵⁵; una situación contraria a como en realidad se forja, desde su nacimiento, un Estado: un labrador, un constructor, un tejedor y un fabricante de calzado (*R.* 369d) son los artífices de la primigenia organización social, destinada a satisfacer las necesidades mínimas de los hombres, una vez constatadas sus carencias para autoabastecerse. Las limitaciones humanas determinan su forma de vida. El hombre para Platón es un animal social, aunque no lo definiese con

²⁵³ Un comentario más completo sobre este aspecto se encuentra en el capítulo del tejedor, en el apartado 3.4. La técnica de tejer, un ejemplo común en los argumentos del *Cármides*, p.138.

²⁵⁴ *R.* 369b.

²⁵⁵ *Chrm.* 161e.

palabras idénticas a como lo hará su excelso alumno quien, sin duda, lo aprendió del maestro²⁵⁶. Las condiciones de posibilidad de la vida humana pasan por la asociación para la cooperación, un contexto que se conforma a partir de la estricta división del trabajo. Y porque es imposible que un hombre sepa hacer de todo a los ojos de Platón, en el *Hippias Menor* Sócrates ironiza con el sofista, cuya extraordinaria sabiduría es tal, que dice dominar todas las ciencias y técnicas²⁵⁷ hasta el punto de elaborar su propio calzado (*Hp. Mi.* 368c). Las pretensiones de sapiencia de Hippias se contraponen al exiguo conocimiento que demuestra, una carencia manifestada en su incapacidad para captar la anfibológica falacia que preside el diálogo.

De vuelta al *Cármides*, nos encontramos con un Critias, el verdadero autor de la definición del joven, tan receloso de las objeciones de Sócrates, que recurre a una forzada distinción semasiológica. El análisis lingüístico²⁵⁸ de Critias, realizado con la intención de ajustar su posición y demostrar que no está equivocado, deja escapar de su carácter algunas notas tradicionales, o incluso arcaicas; pinceladas cuyos sutiles matices perfilan la idiosincrasia del personaje, un tirano del grupo de los treinta, tío carnal de Platón y que, si hay que dar crédito a lo que cuenta Jenofonte, mantuvo con Sócrates

²⁵⁶ De hecho, como señala O. MURRAY, 1995 [1991], 247, el significado de la definición de Aristóteles, «el hombre es por naturaleza una criatura de la polis» (*Pol.* 1253a) no es otro que el de la condición social del hombre. A su juicio, la definición de Aristóteles estaba embutida en una teoría ético-biológica según la cual, y en lo que respecta a la vertiente biológica, el hombre sólo llegaba a ser por completo humano cuando ejercitaba al máximo las posibilidades inherentes a esa su naturaleza humana; y por lo que respecta a la orientación ética, una jerarquía otorgaba primacía al pensamiento frente a las emociones. Estos presupuestos obligan a percibir la polis como la forma de organización social óptima para el desarrollo más completo de las potencialidades humanas, y provoca que todo lo que pertenece a la esfera de lo emocional, como familia o religión quede en un segundo plano y frustre sus pretensiones de ocupar un lugar dentro del orden superior de la política. Como es obvio, también el pensamiento de Platón entronca con esta tradición.

²⁵⁷ Como señala P. VIDAL-NAQUET, 1992 [1990], 83, «la polivalencia no es la tecnicidad».

²⁵⁸ Cuando J.-P. VERNANT, 1973 [1965], 253-254, analiza el trabajo en la Grecia antigua, parte de una observación del vocabulario negando la existencia de un término que se correspondiese con nuestro 'trabajo'. A este respecto, alude al pasaje del *Cármides* que comentamos (*Chrm.* 163b-d) y, tras atribuir al sofista Pródico la distinción de Critias entre obrar y fabricar, *prattein* y *poiain*, escribe: «Así pues, el tipo de acción que designa el término *ergazesthai* está relacionado con el dominio del *prattein*; se opone al *poiain* de la misma manera que el *ergon* contrasta con el *poiema*. El hecho de que los artesanos sean llamados demiurgos, *demiourgoi*, no va contra estas aclaraciones, puesto que el término, en Homero y Hesíodo, no califica en principio al artesano en cuanto tal como "obrero" o "productor": define todas las actividades que se ejerzan fuera del cuadro de la *oikos*, a favor de un público, *demos*: a los artesanos — carpinteros y herreros — a los *aedos*, y no en menor grado a los adivinos o a los heraldos, quienes no producen nada».

más de un desencuentro²⁵⁹. El mismo Platón narra el episodio de desobediencia protagonizado por Sócrates al negarse a prender a un ciudadano por orden de Critias y Cármides²⁶⁰. La cuestión es que, Critias, para fundamentar su distinción de significados, cita un verso de Hesíodo y lo interpreta de acuerdo con las mismas diferencias semánticas que él mantiene, a la vez que deja entrever con su comentario la atávica aversión griega hacia el trabajo. Cómo, si no —dice— podría haber asegurado Hesíodo «que no había deshonra alguna en cortar suelas de zapatos»²⁶¹. El trabajo del zapatero es tan poco honrado, a ojos de Critias, como el que ejercen las prostitutas en los burdeles o el de los salazoneros, innobles todos porque no son bellas sus obras. Platón no indaga en el concepto de belleza que maneja aquí su personaje Critias, pero parece evidente que difiere de su propia noción, una belleza que surge de la bondad implícita en todo aquello que cumpla su función de manera adecuada para el beneficio humano. Y no cabe duda de que las suelas que cortan los zapateros puedan ser bellísimas, siempre que sirvan para proteger los pies de los hombres. En cualquier caso, la actividad de cortar suelas corresponde sólo al zapatero.

Como ya hemos apuntado, es en la *República* donde Platón expresa con mayor empeño la conveniencia de ocuparse cada hombre en una sola tarea, una convicción basada en la natural aptitud del individuo para una determinada actividad. Por consiguiente, el principio de cooperación mutua, fundamento del Estado, invalida el múltiple cometido de cada una de las personas en la satisfacción de todas sus necesidades promoviendo la mutua reciprocidad. No debe, por tanto, el fabricante de calzado realizar otra función que la de hacer zapatos, ni siquiera procurarse las herramientas de su oficio (*R.* 370d). Mucho menos, por tanto, habrán de preocuparse los zapateros de la obtención de cueros, su materia prima; tampoco de su traslado (*R.* 370e).

Una vez constatada la necesaria preparación bélica del Estado a causa del aumento de las necesidades, más allá de las básicas, y habida cuenta de la imposibilidad de que una sola persona ejercite bien muchas técnicas, se plantea la especificidad de la

²⁵⁹ X. *Mem.* I 2, 31-39. Jenofonte señala asimismo que Critias frecuentó la compañía de Sócrates sólo como un medio para conseguir sus más viles aspiraciones, un comportamiento idéntico al de Alcibíades (X. *Mem.* I 2, 12-16).

²⁶⁰ *Ep.* VII 324d-325a.

²⁶¹ *Chrm.* 163b. El verso de Hesíodo: «ningún trabajo es deshonroso» (ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος) (*Hes. Op.* 311).

técnica guerrera, pues carecería de sentido contemplar la especialización de la técnica del calzado e ignorarla en la técnica de la guerra (R. 374b). Según Sócrates, si al zapatero le han prohibido realizar otras cosas diferentes del calzado, y le exigen dedicación exclusiva para asegurar su buena factura, no pueden menos que hacer lo mismo con lo concerniente a la guerra, máxime cuando es de la mayor importancia para el Estado el éxito en su buen hacer (R. 374b). Y continúa, en clara oposición al funcionamiento de Atenas en materia de guerra, que es imposible esperar que cualquier trabajador sea un buen guerrero, pues no es tan fácil la guerra para que cualquier zapatero pueda ser a la vez guerrero (R. 374c). Por todo ello, en el Estado que proyecta Sócrates el zapatero sólo hará zapatos, sin ser piloto además de fabricante de calzado (R. 397e).

La cabal división del trabajo llevada por Platón en la *República* se apoya en todo momento en la fuerza expresiva del zapatero, un sencillo oficio popular que no, por humilde, carece de técnica propia y, por ende, de especialización. Sócrates insiste una y otra vez en la preceptiva racionalización de la actividad en el Estado, una nueva sociedad donde la producción esté organizada con miras a aumentar los rendimientos y reducir los costos con el mínimo esfuerzo, es decir, constituida sobre una racionalización del trabajo en sentido estricto. Sólo así el Estado podrá alcanzar la categoría de bien fundado, pues sólo así surge la justicia: cuando todos y cada uno de los ciudadanos realizan lo que les corresponde. Sin embargo, Platón es consciente de que no serían muchos los males surgidos de la injerencia profesional entre artesanos: si un zapatero intentase realizar la labor de un carpintero no provocaría un gran daño al Estado (R. 434a); por el contrario, de producirse la intrusión entre las diferentes castas, los perjuicios serían tan grandes que causarían su perdición, la más grande de las injusticias. La hermética parcelación de las funciones laborales está encaminada a preservar el excelso cometido del gobernante en primer término, del guerrero en última instancia; no olvidemos que los gobernantes surgen de entre los guerreros. La intromisión del lego en las altas obligaciones del gobierno es, para Platón, la fulminante muerte del Estado. Y si un Estado injusto es aquél en el que no se respeta la adjudicación de las tareas en función de las dotes naturales de cada cual, la justicia no es sino todo lo contrario: el cumplimiento individual de las obligaciones.

La trascendencia de la división del trabajo aparecerá otra vez de la mano del zapatero. La analogía establecida por Platón entre el Estado y el individuo le permite hablar, después de haber definido la justicia estatal, de la justicia interna del hombre. Baste, pues, extender el alcance de dicha equivalencia entre los dos organismos: y si en lo exterior lo recto era que el que es zapatero por naturaleza haga zapatos (*R.* 443c), en lo interior será que cada parte del alma cumpla con la función que le es propia por naturaleza, sin interferir en las tareas de las otras.

Pero, volviendo al trabajo, Sócrates se reprocha el hecho de haber admitido la tesis que establece una correspondencia entre naturaleza y ocupación, sin haber antes examinado la especie de la diferencia y de la identidad de la naturaleza. Por ello — dice—, no es lícito preguntarse «si la naturaleza de los calvos y la de los peludos es la misma o si es contraria, y, si convenimos en que es contraria, en caso de que los calvos sean zapateros, no permitir que lo sean los peludos, y a la inversa»²⁶². Se conviene, pues, que no es en todo sentido en el que se plantearon la identidad y diferencia de naturaleza, sino sólo en relación con las ocupaciones, lo que traducido quiere decir que un hombre y una mujer pueden tener la misma naturaleza cuando ambos sean aptos para un mismo trabajo; por el contrario, dos hombres presentarán entre ellos distinta naturaleza al no compartir la misma idoneidad profesional. El concepto de naturaleza aplicado a las aptitudes de las personas en la realización de un trabajo determinado tiene consecuencias de gran alcance: la equiparación laboral de los sexos. Esa idea de naturaleza que maneja Platón en este contexto tiene un restringido campo de afectación, abarcando únicamente a las dotes particulares para una ejecución profesional precisa. Las diferencias por naturaleza no conciernen a los sexos; hombres y mujeres son, en igualdad de condiciones, susceptibles de sus determinaciones, las cuales conforman tan sólo las aptitudes ocupacionales²⁶³.

Los hombres y las mujeres, capacitados para cumplir las mismas obligaciones en el Estado, sea cual fuere la clase a la que sus dotes los adscriban, deberán recibir la misma educación, al ser la misma naturaleza la que la recibe. Por consiguiente, las

²⁶² *R.* 454c.

²⁶³ A.E. TAYLOR, 2005, [1908], 84-85, habla de los motivos que llevaron a Platón a ignorar el sexo como hecho fundamental de la naturaleza humana, causas que nada tienen que ver con la emancipación de la mujer, sino con la necesidad de ampliar la esfera de deberes y cargas, es decir, con la voluntad de no privar al Estado, mediante la exclusión de las mujeres, de los servicios que puede recibir de la mitad de sus miembros.

mujeres guardianas se educarán del mismo modo que los hombres guardianes, porque a igual naturaleza le corresponde igual educación. Los hombres guardianes son mejores que los zapateros gracias a la educación recibida, pues no es lo mismo instruir en la fabricación del calzado que en la función de guardián (*R.* 456d); y si se pretende que las mujeres guardianas también sean las mejores mujeres, la educación debe ser la misma para ambos sexos, una formación que los sitúa en una forma de vida mejor y más bella que la de los vencedores olímpicos y, por supuesto, mucho mejor que la de zapateros, labradores y demás artesanos (*R.* 466b). Esta consideración en boca de Sócrates denota las dudas que Platón pudo sentir al respecto. No en vano ya había permitido a Adimanto ofrecer una objeción a la forma de vida de los guardianes, tan alejada de los cánones de felicidad al uso²⁶⁴. En efecto, tener en cuenta las posibles réplicas ayuda a argumentar con mayor viveza en la defensa de la propia tesis y a buscar todo tipo de justificaciones. Y Platón es un maestro también en eso.

4.5. La técnica de la zapatería comporta un conocimiento

En vista de las refutaciones de Sócrates, Critias define la sensatez como el conocimiento de uno mismo, metiéndose de lleno en una discusión acerca de distintos saberes y sus respectivos objetos. En el curso del examen de la validez de considerar la sensatez en términos de conocimiento, Sócrates saca a relucir, con ironía, los contenidos teóricos de algunas técnicas, preguntando a Critias si cuando habla de conocimiento se refiere al de cortar suelas (*Chrm.* 173d). La insistencia de Sócrates en que nombre el saber propio de la sensatez obliga a Critias a afirmar que tiene que ver con el bien y el mal. No quedará esta afirmación de Critias sin su correspondiente objeción por parte de Sócrates, quien se vale también en esta ocasión de los conocimientos propios de diferentes técnicas para demostrar que no por separar de ellos esa peculiar ciencia del bien y del mal van a perder su efectividad los saberes técnicos, es decir, que no por eso va la zapatería a hacer menos zapatos (*Chrm.* 173d). La investigación, al desembocar en la falta de provecho de la sensatez, conclusión inaceptable, queda invalidada.

La importancia que para nuestro propósito tienen estos razonamientos es que en todo momento Sócrates defiende la autonomía del conocimiento específico de cada una

²⁶⁴ *R.* 419a y ss.

de las técnicas. La zapatería supone un conjunto de instrucciones que la configuran como tal y sólo será zapatero quien haya adquirido ese caudal de conocimientos.

La técnica y su saber adscrito aparecen también en el *Eutidemo*. Sócrates dialoga con Critón acerca de la política y se muestran de acuerdo en que la técnica regia debe hacer a los ciudadanos partícipes del conocimiento. Sócrates cuestiona si en verdad la técnica política cumple su función haciendo sabios y buenos a los hombres y se pregunta que, de ser así, qué tipo de conocimiento enseña, o si acaso enseña el del zapatero y el de todos los demás oficios (*Euthd.* 292c). Como es obvio, Critón no cree que la política enseñe los conocimientos particulares de las técnicas, y Sócrates continúa preguntándose por el tipo de saber que aporta la política a los ciudadanos, por su utilidad, respecto a qué los hace buenos y en qué consiste ese conocimiento capaz de brindar la felicidad. Con ello, se traslada a la conversación con los sofistas en el mismo momento que se hacía idénticas preguntas, y narra las estúpidas intervenciones, plagadas de falacias, de Eutidemo y Dionisodoro. En efecto, los erísticos hermanos sostuvieron que Sócrates no sólo conocía el específico saber que transmite la política, sino además todos los otros saberes, como ellos mismos: el conocer algo convierte a alguien en conocedor, y por el principio de no contradicción uno no puede ser conocedor y no conocedor al mismo tiempo y respecto de lo mismo. La falacia se aplica a todos, es decir, que cualquiera que conozca una sola cosa es por ello conocedor y lo conoce todo. Sócrates les pregunta entonces si, porque lo conocen todo, conocen también la técnica del zapatero (*Euthd.* 294b); como cabría esperar, Dionisodoro afirma conocerla y, en consecuencia, sabe también remendar zapatos y poner suelas.

La alusión a aspectos concretos de la técnica de la zapatería tiene en el pasaje comentado un valor de contraste al oponer el provecho del conocimiento técnico a la inutilidad del conocimiento erístico, un mero juego de lenguaje sin objetivo alguno más allá del simple entretenimiento.

El conocimiento de la técnica convierte en experto al que lo posee, una categoría que le otorga el poder indiscutible de hablar en la asamblea sobre cuestiones relativas a su oficio. Este planteamiento es el que Platón expone en el *Protágoras* a través de las palabras de su maestro. Sócrates, admirado por las elevadas miras de la enseñanza que promete el sofista: enseñar la ciencia política, πολιτική τέχνη, y «hacer a los hombres

buenos ciudadanos»²⁶⁵, se pregunta si es en verdad ese saber enseñable. El origen de su duda estriba en la noción de experto, ya que, según ha observado, cuando el tema que se discute en la asamblea corresponde a una técnica, es al poseedor de ese saber a quien se escucha con respeto; en cambio,

Cuando se trata de algo que atañe al gobierno de la ciudad y es preciso tomar una decisión, sobre estas cosas aconseja, tomando la palabra, lo mismo un carpintero que un herrero, un curtidor, un mercader, un navegante, un rico o un pobre, el noble o el de oscuro origen, y a éstos nadie les echa en cara, como a los de antes, que sin aprender en parte alguna y sin haber tenido ningún maestro, intenten luego dar su consejo. Evidentemente, es porque creen que no se trata de algo que puede aprenderse (*Prt.* 319d).

Protágoras rebate la idea de Sócrates²⁶⁶ con la exposición del mito de Prometeo²⁶⁷, una historia mediante la cual ilustra su convicción de que todo ser humano comparte, al menos, una cierta dosis de justicia y moralidad susceptible de posterior desarrollo gracias a la educación, motivo que legitima su derecho a la palabra en asuntos políticos²⁶⁸. Y este parecer suyo, coincidente con el de los atenienses, justifica la participación política de un zapatero (*Prt.* 324c).

El que hace calzado es zapatero (*Grg.* 447d), y, por ende, todo conocedor de una técnica es un profesional experto en ella con su correspondiente nombre. Con esta lógica se dirige Sócrates a Querefonte al comienzo del *Gorgias*, para que le pregunte al

²⁶⁵ *Prt.* 319a.

²⁶⁶ Un mayor desarrollo sobre este tema se encuentra en el capítulo dedicado al maestro, en el apartado 15.7. Pero, ¿hay maestros?, p. 478.

²⁶⁷ Numerosos estudiosos han interpretado este mito del *Protágoras* desde múltiples enfoques. P. GARCÍA CASTILLO, 2004, 241, n. 26, a propósito de su análisis sobre la interpretación que M. C. NUSSBAUM, 1995 [1986], 135-176, hace del *Protágoras*, remite a diferentes autores para distintos aspectos del mito: para una posible correspondencia entre lo expuesto por Platón y la teoría educativa de Protágoras, G. B. KERFERD, 1981, 125; para el progreso moral aportado por Protágoras, J. ROMILLY, 1997 [1988], 213 y ss.; para la relación entre este relato del mito y la teoría del contrato social, CH. KHAN, 1981, 92-108. Asimismo recomienda a C. GARCÍA GUAL, 1995, 45-68. Por su parte, M. C. NUSSBAUM, 1995 [1986], 149, n. 27, ofrece una considerable nota bibliográfica al respecto.

²⁶⁸ P. VIDAL-NAQUET, 1981, 365-366 ve en la introducción de la dimensión cívica y política del mito de Prometeo narrado por Platón, pero con muchas trazas de corresponderse con el pensamiento del sofista, el signo del cambio que se opera después de Homero y Hesíodo respecto de la ambigüedad que caracteriza a la edad de oro, una ambigüedad que el pensamiento griego vinculado a la ciudad, o al menos una corriente de este pensamiento, va a intentar reducir. El cambio lo sitúa en la dimensión política del estatuto humano que, si bien en los poetas arcaicos no estuvo del todo ausente, fue sólo un aspecto más; en cambio, en los pensadores de la época clásica, se le otorga un lugar a parte a la polis, esa invención suprema que permite la vida civilizada.

sofista en razón de qué es hábil en qué arte y cómo se le debe llamar. Se trata del mismo método que utiliza en el *Menón* para preguntarle a Ánito a quién deben encargarse la educación de Menón, interesado en aprender la virtud. La duda surge de la diferente comprensión que Platón hace del conocimiento técnico y del saber que encarna la virtud²⁶⁹. Ambos son conocimientos y ambos tienen que ver con el bien, pero mientras que la virtud de la que habla Sócrates se relaciona con un conocimiento elevado relativo al concepto general de bien, la técnica lo hace sólo de forma parcial con el bien particular que intenta conseguir. No existe ninguna duda sobre el magisterio de los oficiales respecto de los aprendices, es decir, que si Menón quisiera ser zapatero, lo encomendarían a los zapateros (*Men.* 90c), porque el zapatero es el único capacitado para hacer zapatero a otro; lo que ya no está tan claro es si los sofistas, los únicos que se postulan como maestros de virtud, están capacitados para tan noble empresa, entre otras cosas porque para enseñar un conocimiento primero hay que poseerlo. Que los zapateros hacen zapatos, es una obviedad, pero que los sofistas hagan virtuosos...

4.6. La zapatería es una técnica subalterna

En el capítulo en el que analizamos el concepto de técnica en Platón establecimos sustanciales diferencias entre técnica y práctica, una distinción que no siempre se muestra evidente en los diálogos por no encontrarse formulada siempre en los mismos términos. A la técnica le confiere su estatus la persecución de un bien con fundamento racional, en cuya ausencia la actividad es sólo práctica, una labor más basada en la experiencia y sin capacidad para discernir entre el bien y el placer. Según esto no es fácil determinar si la zapatería es técnica o práctica, pues no parece que precise de elevados conocimientos ni suponga excesiva complejidad racional, y, sin embargo, a nuestro entender, fue considerada una técnica por Platón, como se deduce de los pasajes

²⁶⁹ Según J. VIVES, 1979, 187-189, el *Menón* vendría a inaugurar un cambio de configuración mental que se manifiesta tanto en la manera distinta de tratar lo que en apariencia son los mismos temas, cuanto en el papel de los interlocutores, convertidos más en un pretexto para que sea Platón quien dialogue consigo mismo. Entre estos cambios destaca el tratamiento de la analogía técnica, un recurso que, además de aparecer sólo en la última parte del diálogo, sirve para constatar la invalidez de la utilización de las categorías técnicas en el ámbito de la enseñanza moral. Afirma que la analogía técnico-práctica se sustituye por la analogía científica, en el sentido de que abarca matemáticas, geometría y ciencias físicas y naturales, viendo en ello la consumación de un desplazamiento desde el saber práctico al saber teórico iniciado en el *Gorgias*.

que ya hemos comentado en los que se alude precisamente a los conocimientos que la configuran.

La dificultad planteada por esta cuestión se disuelve, al menos en parte, al considerar las palabras de Sócrates, en el *Gorgias*, respecto a la relación que establece entre las técnicas que se ocupan del cuidado del cuerpo: mientras unas son rectoras, otras son sólo subalternas. De esta manera, Sócrates subordina a la medicina y a la gimnasia, únicas rectoras, la zapatería y todas las demás técnicas encargadas del servicio al cuerpo (*Grg.* 517e). En la enumeración de esas técnicas serviles incluye Sócrates algunas que con anterioridad había considerado prácticas, como es el caso de la cocina. Cabe explicar esta vacilación en el hecho de que la cocina pueda ser práctica o técnica según actúe a las órdenes de la medicina y la gimnasia o de forma autónoma. En realidad, la obediencia de las técnicas sumisas a las dirigidas les proporciona la ocasión de regirse por los mismos nobles fines que a éstas conducen, bellos propósitos a los que aquéllas, por su condición de inferioridad, no tienen acceso. Se pone de manifiesto de esta manera que en el pensamiento de Platón, y con independencia del ámbito, el saber siempre ocupa el lugar preponderante y ha de gobernar en toda clase de esferas. Desde este punto de vista, el elemento primordial de distinción entre técnica y práctica se revela como la racionalidad, una razón que permite, ya sea comprender los fundamentos de su acción en la consecución del bien, ya sea captar las propias limitaciones para someterse sin recelos a las técnicas que ostentan la primacía. El conocimiento aporta superioridad, pero el reconocimiento de esa hegemonía ya es un saber, pues, al fin y al cabo, entraña un tipo de discernimiento.

4.7. Papel del zapatero en la explicación de la mimesis

La importancia del ejemplo del zapatero se consolida en gran parte, como hemos podido observar, en la *República*, sobre todo a la hora de expresar la idoneidad natural para las diferentes tareas y el enorme peso que en la organización del Estado supone el desempeño de un sólo trabajo. Pero encontramos en la *República* aún otro motivo por el que el zapatero alcanza su elevada categoría ejemplar: la mimesis.

En el capítulo dedicado al poeta ya hemos tratado, desde el punto de vista de la actividad poética, la opinión que a Platón le mereció el arte mimético; ahora nos disponemos a observarlo desde la posición del zapatero.

Según el diccionario de la Real Academia, la mimesis, entendida como la imitación de la naturaleza, es la finalidad esencial del arte. La teoría platónica de las Ideas presupone que todo lo que existe en el mundo sensible es ya copia de los verdaderos entes reales, Ideas o Formas, una circunstancia que reserva para el arte la finalidad de copiar la copia, es decir, una función cuyo resultado se encuentra tan alejado de la realidad que Platón lo destituye sin contemplaciones del preponderante lugar que ocupaba en la cultura griega. Conviene decir, sin embargo, que no todo lo que en la actualidad consideramos arte fue tal a ojos de los griegos, para quienes, por ejemplo la arquitectura era una técnica constructiva sin categoría artística alguna, al menos así se manifiesta en la obra platónica. Preciso es asimismo constatar las dificultades expresivas con las que nos encontramos para explicar este aspecto de la cuestión: por un lado la propia indeterminación de la palabra *techne*, cuya equivocidad abarca significados tan diferenciados en español como el de arte y técnica; por otro, la consiguiente equiparación de ambos términos en las traducciones, indistinción que también nos hemos visto obligados a asumir sin remedio en muchos casos. En esta ocasión, sin embargo, cuando nos disponemos a tratar la mimesis, propia del arte y no de la técnica, preciso es dejar bien delimitadas sus diferencias.

El arte, dice Sócrates en la *República*, imita lo que aparece, la apariencia, φαντάσμα; en ningún caso imita lo que es, la verdad o realidad, ἀληθεία. Por ese motivo le es fácil producir todas las cosas, porque al estar tan alejado de la verdad, lo que produce «toca un poco de cada una, y este poco es una imagen, εἶδωλον»²⁷⁰. Desde esta perspectiva, al artista le es posible reproducir imágenes del zapatero y los demás artesanos sin ser conocedor de sus respectivas técnicas, lo cual le permite engañar a niños e insensatos (*R.* 598b). Y de la misma manera en que la imagen de lo que los poetas crean que sea la excelencia y otras cosas es producida por estos imitadores sin acceso a la verdad, otros artistas pueden representar, sin ser conocedores de la zapatería, la imagen de un zapatero, es decir, pueden reproducir algo parecido a un zapatero sólo a

²⁷⁰ *R.* 598b.

ojos de los profanos respecto de la zapatería, cuyo único elemento de juicio son los colores y las figuras (*R.* 600e-601a).

Sócrates, enfrascado en la tarea de desautorizar al poeta, establece una gradación entre tres diferentes maneras de relacionarse con un objeto: el uso, la fabricación y la representación; tres estadios cuya jerarquía se basa en el grado de conocimiento. Así, respecto de una cosa, quien más sabe es el que ha de utilizarla; le sigue el que sabe producirla, asesorado por las indicaciones del usuario; y, en el lugar más bajo se encuentra quien la imita. Para ejemplificar esta gradación se sirve del talabartero, el productor de las riendas e intermedio en el conocimiento de todo lo que concierne a ese objeto, en cuya cima se encuentra el jinete; en el extremo opuesto, el artista que las representa (*R.* 601c).

En nuestra opinión, el rechazo del arte del que hace gala Platón en la *República* tiene un único objetivo: alertar de los peligros del lenguaje. La aplicación de su teoría de la mimesis a la función representativa del lenguaje constata el alejamiento de la palabra respecto del ente que designa, una distancia que permite usar las palabras sin el conocimiento de su significado; y si se considera, además, la cantidad de tropos que admite la expresión gracias al carácter simbólico del lenguaje, se constatan las múltiples maneras que el uso de la lengua ha generado para escaparse de la realidad. Mediante las palabras se puede soñar, inventar, recrear, mentir, persuadir, engatusar, embaucar, pontificar, seducir, embelesar, fantasear, divagar, imaginar, divertir, entretener, falsear, convencer, instigar, representar, halagar, adoctrinar, profetizar, dogmatizar..., y tantas otras prácticas dignas de sospecha, sobre todo en según qué contextos. Platón sabe, sin embargo, que la grandeza de la extraordinaria facultad humana del lenguaje permite, asimismo: razonar, argumentar, deducir, replicar, refutar, impugnar, comprobar, confirmar, pensar, objetar, cuestionar, ironizar, colegir, inferir, relacionar, concluir, conocer, saber, rebatir, verificar, contrastar, considerar, confrontar, deliberar, discutir, recapacitar, reflexionar, desmentir, definir, rectificar, derivar, dialogar, concluir, resolver... Y todo ello lo plasma Platón en sus diálogos, la mayor muestra jamás escrita de las innumerables posibilidades del lenguaje, con innegable voluntad de hacerlo. ¿De qué manera, entonces, podríamos interpretar el uso que hace del mito cuando a la vez lo condena, y qué sentido tendría tanto cuento interpolado entre la más alta filosofía?; ¿acaso el personaje Sócrates no utiliza el arte de la persuasión como el mejor de los

retóricos, miente tantas y tantas veces por medio de su ironía, se ríe de sus interlocutores, y representa diferentes papeles? y lo que es peor, ¿qué otro sentido podría tener la ingente creación platónica para su autor, que consideró la literatura una execrable práctica alejada de la verdad?

Desde nuestra comprensión, Platón, consciente del doble filo del arma del lenguaje, proyectó un compendio de sus posibles usos: virtuosos y perversos, con la intención de instruir, o sea, de alertar de sus peligros y promover sus bondades. Los diálogos lo contienen todo, desde la más emotiva poesía al más árido y funcional lenguaje administrativo y legislativo pasando por la más elevada filosofía; la lírica, la épica, la bucólica, la erótica, la tragedia y la comedia se entretajan con el mito, la retórica y la dialéctica en un prodigio literario sin parangón.

Platón se propuso demostrar que las habilidades lingüísticas hacen posible la creación de ilusiones que, merced a su belleza estética, pasan inadvertidas a quienes las escuchan. Las voces persuasivas de los poetas son capaces de colorear con palabras y frases cada una de las artes, por ejemplo la zapatería, aunque sean sólo expertos en mimesis. La aplicación de la métrica les permite enmascarar sus carencias científico-técnicas y esconder su ignorancia tras un disfraz ornamental (*R.* 601a).

Poetas, sofistas, falsos políticos, y cuanto fascinador lingüístico que se precie, versados todos en lo que parece y no en lo que es, o lo que es lo mismo, sin conocimiento de la ciencia, suponen un grave riesgo para el Estado, y ya sabemos que la perdición del Estado es el peor de los males, la mayor de las injusticias.

5. El carpintero

La polisemia del término τέκτων se manifiesta en la gran cantidad de sustantivos con los que es equiparable: carpintero, trabajador de la madera, ebanista, constructor de buques, cantero, herrero, escultor, obrero, artesano o trabajador en general, e incluso artista o maestro en cualquier arte, son las distintas posibilidades de traducción que ofrece, lo que da cuenta del abanico semántico que abarca. Algo parecido ocurre con τεκτονικός, que se puede traducir como adjetivo, en cuyo caso significa referente a la construcción, experto en la construcción, hábil en construir, buen carpintero; y como sustantivo con el significado de carpintero, constructor, arquitecto y carpintería. Como siempre ocurre con las palabras polisémicas, es el contexto el que se encarga de delimitar su significado.

Hemos optado, sin embargo, con la intención de aportar coherencia entre los comentarios y el título del capítulo, hablar de carpintero en todos los casos en que nuestra elección no modificase el sentido del pasaje, y ello con independencia del término que aparezca en las traducciones que manejamos.

Encontramos en una ocasión²⁷¹, el término ξυλουργικός, de o para la carpintería; asimismo sólo una vez el también compuesto κλινοποιός²⁷², algo así como fabricante de camas y utilizado por Platón como sinónimo de carpintero.

El carpintero aparece en la obra platónica, como lo hacen tantos otros oficiales, en su mayor parte como soporte para clarificar significados filosóficos complejos. Así, es utilizado tanto en el *Filebo* como en el *Político*, dos diálogos en los que aparecen sendos procesos de *diairesis*. La versatilidad del campo profesional es aprovechada al máximo por el filósofo con una clara intención esclarecedora de sus presupuestos teóricos, y en este sentido, el carpintero y su técnica juegan un importante papel.

Percibimos, por otra parte, una especial simpatía de Platón por el oficio de carpintero; su adhesión a este trabajo bien podría tener su origen en la obligada dependencia de la carpintería respecto de la matemática. El cálculo, la medida y el orden, si bien son elementos necesarios en todo ejercicio técnico, son en la carpintería,

²⁷¹ *Phlb.* 56d.

²⁷² *R.* 597b.

en su sentido amplio, donde requieren de una mayor observancia para la obtención de óptimos resultados.

5.1. La carpintería, un ámbito de conocimiento técnico y de producción

Al igual que las demás técnicas, la carpintería constituye un ámbito propio de trabajo basado en un conocimiento específico y cuya función es la producción de determinados objetos. La delimitación de conocimiento y producción que Platón le otorga a la técnica, le sirve para establecer una oposición entre ésta y cualesquiera otras actividades que no requieren de conocimiento y cuyas obras, inespecíficas, no cumplen con los requerimientos de utilidad y bien que merecen todos los productos técnicos elaborados según oficio. El dominio concreto de cada una de las técnicas es tema principal del *Ion*, diálogo repleto de ejemplos con los que hacer entender al rapsoda de pocas luces la independencia de los saberes técnicos: la carpintería —en palabras de Sócrates— no se adquiere por la medicina (*Io.* 537c). Tampoco la prudencia y sabiduría de un Estado no se alcanza gracias a los carpinteros, sino merced a la virtud de sus gobernantes (*R.* 428b). El conocimiento de la carpintería convierte al que lo posee en hábil carpintero; el conocimiento de la técnica política convierte a quien lo ostenta en sabio y prudente gobernante, virtudes que éste transfiere al Estado (*R.* 428c).

La carpintería es un ejemplo abundante del que se sirve Platón para evidenciar ese contraste al que nos hemos referido más arriba entre la técnica y otras actividades, ya sea en relación con el conocimiento, ya sea en relación con el producto.

Respecto al conocimiento, Sócrates le preguntó a Hipócrates, interesado en recibir las enseñanzas de Protágoras, si acaso sabía qué es un sofista. Como el joven le contestara que un sofista es un conocedor de cosas sabias, Sócrates le replicó que también los carpinteros lo son (*Prt.* 312c). En efecto, los carpinteros conocen las cosas respectivas a su técnica, un saber que se puede precisar sin problema; no así en el caso del sofista, como le demuestra Sócrates enseguida, tras escuchar de Hipócrates que los sofistas son entendidos en hacer hablar con habilidad. Sócrates no puede aceptar la respuesta del joven porque se necesita saber primero en qué asuntos es el sofista capaz de hacer de alguien un orador hábil.

La división del trabajo, ese principio regulador del que tantas veces ya hemos hablado en este estudio, planea sobre el *Protágoras* y la concepción de la sofística que en él se expresa. Según Platón, para que alguien hable bien sobre un tema debe conocerlo en profundidad, y como no es posible que un hombre posea un conocimiento intenso en todos los temas, no puede más que recelar de aquellos que lo pretenden, como los sofistas, y también los poetas. Las limitaciones humanas no permiten conocerlo todo, sólo la divinidad es sabia —dice Sócrates en numerosas ocasiones. Por eso, cada hombre debe circunscribirse a un ámbito restringido de conocimiento y dedicarse a realizar con excelencia las actividades a las que le autoriza tal saber, sin traspasar nunca esos límites.

Esta idea se encuentra asimismo en la base de la crítica platónica a la democracia²⁷³. El respeto de la asamblea por la opinión de todos los ciudadanos sobre los asuntos públicos es un funcionamiento inadmisibles para el filósofo, que ve cómo se acepta la autoridad del experto en todas cuantas técnicas particulares se desarrollan en la sociedad y, en cambio, esa soberanía se le substrahe al técnico político para convertirla en común dominio. La gráfica descripción de la manera en que se comporta la asamblea hecha por Sócrates a Protágoras incide de lleno sobre esta cuestión, ironías aparte. Si para las cuestiones que pertenecen a oficios técnicos se escucha nada más el dictamen del experto, en los asuntos que atañen al gobierno de la ciudad cualquiera puede dar su consejo, da igual que sea carpintero o de cualquier otra profesión, ya que de todos se acepta sin exigirles aprendizaje alguno (*Prt.* 319d). No estamos negando la controversia acerca de si la virtud es o no enseñable, que la hay; pero no nos creemos que Sócrates diga en serio que la dinámica de la asamblea se deba a que el conocimiento político no es posible enseñarlo, pues de sobra sabe el filósofo, y también su destacado alumno, que tanto la virtud como la técnica política son conocimiento, y ambos susceptibles de ser enseñados. Lo que ocurre es que si bien para el ejercicio con excelencia de cualquier tarea la virtud es necesaria, los daños derivados de innobles actividades particulares no son graves para la pervivencia del Estado, mientras que un vicioso y libertino desempeño de la tarea de gobierno sí acarrea su perdición. La política, como la carpintería, es una técnica, siendo el político la autoridad competente

²⁷³ En opinión de L. SOARES, 2010, 59, lo primero que introduce Platón en el *Protágoras* es «una de las críticas más fuertes a la lógica del sistema democrático ateniense, basada en un criterio cuantitativo (sorteo) de participación ciudadana en el ejercicio del poder político.

en su ámbito y, por consiguiente, a quien le corresponde la tarea de gobernar. Pero esta idea no es compartida por Protágoras. En su versión del mito de Prometeo el conocimiento técnico no fue repartido de forma general, lo que justifica que cuando se hable en la asamblea de carpintería sólo se escuche al carpintero; por contra, la virtud política, al haber sido concedida por igual, capacita a todos los hombres para intervenir en los asuntos políticos (*Prt.* 322d).

La virtud política de la que habla Protágoras es la capacidad de socialización del ser humano, una especie de conglomerado de virtudes que hace posible la existencia de las ciudades. Se trata de algo único que nada tiene que ver con la carpintería ni con ningún otro saber técnico (*Prt.* 324e), pero que es susceptible de ser, si no enseñado, dado que lo poseen todos los seres humanos, al menos perfeccionado. En eso consiste su afamada tarea docente.

A nuestro juicio, lo que pretende Platón es desenmascarar a los sofistas²⁷⁴. La petulante jactancia que se deriva de las fantasías magistrales de estos educadores itinerantes, creyéndose capaces de enseñarlo todo, hasta la virtud, y considerándose por tanto poseedores de una sabiduría universal, no podía menos que sacar de quicio a quien sólo reconoció saber que no sabía nada²⁷⁵, y con él, a su más fiel alumno.

La política, concebida por Platón como una técnica, comporta un saber de tan altas miras cuyo proceso de adquisición teórica, descrito en la *República*, supone treinta y cinco años; un rasgo que acredita su oposición radical a la idea de política manejada por los sofistas, al consistir ésta, sobre todo, en el desarrollo de las facultades oratorias.

Platón se da cuenta de que la virtud que los sofistas prometen enseñar no es ese compuesto integrado por justicia, sensatez y piedad al que se refería Protágoras. Y así se lo hace mostrar a Sócrates quien, en plática con Gorgias en el diálogo homónimo, incide sobre este punto con su característico despliegue de ejemplos de cuya analogía se infiere una demostración evidente. Si el que ha aprendido carpintería es carpintero, y lo mismo con unos cuantos oficios más, por aplastante lógica el que ha aprendido justicia debería ser justo (*Grg.* 460b). Gorgias, al haber admitido con anterioridad que el aprendizaje de

²⁷⁴ La interpretación de que en el *Protágoras* Platón pretende presentar a los jóvenes una confrontación entre el socratismo y la sofística, de ahí que Sócrates aceptase llevar al joven Hipócrates ante Protágoras, nos parece muy sugerente. A. KOYRÉ, 1966 [1945], 48.

²⁷⁵ No podemos dejar de señalar la aporía que supone la declaración de ignorancia cuando se concibe la virtud como conocimiento.

la retórica pasa por conocer lo justo y lo injusto²⁷⁶, y habiendo reconocido también un posible uso injusto de la retórica²⁷⁷, asiste al derrumbe de sus argumentos mientras Polo le sale al quite.

Como la carpintería, la política es una técnica con su ámbito propio de conocimiento y producción. En cuanto a los conocimientos específicos, tal y como Platón lo expone en la *República*, el gobernante debe conocer aritmética, geometría, astronomía y dialéctica, un compendio que sin duda convierte a la política en la técnica más compleja y difícil de adquirir. En cuanto a la producción, recae sobre su responsabilidad del gobernante confeccionar un buen tejido social, hacer mejores a los ciudadanos y asegurar la pervivencia virtuosa del Estado.

5.2. La carpintería ocupa un lugar destacado en el conjunto de las técnicas

Es en el *Filebo*, y a partir de la *diairesis* de las ciencias donde se puede apreciar la preeminente ubicación que Platón le concede a la carpintería. Con frecuencia nos hemos referido en este estudio a la concluyente separación entre técnicas y prácticas llevada a cabo por el filósofo, una diferenciación basada entre otras cosas, en el necesario apoyo que toda técnica, para serlo, debe tener en la matemática. El soporte del cálculo transfiere tal dignidad a los trabajos, que puede llegar a ser determinante para su definitivo establecimiento entre las técnicas, en oposición a las prácticas, simples habilidades sustentadas en la repetición y desprovistas de operaciones matemáticas.

Así ocurre con la carpintería, o la construcción, que, en palabras de Sócrates, «el hecho de utilizar muchas medidas e instrumentos, la hace más técnica que otras muchas ciencias, porque le proporciona gran exactitud»²⁷⁸. La carpintería y todas sus ramas, ya sea construcción de barcos, de casas o de cuantas cosas se ocupe, precisa de una gran exactitud, por lo que se ve obligada a utilizar una variedad de instrumentos que le faciliten esos cálculos, como «la regla, el torno, el compás, la plomada y ese ingenioso instrumento que es la escuadra»²⁷⁹. Se trata, en efecto, de una verdadera geometría

²⁷⁶ *Grg.* 454b y 460a.

²⁷⁷ *Grg.* 456d.

²⁷⁸ *Phlb.* 56d.

²⁷⁹ *Phlb.* 56d.

aplicada²⁸⁰. Platón, para esclarecer aún más su pensamiento, contrapone a la carpintería la ejecución musical aprendida sin medida, una oposición que pone en evidencia el contraste entre aquello que se rige por conocimiento teórico y lo que depende con exclusividad de la conjetura y la práctica, carente de seguridad.

La división de las ciencias que Sócrates protagoniza en el *Filebo* persigue, a la postre, separar a la filosofía del resto de actividades humanas. Para ello, divide las técnicas según un criterio de exactitud, siendo ejemplo de las de menor rigor aquella ejecución musical basada en la práctica, y de mayor precisión la carpintería o construcción (*Phlb.* 56c). Con tanta determinación se opone en la filosofía platónica el elemento práctico al teórico, que incluso Sócrates hablará de dos tipos de matemática, la pura, propia de la especulación filosófica, y la aplicada, de la que se sirven las distintas técnicas, como por ejemplo, la carpintería (*Phlb.* 56e). Es curioso constatar, sin embargo, que también de la filosofía y su componente matemático puro pueden derivarse aspectos prácticos, desde el momento en que es posible llegar a conclusiones determinantes para la vida buena, y así se pone de manifiesto en el *Filebo*. De hecho, por teórico²⁸¹ que pueda ser el conocimiento en Platón, su universo de sentido se constituye gracias a las consecuencias éticas del conocer y, por ende, prácticas. Conocer el bien no tiene más trascendencia que permitir actuar conforme al bien, y así con la justicia y demás conceptos éticos. El filósofo siempre debe volver a la caverna²⁸², de lo contrario, su programa de formación constituiría una pésima inversión por parte del Estado. El acceso al conocimiento no sólo le permite al filósofo vivir conforme a él,

²⁸⁰ La importancia de la aplicación de la geometría va más allá del ámbito técnico, como lo demuestra el hecho de que Sócrates, en el *Gorgias*, considere que es precisamente el descuido de la geometría lo que lleva a Calicles a realizar juicios erróneos (*Grg.* 508a).

²⁸¹ «La consabida y mal llamada “doctrina de las ideas” es en realidad la perspectiva (*theoria*, no “doctrina”, palabra emparentada con “dogma”) a partir de la cual Platón sostiene que hay Formas (o si se persiste en usar el término, “Ideas”, pero en sentido etimológico: “aspectos”) en sí, “visibles” sólo por el intelecto (es decir, inteligibles), que, precisamente por no estar condicionados por la materialidad, que se corrompe, son absoluta, total y completamente “reales”. Y son tan reales que hasta otorgan realidad a todo cuanto es individual, sensible, perecedero y cambiante» N. CORDERO, 2008, 143-144.

²⁸² «La visión de la realidad tal como es hace automáticamente del ex cavernícola un filósofo. Y como todo filósofo es, para Platón, un educador (o sea, un liberador de conciencias), este individuo privilegiado deberá tener como misión reintroducirse en la caverna para proclamar la verdad que acaba de descubrir». N. CORDERO, 2008, 151.

sino que además le autoriza a dirigir a los que, sin él, están desprovistos de la guía intelectual que debe ser rectora de todo comportamiento.

5.3. La carpintería y la utilidad del conocimiento

En el *Eutidemo*, y apoyándose en el ejemplo de la carpintería, Sócrates explicita muy bien esa vertiente práctica de la que hablamos, inherente al conocimiento. La importancia del saber no puede radicar en su mera posesión, sino en el provecho que aporta a quien lo posee.

La primera exhortación a la filosofía que Sócrates le dedica al joven Clinias tiene, como punto de partida, el deseo de dicha presente en todos los hombres, una felicidad que se alcanza mediante la posesión de bienes tales como la riqueza, nobleza, salud, virtud y saber; y del saber se deriva el éxito en todas las empresas, pues el bien obrar depende del conocimiento. Sin embargo, Sócrates repara en que no es la mera posesión de los bienes lo que concede la dicha, sino su utilidad. Para ejemplificar el sentido de utilidad se sirve del carpintero, un artesano al que no le reportaría satisfacción alguna el hecho de disponer de la madera necesaria y de las herramientas propias de su oficio si con todo ello no fabricase nada (*Euthd.* 280c). Para que los bienes aporten felicidad deben ser usados de forma correcta; y como su utilización errónea deparan un mal, es mejor no usarlos antes de hacerlo de manera incorrecta. Ahora bien, el conocimiento de la carpintería es el responsable del trabajo y del buen uso de la madera (*Euthd.* 281a), de donde se deriva que sólo el conocimiento asegura una buena utilización de los bienes. La exhortación, al haber hecho depender toda buena obra del conocimiento, y haber demostrado, por consiguiente, que el saber es lo más importante, y una vez que Clinias ha aceptado sin indagación que todo saber es enseñable, concluye con la aceptación por parte del joven de que es necesario filosofar; aun así, Sócrates insiste en que sean Eutidemo y Dionisodoro, siguiendo el modelo de discurso exhortativo que él ha pronunciado, quienes bien profieran otro o, si prefieren, retomen el suyo con el fin de demostrarle a Clinias la existencia de un saber necesario para ser bueno y feliz, además de especificarle de qué saber se trata, pues están muy interesados en que el joven llegue a ser sabio y bueno. El relevo de los sofistas no aporta nada digno de mención, más allá de un puro juego lingüístico.

Más adelante, durante el diálogo central que mantiene Sócrates con Critón, se referirá de nuevo aquél a la carpintería. En su esfuerzo por narrarle todo lo que aconteció en el gimnasio con Clinias, Ctesipo y los hermanos Eutidemo y Dionisodoro, Sócrates le refiere su segunda exhortación, que partió del punto en el que había dejado la primera: habiéndose aceptado la necesidad de filosofar e identificado la filosofía con la adquisición de conocimiento, el nuevo propósito es descubrir cuál es el conocimiento que conviene conseguir, puesto que, según la primera indagación, de él depende la felicidad. Para ello, se recuerda que, respecto a lo dicho con anterioridad, hay que tener bien presente que la utilidad del conocimiento depende no de su capacidad productora, por valiosos que sean sus productos, sino de su potencial de uso. De nada sirve —dice Sócrates— poseer el conocimiento de la producción del oro, si no se sabe cómo utilizar ese metal. Por lo tanto, deben encontrar el conocimiento que combine tanto el producir como el usar lo producido.

Sócrates procede entonces preguntando a Clinias si ese conocimiento que buscan no será el arte de hacer discursos, esa pequeña parte del arte del encantamiento; o quizá la estrategia; Clinias, con respuestas muy bien construidas, niega de ambos la extraordinaria cualidad del conocimiento que andan buscando.

Después de muchas vueltas de las que Sócrates no da detalle, dice que arribaron a la técnica regia, βασιλική τέχνη, pensando que habrían dado con ese conocimiento que produce la felicidad; en cambio, se encontraron de nuevo en el punto de partida.

A la pregunta de Critón de cómo pudo sucederles tal cosa, Sócrates responde con la explicación pertinente. Creyeron, dice, que la política y la técnica regia eran lo mismo. Pensaron, pues, que era la técnica regia la encargada de manejar todos los productos de las otras técnicas por ser la única capaz de utilizarlos y ser la causa del bienestar del Estado. Sin embargo, al intentar determinar cuál era el producto de la técnica regia, la que todo lo dirige, no supieron hallarlo.

Sócrates recuerda en este punto que toda técnica debe producir algo útil y, por ende, algún bien que, según se convino, no podría ser otra cosa que cierto conocimiento. Y como ya se demostró que la mera posesión de bienes no es ni buena ni mala, no le queda otra opción a la técnica regia, si en verdad quiere ser la única capaz de ofrecer utilidad y felicidad, que consistir en hacer sabios a los ciudadanos.

El problema surge cuando se preguntan si en verdad la técnica regia hace partícipe a la ciudadanía de ese conocimiento haciendo buenos y sabios a los hombres. La principal objeción que ve Sócrates a su desarrollo es, por un lado, la presunta doble universalidad de los efectos de la técnica regia, pues, no es verdad que a todos los haga buenos y sabios, ni mucho menos en todo; por otro, la imposibilidad de concretar ese saber, pues no es, desde luego, el conocimiento del carpintero, el que transfiere, ni el de ninguna otra técnica profesional (*Euthd.* 292c).

Sócrates y Critón aceptan que ese saber es el que sirve para hacer buenos a los demás, abriendo con ello nuevas cuestiones irresolubles a causa de uno de los principales acuerdos anteriores. No pueden saber con respecto a qué han de ser buenos, una vez que desacreditaron lo que se suele tener por resultados de la política. El callejón sin salida al que llegó Sócrates, con el joven Clinias, le obligó, según le narra a Critón, a pedir ayuda a los sabios extranjeros para que les mostrasen ese saber capaz de hacer dichosos a los hombres.

Como era de suponer, los sofistas no los condujeron al conocimiento que buscaban, más ocupados en desplegar falacias que argumentos válidos. Empeñados en demostrar mediante sofismas que cuando alguien conoce algo lo conoce todo, y a la inversa, declaran que ellos son conocedores de todo, hasta de la técnica del carpintero (*Euthd.* 294b). Sócrates contará con minuciosidad a su amigo Critón la completa expansión de las banalidades sofísticas, hasta concluir con la apoteosis final de aplausos y vítores entre los asistentes.

Una reflexión sobre el escaso interés de la práctica erística, en contraste con el valor de la filosofía, pone fin a diálogo, no sin que antes Sócrates establezca una nueva oposición entre ambas formas de proceder: frente a la propaganda de los sofistas, la utilidad de la filosofía debe ser examinada con atención por uno mismo. Con ello, Platón no hace sino poner el colofón a la serie de disparidades aparecidas ya en el desarrollo del diálogo, como por ejemplo, el hecho de que los sofistas impidan a Sócrates aclarar el significado de los términos, en cuya ambigüedad basan sus falacias. Pero la principal diferencia se hace evidente en la contigua exposición de ambas maneras de proceder: la rápida frecuencia del quite erístico, frente a la pausada alternancia de argumento y acuerdo del método socrático. Gracias a la marcada disparidad entre la claridad de las exhortaciones de Sócrates y las sin duda esperpénticas

intervenciones de los extranjeros, emerge nítido el beneficio de la filosofía, el único camino de acceso al saber que hace dichosos a los hombres.

5.4. La carpintería y el principio de individuación profesional

El necesario aprendizaje teórico y la consiguiente habilidad en su aplicación práctica convierten a las técnicas, como hemos visto, en ámbitos de dominio diferenciados. Las dificultades para adquirir competencia en más de una técnica son palpables ante semejante nivel de especialización, lo que ligado a un firme propósito de eficacia pudiera estar en la base de la tenaz insistencia de Platón en proclamar que cada hombre realice sólo el oficio para el que está dotado por naturaleza y para el que se ha formado.

En la *República*, cuando se contempla el nacimiento del Estado, se habla de los cuatro oficios destinados a satisfacer las necesidades básicas de alimentación, vivienda y vestido; agricultor, constructor de casas, tejedor y zapatero serán los encargados de tan noble función. Pero Sócrates repara enseguida en el insuficiente elenco profesional, si de verdad quieren solucionar con solvencia la cuestión de las necesidades. Para asegurar el éxito de sus empresas los profesionales fundadores del Estado necesitan dedicarse a tiempo completo a sus tareas, sin que la construcción de herramientas y la provisión de materias primas dificulten su importante quehacer. Por eso, no bastarán con los que se habían convenido en un principio, sino que deberá aumentarse el inventario laboral con unas cuantas técnicas asociadas, entre las que se encuentra la carpintería (*R.* 370d).

La rígida división del trabajo llevada a cabo por Platón en la *República* no tolera el intrusismo. Allí, las diferentes tareas se circunscriben a tres estamentos, una organización que obliga a contemplar las incursiones desde una doble perspectiva, la profesional y la estamental, siendo esta última la más perniciosa. Esto explica que el daño provocado por el intercambio de tareas, herramientas y retribuciones entre un carpintero y un zapatero no sea grave (*R.* 434a), pues su pertenencia a la misma clase mitiga los perjuicios; ahora bien, de producirse injerencias más allá de los límites de clase, los estragos serían irreparables.

El reconocimiento de menores infortunios en la intromisión laboral cuando se produce entre profesiones pertenecientes al mismo estamento no abre en ningún caso la puerta al intercambio de tareas. La división del trabajo es el precepto fundamental de la organización del Estado platónico, de ahí su obstinada presencia en sus obras, con especial énfasis en las de más claro carácter político, como la *República* y las *Leyes*. Es en ésta última donde el filósofo, por boca del Ateniense, nos vuelve a recordar que la limitada naturaleza humana nos impide realizar bien dos actividades técnicas²⁸³, por lo que no cabe más que aceptar la individual adscripción humana a una sola tarea. Lo expresa así:

Casi ninguna naturaleza humana es capaz de practicar dos actividades o dos artes (τέχνας) con exactitud, y ni siquiera el que es capaz de ejercitar una puede dirigir al que practica la otra. Esto, entonces, debe darse en primer lugar en la ciudad. Ningún herrero debe ser al mismo tiempo carpintero, ni tampoco el que es carpintero se debe ocupar más de dirigir a otros que son herreros que de su propio oficio con el pretexto de que, por estar al frente de muchos esclavos que hacen los trabajos artesanales para él, es más razonable dirigir a aquéllos, porque los beneficios los va a obtener más de allí que de su propio oficio, sino que cada uno, poseyendo en la ciudad un único oficio, adquiera también su manutención de él (*Lg.* 846e-847a).

El Ateniense, con el propósito de conseguir una asunción natural de este principio regulador del trabajo, propone una medida educativa destinada a este fin: potenciar el juego simbólico con miras a la futura ocupación. Seguro de que para alcanzar un buen desempeño de las tareas es necesario ejercitarse en ellas desde la infancia, el Ateniense propone proveer a los niños de herramientas e instrumentos de juguete con los que puedan ir adquiriendo, mediante el juego, las destrezas de los oficios que deberán ejercer cuando sean adultos. Con ello se facilita el aprendizaje de los conocimientos previos al ejercicio. Así, el que vaya a ser carpintero, aprenderá jugando a medir y a calcular (*Lg.* 643c). De aquí deriva el concepto de educación expuesto en seguida, una noción centrada en el encauzamiento de las almas infantiles hacia el amor de aquello específico en lo que deberán ser perfectos en la edad adulta. Una nueva idea de educación, en consonancia con la anterior, será ofrecida un poco más adelante; esta vez

²⁸³ En la *República* ya había dejado claro que al no tener todos las mismas dotes naturales, cada uno es apto para realizar una sola tarea y, por ende, para ejercitar un solo oficio (*R.* 370a-b).

considerada desde su función de enseñar a odiar y amar lo que por necesidad conviene en cada caso (*Lg.* 653b-c).

La intención última de la estructura laboral planteada por Platón es, por un lado, salvaguardar la exclusiva tarea del gobernante de indeseables usurpadores movidos por oscuros intereses particulares; por otro, impedir a los estadistas que desvíen su atención de la cosa pública, y que sus decisiones no puedan verse afectadas por asuntos particulares o gremiales. Es tan importante para Platón que cada ciudadano se ocupe en las labores que le son propias, que incluso llega a identificar la justicia con la ausencia de dispersión laboral y, por consiguiente, justo será el Estado que haga respetar estos precisos criterios de inmovilismo profesional²⁸⁴.

Como es sabido, Platón parte de una analogía entre ser humano y Estado para su indagación acerca de la justicia. El paralelismo²⁸⁵ establecido entre estos dos seres orgánicos susceptibles de armonía y consonancia le permite concentrar su inspección en el Estado, por ser de mayor tamaño y más fácil de observar, y trasladar después al hombre los resultados obtenidos. Y puesto que la justicia en la comunidad política consistía en «que el carpintero no haga otra cosa que obras de carpintería, y así con los demás de esa índole»²⁸⁶, la justicia en el ser humano también se manifiesta cuando cada una de las partes del alma, equiparables a los estamentos sociales del Estado, realiza la función que le corresponde sin intromisiones entre ellas.

A causa de lo insólito del caso, tal vez una de las cuestiones más famosas de la *República* sea la incorporación de la mujer al trabajo. El sexo no es para Platón determinante de la naturaleza de todo hombre o mujer, contemplada por el filósofo únicamente desde una óptica de utilidad social. Se trata de un concepto de naturaleza no bien delimitado que pareciera reparar sólo en las aptitudes físicas, mentales y éticas. Es como si Platón hubiese trasladado al ser humano el criterio de funcionalidad, ese que incide en la eficacia adecuada a los fines. Se trata sin duda de un criterio técnico, pero también doblemente ecológico; esto es, que se fija tanto en las relaciones de los individuos entre sí y su entorno, con lo que atendería a cuestiones biológicas, cuanto en

²⁸⁴ *R.* 434b-d.

²⁸⁵ T. CALVO, 1995, 162-166, cuando habla de lo que denomina la correlación estructural entre el alma y el Estado, uno de los dos principios del pensamiento platónico que señala, advierte de lo inadecuada y engañosa que resulta en este contexto la palabra 'paralelismo', debido a que puede inducir a pensar que entre Estado y alma no haya interacción.

²⁸⁶ *R.* 443c.

la relación entre los grupos humanos y su medio social, o sea, en aspectos sociológicos. Desde luego no pretendemos decir que Platón atienda a la totalidad de factores que cabría tener en cuenta en los estudios sociales, pues ya vemos que el sexo como hecho fundamental de la vida humana es obviado por el filósofo²⁸⁷; aun así, queremos reconocerle su agudeza por abrir los ojos a otros elementos no menos decisivos en la vida comunitaria.

Partiendo de estas consideraciones, entendemos la secuencia platónica en estos términos: el fin es el Estado justo; la justicia consiste en la perfecta distribución de las naturalezas humanas en los nichos²⁸⁸ profesionales acordes a ellas; la concordancia resulta de la correspondencia entre la esencia y propiedad característica de cada ser y la función que le es propia según la parte predominante de su alma.

Como puede observarse, en este engranaje funcional no interviene la diferencia sexual. Hombres y mujeres, en cuanto seres humanos, están condicionados por los mismos factores y su naturaleza, esa relación de idoneidad entre rasgos y funciones que determina la ocupación. Platón deja muy claro que medicina y carpintería necesitan naturalezas distintas, pero la distinción entre ellas nada tiene que ver con el sexo. Por consiguiente, la mujer en la *República* puede desempeñar cualquier función, al menos desde un punto de vista teórico; otra cosa es que Platón en la práctica hubiese encontrado alguna naturaleza femenina capaz de acoplarse a las tareas más elevadas. Muchas de sus consideraciones sobre la mujer van en la misma línea de la misoginia instalada en su entorno²⁸⁹.

En cualquier caso, lo que cabe destacar en este apartado es que tanto hombres como mujeres están capacitados por naturaleza a realizar un sólo trabajo. Del respeto de este principio depende la existencia de un Estado justo.

²⁸⁷ La analogía entre los seres humanos y los animales inferiores hecha por Platón podría ser el origen de la infravaloración de la influencia del sexo en el desarrollo psíquico. Según sus propias observaciones, la fuerza y el tamaño constituyen la única diferencia entre los sexos, lo cual le lleva no sólo a no reconocer más diferenciación de funciones que las reproductivas, sino también a ignorar la enorme importancia de la emoción sexual y a suprimir, por tanto, entre los guardianes, las relaciones amorosas de pareja entre el hombre y la mujer, con lo que ello tiene de negación del sexo como fuerza espiritual. A. E. TAYLOR, 2005 [1908], 84-85.

²⁸⁸ Utilizamos aquí el término 'nicho' en sentido ecológico, es decir, referido a la posición relacional de una especie o población en un ecosistema; o lo que es lo mismo, la «ocupación» o la función que desempeña cierto individuo dentro de una comunidad.

²⁸⁹ Véase n. 14 del capítulo dedicado al zapatero.

5.5. La virtud del carpintero

Todos los ciudadanos de un Estado bien ordenado tienen asignada una función que deben cumplir por necesidad, hasta el extremo de que en caso de no realizarla no valga la pena vivir. Este compromiso moral con el oficio debe comportar la renuncia de todo aquello que impida su observancia; sin embargo, en la práctica se advierte que esta obligación es cumplida por los artesanos y contravenida por los ricos a causa de sus recursos. En efecto, más por necesidad material que por principios pareciera que el artesano se ve obligado a trabajar para subsistir, a diferencia del rico que no tiene ningún impedimento económico para interrumpir sus ocupaciones. Sócrates pone el ejemplo de un carpintero enfermo (*R.* 406d) que renuncia a prolongados y complicados tratamientos médicos, aceptando sólo intervenciones con rápidos procesos de recobro y recetas de fácil administración y pronto efectos, por no poder descuidar el trabajo que le corresponde y poder vivir ejerciendo su oficio. En ello radica la virtud del carpintero, ya que supone cumplir con aquella función asignada sin cuyo cumplimiento no es provechoso vivir.

El razonamiento de Sócrates parece conducir a que, puesto que los artesanos necesitan trabajar para subsistir, pueden alcanzar la virtud gracias a la función que con su trabajo desempeñan; en cambio, los ricos, al no estar obligados a profesar un oficio, carecerían de esa función propia que da sentido a la vida. Este no puede ser en ningún caso el pensamiento de Sócrates ni de Platón²⁹⁰. En esta sección del tercer libro de la *República*, Platón lleva a cabo una crítica del mal uso de la medicina, que en ningún caso debe procurar una prolongación de la vida a costa de una total dedicación a los cuidados del cuerpo²⁹¹ con el olvido de los del alma. Y como la virtud está vinculada en Platón a la vida activa, lo que Sócrates se propone es llamar la atención sobre la actividad en la que debe ocuparse el rico para alcanzar la virtud, al estar desentendido de actividad laboral.

²⁹⁰ C. EGGERS LAN, 2000, 23-24, en el resumen que ofrece del contenido de la *República* en la segunda parte de su introducción, escribe: «Sólo los ricos, que no cumplen una función en la sociedad, pueden pasarse el tiempo con los médicos; el artesano no tiene tiempo para tratamientos largos». Discrepamos de esta interpretación porque, a nuestro parecer, en el pensamiento de Platón nadie carece de función en el Estado, cuya justicia emana del correcto cumplimiento de las obligaciones de todos los ciudadanos.

²⁹¹ Véase en el capítulo dedicado al médico, el apartado 13.6. El médico, reparador de males, p. 351.

El cuidado exagerado de las enfermedades impide al carpintero y demás artesanos ocuparse de la virtud, puesto que les impide llevar a cabo la actividad propia de su oficio (*R.* 407b); y también se lo impide a los ricos, quienes, en ausencia de ocupación laboral, deben alcanzar la virtud mediante el conocimiento de sí mismos. La virtud es siempre incompatible con la desmesurada atención al cuerpo.

5.6. La carpintería, una técnica necesitada de otras

La cooperación profesional constitutiva de la base del Estado se hace patente, tal vez mejor que en cualquier otro oficio, en el de carpintero. La técnica de la carpintería capacita para la construcción o fabricación de objetos de madera (*Tht.* 146e), una especialización que, sin embargo, no la convierte en técnica autónoma, necesitada como está del asesoramiento de otros profesionales para la tal producción de sus objetos. Esto se pone de manifiesto con especial énfasis en el *Crátilo*, un diálogo en el que, a pesar de no ser éste su eje temático, Platón pone en evidencia la estrecha relación que existe, por un lado, entre los distintos oficios; por otro, entre éstos y los usuarios de los objetos que producen, conformando todo ello la auténtica trama del tejido social. Y no sólo esto, sino que también aparece como un subtema de enorme relevancia en el contexto platónico la cuestión del oficio. Veamos como se articula este engranaje.

En el *Crátilo* se aborda la importante cuestión de que los seres tienen un ser propio, es decir, «que son en sí y con relación a su propio ser conforme a su naturaleza»²⁹², de donde se deduce que dado que las acciones constituyen una especie dentro de los seres, toda acción humana debe llevarse a cabo conforme a lo que es por naturaleza y no conforme a una opinión, y, además, para que sea exitosa, debe realizarse mediante el instrumento que le es natural. Cada instrumento permite, pues, la realización de una acción, siempre que se utilice bien, y como especifica Sócrates, «‘bien’ quiere decir ‘conforme al oficio’»²⁹³. De esta manera se pone de manifiesto que el desempeño de un oficio no es cualquier cosa al alcance de cualquiera. La fabricación de los instrumentos que por naturaleza se adecuan a las acciones para que éstas puedan ser realizadas conforme a sus propias naturalezas corre a cargo de los que trabajan

²⁹² *Cra.* 386e.

²⁹³ *Cra.* 388c.

conforme a sus respectivos oficios. Pero es que, además, todo artífice de instrumentos debe a su vez fabricarlos con conocimiento. Así, el tejedor, para tejer conforme a la naturaleza de dicha acción, debe servirse bien del instrumento que por naturaleza es propio de la acción de tejer, la lanzadera, donde ‘bien’, como hemos visto, significa ‘conforme al oficio de tejer’; y el carpintero, artífice de la lanzadera, instrumento que por naturaleza permite realizar la acción de tejer según su naturaleza, no es cualquier carpintero, sino el que conoce el oficio (*Cra.* 388c). Es decir, que el carpintero, para realizar bien, o lo que es lo mismo, conforme a su oficio, el acto de fabricación de la lanzadera, deberá hacerlo con el instrumento que por naturaleza es adecuado a su acción productiva para que esta sea también conforme a su propia naturaleza²⁹⁴.

Con este argumento, Sócrates genera una sucesión *ad infinitum* de buenas acciones, buenos instrumentos y buenos oficiales. En cualquier caso, lo que aquí queremos manifestar es la insistencia del filósofo en destacar que del conocimiento depende la bondad de las acciones. El intelectualismo moral de Platón, heredado de su maestro, se hace patente también aquí y de qué forma. En efecto, no es baladí el conocimiento que Sócrates va a exigir al carpintero y al tejedor. Sócrates mantiene que el carpintero, para fabricar la lanzadera, debe fijarse «en lo que es tal como para tejer por naturaleza»²⁹⁵, a saber, la lanzadera en sí. El carpintero, por tanto, tiene que ser capaz de «ver» una idea, el *eidos* de la lanzadera, para lo cual no le cabe otro procedimiento que una nada desdeñable actividad intelectual, porque esa lanzadera, la que es por naturaleza, en vez de ser perceptible es inteligible. Cada instrumento adecuado para cada una de las acciones deberá ser fabricado a partir de su propio

²⁹⁴ En opinión de A. GÓNZALEZ SUÁREZ, 1999, 91, n. 9 Y 10, la abundancia de tránsitos desde el mundo artesanal con los que Platón explica la teoría de las ideas no significaría que el filósofo tuviese en gran estima a los artesanos, un desafecto que se probaría en la *República*, donde los artesanos son colocados en la parte más baja de la escala social y excluidos de toda decisión que afecte al conjunto de la sociedad; o en que en las *Leyes* se les niegue el acceso a las magistraturas, un rechazo sustentado en la convicción de que no es posible desempeñar bien dos oficios. Existiría, pues, una contradicción entre la desvalorización platónica del artesano y el hecho de que la teoría de las ideas nazca en el contexto de la exposición del oficio de carpintero, artífice de la lanzadera, o que el hacedor del mundo sea un artesano: metalúrgico, agricultor, moldeador de cera, constructor, tejedor y alfarero, según el inventario de actividades demiúrgicas hecho por L. BRISSON, 1974. La autora remite a la explicación de A. HELLER, 1983, 92, según la cual la combinación del uso de la técnica como modelo con el desprecio por los técnicos sería un signo de la contradicción entre el método analítico heredado de Sócrates y el sistema aristocrático de Platón.

²⁹⁵ *Cra.* 389a.

modelo inteligible, responsabilidad que deberá asumir todo oficial con la ayuda inestimable de aquellos a quienes van destinados los objetos que produce, es decir, los usuarios. Se trata de, primero, encontrar la forma adecuada por naturaleza de cada instrumento, para después aplicarla a la materia con la que se fabrica cada uno, un procedimiento a realizar también como es natural. Esto quiere decir que, la madera, materia con la que opera el carpintero, encierra las distintas formas de lanzaderas naturalmente apropiadas a cada una de las diferentes formas de tejido, porque a cada una de las formas de tejido le corresponde una lanzadera por naturaleza. Y estas diferentes formas presentes en la materia en potencia, son las que han de ver con la inteligencia el carpintero y el usuario para convertirlas en acto, a saber, en lanzaderas.

Como ya hemos apuntado, en esta elevada tarea el carpintero no está solo, sino que cuenta con el asesoramiento imprescindible de los usufructuarios de los instrumentos que fabrica, en este caso, el tejedor (*Cra.* 390b); pero, si lo que hubiere de construir el carpintero fuese un timón, entonces necesitaría las recomendaciones del piloto (*Cra.* 390d). Según Platón, el más capacitado para captar la forma del instrumento en la materia es quien lo va a utilizar, sin que ello desmerezca un ápice la función del oficial, porque, aunque cuente con la ayuda del usuario, para sacar la forma del instrumento de la materia informe no le queda más opción que intuirlo y ser capaz de reproducirla. En eso consiste, a nuestro juicio, el conocer el oficio, un conocimiento que no todos los que se llaman carpinteros poseen, a pesar de que su condición humana les permite adquirir esa capacidad cognitiva, según lo que Platón nos dice en el *Fedro*. En efecto, allí Sócrates afirma que sólo el alma que haya visto la verdad podrá tomar figura humana, por lo tanto, no le está vedado al carpintero, en cuanto hombre, oír lo que le dicen las ideas²⁹⁶ y captar con el pensamiento, ayudado de las sensaciones, la forma de lanzadera o de timón. Como ya hemos expresado en otros lugares, a nadie hace carpintero la utilización de las herramientas propias de la carpintería; ser carpintero según oficio debe querer decir algo que va más allá de un simple uso de los útiles de la técnica carpintera. Y un pasaje del inicio del *Político* nos ayuda a dilucidarlo: allí, el Extranjero, para dividir las ciencias en cognitivas y prácticas, dice que la aritmética y otras técnicas afines sólo producen conocimiento, mientras que la carpintería y las otras técnicas relacionadas con ella y con el trabajo manual «poseen la ciencia (ἐπιστήμη),

²⁹⁶ *Phdr.* 249b.

como si fuese connatural a su aplicación práctica y colaboran en acabar los objetos producidos por ellas, que antes no existían»²⁹⁷. Esto indica, a nuestro entender, algo muy importante: que toda técnica, por práctica que sea, comporta necesariamente un conocimiento científico, coadyuvantes ambos aspectos, el práctico y el científico, en la producción de sus objetos.

La penetración filosófica de las páginas del *Crátilo* a las que hemos hecho referencia en este apartado enmascara algunos asuntos relacionados con los fundamentos sobre los cuales Platón edificó su idea de Estado. Sin duda un tanto velado por el peso teórico de una primera aproximación a la teoría de las ideas, subyace bajo estos presupuestos el convencimiento de que cada hombre sólo debe realizar el trabajo para el cual está dotado por naturaleza, principio platónico a partir del cual debe organizarse la sociedad. Si toda tarea debe ser llevada a cabo conforme al oficio, es decir, con excelencia, nivel éste de ejecución garantizado sólo cuando se cuenta con la colaboración de quienes vayan a utilizar los objetos que la técnica produce, de lo que nos está hablando Platón es de una extraordinaria red de asistencia que emana de la mutua cooperación, en gran medida constitutiva del tejido social del que se forma el Estado.

5.7. La carpintería en el proceso de *diairesis* expuesto en el *Político*

El Extranjero, después de la primera serie de divisiones que le condujeron a delimitar tanto la técnica política como al político, se da cuenta de que habría muchas otras técnicas que disputarían a la política el cuidado de las ciudades. Por eso, la definición del político no podrá ser concluyente hasta que hayan sido capaces de apartar a todas sus técnicas rivales. Así, tras la narración del mito de Crono, el Extranjero propone utilizar el paradigma de la técnica del tejido como material con el que entrenarse en la separación de lo que denomina concausas, es decir, esas técnicas adyacentes. Así, inicia un nuevo proceso de *diairesis* con la división de las técnicas de fabricación o adquisición que les permita llegar, por medio de las dicotomías necesarias, a la técnica del tejido. En efecto, así procede, pero las dificultades para seguirlo que demuestra el Joven Sócrates le obligan a recapitular en sentido contrario, añadiendo

²⁹⁷ *Plt.* 258d-c.

algún detalle; así, retrocede, y al llegar a los tejados, le dice que han dejado de lado cuantas técnicas se ocupan de ellos y todo lo relacionado con la construcción de casas, la carpintería y demás técnicas encargadas de la protección (*Plt.* 280c).

Después de la *diairesis* que les ha conducido a separar de la técnica del tejido sus concausas, y tras una reflexión sobre la técnica de la medida, se traslada el paradigma de la técnica de tejer a la técnica política con el propósito de aislarla de sus propias concausas; en este caso se trata de separarla de toda técnica cuya producción, aunque independiente de la política, hace posible la sociedad. El Extranjero aparta por géneros los conjuntos de técnicas productoras, un total de siete, siendo el tercero el del soporte, un género que engloba técnicas tales como la carpintería, la herrería y la alfarería (*Plt.* 288a). El sexto es el que llama de bienes primigenios, y lo integran todas las técnicas encargadas de proporcionar materiales, como la técnica de podar y talar los árboles, suministradora de materias primas a la carpintería (*Plt.* 288d).

Una nueva alusión a la carpintería por parte del Extranjero, junto a otras muchas técnicas, tendrá lugar en el momento en que, mediante un experimento mental, se quiere enfatizar la suma importancia que reviste la rigurosa observancia de las leyes en la tarea de gobernar. El Extranjero muestra, primero, los graves inconvenientes de las legislaciones: la participación de ignorantes en su elaboración; el absurdo de los procedimientos, como por ejemplo, el sorteo para la adjudicación de todo tipo de cargos administrativos; y el estancamiento del propio desarrollo de la técnica política. En efecto, el Extranjero se entretiene en mostrar de qué manera toda la técnica quedaría paralizada si se hubiera de regir según normas escritas o costumbres ancestrales, una normativa que impediría su avance; para ello, y con la intención de hacer visible la gravedad del hipotético escenario, menciona toda clase de técnicas, entre las que se halla la carpintería (*Plt.* 299d), una técnica que se vería obligada a realizar siempre las mismas producciones, con las mismas materias, con iguales métodos y con exactos instrumentos. Y todo ello para, una vez acentuados los males de la legislación, afirmar que un mal todavía mayor sería el que un gobernante no respetase las leyes, por absurdas que fuesen. En ausencia del verdadero político, más hipótesis que realidad eficiente, el gobernante debe regir conforme a leyes.

5.8. La carpintería en la explicación de la jerarquía de los entes

Platón divide el conjunto de los seres que integran el mundo perceptible en dos grupos, uno es el de los seres naturales, de factura divina en el *Sofista*, producto de la naturaleza y azar en las *Leyes*. No debe inquietarnos, sin embargo, esta diferente atribución de los entes naturales; el mismo Extranjero se encarga de explicar «que las cosas que se dice que son producidas por “naturaleza”, lo son por una técnica divina»²⁹⁸. El otro conjunto es el de los seres artificiales, de factura humana, producto de la técnica de los hombres. Análoga es, pues, la actividad técnica productiva de dioses y hombres, ocupados unos y otros en la producción del conjunto de los entes del mundo sensible. Según mantiene el Ateniese, las cosas más bellas e importantes son producto de la naturaleza y el azar; las de menor importancia son producto de la técnica que, sirviéndose de las cosas naturales carpintea, τεκταίνομαι, construye, modela, las cosas de menor importancia, esas que llamamos artificiales (*Lg.* 889a). También el Extranjero se refiere a la dependencia de la técnica humana respecto de las cosas producidas por naturaleza, pues es a partir de ellas como el hombre produce las suyas²⁹⁹. Esto supone una jerarquía de los entes perceptibles de dos niveles: el natural y el artificial.

La jerarquía que se explica en la *República* difiere de la anterior por partir de lo que es por naturaleza que, aunque también es un producto divino, en este caso no se corresponde con los seres naturales perceptibles de los que hablábamos antes sino que, refiriéndose a la idea de cama, supone un estadio superior. Según esta ordenación de los seres, Sócrates habla de tres camas, la que es por naturaleza, la que hace el carpintero (*R.* 597b) y la que hace el pintor, esta última extensible a cualquiera que se sirva de un método para reproducir los objetos fabricados por los técnicos. Tenemos entonces tres tipos de camas presididos por el pintor, el carpintero o hacedor de camas, κλινοποιός, y dios. Al ser dios productor de una sola cama por naturaleza, se le puede llamar ‘productor de naturalezas’; al carpintero, artesano de una cama (*R.* 597d); al pintor, imitador de lo que los artesanos producen. De este modo se ubica a la imitación en el lugar más alejado de lo que es por naturaleza, rey³⁰⁰, idea o verdad. Y ello por dos

²⁹⁸ *Sph.* 265e.

²⁹⁹ *Sph.* 265e.

³⁰⁰ Con la alusión al rey, en contra de la interpretación de C. EGGERS LAN, 2000, 467, n. 5, y de la que comenta de ADAM, interpretamos que Platón hace referencia al ente rey; no olvidemos que está

motivos: primero, porque el imitador utiliza como modelo no lo que es por naturaleza, sino el producto del artesano, algo que ya no se corresponde de manera fiel con la verdad; segundo, porque, al reproducir la obra del artesano no como es sino como aparece, difiere bastante del producto, aumentando su distanciamiento respecto de lo que es. Este fijarse en las apariencias condiciona las reproducciones del imitador, simples imágenes. Según nuestra interpretación, Platón piensa en la diferencia que existe entre la contemplación del objeto cama fabricado por un carpintero, y la visión parcial que ofrece la imagen de una cama reflejada en un espejo. La cama fabricada permite ser observada desde todas las perspectivas y contemplar todas sus partes, mientras que una imagen limita la observación a una sola. Por lo tanto, la imitación, por muy fidedigna que sea, está restringida a la parcialidad sin posibilidad alguna de reproducción completa. Y como la parte no da cuenta nunca del todo, la imitación se encuentra muy lejos de la verdad. Ocurre además que, la inespecífica tarea que supone reproducir imitaciones parciales permite al imitador ofrecer imágenes de muchas cosas, ya que apenas toca un aspecto de cada una. Por eso no le hace falta conocer la técnica de un carpintero para reproducir su imagen (*R.* 598b) y engañar, si su habilidad se lo permite, a niños e insensatos haciéndoles creer que se trata de un carpintero de verdad (*R.* 598c).

5.9. El carpintero, una potencia analógica

Ya hemos comentado en otros lugares de este trabajo la afición de Platón por el uso de las analogías y su explotación de las enormes posibilidades explicativas que entrañan. Aprovechar las semejanzas entre dos cosas distintas y establecer relaciones entre ellas permite, cuando uno de los términos es conocido, sacar a la luz los atributos del otro término ignorado. Este es el mecanismo del que se sirve Platón para dar a entender algunas importantes precisiones de su pensamiento, en este caso a partir del conocido carpintero, un oficio común en la sociedad ateniense.

explicando una jerarquía de los seres, según la cual lo que es por naturaleza sería rey, y súbdito todo lo que de él se deriva; así, la idea, en la cima de la escala, reina sobre todo lo que de ella participa, ya se trate de seres naturales, ya sean objetos productos de las técnicas, ya sean imitaciones.

En el *Timeo*, el personaje que da nombre al diálogo establece una analogía entre el carpintero y el filósofo que le permite esclarecer en qué consiste el verdadero trabajo del filósofo y cuál es su materia prima. Timeo ha hablado en la segunda parte de su discurso del tributo de la necesidad en la fabricación del mundo, por lo que concluye que, puesto que antes habló en la primera parte de lo aportado por la razón en esa obra, hay que reconocer en ella dos causas: la necesidad y la divina. A partir de aquí se propone iniciar la tercera parte de su discurso en la que abordará la parte que le corresponde en la construcción del mundo a la mezcla de ambas causas. Y para que no haya ninguna duda sobre su proyecto, acude a la analogía del carpintero y su materia prima, la madera, para destacar la similitud entre el conocido trabajo del artesano y la desconocida labor del filósofo. Al igual que el carpintero trabaja con la madera, el filósofo lo hace con las causas; y como un carpintero ensambla sus obras a partir de elementos distintos previamente elaborados, el filósofo, Timeo, partirá de las causas encontradas, la divina y la necesidad, para entretener con ellas en nuevo discurso explicativo de lo que la mezcla de ambas contribuyó en la ingente obra constructiva del universo³⁰¹ (*Ti.* 69a).

Otra analogía con el carpintero es utilizada por el Ateniense en las *Leyes* para ilustrar, casi de forma gráfica, el peligro de las nocivas normas no escritas en los Estados; su intención, poner sobre aviso a sus interlocutores sobre la positiva valoración que de ellas se hacían en sus correspondientes sistemas políticos sin someterlas a ningún tipo de análisis. Para el Ateniense, las costumbres ancestrales o leyes paternas son algo así como un sustrato, un elemento que subyace a las legislaciones escritas aportando unidad al orden político siempre y cuando estén bien establecidas. Los usos no escritos se comportan de forma análoga a los apeos³⁰² de los carpinteros o constructores³⁰³ que, de estar bien contruidos, sirven para sujetar algunas partes del edificio en tanto se completan algunas fases de la construcción; pero, en caso de hacerse mal no sólo provocan el derrumbe de lo que sujetaban sino de lo que se ha construido encima (*Lg.*

³⁰¹ Para una interpretación similar de esta comparación con el carpintero, véase I. COSTA 2009, 38, quien hace de Timeo y sus interlocutores el correlato de la analogía.

³⁰² ‘Apeo’ es un término específico de arquitectura que designa el armazón, madero o fábrica con que se apea o sostiene el todo o parte de un edificio, construcción o terreno.

³⁰³ Este pasaje está comentado también en el capítulo dedicado al arquitecto, en el apartado 2.6. La arquitectura, un efectivo término de comparación, p. 106.

793c). De la misma manera, las buenas costumbres contribuyen a sustentar el edificio de las leyes promulgadas, mientras las malas comprometen todo el sistema legal.

En el *Crátilo* es Sócrates quien, para fundamentar una de sus absurdas etimologías, en este caso de ‘bello’, hará uso de los términos ‘carpintero’ y ‘carpinterías’, entendidas éstas como obras del carpintero, para establecer una analogía entre el procedimiento de derivación que los liga con otro supuestamente similar mediante el cual relaciona ‘pensamiento’ con ‘lo bello’. Si la carpintería, τεκτονικὸν, produce carpinterías, τεκτονικά, de forma análoga el pensamiento, καλοῦν, produce lo bello, καλά (*Cra.* 416d).

5.10. Otros usos del carpintero

Sócrates, durante su interpretación del poema de Simónides en el *Protágoras*, mantiene que para que alguien se vuelva malo, primero tiene que haber sido bueno. Para sustentar sus palabras recurre al ejemplo del carpintero, de quien viene a decir que sólo podrá serlo malo quien antes lo fue bueno, pues ni siquiera aquellos que intentasen hacer el trabajo del carpintero sin serlo, y pese a sus fracasos, conseguirían con ello hacerse malos carpinteros, ya que nunca antes lo fueron³⁰⁴ (*Prt.* 345a).

En la *República*, Sócrates cita unos versos de la *Odisea* en los que se encuentra el carpintero entre otros artesanos³⁰⁵ (*R.* 389d). El sentido de esa referencia no es otro que la de aludir a los hombres que conforman la estructura social del Estado para negarles el uso de la mentira. Sócrates, en el contexto de prohibir a los poetas presentar a los héroes en actitudes tan inadecuadas a su nobleza como reír, lamentarse, comer en exceso o mentir, extiende la prohibición de la mentira a todos los miembros del Estado, a los que se refiere mediante la cita homérica. La mentira sólo es patrimonio del gobernante respecto de sus gobernados.

³⁰⁴ Para la interpretación de este proceder de Sócrates, véase en el capítulo dedicado al médico, el apartado 13.15. Intelectualismo moral, p. 384.

³⁰⁵ *Od.* XVII 383-384.

6.

El herrero

Con el sustantivo χαλκεύς se hace referencia al obrero metalúrgico del bronce o del cobre, al calderero, forjador, herrero y orfebre; el adjetivo χαλκεύτικός significa hábil en la forja y se refiere también a todo lo relativo a esa técnica; el verbo χαλκεύω expresa la acción de trabajar el bronce, cobre o hierro, es decir, forjar, ser herrero; al lugar donde trabaja el herrero, la forja, fragua o fundición le corresponde el término χαλκεών. Otros términos completan la familia derivada de χαλκός, cobre, bronce, caldero y demás objetos de bronce como espada, hacha, lanza, coraza, casco, etc.

La herrería pertenece al grupo de las técnicas que conforman una tercera especie de concausas de la política llamada «soporte», por ocuparse de la fabricación de productos destinados al asiento; la producción de esta modalidad de objetos, como bien señala el Extranjero en el *Político*, no es competencia de la técnica política, sino de la herrería, carpintería y alfarería (*Plt.* 288a).

La importancia de las técnicas en la sociedad griega se observa en la mitología. Los dioses, movidos por el amor, son los inventores de los oficios que ellos mismos desempeñan, y, por consiguiente, sus más excelsos representantes. Eros, motor de la invención y actividad técnica, es el responsable de la dedicación de Hefesto a la forja (*Smp.* 197b), todo un símbolo del necesario amor al trabajo, primer requisito del buen hacer.

El ser la profesión de un dios no es el único privilegio del que goza el oficio del herrero, dotado por Platón de otra prerrogativa no concedida a los demás: aparecer mencionado en el *Parménides*. En realidad su presencia es, desde un punto de vista filosófico, nada significativa, pero si se contempla desde una óptica probabilística, y teniendo en cuenta que hasta ahora ningún oficio ha comparecido en este diálogo, su aparición adquiere un valor diferente.

No obstante, la mención del herrero en el *Parménides* constituye una simple nota descriptiva de esas tan bien utilizadas por el filósofo para dar verosimilitud a la

narración³⁰⁶. Céfalo, que acaba de llegar a Atenas desde su ciudad, Clazómenas, se encuentra en el ágora con Adimanto a quien, tras saludarle, le pide que lo conduzca hasta la presencia de su hermanastro Antifonte para que pueda narrarle la conversación entre Parménides, Zenón y Sócrates que, según dicen, aprendió de memoria de un tal Pitodoro, allegado de Zenón. Adimanto conduce a Céfalo a casa de Antifonte, al parecer alejado ya de las conversaciones filosóficas y ocupado en los caballos, donde lo encuentran «entregándole al herrero un freno para reparar» (*Prm.* 127a). Resulta evidente la escasa trascendencia que este herrero supone en el relato, y, sin embargo, queremos insistir en lo extraordinario del hecho, pues no ha aparecido ningún otro oficio en este diálogo, suceso que nos produce una inquietud que, aunque por ahora resulte difícil de concretar, no descartamos una plausible explicación al final de nuestro trabajo si conseguimos encontrar más datos reveladores al respecto.

Podríamos decir que la comparecencia del herrero en el *Parménides* es su rasgo más distintivo; en las demás alusiones al forjador que encontramos en otros diálogos apenas sobresale del carpintero, curtidor y alfarero, oficios que con frecuencia lo acompañan. Por este motivo, y con la intención de dotar al herrero de contenido particular, hemos desarrollado aquí con mayor detalle algunos de los pasajes compartidos, mientras que en otros remitimos a análisis expuestos en otros capítulos.

6.1. El herrero en el *Crátilo*

En este diálogo, la función del herrero respecto del taladrador es análoga a la del carpintero respecto del tejedor y a la del legislador respecto del enseñante³⁰⁷. El importante cometido que desempeñan estos trabajadores es elaborar con oficio los instrumentos que le son naturales a las acciones que, a su vez, deben ser realizadas conformes a su propia naturaleza por sus respectivos expertos. Es decir, que para que un taladrador realice la acción de taladrar conforme a su propia naturaleza y con el instrumento que le es natural, necesita servirse bien de un taladro, o sea, conforme al oficio de taladrar; ahora bien, el taladro, obra del herrero (*Cra.* 388d), no puede ser

³⁰⁶ En opinión de P. VIDAL-NAQUET, 1992 [1990], 83, n. 51, este herrero anónimo tendría un valor metafórico, cuyo trabajo de orden técnico sería una anticipación de la enorme tarea que debe acometer Antifonte para exponer la conversación entre Parménides y Sócrates.

³⁰⁷ Véanse los correspondientes apartados en sus respectivos capítulos.

producto de cualquier forjador, sino del que conozca el oficio (*Cra.* 388d). El herrero para fabricar el taladro tiene la obligación, y en ello consiste trabajar conforme al oficio, de fijarse en lo que es tal como para taladrar por naturaleza, o lo que es lo mismo, en el taladro en sí. Por consiguiente, cuando el herrero precise fabricar un taladro ha de tener todas las formas de taladros para aplicar a cada instrumento la forma natural que es mejor para cada objeto. Así, todos los técnicos fabricantes de instrumentos deberán encontrar la forma adecuada por naturaleza a cada uno para aplicarla a la materia con la que los fabrican, pero no como cada uno quiera u opine, sino como es natural. Según este principio, el herrero tendría que encontrar primero esa forma de taladro apropiada a cada objeto para aplicarla después al hierro. Un hierro que, en cuanto materia, carece de importancia, frente al alcance de la forma.

No «todos los herreros operan sobre el mismo hierro cuando fabrican el mismo instrumento con el mismo fin; sin embargo, mientras apliquen la misma forma aunque sea en otro hierro, el instrumento será correcto por más que se haga aquí o en tierra bárbara (*Cra.* 389e).

La prevalencia de la forma sobre la materia es una cuestión filosófica de suma importancia y, sin embargo, aparece aquí insertada con la apariencia de sustentar la teoría naturalista defendida por Crátilo y en contra de la convencionalista sostenida por Hermógenes. Como ya hemos expresado en otros momentos de este trabajo, a nuestro juicio se trata de una maniobra de Platón con un claro propósito: construir los cimientos de su teoría epistemológica; de ahí ese primer esbozo de la teoría de las Ideas, y esa crítica esperpéntica a las teorías del movimiento también contenidas en el diálogo.

Por lo que se desprende del ejemplo del herrero y de los otros artesanos ejemplificados en el *Crátilo*, esa forma de la que habla Sócrates se corresponde con la Idea platónica o cosa en sí. En ésta, posiblemente una de sus primeras aproximaciones a la teoría de las Ideas, Platón parece pensar en algo no accesible a los sentidos pero que, no obstante, es posible intuir, a la manera de como lo hacen los matemáticos, que acceden mediante el intelecto al cuadrado perfecto para operar en él y extraer sus conclusiones. Aun siendo capaces de llevar a cabo esas abstracciones, ni los matemáticos, ni mucho menos los herreros y demás técnicos saben que cuando ejercen

sus actividades obran en cierta manera con Ideas o cosas en sí. La tarea de desentrañar y dar cuenta a los demás de semejantes mecanismos compete al dialéctico o filósofo³⁰⁸.

Mediante una sucesión de ejemplos y analogías, además de una travesía por diferentes niveles técnicos, Platón conduce al lector a la precisa tarea del dialéctico. En primer lugar tenemos tres tipos de acciones técnicas: un nivel inicial que consiste en intuir la forma que por naturaleza debe tener un instrumento y ver en qué materia se encuentra (intuir la forma del taladro y ver en qué hierro se encuentra en el ejemplo del taladrador, o aplicar a los sonidos y a las sílabas el nombre naturalmente adecuado para cada objeto en el caso del legislador); un segundo nivel constituido por la fabricación del instrumento específico (taladro y nombre); y un tercer nivel de acción para la cual se precisa el instrumento (taladrar y nombrar). En cuanto a los agentes de estas acciones tenemos: quien por ser el que va a utilizar el instrumento intuye su forma, judica y asesora para su correcta fabricación (el taladrador y el dialéctico); quien fabrica el instrumento bajo las directrices del asesor (el herrero y el legislador o nominador); y quien realiza la acción con el instrumento (el taladrador y el dialéctico). Como vemos, un mismo agente realiza dos acciones: la de asesorar y la de usar el instrumento fabricado.

Pero dejemos de lado el ejemplo, una vez vista su función analógica, y centrémonos en la acción de nombrar, a la que se llega, no para validar la teoría naturalista de Crátilo, sino como camino para demostrar la consistencia de los seres y su independencia respecto de la opinión humana. Esta es la secuencia del razonamiento: los seres son en sí; las acciones son una especie dentro del conjunto de los seres; las acciones se realizan conforme a su naturaleza y ajenas a la opinión; las acciones precisan de un instrumento que les es apropiado por naturaleza, un instrumento cuya forma debe ser intuita para ser fabricado, de acuerdo también a su naturaleza, por un técnico que conozca el oficio. Así, pues, hablar es una acción que a su vez implica otra, el nombrar; la acción de nombrar debe realizarse de acuerdo con su naturaleza; el instrumento natural para nombrar es el nombre. Resulta, sin embargo, que las acciones se pueden descomponer en otras, así, cuando se nombra, lo que en realidad se hace es distinguir la esencia, pudiéndose decir, entonces que el nombre es un instrumento que sirve para, además de nombrar, para enseñar. Por eso, el enseñante se debe servir bien

³⁰⁸ Cf. C. EGGERS LAN, 1997, 144.

del nombre para enseñar, es decir, conforme al oficio de enseñar. El instrumento, el nombre, es obra de un agente distinto de quien lo usa; y como el autor del nombre es el uso, se admite que es el legislador el encargado de fabricarlo, en realidad un nominador. En su tarea de poner nombres, el legislador se fija en el nombre en sí, en la forma del nombre, para aplicarla luego a la materia: los sonidos y las sílabas. La acción del legislador debe ser dirigida y juzgada por quien la va a utilizar, que no es otro que quien mejor sabe preguntar y responder, el dialéctico. De todo ello resulta que el nombre, instrumento del nominador, tiene que ser construido por el legislador de acuerdo con su naturaleza, su ser estable, el nombre en sí, y bajo la dirección del dialéctico.

Los distintos estadios técnicos en el proceso de las acciones, ilustrados con la técnica del herrero además de otras, le sirven a Platón para reconocer estabilidad en los nombres, con la evidente intención de salvaguardar un significado único e invariable de los conceptos éticos. Si se acepta la tesis de Protágoras, dice Sócrates al inicio del diálogo, no es posible conceder validez o falsedad alguna al discurso, construido con nombres, sus partes más pequeñas. Para que un discurso sea verdadero tienen que ser verdaderas todas sus partes. Pero si resultase que los nombres se impusieran de acuerdo a lo que le parece a cada uno, no sería posible otorgar validez o falsedad a ningún discurso. Y Si se admite la existencia de cualidades éticas en los hombres, tales como sensatez o insensatez, no hay más remedio que aceptar una consistencia a estos nombres, intuir el ser propio consistente de la sensatez. En definitiva,

Las cosas poseen un ser propio consistente. No tienen relación ni dependencia con nosotros ni se dejan arrastrar arriba y abajo por obra de nuestra imaginación, sino que son en sí y con relación a su propio ser conforme a su naturaleza (*Cra.* 386e).

Sócrates esboza este principio en contra de la posición convencionalista de Hermógenes, y lo volverá a hacer al final del diálogo en contra de la naturalista de Crátilo³⁰⁹. El doble uso de este principio para justificar tesis opuestas es un signo evidente de la escasa importancia que Platón le otorga a la cuestión de los nombres. Los nombres carecen de interés para Platón, son en sus manos una simple excusa desde donde abordar el verdadero objeto de su investigación: el ser y su realidad objetiva, sólo

³⁰⁹J. L. CALVO, 2000, 364, n. 13.

a partir de cuya aceptación se puede salvar el conocimiento y, con él, la absoluta existencia de los conceptos éticos, un requisito indispensable para la organización del Estado.

6.2. Los herreros, una interesante alusión de Alcibíades en el *Banquete*

El extenso elogio de Alcibíades a Sócrates en el *Banquete* es digno de atención por numerosos motivos, pero de manera muy especial por sus comentarios sobre los discursos socráticos. El hermoso joven, sincerado por efecto del vino, compara a Sócrates con los silenos por razones varias: por la conjunción de avanzada edad, fealdad externa y belleza interior³¹⁰; por su lujuria —irónica licencia de estilo socrático, como se advierte cuando narra sus fallidos intentos de consumación amorosa—; por el poder de sus palabras³¹¹; y, sobre todo, por el efecto mágico que ve en el habla de Sócrates, equivalente al encantamiento que producía Marsias con su flauta³¹².

La fuerza expresiva de la comparación de Sócrates, maestro de Platón, con Sileno, maestro de Dioniso, se va captando a medida que Alcibíades relata los sentimientos contradictorios que el filósofo le provoca. En Sileno se combinan divinidad y fealdad, sabiduría lúcida y ebriedad extrema; Sileno es un personaje que encarna el contraste, suponiendo una excelente metáfora para describir el incisivo efecto que surten en el alma de Alcibíades las palabras de Sócrates, ante las cuales no puede menos que

³¹⁰ E. LLEDÓ, 2000, 268, n. 123, habla de la posibilidad de que los escultores atenienses guardasen sus estatuas más bellas en una especie de cajas en forma de silenos, si bien reconoce no disponer de ninguna otra referencia a esa costumbre. También Jaeger, 2010, 587, lo entiende así. En nuestra opinión, no es necesaria la existencia de esa extraña usanza para comprender el significado de la metáfora de Alcibíades; la fealdad externa de Sileno puede oponerse a su propia belleza interior, la de su divina sabiduría, al igual que Sócrates, en quien dos niveles de apariencia vulgar esconden dos divinas potencias: el valor de sus actos virtuosos y el valor de sus discursos, cuyas palabras son tan reveladoras como las melodías de Marsias.

³¹¹ La mitología le atribuye a Sileno, cuando estaba sobrio, una extraordinaria sabiduría.

³¹² En el efecto de las palabras de Sócrates en Alcibíades se basa M. A. Granada para afirmar que «El discurso socrático produce los mismos efectos de seducción y encanto que el sofístico, la misma fenomenología de turbación y ligamiento del alma, pero mientras el sofístico desciende a la sensibilidad y apariencias manteniendo allí prisionera al alma, el discurso socrático cuestiona ese ámbito ontológico e impulsa al alma en una dirección ascendente. Por eso, corresponde en puridad a la palabra el mismo calificativo de «divina» que Alcibíades daba a las melodías de Marsias. La palabra puede tener también, por tanto, una dimensión mágica positiva si el encantamiento del alma que consigue dirige a ésta (*psykhagogein*) hacia los dioses, es decir, hacia el Ser, la Verdad, el Conocimiento y la Virtud». M. A. GRANADA, 1990, 33.

reconocer su error por ocuparse de los atenienses antes de hacerlo de sí mismo y antes de prepararse como merecería tan eminente propósito; por eso se avergüenza ante Sócrates, el único hombre capaz de afrentarle, porque incluso reconociendo el peso de sus argumentos y sabiendo que debería cumplir lo que le ordena y ocuparse de lo conveniente, al alejarse de él, se deja llevar por el afán de honores que le prodiga la multitud. El reconocimiento del extraordinario valor del discurso socrático y su incapacidad para reaccionar es el germen de la divergencia emocional con la que vive, deseando con fuerza la muerte de Sócrates al tiempo que reconociendo el intenso dolor que un óbito tal le causaría. Alcibíades admite no saber cómo tratar con Sócrates, núcleo del auténtico drama recreado por Platón en este emotivo final del *Banquete*, donde una alusión a los autores de tragedias y comedias adquiere un significado de mayor alcance que el de una simple nota sorprendente³¹³. De forma irremisible Alcibíades está perdido, y lo que es peor, él lo sabe.

No es casualidad que los dos únicos despiertos que continúan conversando con Sócrates al alba sean dos poetas: el trágico Agatón y el comediógrafo Aristófanes. A ambos les está diciendo Sócrates que no es por técnica que componen sus obras, pues, si una y la misma fuera la técnica poética su dominio habría de capacitarlos para los dos géneros. Pero la verdadera intención de las palabras de Sócrates apunta más a la carencia de Alcibíades de la exclusiva técnica que faculta para la felicidad, la técnica moral, la filosofía, de ahí que el joven viva el drama que él mismo se ha compuesto a causa de esa ignorancia que le impide llevar una vida buena.

³¹³ Según lo que recordaba Aristodemo, Sócrates obligaba a Agatón y Aristófanes, los únicos despiertos, «a reconocer que era cosa del mismo hombre saber componer comedia y tragedia, y que quien con técnica (*techne*) es autor de tragedias lo es también de comedias» (*Smp.* 223d). M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, 2000, 284, n. 152, además de remitir a diversos estudios sobre el pasaje, señala que la opinión de Sócrates aquí es muy distinta a la que da en *Ion* 531e-534e, y que no ha sido desarrollada por Platón en ningún otro sitio. Queremos añadir al respecto que Sócrates en la *República* considera que un hombre no sólo no puede desempeñar oficios diferentes sino tampoco imitarlos, como no pueden ser practicados por las mismas personas los dos tipos de imitación que requieren la comedia y la tragedia, por lo que no les es posible a los mismos actores representar comedias y tragedias; Adimanto, conforme con el parecer de Sócrates, añade que, en efecto, tiene razón al afirmar que no pueden ser los mismos poetas los que creen ambas (*R.* 395a). Aunque estamos de acuerdo con CH. H. KAHN, 2010 [1996], 130-131, en que no hay contradicción entre el *Ion* y el *Banquete* (no menciona el pasaje de la *República*) por cuanto supone dos modos de considerar la poesía, en el *Ion* como inspiración y en el *Banquete* como técnica, en las palabras de Sócrates vemos una intención que nada tienen que ver con el quehacer poético. En nuestra opinión, las palabras de Sócrates pretenden llamar la atención sobre la posibilidad que tiene todo individuo de hacer de su vida una comedia o una tragedia según se ocupe o no de lo único que puede aportar felicidad o sufrimiento: el cuidado de la propia alma.

El *Banquete* es un diálogo de contrastes, no sólo presentes en Sileno, Sócrates y Alcibíades; las oposiciones se encuentran asimismo en cada uno de los discursos sobre el amor que contiene; y en lo que es más importante, en las palabras de Sócrates. En el *Simposio* hay comedia, tragedia y filosofía; en él toda apariencia esconde una realidad: la belleza de Alcibíades enmascara su particular tragedia; la fealdad de Sócrates, su belleza interior; los en apariencia vulgares discursos socráticos, la más alta filosofía.

En el primer discurso, el de Fedro, se opone el amante al amado; en el de Pausanias, el Eros Urano al Pandemo, también el amado y el amante, lo estable, como el carácter bueno y lo efímero, como la belleza de la juventud; Erixímaco, ejerciendo de médico hipocrático, habla de dos tipos de amor, uno sano, bello y ordenado que aporta armonía, y otro enfermo, vergonzoso y desmesurado que provoca desequilibrio y grandes daños; en el de Aristófanes la oposición se da entre el todo y la parte, entre lo femenino y lo masculino, entre la separación y la unión, entre disgregación e integridad; Agatón, por su parte, habla de diversión y seriedad; Sócrates, la primera oposición que señala es la de la falsedad, presente en todos los discursos anteriores, y la verdad sobre Eros que contendrá el suyo, gracias a la sabiduría de la de Mantinea en contraste con su proverbial ignorancia. Pero no es este el momento de recrearnos en el discurso de Diotima —en cuyo inicio se señala la oposición entre el amor carnal y el intelectual—, sino en el encomio de Sócrates ofrecido por Alcibíades³¹⁴, que, en nuestra interpretación, constituye el culmen del diálogo al dotarlo de sentido, sobre todo el pasaje en el que habla de sus discursos:

Pero como es este hombre, aquí presente, en originalidad, tanto él personalmente como sus discursos, ni siquiera remotamente se encontrará alguno, por más que se le busque, ni entre los de ahora, ni entre los antiguos, a menos tal vez que se le compare, a él y a sus discursos, con los que he dicho: no con ningún hombre, sino con los silenos y sátiros.

Porque, efectivamente, y esto lo omití al principio, también sus discursos son muy semejantes a los silenos que se abren. Pues si uno se decidiera a oír los discursos de Sócrates, al principio podrían parecer totalmente ridículos. ¡Tales son las palabras y expresiones con que están revestidos por fuera, la piel, por así decir, de un sátiro insolente! Habla, en efecto, de burros de carga, de herreros, de zapateros y curtidores, y siempre parece decir lo mismo con las mismas palabras, de suerte que todo hombre inexperto y estúpido se burlaría de sus discursos. Pero si uno los ve cuando están abiertos y penetra en ellos, encontrará, en primer lugar, que son

³¹⁴ Cf. W. JAEGER, 2010 [1933], 586-587.

los únicos discursos que tienen sentido por dentro; en segundo lugar, que son los más divinos, que tienen en sí mismos el mayor número de imágenes de virtud y que abarcan la mayor cantidad de temas, o más bien, todo cuanto le conviene examinar al que piensa ser noble y bueno (*Smp.* 221d-222a).

Estas palabras de Alcibíades dan la clave de, al menos, uno de los significados del *Simposio*, comprensión que se alcanza con la lectura del *Fedro*. El *Banquete* es un laberinto de apariencias encubridoras de verdades cuyo proceso de desvelamiento culmina en el que ha sido considerado de forma unánime el diálogo subsiguiente en la producción del filósofo. Ello no responde a una voluntad ocultadora por parte de Platón, sino a la necesaria conjunción de niveles expresivos destinados a la diversidad comprensiva con la que todo discurso escrito debe enfrentarse, carente como está de la posibilidad de responder preguntas del lector o de clarificar oscuridades. Platón en el *Fedro* no desvaloriza en absoluto la escritura, pero sí condiciona todo texto escrito a la excepcional habilidad de contemplar las diferencias anímicas de sus potenciales lectores para asegurar a cada uno una posible y beneficiosa lectura. De hecho, no siempre el discurso oral, a pesar de su inmediatez esclarecedora, consigue sus objetivos. De ahí que los herreros y demás oficiales que pueblan los parlamentos de Sócrates constituyan una barrera intransitable para mentes tan obtusas como la de Calicles, a las que ni la oralidad es capaz de abrirles los horizontes comprensivos. El diálogo oral tiene ventajas, que duda cabe, pero ni es concluyente frente al texto escrito, ni sus primacías bastan para denigrar la escritura.

A nuestro juicio, no es el medio en el que se expresa el discurso el elemento determinante de su validez filosófica, sino su potencia trascendente. Los encomios del amor pronunciados por los compañeros de Sócrates en el *Banquete* no traspasan los límites del amor físico, como tampoco lo hacen ni el discurso de Lisias ni el primero de Sócrates en el *Fedro*. En todos ellos el amor es abordado desde la mitología, la medicina, la poética y la retórica, ámbitos todos insuficientes para captar la dimensión metafísica del amor, accesible sólo desde la filosofía. Y esa es la intención de las palabras de Alcibíades: dejar constancia de que el discurso de Sócrates, aunque poblado de herreros y demás oficiales en apariencia insignificantes, encierra un contenido filosófico de acceso reservado a aquellos cuyas condiciones anímicas les hayan franqueado el paso.

6.3. El herrero en las falacias de Dionisodoro

La primera de las alusiones al ámbito del herrero en el *Eutidemo* la hace Sócrates para invalidar, mediante un procedimiento similar al utilizado por la pareja de sofistas, uno de los falaces juegos de Dionisodoro. En efecto, el hermano de Eutidemo pretende demostrar que es posible hablar callando, sirviéndose de una ambigüedad propia de la forma expresiva griega que, aplicada a la traducción, se podría explicar como la capacidad del gerundio ‘callando’ para afectar tanto a quien habla como a las cosas de las que se hablan³¹⁵. Así, según Dionisodoro, cuando se habla de piedras, maderas, hierros, se habla callando, porque la incapacidad para hablar de las cosas inertes las obliga a callar siempre, también cuando se habla de ellas. Sócrates rebate el falaz argumento con otro parecido: la identificación entre lenguaje y los sonidos propios de la forja; para hacerlo, el filósofo recurre a una costumbre suya que lo ha caracterizado: la de frecuentar los talleres de los artesanos, en este caso las herrerías. Sócrates refuta la explicación de Dionisodoro negándole validez al menos cuando él habla «junto a las herrerías, pues dicen que allí los hierros, si uno los toca, gritan y callan y chillan de lo lindo»³¹⁶.

Un poco más adelante —y después de una clara referencia al concepto de participación en la teoría de las Ideas, de la que Dionisodoro no sale muy bien parado a pesar de tergiversar las palabras de Sócrates con la sustitución del verbo utilizado por el filósofo, *παρειμι*, que significa ‘estar presente en’ por otro *παραίγνομαι*, que quiere decir ‘estar junto a’—, Dionisodoro se aferra a la palabra artesano, demiurgo, pronunciada por Sócrates para iniciar otra serie de falaces y erísticos juegos. De esta manera le pregunta a Sócrates si sabe lo que conviene a cada artesano, y si lo sabe, a quién conviene forjar (*Euthd.* 301c); Sócrates contesta que al herrero (*Euthd.* 301c). De la anfibología resultante de la indeterminación entre sujeto y objeto presente en la expresión «a quien conviene forjar» deriva en que es conveniente forjar al herrero (*Euthd.* 301d).

³¹⁵ Cf. F. J. OLIVERI, 2000, 258, n. 116 y 117.

³¹⁶ *Euthd.* 300b.

El herrero y su técnica, la forja, le sirven a Platón en el *Eutidemo* para poner en evidencia la vacuidad de unas prácticas sofísticas destinadas a la mera exhibición de ciertos artificios lingüísticos, sin más objetivo que la victoria frente al adversario.

6.4. El herrero en relación con la virtud

Como ya hemos comentado en otros capítulos³¹⁷, Sócrates se sirve de distintos trabajadores, entre ellos el herrero, para poner de manifiesto el que posiblemente consideró el mayor problema de la democracia: la participación general en las decisiones políticas, sin la exigencia de demostrar conocimientos específicos al respecto (*Prt.* 319d)³¹⁸. Platón coloca en contra de la consideración socrática la de Protágoras, quien defiende la común intervención en la asamblea para tratar asuntos concernientes al gobierno de la ciudad por poseer todos los ciudadanos, también el herrero, lo que él y los atenienses consideran la virtud, el sentido moral que todos tienen en germen y que, además, es susceptible de ser desarrollado mediante la enseñanza (*Prt.* 324c). Si la virtud es enseñable según Protágoras, tiene que consistir necesariamente en un conocimiento diferente al de las técnicas profesionales, es decir, el contenido de la virtud no tiene nada que ver con la técnica metalúrgica, sino con los saberes concernientes a una serie de virtudes particulares que conforman la unidad de la virtud del hombre (*Prt.* 324e).

Como es sabido, Sócrates a lo largo del *Protágoras* socavará esta absoluta seguridad del sofista en las posibilidades didácticas de la virtud, a pesar de no llegar, de hecho, a ninguna conclusión respecto a ello. Ocurre con la virtud lo mismo que con las demás cuestiones filosóficas tratadas por Platón, que es imposible comprender su alcance si no es a través del tránsito por todos los vericuetos de sus diálogos, y ello soslayando contradicciones, aporías, falacias, mitos y demás obstáculos, sin encontrar jamás expresado su pensamiento de forma explícita, entre otros motivos porque él no aparece nunca en ellos. En nuestra opinión, la virtud, porque es conocimiento, es

³¹⁷ Véase los dedicados al zapatero, carpintero y comerciante.

³¹⁸ Según L. SOARES, 2010, 60, este «pasaje del *Protágoras* anticipa uno de los pilares fundamentales que sostendrá [...] el orden político de la polis ideal que Platón proyecta en la *República*: el principio de la especialización de las funciones, según el cual conviene que cada uno se dedique al oficio que le es propio, sin inmiscuirse en territorios ajenos, sobre todo los vinculados a la técnica política (*politike techne*).

enseñable, o mejor dicho, «aflorable», o tal vez debiéramos decir recordable. La virtud es como un germen de humanidad presente en todos los hombres, susceptible de ser desarrollarla en unas determinadas condiciones sociales, de ahí la importancia del político, que es el técnico encargado de asegurar esas condiciones de posibilidad para la adquisición de la virtud. En este sentido pensamos que la idea de virtud de Platón no estaría muy alejada de la de Protágoras³¹⁹, pues ambos la conciben como algo presente en el hombre pero que necesita desplegarse; la diferencia estribaría en que el marco para su despliegue, la enseñanza sofística para Protágoras, el Estado justo para Platón, con todo lo que conlleva de educación, gobierno, etc. En último término, la adquisición de la virtud depende de cada individuo, de su correspondiente grado de compromiso con él mismo y con el Estado, si bien en el proceso intervienen múltiples factores individuales y sociales. Por todo ello, podemos decir que, a nuestro juicio, la virtud sería enseñable en el pensamiento de Platón, por cuanto se puede contribuir de muchas maneras a facilitar su avance.

6.5. El ejemplo del herrero en la concepción platónica del Estado

La división del trabajo es el principal pilar sobre el que se sustenta la organización del Estado en Platón, según la cual cada ciudadano debe desempeñar la profesión para la que está dotado por naturaleza, bien previo aprendizaje de los conocimientos pertinentes a cada técnica, bien previa experimentación en el ejercicio de las prácticas. Según Platón, las reducidas competencias humanas sólo capacitan para realizar con excelencia una tarea, y por ello, debe abandonarse todo propósito de diversificación laboral. A quien su naturaleza lo haya dotado para ser herrero, no podrá, si quiere hacerlo con exactitud, más que ejercer la herrería y adquirir de este oficio su manutención (*Lg.* 846e)³²⁰.

³¹⁹ Según A. KOYRÉ, 1966 [1945], 54-55, la tesis de Protágoras es muy sólida, aunque tenga una concepción popular acerca de la virtud y, por ello, incoherente, confusa y hasta contradictoria, como ocurre con todas las concepciones de sentido común. Protágoras, cuando promete enseñar la virtud lo que hace es, previo análisis de las convenciones de la comunidad, enseñar cómo adaptarse a ellas y cómo conseguir la aprobación de sus miembros para llegar a ser rico, influyente o poderoso. En cambio la virtud de Sócrates consiste en el conocimiento de la escala de valores que la virtud implica, siendo del conocimiento del bien de donde se sigue de forma necesaria la conducta virtuosa.

³²⁰ Este pasaje de las *Leyes* se encuentra analizado con más detalle en el capítulo dedicado al carpintero.

La rigurosa especialización profesional exigida por Platón persigue dos importantes objetivos: la excelencia derivada del exclusivo cultivo de una actividad y la cooperación social, su más directa consecuencia. En efecto, la red de relaciones forzosas que Platón pretende establecer a partir de la división del trabajo se observa en la atención de Sócrates sobre la diferencia de conocimientos técnicos requeridos para la producción, uso e imitación. El herrero produce el freno gracias a su conocimiento técnico productivo de la herrería ((*R.* 601c); el jinete, usuario del freno, sabe cómo debe ser y asesora al herrero respecto de la idoneidad del instrumento en virtud de su saber técnico de la equitación (*R.* 601c). Se instituye de esta manera un necesario vínculo entre usuarios y productores. Sócrates dice que «con respecto a cada cosa hay tres técnicas: la del que la usa, la del que la hace y la del que la imita»³²¹. Nótese que el filósofo presupone aquí la imitación como una técnica. Sin embargo, enseguida despojará al imitador de todo conocimiento: por un lado, el uso no le aporta el saber sobre la belleza o bondad de lo que imita; por otro, sin establecer una relación forzosa con asesor alguno se encuentra desprovisto de la instrucción del entendido. Por todo ello, la imitación no puede ser una técnica. La aversión platónica hacia toda práctica imitativa podría radicar en el reconocimiento de su autonomía, sobre todo después de constatada la extraordinaria importancia que la cooperación adquiere en su concepto textil de sociedad. En el Estado platónico el factor preponderante en la confección del tejido social son las necesarias interacciones entre los profesionales, una verdadera red de interdependencias.

La agrupación del conjunto de los miembros de la sociedad en tres clases en función de las aptitudes y disposición de los individuos determina tres grupos profesionales: el de los gobernantes o expertos en técnica política y filosófica, el de los guardianes o expertos en técnica bélica, y el del resto de los técnicos y demás trabajadores dedicados al ejercicio de las prácticas. A este heterogéneo tercer conjunto pertenece el herrero, el experto en la forja.

La separación rigurosa de las tres esferas profesionales veta la ejecución de tareas que no competan a cada especialidad, principalmente en los quehaceres más importantes como son los desempeñados por gobernantes y guardianes. Conviene señalar que la categoría de una profesión tiene que ver con el beneficio de su ejercicio,

³²¹ *R.* 601d.

único motivo que dota a los gobernantes y guardianes de elevado prestigio, habida cuenta de que su trabajo no sólo favorece al conjunto de la sociedad, sino que de su perfecta ejecución depende la supervivencia del Estado, es decir, la sociedad misma.

Sócrates explica con detalle a Adimanto, cuando expone las pautas para la dicción de la poesía dentro del programa de educación musical de los guardianes, el porqué de estas limitaciones laborales, que obliga a los guardianes a una circunscripción tan estricta al propio ámbito, que ni siquiera les está permitido no ya el desempeño de otras ocupaciones, sino incluso su imitación. Y ello porque según mantiene Sócrates, la naturaleza humana no permite imitar bien muchas cosas o hacer las cosas a las que las imitaciones se asemejan. Por eso, para mantener a los guardianes alejados del resto de ocupaciones y concentrados en su noble oficio de procuradores de la libertad del Estado, sus imitaciones, en caso de producirse, sólo serán de modelos de índole afín a su obligación: valientes, piadosos, moderados, libres y semejantes. No imitarán, pues, acciones inadecuadas por su inmoralidad, servilismo o insania, ni ningún oficio, como el de los herreros (*R.* 396a).

De la equiparación del Estado justo con el alma humana se desprende que a cada grupo le corresponde una virtud: la sabiduría a los gobernantes; la valentía a los guardianes y la moderación al resto³²². Sócrates se esmera en mostrar que no es cualquier conocimiento el que conforma la sabiduría de los gobernantes; el conocimiento que deben poseer no atañe a cuestiones particulares del Estado, y por eso no concierne a ninguna de las técnicas particulares, como pudiera ser la de la fabricación de objetos con bronce (*R.* 428c). No, el contenido del saber de los encargados del gobierno incumbe al Estado en su totalidad, a sus asuntos internos y

³²² En opinión de J.-P. VERNANT, 1973 [1965], 248-249, La importancia que Platón otorga a la técnica no afecta a su concepción del hombre más que de forma negativa, como lo demostraría su esfuerzo por llevar a cabo una triple oposición: entre inteligencia técnica e inteligencia; entre el hombre técnico y su ideal de hombre; y entre la función técnica y las otras dos presentes en la ciudad, la defensiva y la gubernativa. Esto explicaría la deformación que el filósofo hace sufrir a su teoría de tripartismo social, y que se manifestaría en la adjudicación de las virtudes a las dos primeras clases, sabiduría a los gobernantes o miembros de la primera y valor a los guerreros, miembros de la segunda, mientras que a la tercera no le correspondería una virtud ligada a su función, al no estar la *σωφροσύνη* especializada, sino extendida a través de todas las clases sociales sin ser exclusiva de ninguna de ellas. Y añade: «Esta sorprendente asimetría no se explica sino por su negativa a conceder a aquellos en los que el trabajo constituye la función social una virtud positiva. Se puede decir que para Platón el trabajo permanece extraño a todo valor humano y que en ciertos aspectos se le muestra incluso como la antítesis de lo que en el hombre es esencial».

exteriores, a todo lo apropiado para la vigilancia, y por ende, comporta prudencia. El elevado rango de esta sabiduría reduce las posibilidades de alcanzarla, un motivo que hace obvio el escaso número de sus poseedores en comparación con los herreros, a todas luces mucho más abundantes (R. 428de).

En el Estado justo de Platón habrá muchos más trabajadores del bronce que gobernantes por una razón: porque el conocimiento de la técnica del herrero, como la de cualquier otra técnica particular, es mucho más sencillo de alcanzar que el de la técnica política, especie de «macrotécnica» a cuyo dominio sólo se accede mediante enormes esfuerzos físicos, intelectuales y morales; y ello requiere extraordinarias dotes.

6.6. El herrero bajo y calvo, una metáfora del intrusismo filosófico

En el libro seis de la *República*, toda vez que Sócrates y Glaucón han acordado que los filósofos, frente a los que no lo son y «deambulan en la multiplicidad abigarrada»³²³ sin tener «en el alma un paradigma manifiesto»³²⁴, son los únicos competentes para dirigir la mirada hacia lo más verdadero, alcanzar lo inmutable e implantar en la sociedad «las reglas concernientes a lo bello, a lo justo, a lo bueno»³²⁵ preservándolas con su vigilancia, y que, por todo ello, a los filósofos debe corresponderles la más alta de las tareas del Estado, una objeción planteada por Adimanto obliga a Sócrates a realizar una serie de interesantes consideraciones sobre la filosofía. En efecto, tras haber sido enumeradas las extraordinarias dotes de la naturaleza de los filósofos, tales como el amor al estudio de las Ideas³²⁶, la inclinación a la verdad y el odio a la falsedad, el abandono de los deseos corporales en pro de los deseos de conocimiento del alma, la moderación, el desapego a la vida y sus riquezas, la falta de temor a la muerte, justicia, facilidad de aprendizaje, memoria, medida y gracia; y después de haber sido remarcada la imposibilidad de practicar la filosofía a quienes no están dotados por naturaleza de todas ellas, Adimanto objeta, con similar interpretación a la de Calicles en el

³²³ R. 484b.

³²⁴ R. 484c.

³²⁵ R. 484d.

³²⁶ «siempre aman aquel estudio que les hace patente la realidad siempre existente que no deambula sometida a la generación y a la corrupción» (R. 485b).

*Gorgias*³²⁷, que la filosofía es una disciplina útil para completar la educación de los jóvenes pero inútil para el Estado cuando su ejercicio se alarga más de lo conveniente, volviendo depravados y extraños a cuantos la cultivan. Sócrates, dando muestras de la exuberancia expresiva con la que lo caracteriza su alumno, recurrirá a diferentes comparaciones para hacer aflorar los obstáculos que debe sortear la verdadera filosofía: en primer lugar, la propia actitud de los Estados, que ignorantes de la existencia de la técnica política no exigen su posesión a quienes han de gobernarlos; en segundo lugar, la irresponsabilidad de los políticos gobernantes por no recurrir a los filósofos; en tercer lugar, a la falta de correspondencia existente entre la opinión generalizada acerca de los filósofos y su verdadera naturaleza; en cuarto lugar, la perversión de quienes imitan la naturaleza filosófica y se abocan a ella sin serles dignos, ya sea porque, o bien no la posean, o bien porque, aunque poseyéndola, no han recibido la educación adecuada, o se ha malogrado a causa de los efectos malignos de las opiniones de la masa —una bestia grande alimentada por sofistas—; en quinto lugar, la acción punitiva —privación de derechos políticos, multas y pena de muerte³²⁸— ejercida por los políticos sobre los defensores de opiniones contrarias a las que ellos pretenden imponer mediante persuasión (*R.* 489a-492d).

En este largo pasaje en el que Sócrates expone las grandes dificultades que la filosofía debe soslayar, Platón pone especial interés en remarcar los enormes perjuicios que se derivan de la erección en autoridad que los sofistas hacen de la muchedumbre, mediatizados como están por su opinión, a la que denominan ‘sabiduría’ de la masa, en aras del mantenimiento de su negocio docente. La imagen de la masa creada por Platón, esa «bestia grande y fuerte» alimentada por sofistas, es un símil impresionante capaz de connotar incluso los movimientos y rugidos de toda multitud³²⁹. La retórica, principal enseñanza sofística, se convierte, en la comparación del filósofo, en un instrumento de manejo del terrible animal en manos de los oradores políticos. Los sofistas son, pues, a juicio de Platón, una especie de etólogos que transfieren a los políticos los detalles del comportamiento de las multitudes con el propósito de que puedan dominarlas: sus reacciones ante los estímulos, la interpretación de sus gestos, sus deseos e impulsos, etc. son estudiados por los sofistas durante largo tiempo tras el cual, le dan a ese material el

³²⁷ *Grg.* 484c-486a.

³²⁸ (*R.* 492d) A nuestro juicio, se trata de una clara alusión a la condena de Sócrates.

³²⁹ Véase, en el capítulo del maestro, la sección el apartado 15.8. Es posible enseñar la virtud, p. 495.

nombre de sabiduría, lo sistematizan y se dedican a enseñarlo. A la naturaleza de la muchedumbre le está vedada la contemplación de las Ideas porque se encuentra circunscrita al ámbito de la multiplicidad; esto quiere decir que la masa nunca podrá ser filósofa, lo cual explica que los filósofos sean criticados por ella y por los que a ella se asocian, a saber, sofistas y políticos.

Otro grave peligro se cierne todavía sobre la filosofía. Sócrates describe la facilidad con la que las naturalezas filosóficas, por ostentar dotes tan excelentes, son arrastradas desde el seno de sus propias familias hacia asuntos e intereses particulares mediante el cultivo de grandes esperanzas de éxitos económicos, sociales y políticos. Por este motivo, la filosofía, huérfana de las naturalezas apropiadas, se ve asaltada por otras indignas que la deshonoran, provocando con ello públicos reproches. Esto es lo que ocurre cuando:

al ver otros petimetres que la plaza ha quedado vacante pero colmada de bellas palabras y apariencias, tal como los que huyendo de la cárcel se refugian en un templo, también éstos se escapan desde las técnicas hacia la filosofía, y suelen ser los más hábiles en éstas sus tecnicillas. Porque la filosofía, incluso hallándose así maltratada, retiene una reputación grandiosa en comparación con otras técnicas, y a esto aspira mucha gente dotada de naturalezas incompletas; la cual, tal como tiene el cuerpo arruinado por las técnicas artesanales, así también se halla con el alma embotada y enervada por los trabajos manuales (*R.* 495c-e).

Nos llama la atención de estas palabras dos cuestiones: una, que los intrusos son los más hábiles técnicos; otra, que la filosofía es considerada una técnica, la de mayor prestigio en comparación con las demás. Se trataría, pues, de una injerencia laboral provocada por los deseos de medra en la escala social de unos trabajadores que, aunque sin poseer las aptitudes extraordinarias requeridas por la filosofía, presentan un cierto nivel de conocimientos como para emprender, aunque sea de forma ilegítima, estudios filosóficos. Tampoco nos pasa inadvertida la correspondencia que Sócrates establece entre el cuerpo y el alma de estos falsos filósofos, en la que se puede observar ciertos residuos de una concepción aristocrática del trabajo y de una consideración tradicional respecto a la oposición entre ocio y negocio. El trabajo manual sería incompatible con el intelectual a causa de la dedicación a tiempo completo que requieren ambos. El deterioro físico va unido, pues, de forma indefectible, al deterioro anímico, una razón

más que viene a justificar la rígida división del trabajo y que obliga a perdurar en su ocupación a todos y cada uno de los profesionales.

El técnico que abandona su ocupación y se inmiscuye en el área de la filosofía sin cumplir las exigencias necesarias inspira a Sócrates la siguiente comparación:

— ¿Y te parece que se ven diferentes en algo de un herrero bajo y calvo que ha hecho dinero y, recién liberado de sus cadenas, se lava en el baño y se pone un manto nuevo, presentándose como novio para desposar a la hija de su amo debido a la pobreza y soledad de ésta? (R. 495e).

Con esta comparación, rebosante de aristocratismo, entre el asalariado herrero³³⁰ poco agraciado y el intrameteo filosófico, Platón persigue llamar la atención sobre los frutos espurios consecuencia de uniones inadecuadas, lo cual por otra parte refuerza su idea de eugenesia expuesta con anterioridad. El matrimonio entre el herrero y la solterona hija del amo procreará descendencia «bastarda y de baja estofa»³³¹; de manera similar,

Cuando hombres indignos de ser educados se acercan a la filosofía y tratan con ella de un modo no acorde con su dignidad, ¿qué clase de conceptos y de opiniones diremos que procrean? ¿No serán lo que podemos entender por ‘sofismas’, carentes de nobleza y de inteligencia verdadera? (R. 496a).

Por todos estos motivos, Sócrates afirma ser muy pocos los que a fin de cuentas pueden dedicarse a la filosofía de manera digna, tan solo algunas naturalezas filosóficas capaces de: bien de librarse de perversiones acechantes; bien de despreciar los asuntos políticos; bien de desdeñar los demás oficios. Añade aún Sócrates dos circunstancias más que pueden favorecer la actividad filosófica: el hecho de que los cuidados requeridos por un cuerpo enfermo te mantenga alejado de la política, tal es el caso de su amigo Teages; y la consigna demoníaca, δαιμόνιον σημεῖον, su propia y al parecer exclusiva experiencia (R. 496c).

³³⁰ Según P. AZARA, 1995, 163-164, los herreros eran para Platón la encarnación del mal, y su descripción en este pasaje pondría de manifiesto su indignidad gracias a la calvicie, imagen del desenfreno, y a la deformidad corporal. Dice, además, que, en gran medida, la comparación platónica entre el ignorante y el herrero, que cortejan de manera respectiva a la filosofía y a la hija del amo, evoca las imágenes de Aristófanes en las *Nubes* cuando a la vida de molicie enseñada a los jóvenes por los razonamientos injustos se opone la de los guerreros de Maratón.

³³¹ R. 496a.

7.

El pastor

La importancia que adquiere el cuidado de los rebaños en los diálogos de Platón es debida en su mayor parte a la analogía establecida por el filósofo entre el político y el pastor³³². No cabe duda de que, a pesar de los problemas que esta asimilación le acarrea en el *Político*, en su pensamiento estaba claro el paralelismo entre dos tareas concernientes al gobierno de grupos de individuos. Platón equipara las tareas de pastor y político porque ambas comparten un mismo objetivo: el bien común de sus respectivos rebaños. Y en un sentido más amplio, el paralelismo es establecido también con los dioses que, cual pastores, apacentaban sus rebaños humanos en tiempos míticos. Se trata de una analogía que ha gozado de un gran predicamento en la cultura occidental, sobre todo en la tradición cristiana, que convirtió a Jesucristo en pastor de hombres. No reduce, sin embargo, Platón, las posibilidades expresivas del oficio del pastor a ese único cometido analógico con el gobernante, ya sea terrenal o celestial, sino que, viendo en el pastoreo numerosas facultades ejemplares, compartidas algunas de ellas con tantos otros trabajos, las utiliza para trazar esas pinceladas cotidianas cuya principal función es facilitar la comprensión de sus argumentos filosóficos.

Para llevar a cabo el estudio del pastor, hemos tenido en cuenta diversos términos que aluden a la tarea de guardar los rebaños: los sustantivos ποιμήν y νομεύς, que significan pastor, y νομή para pasto y pastoreo; también los específicos βουκόλος, boyero, σβωτης, porquerizo, y αιπόλος, cabrero; los verbos ποιμαίνω, ser pastor, cuidar, guiar, y νομεύω, apacentar, guardar, han sido asimismo considerados.

Cabe destacar que, como toda técnica, la del pastor también supone un conocimiento específico. Y no es el poeta, ni el rapsoda, el sujeto de tal conocimiento por el hecho de versificar o recitar sobre pastores, sino la persona que ejerce el oficio de criar y cuidar los rebaños, sea cual fuere su estatus jurídico. Así se lo hace ver a Ion un

³³² Para el análisis del uso de la metáfora del pastor en Platón, véase M. FOUCAULT, 2004 [2006], 166-176. Foucault defiende que, a pesar de que en el *Critias*, en la *República*, en el *Político* y en las *Leyes* el buen pastor es el buen magistrado, el verdadero magistrado o magistrado ideal, en el *Político* Platón acaba por recusar esa identificación para establecerla entre político y tejedor. M. OMAR, 2009, 221-233, rebate los argumentos de Foucault y defiende que Platón no relega al pastor en favor del tejedor, sino que, por pasar el pastor a simbolizar las actividades de las concausas de la política, las diferencias entre los simbolismos del pastor y el tejedor son sólo de carácter cuantitativo y en ningún caso esencial.

Sócrates dispuesto a rebajar por todos los medios las descabelladas presunciones cognitivas del mediocre rapsoda. Con numerosos ejemplos de oficios, entre los que se encuentra el de un esclavo pastor de bueyes, Sócrates le muestra a Ion que el lenguaje específico para amansar a reses soliviantadas es el pastor quien lo conoce mejor, y no el rapsoda (*Io.* 540c).

7.1. Analogía entre el pastor y el político

Las similitudes entre político y pastor observadas por Platón le llevaron a establecer entre ellos una útil relación analógica para expresar las consideraciones, tanto apreciativas como reprobatorias, que le merecieron ambas funciones de salvaguarda y dirección de rebaños. La sorprendente asimilación de hombres a ganado concuerda con la negativa visión que el filósofo tenía de la muchedumbre, esa masa ignorante conducida con facilidad por sofistas, tiranos y demás indeseables. Es muy posible, sin embargo, que Platón no fuese el creador de dicha analogía, y que tampoco fuesen los motivos apuntados su origen, como podría desprenderse de un pasaje del *Teeteto* en el que Sócrates atribuye a los filósofos la costumbre de equiparar pastores y gobernantes. Así habla del filósofo:

Efectivamente, cuando se elogia a un tirano o a un rey, cree que están hablando de la felicidad de un pastor, ya sea de cerdos, de vacas u ovejas, por haber ordeñado mucha leche. Pero considera que aquéllos tienen que apacentar y ordeñar a unos animales más díscolos e insidiosos que éstos, y que las personas de esa naturaleza, debido a la tarea que desempeñan, se hacen por fuerza no menos agrestes y carentes de educación que los pastores, apresados como están en sus murallas, al igual que el pastor en los rediles de las montañas (*Tht.* 174d).

Según este texto, el paralelismo viene dado por la actividad explotadora del rebaño que cualquier pastor, con independencia de la especie animal con la que se lucre, lleva a cabo, aunque la obtención de beneficios del aprovechamiento humano sea más difícil que del ganadero por ser los hombres, pese a su inofensiva apariencia, animales desobedientes y peligrosos. La exclusiva dedicación del pastor al cuidado de sus hatos en los agrestes apriscos, imposibilitado de educación alguna en la soledad de sus montes, es puesta al mismo nivel que la tarea de gobernantes que, entregados a la única

tarea de obtener ganancias del grupo humano a su cargo, se desentienden de todo cuanto sobrepase los circunscritos límites de su interés particular.

Curiosamente, esta negativa visión del político, ilustrada con la peor imagen del pastor, es idéntica a la expresada por Trasímaco en la *República*. Allí, Sócrates, para rebatir la idea de justicia defendida por Trasímaco, alega, con profusión de ejemplos de oficios, el uso de la técnica que hacen los gobernantes en beneficio de sus gobernados. Trasímaco le reprocha al filósofo su incapacidad para reconocer ovejas y pastor (*R.* 343a). Y el motivo de esta reconvencción se la explica en estos términos:

— Porque crees que los pastores y los boyeros atienden al bien de las ovejas y la vacas, y las engordan mirando a otra cosa que al bien de los amos y al de ellos mismos; así como también estimas que los gobernantes de los Estados —los que gobiernan verdaderamente— piensan acerca de los gobernados de otro modo que lo que se ha establecido respecto de las ovejas, y que los atienden día y noche de otra manera que de aquella que les aprovechara a ellos mismos (*R.* 343b).

La interpretación negativa del pastor, ya venga de los filósofos o de Trasímaco, responde al descarnado realismo de una tarea que busca, como tantas otras, el beneficio particular de quien la realiza. De hecho, tras la búsqueda del bien de las ovejas se encuentran las ganancias del pastor, el lucro del ganadero y el provecho de los que con ellas se nutren.

A la nada idílica glosa sobre el pastor y el gobernante ofrecida por Trasímaco Sócrates contrapone su idea de buen pastor. Para Sócrates, el pastor apacienta las ovejas con las miras a lo que es mejor para ellas, actitud que contrasta con la del ganadero que las vende y con la del comensal que se las come (*R.* 345c). Sócrates considera que la técnica del pastor se organiza con respecto a un fin: lo que es mejor para el rebaño (*R.* 345d) y, por analogía, también en todo gobierno no puede atender sino al sumo bien de sus gobernados, tanto si se trata de gobiernos particulares como al gobierno del Estado.

Debemos dejar claro que no existe contradicción alguna entre las palabras de Sócrates en el *Teeteto* y en éstas de la *República*. Sócrates sabe que, en su facticidad, los gobiernos constatan la supremacía de los intereses particulares de los gobernantes sobre los generales de los gobernados; y de los gobiernos fácticos habla en el *Teeteto*; como Trasímaco en la *República*. Por contra, Sócrates en la *República* se refiere a los

gobiernos teóricos. La diferencia entre ambas formas de gobierno, fácticas y teóricas, viene dada por la cuestión de la técnica. Si nos fijamos en el pasaje en el que Sócrates defiende su idea de buen pastor, veremos que atribuye a Trasímaco el error de no haber definido al verdadero pastor, pues es incompatible, por definición, que una técnica no persiga el bien de aquellos a quienes se aplica. Lo expresa así:

Pues la técnica del pastor (ποιμνικῆ) no cuida sin duda de ninguna otra cosa que de aquella con respecto a la cual está organizada, a fin de procurarle lo mejor, ya que en cuanto a sí misma, la técnica del pastor ya está suficientemente provista mientras nada le falte para ser técnica del pastor (R. 345d).

De forma análoga, el gobierno del Estado, en cuanto técnica, debe atender al sumo bien de los gobernados. De no ser así, no se puede hablar de técnicas. Y en el Estado utópico proyectado por Sócrates en la *República*, cada estamento debe ejercer su técnica según los cánones, y en esa perfección, «los auxiliares servirán a los gobernantes, que son como pastores del Estado (R. 440d).

Dentro de las reflexiones que el Ateniense lleva a cabo en las *Leyes* sobre los principios de la organización estatal, la autoridad en la monarquía y la libertad en la democracia, se establece que los sistemas políticos deben participar de ambos en su justa medida. Aunque con prevalencia del principio monárquico en los persas y del democrático en los atenienses, ambos, en tiempos antiguos, se acercaron más al equilibrio necesario. El Ateniense se propone explicar los motivos que llevaron a ambos pueblos a la degeneración de sus sistemas políticos, comenzando por los persas. El primero de los motivos que cita es que Ciro, buen general y amante de su patria, delegase en las mujeres la educación de sus hijos³³³. Y continúa el Ateniense:

Su padre estaba adquiriendo para ellos muchos rebaños de ganado y muchas manadas de hombres y de muchos otros animales, pero ignoraba que aquellos a los que iba a legar estas cosas no estaban siendo educados en el arte paterno, que era persa —ya que los persas son pastores, hijos de una región escarpada, un arte duro y capaz de dar pastores muy fuertes, capaces de vivir a la intemperie, estar de vigilia toda la noche y, si fuera necesario, salir de campaña—. Pasó por alto que las mujeres y los eunucos impartían a sus hijos una educación

³³³ Como puede observarse, la ancestral tendencia a culpabilizar a las mujeres de todos los males está bien presente en Platón.

propia del miedo corrompida por la alardeada felicidad, por lo cual llegaron a ser como era lógico que llegaran a ser, porque habían tenido una educación permisiva (Lg. 694e-695b).

Como vemos, Platón atribuye el origen de la decadencia del pueblo persa a un cambio en la educación de los que habrían de heredar el poder. Laxitud y debilidad cortesana reemplazan la fortaleza y resistencia propia de los pastores, un cambio que habría de suponer el fin del imperio. De manera un tanto solapada, en este pasaje también Platón establece una cierta analogía entre el pastor y el político. Como vemos, Ciro adquirió rebaños de ganado y manadas de hombres, una riqueza que se habría de perder por desconocer sus hijos la técnica del pastor. El Ateniense nos dice, mediante la platónica metáfora del pastor de hombres, que nadie puede gobernar si no posee la técnica política, un conocimiento cuya adquisición supone además de una esmerada y específica educación, enormes sacrificios.

7.2. El paradigma del pastor, una tentativa fallida en la búsqueda de la definición del político

Con la intención de evidenciar las dificultades del método de indagación filosófica basado en la división por géneros o especies, *diairesis*, Platón sitúa en el *Político* al Extranjero y al Joven Sócrates en la complicada tarea de definir al político. Para ello, y por medio de continuas particiones de las ciencias o técnicas, se llega a la crianza colectiva de rebaños, una especialidad en la que el pastor pasa a ser protagonista. Según los dos investigadores, el político se asemeja al criador colectivo, por lo que proceden, después de subsanar el error en el que ha caído el inexperto joven y de ofrecer el extranjero una importante reflexión acerca del método y sus peligros, a dividir la crianza de rebaños de animales con el objetivo de llegar a la grey humana. Así, se secciona, por ejemplo, de la crianza de los animales pedestres, «la técnica del cuidado, νομευτικὴν, de la clase de los animales sin cuernos»³³⁴, para separarlos de los astados, porque «es evidente que el rey pastorea un rebaño desprovisto de cuernos»³³⁵. De las numerosas técnicas de pastoreo que aparecen en el proceso, una es «la política y el cuidado de un

³³⁴ *Plt.* 267b.

³³⁵ *Plt.* 265d.

único rebaño»³³⁶. Se concluye, pues, mediante este procedimiento, que, puesto que el político es el que posee la ciencia necesaria para gobernar sobre los bípedos implumes que son los hombres, es a él a quien hay que entregar las riendas del Estado. Esta definición de político no resulta satisfactoria por varias razones: la primera, aunque no señalada en el diálogo, es la que atañe al género humano, definido como bípedo implume. Conocemos por Diógenes Laercio la anécdota protagonizada por Diógenes de Sinope cuando se dirigió a la escuela con un gallo desplumado para proferir «aquí está el hombre de Platón»³³⁷; la segunda, sí explicitada, se refiere a la competencia que el político sufriría, según la definición alcanzada, con otros profesionales que se arrogarían a su vez el cometido de cuidar a los hombres,

Como, por ejemplo, todos los comerciantes, agricultores y panaderos y, además de éstos, los maestros de gimnasia y el género de los médicos, ¿sabes que todos ellos, discutirían enérgicamente con los pastores de asuntos humanos, a los que denominamos políticos, con el argumento de que ellos se cuidan de la crianza humana, no sólo de la de los rebaños de hombres, sino también de la de sus gobernantes? (*Plt.* 267e).

Además, los pastores se encargan íntegramente del cuidado de los animales a su cargo, no así el político, asistido por un conjunto de profesionales en la atención a los hombres. Como constata el Extranjero, al boyero nadie le discutirá que él solo se ocupa de todo lo relacionado con el cuidado de su rebaño, incluso de su salud, siendo él su médico y el que atiende los apareamientos, partos y nacimientos de las crías (*Plt.* 268a); ni tampoco que él sea el más adecuado para apaciguarlos con su música. Y lo concerniente al boyero se hace extensible a todos los demás pastores (*Plt.* 268b), eso sí, de animales, no de hombres. Por el contrario, no es posible considerar al político o rey como único pastor y criador del rebaño humano, porque son muchos los que compiten con él en la autoadjudicación de tal tarea.

Este obstáculo señalado por un Extranjero empeñado en sacar a la luz todos los escollos del método, le lleva a exponer un mito con el que reforzar la conveniencia del paradigma del pastor, cuya constatación así la expresa con posterioridad a la narración mítica:

³³⁶ *Plt.* 267d.

³³⁷ DL VI 40. Cf. F. CASADESÚS, 2008c, 111, n. 22 y 2010, 86-87 y n. 9.

Por esto, en verdad, también expusimos el mito, para demostrar que, en relación con la crianza del rebaño, no sólo todos se la disputan a quien ahora está siendo investigado, sino también para ver con más claridad que éste es el único al que le conviene, según el paradigma de los pastores y los boyeros, tener el cuidado de la crianza humana y de ser el único digno de merecer esta denominación (*Plt.* 275b).

Sin embargo, la disparidad de naturaleza entre el pastor divino y sus hombres tutelados contrasta con la similitud que presentan la del político y sus gobernados, al participar todos de una semejante educación y crianza (*Plt.* 275c). Desde esta óptica centrada en las diferencias de categoría entre el conocimiento divino y el humano, se comprende mejor el programa educativo al que Platón somete al político en la *República*, treinta y cinco años destinados a la más completa formación que se podía concebir. Si el dios es sabio, *sophos*, el gobernante debe ser, al menos, y porque no puede ser sabio, amante de la sabiduría, *philosophos*.

En definitiva, al político no le corresponde llevar el nombre de pastor porque, a diferencia de los demás pastores, él no se ocupa en exclusiva de la crianza de su rebaño (*Plt.* 275d).

A pesar de esta conclusión, el Extranjero volverá a referirse al político en términos pastoriles cuando, al exponer los problemas derivados de la falta de flexibilidad de las legislaciones para cambiar sus prescripciones en función de los casos particulares, habla, para mencionar a los destinatarios de esas leyes, de los rebaños de hombres que son apacentados (*Plt.* 295e). La relación entre *nomeuo*, «apacentar», con *nomos*, «ley», podría ser la causa de esa vuelta a la proximidad entre el político y el pastor descartada ya con anterioridad³³⁸.

7.3. Dios, pastor del rebaño humano

Si el político es descartado por Platón como pastor de hombres, no ocurre lo mismo con dios, a quien le adjudica sin problemas la tarea de apacentar a los humanos en determinados períodos míticos. Cabe decir a este respecto, que, en efecto, en los remotos tiempos en que los hombres eran apacentados por dioses, en armónica convivencia con el resto de la fauna, esa extensa grey parecía participar de una misma

³³⁸ Cf. F. CASADESÚS, 2008c, 164, n. 57.

naturaleza animal sin rastro alguno de humanidad. No es que los dioses apacentasen rebaños de bestias y de humanos, sino más bien que el conjunto de los seres al cuidado divino compartía una tal animalidad irracional que no hubiese subsistido sin ese celestial amparo.

En el *Político*, en el seno del mito de Crono narrado por el Extranjero como medio en el que explorar la conveniencia del paradigma del pastor para definir al político, se cuenta que en tiempos primordiales, los seres vivos fueron divididos en razas y rebaños por demonios divinos que, cual pastores, los apacentaban por separado. Con ello hicieron gregarios a todos los animales y evitaron el salvajismo y la lucha entre las distintas especies (*Plt.* 271d). El dios pastoreaba a los hombres de igual modo que los hombres, seres más divinos que el resto de los animales, se encargan de sus rebaños en la era actual (*Plt.* 271e). El significado de esta paridad de pastoreo divino y humano no carece de importancia, como bien el Extranjero se encarga de señalar aunque sin ahondar en ello: en los tiempos en que los hombres pacían al cuidado del dios, «no había constituciones políticas ni posesiones de mujeres e hijos»³³⁹. De nuevo pareciera que Platón, al proyectar el modelo de Estado justo en la *República*, pretendiera acercarse a ese espacio mítico plasmado más tarde en el mito de Crono³⁴⁰. Como es sabido, en la *República* se derogan las relaciones parentales entre los guardianes, y por emanar las leyes de la razón casi divina de gobernantes concedores de verdades eternas, la legislación carece de la importancia que adquiere cuando se constata la inexistencia del perfecto experto en técnica política, como ocurre en el *Político*. Es cierto que Platón concibe la utopía con un gobernante semidivino y con unos guardianes tan animalizados como lo estuvieron los hombres en los tiempos de Crono³⁴¹, pero ello no quiere decir, a nuestro juicio, que pretendiese en ningún momento materializarlo³⁴².

³³⁹ *Plt.* 271e-272a.

³⁴⁰ «Si la *République* avait déjà affronté quelques unes de ces difficultés en proposant une cité-modèle fondée sur un type particulier d'égalité (communauté des biens et des enfants pour les gardiens) et un système éducatif progressif pour promouvoir un pouvoir fondé sur la vertu et le savoir, ces solutions pouvaient paraître à l'époque du *Politique*, comme une transposition mythique d'un modèle politique qui conserve encore des traces claires d'une société pastorale, fondée sur le principe d'une grande famille soumise à l'autorité du guide». L. COULOUBARITSIS, 1995, 113.

³⁴¹ En el capítulo del comerciante, en el apartado 8.5. El comerciante y el político, se ahonda con más detalle en el significado del mito de Crono.

³⁴² En contra de la opinión de quienes defienden que Platón intentó por tres veces instaurar su *República* en Sicilia. Aun así, y sin que ello suponga una contradicción, las palabras de A. E. TAYLOR, 2005 [1908], 88, nos parecen muy acertadas: «Cometemos con Platón la más grave de las injusticias si

El hombre aborregado³⁴³, aunque al calor del regazo divino, no pudo ser nunca un anhelo platónico, pues no es compatible con la dimensión antropológica de su filosofía.

La narración del mito viene a demostrar la inutilidad de la analogía entre político y pastor para sus fines definitorios. La razón radica en que, mientras en el mito el pastor de hombres es un dios, el político es mortal, unas discrepancias de naturalezas que, junto al hecho de haber adjudicado al político el gobierno de toda la ciudad frente a la división por especies que llevan a cabo los demonios, anula la validez del paradigma (*Plt.* 275a).

Pero no es sólo en el *Político* donde Platón alude a esos tiempos primordiales en que la subsistencia de los hombres dependía de la protección divina. Critias, en el diálogo al que da nombre, habla de la distribución justa y pacífica que los dioses hicieron entre ellos de las regiones de la tierra para después poblarlas de hombres, a quienes criaron de modo análogo a como los pastores crían sus rebaños (*Criti.* 109b). Pero una diferencia considerable separa el pastoreo divino del humano: mientras los hombres utilizan la violencia para apacentar sus manadas, los dioses dirigían a los hombres desde la proa, la manera más fácil de manejar a un animal (*Criti.* 109c). Platón sorprende de nuevo al lector con otra hermosa metáfora en la que los dioses son comparados con pilotos, los hombres con embarcaciones y sus almas con timones, gobernalles sobre los que los dioses actuaban por medio de la convicción para conducirlos y gobernarlos. Es coherente que en esta época primigenia los dioses sean pilotos de las almas, pues, carentes aún de la racionalidad, su futura conductora, necesitan todavía ser dirigidas³⁴⁴.

Otra mención al rebaño humano en el *Critias* llama nuestra atención, si bien esta vez no se alude a su pastor. Critias habla de la representación armada que los antiguos atenienses hicieron de Atenea, interpretándolo como una muestra de la antigua costumbre ática de atribuir a hombres y mujeres las mismas funciones en la guerra. Con

olvidamos que la *República* no es una mera colección de discusiones teóricas sobre el gobierno, ni un simple ejercicio de creación de una simple Utopía, sino un serio proyecto de reforma práctica, diseñado por un patriota ateniense y grabado a fuego, como en Shelley, por una “pasión por reformar el mundo”».

³⁴³ «Le paradis de l’âge d’or est, en définitive, un paradis animal. L’humanité, y compris celles des philosophes, est sur l’autre versant, du côté du cycle de Zeus.» P. VIDAL-NAQUET, 1981, 373.

Observamos con el autor «un ombre de bestialité dans l’âge d’or platonicien», lo cual nos obliga a pensar que la intuición de Zeller, cuando vio en la descripción de los hombres en la edad de oro una crítica a la filosofía naturalista de Antístenes, no era del todo absurda. P. VIDAL-NAQUET, 1981, 375.

³⁴⁴ El entendimiento —dice Sócrates en el *Fedro*— es el piloto del alma (*Phdr.* 247c).

estas palabras de Critias justifica Platón una de sus más sorprendentes propuestas. En efecto, para el filósofo el hecho de que las mujeres y los hombres desempeñasen los mismos cometidos en la guerra no es más que «una demostración de que todos los miembros de un rebaño, hembras y machos, están en condiciones, por naturaleza, de practicar en común la virtud correspondiente a cada clase»³⁴⁵. Como se observa también en otros aspectos ya comentados, la descripción hecha por Critias de la antigua Ática coincide con el Estado proyectado por Sócrates en la *República*, donde la animalización humana también está presente.

En el *Fedro*, las almas, desean divisar la llanura de la Verdad para pastar en ella. En el maravilloso lugar supraceleste se asienta la verdad, el alimento de las mentes divinas y de las almas empeñadas en recibir lo conveniente para ellas: la contemplación del ser, alimento y causa de su bienestar. La verdad constituye el adecuado pasto para las almas porque incide en su mejor parte, el ala, y las hace ligeras. En caso de que las almas aladas, evocadoras del carnero Crisomallo, no alcancen los pastos del ser, esos que crecen en la llanura de la Verdad conformados de conocimiento, sólo podrán nutrirse de opinión, *doxa* (*Phdr.* 248b). En el mito del *Fedro*, los dioses, como pastores, conducen las almas a extraordinarios pastos, si bien no todas acaban con éxito esta especie de iniciático trashumar divino, al discurrir el trayecto por escarpados y difíciles caminos.

Una negación de la analogía entre dioses y pastores la encontramos en las *Leyes*, si bien debemos precisar que tal privación de semejanza atañe sólo a un aspecto, a saber: ocupados los tres interlocutores en dilucidar si es verdad que los dioses son sobornables, como afirman algunos, y, en su caso, a que tipo de guardianes se parecerían, se niega su similitud a timoneles que, a cambio de vino y carne, dejasen naufragar su nave; tampoco a aurigas que, persuadidos por regalos, venden la victoria a otros carros; asimismo no se parecen a médicos, ni a campesinos ni a los que guían el ganado (*Lg.* 906a) ni, con mayor razón aún, a perros que, comprados por unos despojos, permitiesen a los lobos esquilmarse los rebaños a su cargo (*Lg.* 906e). Y como no es posible que los dioses sean peores que mediocres e interesados hombres, dispuestos a traicionar la justicia en beneficio propio, se concluye que en ningún caso los dioses pueden ser sobornables. Las almas de los injustos, de naturaleza bestial, pueden abalanzarse sobre toda clase de guardianes no divinos, ya sean perros, pastores (*Lg.* 906b) o señores encumbrados en lo

³⁴⁵ *Criti.* 110c.

más alto, y convencerlos de que es posible cometer excesos sin sufrir atrocidades a manos de los hombres, y ello a base de discursos y rogativas, cuyo poder persuasivo actúa a modo de encantamientos; pero eso no ocurre con los guardianes divinos, pues no son susceptibles de engaño ni corruptibles.

7.4. El pastor en la división del trabajo

El oficio de pastor ocupa un lugar en la primitiva división del trabajo, génesis del Estado sano. Para salvaguardar el principio platónico por excelencia, al menos en el área política de su pensamiento, de un hombre un oficio, tantas veces señalado en nuestro trabajo, Sócrates propone agrandar un poco el Estado con pastores, boyeros y cuidadores de diversos ganados con la intención de suministrar a otros lo necesario para sus respectivas ocupaciones. La presencia de pastores en la sociedad proporciona: yuntas de bueyes que ayuden a arar a los agricultores y a transportar los materiales a los constructores; lana a los tejedores y cuero a los zapateros (*R.* 370d). Nótese que no se relaciona el ganado con la alimentación. De hecho, Sócrates menciona más adelante los alimentos de la sencilla sociedad que tiene en mente, hablando tan solo de tortas y panes de trigo y cebada, y de vino. Al reproche de Glaucón sobre la austeridad nutricional descrita, Sócrates responde con una ampliación alimenticia tan parca, que a su interlocutor le parece que en lugar de un Estado de hombres parece que se hubiese organizado uno de cerdos. Sal, oliva, queso, legumbres, cebolla, higos, garbanzos y habas, bayas de mirto y bellotas componen el moderado conjunto de productos destinados al sustento. El queso es el único vestigio animal de esta dieta propuesta por Sócrates. Será la ampliación del Estado sugerida por Glaucón la que traerá, además de numerosos lujos, otros pastores, como el porquerizo (*R.* 373c), además de distintos tipos de ganado que satisfagan las demandas de carne. Se trata de un engrandecimiento mórbido que transmuta al Estado sano propuesto por Sócrates en un Estado afiebrado a costa de innecesarios excesos.

La similitud de la división del trabajo propuesta en la *República* con la que gozaban los egipcios cuando los visitó Solón, a su vez idéntica a la de los antiguos atenienses, da cuenta de la importancia que Platón otorgó a la correcta realización de las tareas en la constitución de un Estado justo. Para que una sociedad funcione de forma

adecuada la excelente ejecución de sus cometidos por parte de los integrantes es condición imprescindible. Y ello sólo se hace posible con la adjudicación de una única tarea a cada individuo, aquella para la cual está mejor dotado por naturaleza. Los distintos oficios artesanos deben trabajar de forma individual, sin mezclarse unos con otros, así como tampoco se deben mezclar agricultores, cazadores ni pastores (*Ti.* 24a).

7.5. Otras analogías del pastor

Sócrates explica en la *República* la necesidad de que los guardianes, si han de ser asistentes y benefactores, no cuenten con bienes privados. Para reforzar esta sorprendente convicción establece una analogía entre dos tipos de custodios: los guardianes del Estado y los perros guardianes de los rebaños. Y si los pastores deben evitar en sus perros el desenfreno, el hambre y los malos hábitos para que no ataquen a sus ovejas como si fuesen lobos (*R.* 416a), también el Estado debe impedir que sus guardianes se comporten de un modo salvaje con los ciudadanos. Para conseguirlo, se prescribe una educación correcta, la prohibición de bienes privados, con la excepción de los de primera necesidad, y las comidas en común.

También en la *República* encontramos otra analogía con el pastor de la que se sirve Sócrates para dar razón con metafóricas ilustraciones de la función regente de la parte racional del alma. Sócrates se esfuerza por señalar los distintos desempeños que les incumben a cada una de las partes del alma, las correctas conexiones internas que deben existir entre ellas y sus correspondientes rasgos distintivos: racionalidad, fogosidad y deseo. De esta difícil tarea sale Sócrates airoso, asistido por el genio literario de su discípulo, capaz de poner en su boca preciosas relaciones de semejanza. Sócrates compara la fogosidad herida de una víctima de injusticia al perro de un extraordinario pastor, la razón (*R.* 440d). Con ello, incide en la necesidad de que la fuerza, el vigor, el nervio, la potencia, e incluso la fiereza de la fogosidad, análoga a la de un perro exacerbado, se encuentre gobernada por la racionalidad. Con esta imagen es fácil comprender que por nobles que sean los propósitos de la parte fogosa, ésta siempre debe ser aliada y auxiliar de la razón, la facultad competente para encauzar la cólera y demás ímpetus.

En las *Leyes*, la analogía la establece el Ateniense entre el maestro y el pastor, con la lógica consecuencia de la equiparación de los niños a ganado³⁴⁶. Los niños, dice el Ateniense, al comenzar el día, «deben dirigirse a sus maestros, ya que ningún ganado menor ni ningún otro tipo de ganado debe vivir nunca sin pastor»³⁴⁷. Con esta analogía, Platón pone de manifiesto en dos líneas la absoluta necesidad de educar a los niños para convertirlos en personas. La irracionalidad iguala a infantes y animales, pero cuando la educación es la adecuada esa irracionalidad infantil es sólo transitoria.

7.6. El pastor en la destrucción periódica de la civilización y renacimiento de la cultura.

En la historia que narra Critias en el *Timeo*, en su momento contada por Solón tras su viaje a Egipto, se refieren unas informaciones que le fueron reveladas al legislador por un anciano sacerdote egipcio. Según el relato, los atenienses carecían de conocimientos concernientes a épocas pretéritas y estaban desprovistos de creencias antiguas por no haberles sido transmitidas por una larga tradición. El motivo de esta carencia estaba en las sucesivas destrucciones sufridas a través de los tiempos, ya fuera por el fuego causado por el impacto de algún cuerpo celeste, ya fuese por el agua de los diluvios. En caso de producirse incendios, eran los habitantes de las montañas y lugares elevados y secos los que en mayor número morían. Pero cuando eran las inundaciones las que assolaban el territorio, sólo los habitantes de las montañas, pastores de bueyes y cabras, quedaban a salvo mientras perecía el resto (*Ti.* 22d). A causa de estas periódicas destrucciones, de las que, al parecer, solo se salvaban algunos iletrados incultos, los atenienses no podían conservar nada verdaderamente antiguo ni conocer su auténtica historia, tantas veces se habían visto interrumpidos sus consecutivos procesos civilizadores. Se trataba, pues, según esta versión egipcia, del continuo renacer de un pueblo cuyas cenizas germinadoras estaban constituidas por analfabetos pastores.

Esta misma noción de renacimiento cultural es expuesta en las *Leyes*. Allí, El Ateniense realiza una consideración diacrónica del Estado con la intención de encontrar sus principios constitutivos. De modo similar a como lo hiciera Sócrates en la

³⁴⁶ Véase, en el capítulo dedicado al maestro, la sección 15.8. Es posible enseñar la virtud, p. 495.

³⁴⁷ *Lg.* 808d.

República, recrea un proceso de organización social; aunque en esta ocasión, más bien se trata de una reinstauración de las estructuras sociales perdidas tras un cataclismo destructor de la civilización. Inspirado en las narraciones de diluvios de antiguas leyendas, el Ateniense relata cómo una exigua población de ignorantes pastores montañoses, únicos supervivientes del desastre por habitar en las elevadas cimas (*Lg.* 677b), inician la reconstrucción de la sociedad, llegando a conseguir después de mucho tiempo un tipo de organización más sencillo, aunque más justo, del que tuvieron antes. Su comienzo fue desolador, pues sólo algunas cabras habrían sobrevivido a la catástrofe, insuficientes para que los pastores vivieran de ellas (*Lg.* 677e). Sin embargo, a pesar del miedo a bajar a los llanos y de la pérdida de todo conocimiento técnico, a excepción del propio de su oficio, de la alfarería y del tejido, estos nobles pastores, simples, valientes, prudentes y justos se organizaron sin discordias, celos ni envidias. Carente de conocimientos bélicos y judiciales, sin sediciones ni injusticias, esta sociedad pastoril descrita por el Ateniense constituía ya un tipo de organización política que se regía por costumbres sin necesidad de leyes escritas.

Llama nuestra atención el vínculo que Platón establece entre un modo de vida sencillo y la justicia. Tanto aquí como en la *República*, las primeras y pequeñas constituciones sociales, basadas en una cooperación orientada a satisfacer las necesidades básicas, son interpretadas como sociedades justas, en las que sus virtuosos miembros obtienen mediante su trabajo y el intercambio de bienes lo necesario para vivir, promoviendo con ello una convivencia ordenada exenta de conflictos. La inexistencia de riquezas superfluas no abre resquicios por donde se adentren las viles pasiones y los vicios propios de las sociedades opulentas. Y en este sentido, no resulta extraño que el Ateniense elija una asociación de austeros pastores, alejados de las intrigas urbanas y no corrompidos por intereses malsanos, para refundar, de modo saludable, un asentamiento humano.

7.7. Usos diversos de la referencia al pastor

En el libro primero de las *Leyes*, después de haberse convenido que la finalidad de la legislación es el fomento de la virtud íntegra, se discute acerca del programa que debe seguir una legislación correcta. Para ello, se procede al examen de las instituciones para

comprobar su adecuación en el fomento de las virtudes. En este proceso, el Ateniense expresa su descontento por la precipitación que sus interlocutores muestran en sus juicios. Según el Ateniense, Megilo no puede descartar la institución de las bebidas en común, inexistente en Esparta pero establecida en muchos pueblos, con el simple argumento de la superioridad bélica de los lacedemonios. El Ateniense se servirá de un ejemplo para demostrar los errores que se pueden cometer cuando se emiten juicios sin criterio. Así, habla de alguien que, replicando a otro que hubiese alabado a las cabras y su crianza, censurara a estos animales por el anecdótico suceso de haber observado en una ocasión a un rebaño caprino sin cabrerizo pacer en un campo de labranza (Lg. 639a). El énfasis del ejemplo lo pone el Ateniense en la figura del pastor, pues, como se deduce de la lectura subsiguiente, todas las actividades grupales necesitan de un jefe que, con el conocimiento técnico relativo a la actividad que conduzca, y en plenitud de facultades, vele por su perfecto desarrollo.

Asimismo el Ateniense recurrirá a un ejemplo de pastores para señalar la necesaria purificación —elección de los colonos en el caso de Magnesia— de la población que todo buen legislador debe llevar a cabo. Los pastores y criadores, ya sean de caballos, boyeros o de cualquier otro animal, cuando reciben una manada y antes de proceder a su cría y cuidado separan los ejemplares según dos criterios: la salud y la pureza de raza. Ello le permitirá ocuparse de los buenos y deshacerse de los que, por causa de su naturaleza o mala crianza, están corruptos, y evitar así que afecten a los de carácter impoluto³⁴⁸ (Lg. 735b).

La propuesta de una educación igualitaria para hombres y mujeres que el Ateniense expone en las *Leyes*, provoca el recelo de Clinias, por considerarla una contravención de la organización social habitual. El Ateniense argumenta en favor de su iniciativa y se pregunta si acaso no sería obligado que las mujeres tuviesen un orden diferente de no prescribirse una vida en común con los hombres en todos sus aspectos. Para ilustrar su propuesta ya se había referido antes a las mujeres sauromátides³⁴⁹, entrenadas con los varones en equitación y manejo de todo tipo de armas; ahora, argüirá otros ejemplos de

³⁴⁸ Platón habla en otros lugares de la precisa limpieza de los degenerados, ya sea de cuerpo o de alma, que todo buen legislador debe ejecutar. Cf. *R.* 409e-410a; 501a-c; *Pl.* 293d.

³⁴⁹ Las habilidades guerreras de estas mujeres son narradas por el autor del tratado hipocrático *Sobre los aires, aguas y lugares* (*Hp. Aër.* 17), descripción que concuerda con la de las míticas amazonas; de hecho, Herodoto habla de los saurómatas como descendientes de escitas y amazonas (*Hdt.* IV 110-117).

ocupaciones femeninas como indiscutible prueba de que las mujeres son capaces de realizar, si no todas, al menos muchas tareas. Entre los tracios, dice, las mujeres, como si de esclavos se tratasen, cultivan la tierra y pastorean (Lg. 805e); entre los atenienses, administran la casa y se ocupan de todo lo concerniente a la tejeduría; y entre los laconios, a pesar de ser educadas a semejanza de los hombres, en la edad adulta queda también su actividad confinada al *oikos*. El Ateniense defiende la insensatez de relegar a las mujeres a un sector tan reducido de tareas, cuando no hay nada que impida su participación en otras esferas. Si las mujeres pueden trabajar en la labranza, el pastoreo, la administración, la hilatura y el tejido, ocuparse en el cuidado de la casa, de los enfermos, y de la crianza de los niños, y si, además, como lo demuestran las costumbres sauromátides y lacedemonias, son capaces de realizar los mismos ejercicios gimnásticos, hípicas y guerreros que los hombres, nada impide que puedan cumplir otros servicios, como participar en operaciones castrenses en caso de necesidad. En opinión del Ateniense, el buen legislador no prescinde de la mitad de los recursos disponibles para el bien del Estado, idéntico parecer al expresado por Sócrates en la *República*.

La observación de las diferentes costumbres de otros pueblos en materia de trabajo femenino, aunque sea a través del mito, es reveladora para Platón. El filósofo construye su proyecto político sin renunciar a una fuerza de trabajo de máxima utilidad para el Estado, sobre todo en materia de defensa. Si, entre los tracios, la mujer es capaz, de ejecutar con solvencia trabajos tan duros como el de pastores y agricultores, demostrando con ello poseer la enorme fortaleza que requiere la labranza de los campos y la cría de rebaños a la intemperie en agrestes parajes, y si, además, como se ve entre los espartanos, puede resistir el adiestramiento militar, carecería de sentido prescindir de tal potencia; por consiguiente, mal legislador sería todo aquel que despreciase, en perjuicio del Estado, la mitad de la pujanza laboral disponible.

No olvidemos, además, que Magnesia es concebida por Platón como una colonia rural; sin salida al mar, este asentamiento prescinde de todo lo relacionado con el comercio marítimo, germen de tantos males a ojos del filósofo. Por eso, el Ateniense dice que el legislador de esta ciudad «legislará para campesinos, pastores, apicultores, para los guardianes de esto y los encargados de las herramientas»³⁵⁰. Como vemos, el

³⁵⁰ Lg. 842d.

Ateniense ya habría justificado la participación de las mujeres en casi todas las tareas de la ciudad de Magnesia. No menciona, sin embargo, su inclusión entre los encargados de las herramientas, es decir, entre los artesanos. Sería extraño pensar que Platón hubiera concebido una mujer apta para realizar tareas militares y agrícolas e inepta para las artesanales. Según nuestro parecer, Platón dejó clara su postura al respecto cuando Sócrates en la *República* explica su concepto de naturaleza referido a los individuos³⁵¹. Allí se expresa, en efecto, la similitud de naturalezas que puede darse entre varones y mujeres, una identidad que los capacita para idénticas tareas, ya sea la de médico, carpintero o cualquier otra. Por eso, tal vez no vio necesario insistir sobre ello de nuevo aquí.

Encontramos en la *República* otras referencias a pastores de poca importancia. Una de ellas alude a un rasgo descriptivo del personaje mítico Giges, pastor del rey de Lidia (*R.* 359d) quien, descubrió los poderes mágicos de un anillo, hallado en condiciones extraordinarias, cuando se encontraba entre los demás pastores del rey con ocasión de la entrega de sus informes mensuales (*R.* 359e). El anillo permitía al pastor Giges hacerse invisible a voluntad, un poder que aprovechó para cometer todo tipo de injusticias. Con esta historia argumenta Glaucón cuando toma el relevo de Trasímaco — sin compartir en nada su opinión, pero con el propósito de obtener una explicación de Sócrates acerca del beneficio de actuar con justicia³⁵²— en la defensa de que la comisión de injusticia es un bien, y no al contrario, como defiende Sócrates.

La estricta censura en materia de música impuesta por Platón en su utópico proyecto de Estado prescribe la ejecución de muy pocas armonías y proscribía el uso de los instrumentos que, por abarcarlas todas, pudieran poner en peligro el cumplimiento de la legislación; restrictiva hasta el punto de llegar incluso a limitar los textos, armonías y ritmos que podían ser ejecutados. Tres son los instrumentos que se salvan de

³⁵¹ Cf. *R.* 453a-456a.

³⁵² J. SOLANA DUESO, 1998, 11-12, ve en la demanda a Sócrates de una nueva argumentación en favor de la justicia por parte de Glaucón y Adimanto la exigencia de un nuevo análisis que parta de presupuestos metodológicos diferentes a la mera defensa de una tesis, como había hecho con Trasímaco. Lo que los hermanos de Platón le estarían exigiendo a Sócrates es el rigor analítico que requiere un elogio de la justicia en sí y por sí misma, *αὐτὸ καθ' αὐτὸ* (*R.* 358d). Son muy interesantes las explicaciones que da acerca de este cambio metodológico: mientras que en el libro primero la refutación de Trasímaco habría seguido la típica refutación socrática, un nuevo escenario, el de «lo absoluto» o «lo en sí», se abre para la refutación platónica.

la prohibición: la lira y la cítara para uso urbano y la siringa para los pastores en el campo (*R.* 399d).

Para hablar de las percepciones que se fijan en el alma, Sócrates en el *Filebo* recurre a una bella metáfora que asimila las facultades cognitivas que intervienen en la percepción al trabajo de diversos artesanos. Así, cuando en el alma se fijan las opiniones que generan las percepciones, primero en forma de discurso y después en forma de imágenes, las facultades que laboran en uno y otro caso se parecen, respectivamente, a un escribano que escribiese textos y a un pintor que reprodujese imágenes. Los textos e imágenes que estos artesanos escriben en las almas pueden ser verdaderos o falsos, según se correspondan o no con la verdad. Sócrates pone el ejemplo de alguien que, sin ver de lejos con nitidez, podría, al percibir algo junto a una roca y bajo un árbol, confundir a un hombre con una escultura obra de pastores (*Phlb.* 38d). Si ese alguien opina que lo que percibe es un hombre, lo que hay bajo el árbol es en verdad un hombre, y los artesanos del alma han escrito el discurso de la opinión hombre y reproducido la imagen de la opinión hombre, resulta que, por coincidir tanto lo percibido como lo fijado con la verdad, se produce una coincidencia entre opinión verdadera y verdad. En resumen, las sensaciones producen opiniones que pueden ser verdaderas o falsas según se correspondan o no con la verdad.

8.

El comerciante

El trabajador dedicado al comercio se expresa en griego, por lo común, mediante dos términos cuyas diferencias semánticas son muy tenues, al menos en las opciones de traducción: *κάπηλος*, traducido por regla general por comerciante al por menor, y *ἔμπορος*, simplemente por comerciante, aunque puede referirse también al pasajero de una nave o navegante, un matiz viajero más intenso que en *kapelos*, que contiene asimismo el significado de traficante; por tanto, y en vista de que ambos contienen el rasgo viajero de traficante, tan propio de la actividad comercial, la diferencia entre ellos parece apuntar más al volumen de las transacciones. En cuanto a sus derivaciones, *κάπηλος* está relacionado con: *καπηλεῖον*, droguería, abacería, taberna; y *καπηλεύω*, traficar, comerciar en pequeña escala, falsificar, adulterar, un parentesco que pone en evidencia el sesgo peyorativo asociado al oficio de vender, proclive, al parecer, a comportamientos poco honrados, ligados también a toda clase de trapicheos. Respecto a *ἔμπορος* tenemos: *ἐμπόριον*, emporio, mercado, centro comercial, puerto de comercio; *ἐμπορικός*, comercial, mercantil; *ἐμπόρια*, comercio, en especial el marítimo, negocio, ganancia, mercancía; y *ἐμπόρευομαι*, marchar, viajar, ir, trasladarse, ser comerciante, practicar el comercio, importar, traficar con, explotar, engañar.

Ante la sinonimia que en lengua española presentan los vocablos comerciante y mercader, y prescindiendo de las preferencias léxicas por las que hayan optado los traductores, nos referiremos en todos los casos a mercader como equivalente a *κάπηλος*, y a comerciante como equivalente a *ἔμπορος* con intención de dar una cierta coherencia al uso de los términos.

Asimismo hemos tenido en cuenta para nuestro análisis el verbo *χρηματίζω*, ocuparse de los negocios, tratar asuntos de dinero; el adjetivo *χρηματιστικός*, crematístico, concerniente a los negocios; y los sustantivos *χρηματιστής*, hombre de negocios, tratante, comerciante, *χρηματισμός*, negociación, oficio lucrativo, y *χρῆμα*, negocio, que en plural significa bienes, riqueza, fortuna, propiedad, capital, tesoro o dinero. Queremos señalar, sin embargo, que en relación con estos términos hemos

recogido tan sólo los usos que en nuestra opinión tienen algo que ver con la actividad de negociar, entendida ésta como comercio, es decir, como compra y venta de géneros, mercancías o valores para aumentar el caudal. Por eso, hemos prescindido de gran cantidad de pasajes en los que, a pesar de que traten del afán de riquezas —ya sea para oponer ese comportamiento al del filósofo y señalar la incompatibilidad que existe entre el cuidado del alma y el amor al lucro, ya para hablar de sus indeseables consecuencias, como la corrupción de las distintas formas de gobierno, una de sus más terribles secuelas—, no apreciamos en ellos ninguna relación con la tarea comercial en sentido estricto.

8.1. Platón y su visión negativa del comercio

La falta de honestidad unida a la actividad del comercio a menudo se percibe en los usos que hace Platón de los términos, estableciendo una diferencia entre los que comercian comprando primero y vendiendo después producciones ajenas y los que venden sus propios productos. En realidad, lo que a Platón parece displacerle es la ganancia del intermediario, un aspecto causante de su aversión a este tipo extraño de quehacer que, sin producir nada, obtiene dividendos. Para el filósofo, el comercio no es exactamente un trabajo, sino una turbia y con frecuencia fraudulenta gestión merecedora de estricta vigilancia, tal y como pone de manifiesto en las *Leyes*; el motivo, la falta de control sobre los deseos que presentan la gran mayoría de las personas que, en oposición a una escasa minoría ilustrada que sí los domina, opta por la desmesura. Cuando estas naturalezas humanas se ocupan en tareas comerciales, el exceso es la regla de sus ganancias. El amor al dinero es lo que mueve a los negocios. Un «grandísimo y engañoso amor», que, como se desprende de las palabras de Diotima en el *Banquete*, no puede sino obedecer a una equivocada manera de satisfacer el deseo de obtener lo que es bueno y la felicidad (*Smp.* 205d).

Platón deja muy claro que cuando es la obtención de dinero y no los objetivos de la técnica lo que gobierna una actividad ésta se desvirtúa por completo. No es medicina sino comercio impropio el que realizaría un médico que dañase en lugar de curar a cambio de estipendios, o que gastase poco o nada en fármacos y tratamientos para los pacientes; y lo mismo si vendiese sus conocimientos médicos para matar a alguien por

dinero (*Plt.* 298b). Es lógico, por tanto, preguntarse si el médico es un mercader o quien cura a los enfermos (*R.* 341c). Para Platón, existe una insalvable separación entre actividad técnica y comercio, de manera que las remuneraciones que obtienen los profesionales por sus respectivos ejercicios pertenecen a otro ámbito diferente del de su técnica; por consiguiente, el médico, en sentido estricto, no es un mercader sino el que cura a los enfermos (*R.* 342d). El verdadero profesional técnico no confunde sus objetivos con los del comerciante; así, el auténtico pastor mira lo que conviene a sus ovejas sin verlas como mera mercancía para vender, lo cual lo convertiría en mercader (*R.* 345d).

Pero quizá la actividad mercantil más innoble sea la de venderse uno mismo. En el *Banquete* Pausanias habla de ello en su discurso, manteniendo que es vergonzoso dejarse conquistar por dinero o poderes políticos, pues no es posible que del interés crematístico surja ni relación estable ni noble amistad (*Smp.* 184a-b). Complacer al amante por dinero es una acción vergonzosa, entre otras cosas porque pone de manifiesto la naturaleza del amado, capaz de hacer cualquier servicio a cambio de retribución (*Smp.* 185a). De ahí el celo que Sócrates en la *República* pone en la educación, a través de la cual se ha de conseguir que los varones no sean sobornables ni amantes de riquezas (*R.* 390d).

Semejante preocupación por evitar este tipo de ventas indignas la manifiesta el Ateniense en las *Leyes*, cuando censura el negocio de la justicia y declara que es del todo necesario que no surja en su ciudad. En efecto, la venta de los servicios de una presunta técnica de pleitear con independencia de si son o no justos los hechos que se juzgan es, en palabras del Ateniense, un azote que se ha puesto el bello nombre de técnica, cuando se trata más bien de una rutina empírica desprovista de técnica que se ofrece a cualquiera a cambio de dinero (*Lg.* 938a). Contundentes penas son prescritas para quienes negocien con la justicia, si bien se diferencia entre el que lo hace movido por el afán de riqueza, a quien le corresponde el exilio o la muerte en función de si es extranjero o ciudadano, y el que lo hace por amor propio, quien morirá también si es juzgado dos veces por el mismo delito (*Lg.* 938b-c).

8.2. El hombre de negocios

En el *Gorgias*, Sócrates nos proporciona algunas notas sobre el hombre de negocios. La primera, a propósito de desmontar la pretensión del sofista de ser poseedor de la técnica que procura el mayor bien para el hombre. En la refutación de Sócrates, el hombre de negocios, χρηματιστής, es ejemplo de profesional que no compartiría la afirmación de Gorgias, por ser él quien, en su parecer, procuraría lo mejor: la riqueza (*Grg.* 452a-c). Sin embargo, Gorgias no se deja amedrentar por la ficticia réplica del negociante interpretada por Sócrates, contestándole que la capacidad de persuadir por medio de la palabra, el bien del que él es artífice, permite dominar a los demás y demostrar a ese comerciante que las riquezas que obtiene no son en realidad para él sino para quien sabe persuadir a la multitud³⁵³ (*Grg.* 452e).

Obtener riqueza es el objetivo del hombre de negocios, cuya profesión comporta una serie de riesgos no deseados que, sin embargo, se corren para obtener los fines que se persiguen. Comerciar, navegar, viajar, e incluso negociar de forma ilícita son acepciones del término traficar, lo propio del negociante. Pero navegar, correr peligros y sufrir molestias no es lo que buscan los hombres de negocios, por lo que se puede decir que no quieren lo que hacen en cada ocasión, sino que realizan esas acciones como medios para obtener las riquezas (*Grg.* 467d).

Para el que se dedica a los negocios, nada hay como la producción de dinero, su mayor placer y del todo incomparable con el gozo que producen los honores o la sabiduría (*R.* 581d). Pero se equivoca, ya que el placer del negociante es el último en la escala de placeres elaborada según la inteligencia y el razonamiento, siendo el mejor el que produce el aprender, y el segundo el del guerrero y amante de los honores, por estar mucho más próximo al primero que el del negociante (*R.* 583a).

³⁵³ Según Gorgias, el extraordinario poder de la retórica lo demuestra el hecho de que un auditorio prefiera antes a un orador que a un experto, y eso sobre cualquier asunto. Por eso Gorgias considera que la retórica domina todas las técnicas, «y que por ella y su poder pueden ser sus esclavos el médico, el maestro de gimnasia y el banquero, al que también sabría, si quisiera, despojar de su dinero, [...]. No hay nada que no pueda hacer la retórica, pues quedarse con el dinero de un banquero puede considerarse un caso extremo y más extraordinario que el de conseguir ser elegido médico sin serlo». R. RODRÍGUEZ, 1995, 59.

Los negocios libran de la pobreza (*Grg.* 477e; 478a), como la medicina libra de la salud y la justicia del desenfreno y de la injusticia; pero esta analogía libradora no las iguala en su totalidad, pues de las tres actividades la más bella es la justicia (*Grg.* 478b). Sin embargo, incluso la adquisición de riquezas puede ser una actividad bella cuando la realiza un alma que ha sabido hacerse unidad absoluta moderada y armónica a partir de la multiplicidad, según expone Sócrates en la *República* cuando habla de las funciones de las partes del alma (*R.* 443e). En efecto, al ser la apetitiva la especie más abundante que hay en el alma, y por naturaleza ávida insaciable de riquezas, las otras dos especies, la racional y la fogosa, deben gobernar sobre ella y vigilarla para que no aumente ni se fortalezca (*R.* 443a).

También en el *Eutidemo* Sócrates mantiene que la crematística es una cosa bella, lo que ocurre es que la mayoría de los que la practican son ineptos y pocos los serios y dignos de estima; y lo mismo en las demás actividades, incluso en la filosófica (*Euthd.* 307a). De hecho, lo que determina la belleza de las actividades depende de si los conocimientos a los que se subordinan sus correctas ejecuciones contemplan la utilidad de lo que producen. Si esto es así, hasta la crematística es bella, porque es útil. Y útil respecto del conocimiento crematístico quiere decir saber utilizar bien el dinero que produce (*Euthd.* 289a).

No cabe duda de que Critón, el gran amigo de Sócrates, aunque se lamenta de haberse afanado en obtener riquezas para sus hijos descuidando su educación (*Euthd.* 307a), supo utilizar bien los beneficios obtenidos en sus negocios, tanta es su preocupación por dar a sus hijos una educación correcta y por encaminarlos hacia la verdadera filosofía, sin confiarlos sin más a personajes extravagantes como los hermanos sofistas, ejemplo de los ineptos a los que Sócrates antes había hecho referencia.

Critón es muestra del ciudadano ateniense ocupado en los negocios, actividad propia de los de su clase según se desprende de las palabras de Sócrates en la *República*, cuando argumenta en favor del necesario estudio de la filosofía en el Estado pero abordándolo de manera opuesta a como en esos momentos es practicado, dado su carácter elemental. El estudio de la filosofía que llevan a cabo los adolescentes en un período de tiempo limitado como preámbulo a sus posteriores ocupaciones de la casa y

los negocios no es suficiente para Sócrates, pues apenas se aproximan a la parte más difícil, la que trata de los conceptos abstractos (*R.* 498a).

Otro ejemplo de cabal hombre de negocios lo encontramos en Céfalo, un anciano tan poco amante de las riquezas que sin apearse a ellas como hacen los que las consiguen por sus propios medios, más bien pareciera que las hubiese heredado en lugar de haberlas conseguido con su esfuerzo (*R.* 330c). La riqueza es la producción del hombre de negocios, por lo que quienes la producen, dice Sócrates, ponen su celo en ella de manera análoga a como los poetas aman sus poemas y los padres a sus hijos (*R.* 330c). Y lo extraordinario de Céfalo es que no actúa así, a pesar de haber acrecentado una parte de la fortuna que heredó, consiguiendo un nivel intermedio de ganancias en comparación con las que obtuvo su abuelo y su padre (*R.* 330b). Lo que hace a Céfalo diferente de la gran mayoría de los hombres de negocios es su carácter ordenado, rasgo al que vincula el mucho valor que él otorga a la posesión de la riqueza, consciente de que no es buena para otros hombres (*R.* 331a). Céfalo cifra las ventajas de la fortuna en su contribución a evitar ciertos comportamientos injustos que con facilidad se cometen de manera involuntaria cuando no se dispone de bienes, tales como mentir, engañar y adeudar dinero a otros y sacrificios a los dioses (*R.* 331b). Y todo ello, dice, ahuyenta sus temores, cuando por edad está cercano a la muerte. Céfalo sabe que las riquezas tienen además otras muchas ventajas (*R.* 331b), si bien insiste en que las mencionadas son las de mayor importancia «para que la riqueza sea de máxima utilidad a un hombre inteligente»³⁵⁴.

En las *Leyes*, el Ateniense habla de un tipo de extranjero al que compara con un ave migratoria por ser su presencia siempre temporal. Se trata de los comerciantes que viajan para obtener ganancias con el comercio, a quienes los magistrados deben admitir en los mercados y demás zonas públicas, aunque manteniendo con ellos el mínimo trato necesario para administrarles la justicia de forma correcta y cuidando siempre de que no introduzcan ninguna innovación (*Lg.* 952e). El comerciante es poco de fiar, y ello porque Magnesia no es una ciudad que busque ningún tipo de riqueza más allá de la de la tierra, ni practica el comercio (*Lg.* 949e).

³⁵⁴ *R.* 331b.

8.3. La necesidad del comercio no se hace virtud en el Estado

En la exposición del nacimiento del Estado que Sócrates lleva a cabo en la *República* están las claves para comprender el porqué de la aceptación de la actividad mercantil por parte de Platón, a pesar de su falta de aprecio. En efecto, de la rigurosa división del trabajo se deriva: por un lado, que la mayor parte de los productores no puedan ocuparse de la venta directa de sus productos; por otro, que necesiten comprar las herramientas y las materias primas propias de su producción. Si a ello añadimos que las necesidades del Estado aumentan a medida que se van especificando las tareas, y que la diversificación laboral comporta el incremento de la demanda de materias primas cuyo abastecimiento no siempre está al alcance de un Estado de las dimensiones del propuesto en la *República*, nos encontramos con que el comercio, ya sea al por menor o al por mayor, ya sea importación o exportación, es la actividad destinada a suplir todo ese tipo de carencias. Se requiere, entonces, «gente que se ocupe de traer de otros Estados lo que haga falta»³⁵⁵, al mismo tiempo que de un excedente de producción destinada al intercambio. De esta manera aparecen los comerciantes, ἔμποροι, en el Estado, «servidores a cargo de la importación y exportación de bienes»³⁵⁶, que a su vez requerirán de expertos en las tareas marítimas que les faciliten el comercio por mar (*R.* 371a-b); y también emergen los mercaderes, κάπηλοι:

En los Estados correctamente administrados son, en general, los más débiles de cuerpo y menos aptos para ejercitar cualquier otro oficio. Deben permanecer en el mercado y adquirir, a cambio de dinero, lo que unos necesitan vender, y vender, también a cambio de dinero, lo que otros necesitan comprar (*R.* 371c-d).

Esa necesidad es la que da origen en el Estado a los mercaderes (*R.* 371d), encargados de facilitar el intercambio de producciones entre los distintos ciudadanos, pues es en concreto con vistas a esa satisfacción como se funda el Estado (*R.* 371b). La compra y la venta aparecen como operaciones idóneas a tal efecto, y de ellas surge el mercado y la moneda. La imposibilidad de los artesanos de pasar todo el día en el mercado, sin trabajar en su oficio, esperando a los necesitados de sus productos, es, en definitiva, el

³⁵⁵ *R.* 370e.

³⁵⁶ *R.* 371a.

origen de la aparición de quienes se asignan a sí mismos la función de venderlos (*R.* 371e).

Platón distingue, pues, en función de las dimensiones de su alcance, las dos modalidades comerciales: la del mercader, *κάρηλος*, ocupado en la compra y venta local; y la del comerciante, *ἔμπορος*, a quien su actividad lo lleva a viajar de un Estado a otro (*R.* 371d). A su vez, diferencia dos maneras de comercio al por menor, otorgándoles distinta consideración a cada una de ellas. Para el filósofo no es lo mismo comerciar con los propios productos que hacerlo con los ajenos. La razón estriba en que, de acuerdo con el primer modo, la obtención del objeto comercial mediante una técnica productiva es previa a la venta; en cambio la segunda modalidad, sin precisar producción alguna, se reduce a un mero intercambio del que se obtienen beneficios. Así lo señala en el *Político*, cuando, para diferenciar el género regio del heráldico, apela a la distinción entre los que venden sus propios productos y los revendedores (*Plt.* 260c), quienes, «tras recibir productos ajenos que han sido previamente vendidos, los venden de nuevo»³⁵⁷. Se trata de una analogía de gran valor significativo, pues en verdad los heraldos no dejan de ser una especie de comerciantes de las palabras de otros.

La diferencia entre los dos modos de intercambio, venta al por menor y venta de los productos propios, la señala el Extranjero en el *Sofista* (*Sph.* 224e), no sin antes haber distinguido la técnica productiva de la adquisitiva, modalidad de actividad ésta a la que pertenece todo lo concerniente a los negocios (*Sph.* 219c).

En el pensamiento de Platón, la convergencia o divergencia de los factores productivo y comercial en un mismo individuo determinan de antemano su condición ética. La actividad del intermediario entre productor y comprador último no es vista con buenos ojos por el filósofo, como se desprende de sus críticas y de la rigurosa legislación a la que es sometida en las *Leyes*, a pesar de reconocerle una función necesaria para el buen funcionamiento del Estado.

Sin embargo, no hace falta ir a la última obra del filósofo para comprobar la escasa simpatía que le merece la actividad mercantil, como se desprende de unos comentarios de Sócrates, también en la *República*, con relación al cálculo. En efecto, se establece por ley el estudio de la técnica del cálculo para los futuros filósofos-gobernantes, para que consigan contemplar mediante la inteligencia la naturaleza de los

³⁵⁷ *Plt.* 260d.

números. El elevado objetivo que se pretende alcanzar a través del cálculo rechaza una aproximación a la técnica como meros aficionados; «tampoco para hacerlo servir en compras y ventas, como hacen los comerciantes y mercaderes, sino con miras a la guerra y a facilitar la conversión del alma desde la génesis hacia la verdad y la esencia»³⁵⁸. Sócrates está convencido de que el cálculo es muy útil para su propósito de formación, eso sí, siempre que sea utilizado para conocer y no para comerciar (*R.* 525d).

8.4. La sofística, un modo de venta de conocimientos al por menor

La caza del vendedor de conocimientos llevada a cabo en el *Sofista* a partir de la *diairesis* revela las múltiples caras de este tipo de comerciante de pretendidos saberes y los rasgos negativos que Platón observa en particular en la sofística y en general en toda actividad comercial. En este diálogo se enfatiza la estrecha relación entre sofística y ganancia a partir de la distinción de dos partes en la erística: la que dilapida el dinero y la que lo gana (*Sph.* 225d). De estas dos secciones una es la charlatanería, un hablar por hablar que se desentiende de los propios asuntos; la otra es la sofística, «la que gana dinero de los asuntos privados» (*Sph.* 225e). En efecto, tal como lo expone el Extranjero en el resumen de la cuarta *diairesis*, quinta en la recapitulación, el sofista es el que gana dinero mediante una técnica adquisitiva que además es de lucha, combativa, de la disputa, contradictoria y erística (*Sph.* 226a).

Del conjunto de la actividad de compra y venta que se realiza en el seno del Estado, una proporción de más o menos la mitad corresponde a lo que el Extranjero llama venta al por menor (*Sph.* 223d), y que coincide con la tarea que Sócrates, como hemos visto, atribuye a los mercaderes en la *República*. Por su parte, el comerciante, ἔμπορος, comercia tanto con productos destinados al cuerpo como al alma (*Sph.* 224a), por lo que la sofística se identifica con cualquiera de las dos modalidades de comercio al por menor —la que vende productos propios y la que vende los ajenos— cuando la mercadería son conocimientos (*Sph.* 224e).

³⁵⁸ *R.* 525c.

Las sucesivas divisiones realizadas por el Extranjero van mostrando por orden al sofista: primero, como un cazador de jóvenes ricos; segundo, como un comerciante, ἔμπορος, de conocimientos relativos al alma; tercero, como un vendedor al por menor, κάπηλος, de los mismos conocimientos; cuarto, como uno que vende conocimientos producidos por él (*Sph.* 231d).

Desvela asimismo el Extranjero una de las principales habilidades del sofista, la cual constituye su rasgo más característico: la habilidad en el contradecir. El sofista hace de la contradicción su fiel aliada, porque objetar la afirmación de otro da inicio a la disputa, por vana que sea. En la sagacidad en la lucha dialéctica cifra el Extranjero el éxito de los sofistas, porque, de no poseer esa destreza, y tal como ya había expresado el joven Sócrates, con dificultad conseguirían discípulo alguno esos contradictores, y mucho menos su dinero (*Sph.* 233b).

Para Platón, la sofística no es más que un comercio de conocimientos cualquiera que sea su modalidad. En el *Protágoras* esta concepción de la práctica sofística queda muy bien delimitada gracias a la ponderada intervención de Sócrates. En efecto, ante el intenso e irreflexivo deseo de recibir las enseñanzas de Protágoras que exhibe el joven Hipócrates, Sócrates inicia, con aparente ingenuidad, una de sus clásicas intervenciones destinada a abrir los ojos de quienes, persuadidos por la fama de la sofística y sin preámbulos valorativos, se entregan a sus enseñanzas sin saber siquiera en qué consisten con la ilusoria pretensión de convertirse en sabios. La equiparación de la actividad de los sofistas con la de los comerciantes la establece Platón en este contexto.

Hipócrates ha reconocido que su desmedida premura por visitar a Protágoras se debe a su intención de convertirse en sofista, a pesar de que tal confesión le cause un cierto rubor. Sócrates ahonda más en el bochorno del joven al apercibirle por su extraordinaria falta de cautela. Hipócrates no puede más que reconocer su inconsciencia al estar dispuesto a entregar el alma a un desconocido de cuyas enseñanzas también ignora el contenido, y todo ello sin calcular posibles peligros. Sócrates, una vez conseguida la óptima disposición de su interlocutor, ya por completo receptivo, da rienda suelta a sus apreciaciones acerca del sofista y su práctica. En primer lugar destaca el hecho de que acudir a Protágoras significa aceptar pagar un dinero (*Prt.* 311d), una retribución al parecer discordante con la opinión de que Protágoras no sea más que un sofista (*Prt.* 311d); pues es como a un sofista que van a pagarle el dinero

Prt. 311e). Sócrates recrimina a Hipócrates que esté dispuesto a entregar sus riquezas y las de sus amigos a un extranjero recién llegado, sin haber pedido antes consejo, y, lo que es más grave, a entregarle el alma, lo máspreciado que posee y de cuya salud depende que uno sea útil o malvado; y todo ello sin saber siquiera qué es un sofista (*Prt.* 313b). Ante la inconsciencia del joven, Sócrates no puede más que hacerle ver que «el sofista viene a ser un comerciante, ἔμπορός, o un mercader, κάπηλος, de las mercancías de las que se nutre el alma» (*Prt.* 313c); y como el alma se nutre de enseñanzas, se debe impedir que el sofista engañe mediante el elogio de sus mercancías de forma análoga a cómo lo hacen los comerciantes y mercaderes respecto a los alimentos del cuerpo (*Prt.* 313d). De esta manera queda sentado que todo profesional dedicado al comercio miente para vender, pues en la mayoría de los casos, desconociendo los efectos benéficos o perjudiciales de sus géneros, los alaban sin miramiento alguno. Por tanto:

Así, también, los que introducen sus enseñanzas por las ciudades para venderlas al por mayor o al por menor a quien lo desee, elogian todo lo que venden; y seguramente algunos también desconocerán, de lo que venden, lo que es bueno o nocivo para el alma. Y del mismo modo, también, los que las compran, a no ser que por casualidad se encuentre por allí un médico del alma (*Prt.* 313d).

El comercio es una actividad que se actualiza mediante la intervención de dos agentes: el vendedor y el comprador; y una vez que ha sido equiparado el comportamiento de todos los vendedores, con independencia del destino corporal o anímico de sus mercancías, la reflexión de Sócrates cae sobre los compradores y las diferentes circunstancias que en uno y otro caso les afectan.

Existen, según Sócrates, dos factores que distinguen los dos tipos de compra: uno se refiere a los contenedores requeridos para transportar las mercancías adquiridas; el otro al tiempo de su consumición. Cuando se compran al comerciante o mercader comestibles o bebidas (*Prt.* 314a), por lo general el comprador utiliza vasijas o algún tipo de contenedor para llevárselos, en cuyo caso existe un tiempo mediador entre la compra y su consumo; por contra, cuando se adquiere alimento para el alma es ella misma la encargada de recoger lo comprado, que con simultaneidad a la operación pasa a formar parte del consumidor. Esta diferencia anula en las compras de los nutrientes

del alma la posibilidad de consultar con expertos los efectos de su consumo, confiriéndole un elevado riesgo.

Después de advertir al joven Hipócrates sobre los peligros que entrañan las compras de enseñanzas, Sócrates lo acompaña a visitar a Protágoras, huésped de Calias. Allí, en la casa del rico ateniense, Sócrates y el sofista intercambiarán interesantes puntos de vista acerca de ese complejo comercio al por menor que practica el extranjero de Abdera. Durante su entrevista, Sócrates volverá a nombrar al comerciante como un ejemplo más entre otros muchos profesionales que, sin ser expertos en asuntos políticos, participan en la asamblea con la anuencia de los asistentes para oponerlo al rechazo que provocan las opiniones inexpertas en caso de discutirse sobre temas que atañen a otras técnicas (*Prt.* 319d)³⁵⁹.

La venta de conocimientos propia de la sofística es también asunto en otros diálogos. Ya en la *Apología* Platón hace desmarcarse a Sócrates de esa actividad lucrativa. En efecto, allí Sócrates no sólo declara que no es verdad que él eduque a cambio de dinero, aunque se diga (*Ap.* 19d), sino que además remarca la manipulación a la que los sofistas someten a los jóvenes al persuadirlos de que abandonen las enseñanzas gratuitas que reciben de los ciudadanos para que reciban las suyas a cambio de dinero y agradecimiento (*Ap.* 20a). Calias es nombrado por Sócrates como ejemplo del que más dinero ha pagado a los sofistas, su contrapunto, pues él, sin haber sido jamás maestro de nadie, se deja escuchar y preguntar por quien lo desee sin recibir nunca dinero por ello (*Ap.* 33a).

En el *Teeteto*, Sócrates, cuando refuta la identificación de percepción y saber hecha por el joven que da nombre al diálogo, aprovecha para referirse a las malas artes de los sofistas, quienes, asimilados a mercenarios, también le rebatirían a Teeteto su definición de saber hasta enredarlo, apoderarse de él y conseguir que admirase su sabiduría, tras lo cual, le pedirían su rescate, o lo que es lo mismo, la cantidad acordada (*Tht.* 165e). Sócrates a continuación interpreta el papel de Protágoras defendiendo sus posiciones, en cuyo discurso interpola una positiva apreciación de la tarea del sofista, «tan sabio como digno de recibir buenos honorarios por parte de los que ha enseñado» (*Tht.* 167d).

³⁵⁹ Sobre esta cuestión véase también los capítulos dedicados al carpintero, zapatero y maestro.

La enseñanza sofística no repara más que en la economía de los alumnos, no siendo, siempre que los alumnos estén dispuestos al pago, ni las aptitudes naturales ni la edad impedimento alguno para su puesta en práctica (*Euthd.* 304c).

En el *Menón*, Sócrates, a consecuencia de las palabras de Ánito en contra de los sofistas, se pregunta si es posible que éstos, por pervertir en lugar de enseñar, se atrevan a pedir dinero (*Men.* 91d). Para Sócrates, las ganancias de Protágoras son un ejemplo de la rentabilidad sofística, por cuyo ejercicio habría llegado a ganar más dinero que Fidias y otros diez escultores juntos (*Men.* 91d). A nuestro parecer, estos pasajes del *Menón* donde Platón enfatiza la perversión que acompaña a la tarea sofística, las extraordinarias ganancias que les reporta dicha corrupción y la aversión manifiesta de Ánito por ese pernicioso ejercicio pseudo educativo son clave para entender la acusación de Sócrates a manos de este oscuro personaje³⁶⁰.

Una irónica alusión al cobro sofístico lo encontramos en el *Crátilo*. Las ansias de investigar para comprender la presunta exactitud natural entre el nombre y su referente manifestadas por Hermógenes llevan a Sócrates a afirmar que las más rigurosas investigaciones se hacen junto a los que saben, los sofistas, pagándoles dinero y mostrándoles agradecimiento (*Cra.* 391b). Y porque Hermógenes no dispone de dinero, Sócrates le insta a que acuda a su hermano Calias, para que sea él quien le enseñe lo que ha aprendido de Protágoras acerca de la exactitud, dado que es uno de los que más dinero ha pagado a los sofistas³⁶¹ (*Cra.* 391c).

La exagerada remuneración del trabajo sofístico es asimismo resaltada por Sócrates en clave irónica en el *Hippias Mayor*, donde, además, aprovecha el vano alardeo de Hippias por su actividad pública, otra de las ocupaciones características de sofistas, para establecer una oposición entre éstos y la gran mayoría de los antiguos sabios, quienes nunca se dedicaron a los asuntos públicos (*Hi. Ma.* 281b). Así, menciona a continuación a los más famosos sofistas como ejemplos que corroboran esa doble actividad propia de los de su profesión: Gorgias, embajador de Leontinos en Atenas, de donde logró

³⁶⁰ F. FÉDIER, 2011, 119-127, cuando comenta las reacciones de Ánito, resalta su cólera, su condición de fanático por creerse en posesión de la verdad, su tono amenazante y la forma en que se revela como un personaje peligroso, pues no sólo le atribuye a Sócrates mala fe sino que le imputa denigrar y calumniar a los grandes hombres de Atenas.

³⁶¹ Otras referencias sobre la relación entre Calias y los sofistas las encontramos en *Prt.* 337d, *Tht.* 165a; también Jenofonte habla del mucho dinero que este rico ateniense pagaba a los sofistas (*X. Smp.* I 5).

llevarse mucho dinero mediante sesiones de exhibición e impartiendo lecciones a los jóvenes (*Hi. Ma.* 282b); y lo mismo Pródico de Ceos, enviado en misión pública a Atenas, en donde obtuvo asombrosas cantidades de dinero gracias también a exhibiciones y enseñanzas (*Hi. Ma.* 282c). En cambio, no actuaron así los sabios antiguos, dice Sócrates, tal vez porque no juzgasen conveniente cobrar dinero como salario a cambio de demostraciones de su saber ante todo tipo de hombres, o acaso porque no percibieran el valor del dinero. Sócrates afirma que en esos momentos, en contraste con lo que acontecía antaño, la actividad sofística es mucho más rentable que la artesanal, en cualquiera de sus variantes técnicas; y más que nadie, el que más dinero gana de todos es Protágoras. Pero esto no queda así, pues, la ilimitada fanfarronería de Hippias le hace jactarse de ser él y no Protágoras quien más dinero ha recibido, incluso más que dos sofistas juntos, cualesquiera que ellos fuesen (*Hi. Ma.* 282e).

La vanidad excesiva de Hippias es atacada por Sócrates, aprovechándose de la confesión del sofista acerca de la poca fortuna que su actividad encuentra entre los espartanos. Con esta intención le dirige una serie de preguntas entre las que destacan las que hacen referencia al cobro, como la que plantea la cuestión de si acaso los lacedemonios no pueden recibir sus enseñanzas por falta de dinero (*Hi. Ma.* 283d). Sócrates simula no encontrar la razón que explique que los lacedemonios, queriéndose hacer mejores, teniendo a Hippias para que les reporte la mayor utilidad y, lo que es más importante, disponiendo de dinero para pagarle, no hayan contribuido a incrementar su riqueza (*Hi. Ma.* 283d). Para Sócrates, las buenas leyes de Esparta son un signo del elevado valor que otorgan sus ciudadanos a la virtud, y puesto que Hippias dice ser el que mejor sabe transmitirla, no entiende que no le ocurra lo mismo que le habría de acontecer a un experto en hípica en Tesalia: que por enseñar allí lo más apreciado habría de recibir más dinero que nadie (*Hi. Ma.* 284a). E insiste en que el más capaz para enseñar la virtud habría de ser el que más dinero recibiera en Lacedemonia y en otras ciudades de buenas leyes (*Hi. Ma.* 284b). Y por fin llega la justificación de Hippias, que ve en la prohibición laconia de confiar la educación a extranjeros la causa de su fracaso crematístico en Esparta, pues, de serle posible ejercer su profesión entre los laconios y recibir dinero a cambio de sus enseñanzas, no habría nadie que obtuviese más que él (*Hi. Ma.* 284c).

Como vemos, la docencia de los sofistas está por completo vinculada al pago de honorarios³⁶², lo cual supone, a ojos de Platón, un mercadeo de conocimientos inaceptable, sobre todo, porque el único requisito que imponen a sus alumnos es la remuneración, y no la cualidad humana. Sin embargo, es justo reconocer que respecto al estipendio sofista tal vez hubo alguna excepción, pues Hippias dice ser muy escuchado y alabado en Laconia, lo cual indicaría que habría desarrollado allí algún tipo de actividad sin haber sido por ella retribuido. Asimismo, lo encontramos muy dispuesto a contestar las preguntas de Sócrates en el *Hippias Menor*, y ello porque sería vergonzoso que considerase justo recibir dinero de otros por enseñar y, en cambio, no aceptase contestar con tranquilidad las cuestiones que acerca de esas mismas enseñanzas le plantee el filósofo (*Hi. Mi.* 364d). Es como si Platón hubiese querido reconocer en Hippias cierta liberalidad, y compensar con esas breves notas la irónica burla que de él hace en los dos diálogos que le dedica.

Aun cuando esta humilde redención fuese cierta, el comercio de conocimientos asociado a la actividad sofística es un claro impedimento para que Platón identifique a estos hombres con verdaderos filósofos. Según leemos en el *Fedón*, los filósofos rectos no ceden a las pasiones, y ello no por temor a la ruina económica ni a la pobreza, causa de la contención de los amantes del dinero, ni tampoco por temor al desprestigio de la miseria (*Phd.* 82c). Es evidente que este sencillo perfil del filósofo auténtico se corresponde poco con Hippias y sus colegas. Asimismo, en la descripción que Sócrates hace del verdadero filósofo en la *República*, es rasgo principal su falta de amor a las riquezas, inútiles para él porque no desea nada de lo que a los demás impele a obtenerlas (*R.* 485e-486b).

³⁶² En opinión de M. ONFRAY, 2008 [2006] 74, la vena aristocrática de Platón explica el desprecio que sentía por los sofistas a causa de su cobro de lecciones, un hecho que justifica en la extracción social de estos filósofos itinerantes que, por carecer de ingresos familiares no podían vivir como Platón, sin trabajar y sin poner precio a sus saberes. Platón, dice, odia el intermediario del salario al igual que todos aquellos que por suerte pueden permitirse despreciar la trivialidad del dinero, y ve en el cobro de honorarios de los sofistas un medio de asegurarse la subsistencia, siendo como eran procedentes de círculos modestos.

8.5. El comerciante y el político

El hecho de haber definido en el *Político* la técnica política como «la ciencia de la crianza colectiva de los hombres»³⁶³ comporta una tarea añadida de discriminación de profesionales dispuestos a atribuirse dicha función, entre ellos los comerciantes (*Plt.* 267e). Esta fisura por la que se introducen todo tipo de actividades laborales muestra con maestría la importancia de llegar a la definición precisa e impedir así posibles intrusiones y desleales competencias. El motivo de las intromisiones en este caso se debe a que en la crianza humana el pastor no se ocupa de todo lo relativo al rebaño, como en la crianza animal, sino que otros muchos contribuyen a ello; además, el propio pastor forma parte a su vez del rebaño en cuanto que humano y, por tanto, se encuentra necesitado de las mismas atenciones. En consecuencia, es necesario apartar a cuantos se arremolinan alrededor del político para poder ofrecer una definición más exacta y hermética a todo tipo de ingerencias. Y en la competencia con el político tienen un protagonismo incuestionable todas las variedades de comercio, enumeradas por el Extranjero cuando se ocupa de separar de la técnica política sus concausas, como antes lo hiciera del tejido, técnica que usó de paradigma:

¿Y qué? ¿Cuántos, de entre los hombres libres, se ponen a sí mismos voluntariamente al servicio de los que ahora han sido mencionados, transportando y distribuyendo entre sí los productos del campo y los de otras técnicas, unos por los mercados, otros desplazándose de ciudad en ciudad, por mar y por tierra, intercambiando moneda por otros productos y moneda por moneda, a quienes denominamos cambistas, mercaderes, armadores y minoristas, ¿acaso reclamarán alguna participación en la política? (*Plt.* 289e-290a).

El error al que les había conducido el método de la *diairesis* en la definición del concepto de político lleva al Extranjero a servirse de otras tácticas que le puedan aportar luz al objeto de su indagación. El contraste entre unos y otros nos hace plantearnos el motivo que pudo conducir a Platón a utilizar modos de investigación tan dispares: a la *diairesis*, procedimiento lingüístico y racional le sigue el mito, un recurso nada científico, tras lo cual se describe el ámbito profesional del tejedor a modo de paradigma técnico sobre el que trasponer el del político; una secuencia metodológica un

³⁶³ *Plt.* 267d.

tanto extraña, si además tenemos en cuenta el excurso sobre la técnica de la medida que también se inserta.

La narración del mito permite constatar las diferencias entre los pastores convencionales y el pastor humano que ya se habían apuntado, a la vez que insinúa notas muy interesantes para la confección de la antropología platónica³⁶⁴. La descripción de la edad de oro como una bucólica escena en la que una grey de hombres padece a sus anchas al cuidado de un pastor divino imposibilita la comparación de éste con el político; el dios rabadán en nada se parece a un gobernante de un Estado porque en nada se asemejan los hombres de aquel ciclo al actual³⁶⁵. La falta de tutela divina y los cambios que ello comporta en la vida de los hombres —antes regalada pero irracional; ahora trabajada pero inteligente— se compensa con el regalo de los dioses: la intervención de Atenea, Hefesto y Prometeo en el donativo divino, además de otros innominados pero de fácil identificación³⁶⁶, encierra un simbolismo muy útil para la interpretación del mito³⁶⁷. En efecto, Atenea, alegoría de inteligencia³⁶⁸ y civilización, comparte con su compañero de oficio Hefesto³⁶⁹, el «conocedor de la luz»³⁷⁰, la ofrenda

³⁶⁴ El mito, «planteado desde una óptica cosmológica, al transferir al hombre la responsabilidad de la organización política, adquiere una definitiva dimensión antropológica» F. CASADESÚS, 2008c, 70.

³⁶⁵ En nuestra opinión, y en contra de U. SCHMIDT OSMANCIK, 1997, 165, en la época de Crono el hombre no «vivía en un estado de perfección paradisíaca», pues, también en su contra, lejos de que a los hombres no les faltase nada, pensamos que le faltaba lo esencial: el logos.

³⁶⁶ F. CASADESÚS, 2008c, 125, n. 38, los identifica con Deméter y Dioniso, y remite a *Lg.* 782b donde se habla de vides y de los dones de Deméter.

³⁶⁷ Como antes hiciera P. VIDAL-NAQUET, 1981, 373, que identifica la humanidad abandonada del dios con la del mito del *Protágoras*, H. JOLY, 1985, 288-289, ve un paralelismo entre el mito de Crono en el *Político* y el de Prometeo en el *Protágoras*, y concreta las coincidencias en que ambos mitos contienen propuestas de descripción de los orígenes técnicos de la humanidad. En los dos textos: la animalidad se opone a la humanidad y se compensa la inferioridad biológica inicial con la superioridad técnica posterior; la técnica es una donación; y los medios técnicos aseguran en adelante la subsistencia y la vida, ya que los problemas económicos reciben por parte del hombre soluciones técnicas y políticas. Para C. GARCÍA GUAL, 1979, 65, n. 12, el mito del *Político* es el del eterno retorno, y una tercera posibilidad de explicar los orígenes de la civilización, diferente de la manera pesimista en que lo hace Hesíodo en el mito de las edades, y distinta forma también del optimismo protagórico que trasluce del mito de Prometeo en el *Protágoras*, versión que revelaría el auténtico pensamiento del sofista.

³⁶⁸ Según la explicación etimológica del nombre de Atenea que Platón lleva a cabo en el *Crátilo* por boca de Sócrates, Atenea es la responsable de la inteligencia misma y del pensamiento, por lo que propone como origen de su nombre: «inteligencia del dios» (*theou noesis*); «inteligencia divina» (*Theonoa*); «conoce las cosas divinas» (*noouses ta theia*) o «inteligencia ética» (*toi ethei noesis*) (*Cra.* 407a-c).

³⁶⁹ Según el relato de Critias en el diálogo homónimo, Atenea y Hefesto poseen los mismos intereses y habilidades, amor a la sabiduría y a la técnica, porque comparten idéntica naturaleza: Ἡφαίστος δὲ

de las técnicas a los hombres; Prometeo, cuyo nombre indica cierta capacidad de previsión y prudencia³⁷¹, dona el fuego, un elemento sin el cual no es posible ejercitar las técnicas; semillas y plantas completan el regalo de otros dioses. Con semejante bagaje: inteligencia, conocimiento científico técnico, saber virtual, fuego, plantas y semillas, el hombre ya puede caminar sin cuidado divino, entre otras cosas porque es más divino que el humano del ciclo anterior³⁷²; los seres humanos, pertrechados de todo lo necesario para la vida autónoma inician su andadura en el mundo desprovistos del celestial amparo y asumiendo la responsabilidad de su propio destino.

Dos modos de vida se contraponen: uno, de apacible sesteo animal en la inexorable y amoral ignorancia; otro, de penosa actividad en el humano conocimiento científico y ético³⁷³. De la oposición de estas dos formas de existencia surge la imposibilidad de equiparar al político con el pastor divino, a quien le basta con gobernar el timón del universo para que éste siga su curso y el cosmos permanezca; en cambio, el político debe conseguir el orden que haga posible el surgimiento de un Estado justo y asegurar su persistencia. Es elevado el tributo que el hombre paga por su libertad; a cambio, el reto de fabricarse como persona con las extraordinarias facultades a su alcance. Facilitar ese proceso es la tarea específica del político, encargado de crear las condiciones sociales de posibilidad para que ello pueda darse.

Platón considera el mito como algo irracional. El hecho de que describa a ese rebaño de hombres contándose mitos entre sus miembros y los animales, con los que podían comunicarse por compartir el mismo lenguaje —una señal inequívoca de carencia de logos—, demuestra la consideración que le merece la mitología, por otra

κοινήν καὶ Ἀθηνᾶ φύσιν ἔχοντες, ἅμα μὲν ἀδελφὴν ἐκ ταύτου πατρός, ἅμα δὲ φιλοσοφία φιλοτεχνία τε ἐπὶ τὰ αὐτὰ ἐλθόντες, οὕτω μίαν ἄμφω λήξιν τήνδε τὴν χώραν εἰλήχατον ὡς οἰκείαν καὶ πρόσφορον ἀρετῇ καὶ φρονήσει πεφυκυῖαν, ἄνδρας δὲ ἀγαθοὺς ἐμποιήσαντες αὐτόχθονας ἐπὶ νοῦν ἔθεσαν τὴν τῆς πολιτείας τάξιν. Nótese que, como ocurre en el mito de Prometeo narrado por Protágoras en el diálogo al que da nombre, el orden constitucional fue introducido por los dioses en el raciocinio humano. Al igual que en el mito del *Político*, el elemento que determina la independencia humana respecto de la tutela divina es la posesión de logos. También queremos hacer notar que la naturaleza compartida entre Hefesto y Atenea justifica la equiparación de naturalezas de hombres y mujeres en la *República*.

³⁷⁰ *Phaeos historia* en la etimología del *Crátilo* (*Cra.* 407c). El ser conocedor de la luz implica sabiduría en el pensamiento platónico.

³⁷¹ El nombre de Prometeo, προμηθεύς se relaciona con προμηθής, ‘previsor’, ‘prudente’.

³⁷² θεὸς ἔνεμεν αὐτοὺς αὐτὸς ἐπιστατῶν, καθάπερ νῦν ἄνθρωποι, ζῶον ὃν ἕτερον θεϊότερον, ἄλλα γένη φαυλότερα αὐτῶν νομεύουσι·

³⁷³ De ahí la equiparación de la humanidad que describe el mito del *Protágoras* con la de la era de Zeus.

parte muchas veces expresada por boca de Sócrates³⁷⁴. No se necesita razón, logos, para contar mitos, lo cual no quiere decir que cuando hay razón, y precisamente por eso, no pueda sacarse alguna utilidad de ellos³⁷⁵. En nuestra opinión, Platón no intenta siquiera hacer verosímiles³⁷⁶ los cuentos a los que recurre sin dogmatismo alguno; sus historias, forjadas en la combinación sincrética de retazos tradicionales y aportaciones propias recrean un universo sugestivo de significados múltiples y con muy diversas funciones en sus escritos³⁷⁷.

Estampa de un estadio anterior en la evolución social humana, alegoría útil para evidenciar, aunque sea por comparación, la complejidad de la sociedad de su tiempo y los cambios organizativos que se derivan de las nuevas necesidades³⁷⁸, es el maravilloso relato que ilustra la filosófica indagación acerca de la técnica política y su artífice, el político, en el diálogo al que este técnico da nombre.

La investigación concierne desde luego al verdadero gobernante, ese ideal de político que se equipara al filósofo en la *República*; sin embargo, la constatación de la práctica imposibilidad de encontrar a ese hombre extraordinario lleva a moverse en el terreno de lo fáctico y a apuntalar con leyes la mejor forma de gobierno posible. El Extranjero describe los distintos estándares de gobierno de acuerdo con el mayor o menor acercamiento al ejemplar que presenten los gobernantes en cada caso. La distancia entre el político ideal y los políticos efectivos es pues uno de los contenidos de

³⁷⁴ Véase, por ejemplo, *Phdr.* 229c-230a, pasaje en el que Sócrates, en respuesta a la pregunta de Fedro acerca de si cree que el mito sea verdad, expone su posición: Sócrates ve el mito como lo que es, algo que tiene su gracia pero de lo que no se puede esperar interpretación racional alguna, entre otras cosas porque convertir en verosímil toda cuanta criatura teratológica que aparece en el mito resultaría muy trabajoso y necesitaría de mucha dedicación, un tiempo del que no dispone cuando pretende conocerse a sí mismo.

³⁷⁵ En palabras de T. SEZÁK, 1991, 142: «el mito aparece como una segunda vía de acceso a la realidad que, ciertamente, en cuanto al contenido, no puede ser independiente del *logos*, pero que ofrece, sin embargo, frente a él, un *plus* que no puede ser sustituido por nada.»

³⁷⁶ Para A. E. TAYLOR, 2005 [1908], 71-72, el valor de los mitos reside en las emociones que despiertan y su consiguiente efecto moral, pero sin ninguna importancia directa en la filosofía de Platón. Por eso, disiente de la interpretación que entiende los mitos como medio para simbolizar verdades sublimes difíciles de aprehender de manera racional. En su opinión ocurre todo lo contrario, como lo demostraría el hecho de que el lenguaje de Platón se aleje del mito y se haga más científico cuando habla de lo que considera realidades últimas.

³⁷⁷ Para esta cuestión, véase F. CASADESÚS, 2013b.

³⁷⁸ «Le mythe sert principalement à faire la transition entre deux applications successives et différentes de la méthode de division, qui départagent deux réalités politiques, l'une simple, l'autre complexe». L. COULOUBARITSIS, 1995, 116.

este diálogo y un asunto importante para comprender algo de la sorprendente³⁷⁹ jerarquía profesional del *Fedro*, según la cual un político y un hombre de negocios compartirían el mismo tercer nivel. Como es obvio, en esta escala laboral, guía del proceso de reencarnación, no se encuentra el gobernante especulativo sino los empíricos. El nivel más elevado está reservado a los filósofos; el segundo, a los que gobiernan con leyes, a sus colaboradores y al guerrero; el tercero, al político, administrador y hombre de negocios, y continúa hasta acabar con el tirano en el noveno nivel, el más bajo. Llama mucho la atención el distinguido lugar que ocupa el hombre de negocios y el político (*Phdr.* 248d), entendido aquí como el que ejerce algún cargo público, por encima del médico, del entrenador de gimnasia, del artesano y del agricultor, estos dos por debajo de poetas, hierofantes y adivinos. El hecho de que políticos y hombres de negocios compartan escalón no nos llama la atención, al entender que estaría hablando del burócrata y no del verdadero político, pero lo que si nos choca, y mucho, porque no concuerda con los fundamentos teóricos de Platón, es el tercer puesto que a negociantes y funcionarios les otorga.

8.6. La actividad comercial, un peligro para el Estado

La negativa consideración de Platón por la actividad crematística se percibe ya en la *Apología*, cuando Sócrates se pregunta si acaso merece una pena por haber abandonado las cosas de las que se preocupan la mayoría, tales como los negocios, la participación en la asamblea, las magistraturas o los resultados de las votaciones (*Ap.* 36b). La tarea a la que Sócrates dice haberse dedicado es a convencer a cada uno de que no se ocupase de nada antes de preocuparse por ser lo mejor y más sensato posible, ni de los asuntos del Estado antes que del Estado mismo. Como es obvio, a lo que Sócrates dice haberse dedicado es a mostrar a los otros la necesidad de la filosofía, porque de la reflexión filosófica emanan los principios que deben regir el comportamiento individual y social, es decir, el buen gobierno del individuo y el del Estado. Y la filosofía en el pensamiento de Platón es incompatible con los negocios.

³⁷⁹ Guthrie, quien también califica de sorprendentes algunas de las posiciones, interpreta esta jerarquía como producto de un capricho pasajero al que Platón no habría querido mantenerse fiel, ya que no vuelve a aparecer. W.K.C. GUTHRIE, 2000, vol. IV 408-409.

Esta misma discordancia entre negocios y filosofía la encontramos en las palabras de Apolodoro al inicio del *Banquete*, antítesis que, por otra parte, se corresponde con la tradicional oposición entre ocio y negocio. En efecto, Apolodoro le dice a Glaucón que siempre disfruta con los discursos filosóficos, tanto si son suyos como de otros; en cambio, no le ocurre lo mismo al oír los parlamentos de quienes, como su interlocutor, son ricos y hombres de negocios, porque, además de aburrirse con esa clase de conversaciones, le provoca compasión ver cuán equivocados están sus compañeros al creer que hacen cosas importantes cuando en realidad no hacen nada de provecho (*Smp.* 173c).

Es sin embargo en las *Leyes* donde mejor puede observarse el poco aprecio de Platón por los ejercicios mercantiles en general, y por el comercio al por menor en particular. En numerosos pasajes se constata la desfavorable consideración que le merecen unas prácticas ligadas con demasiada frecuencia a comportamientos inmorales. Sin embargo, el filósofo sabe también que el comercio es condición necesaria para que su principio de división del trabajo sea efectivo. Ante esta disyuntiva, Platón combina la descripción de los perjuicios de la actividad comercial con argumentos en favor de sus beneficios, a la vez que aboga por un estricto código comercial que ayude a paliar las consecuencias no deseadas. En este sentido interpretamos la argumentación favorable al comercio minorista que el Ateniense pronuncia en el momento previo a promulgar sus leyes:

Toda forma de comercio minorista nace en la ciudad no para causar daño, al menos su ejercicio correcto, sino todo lo contrario. Pues, ¿cómo no ha de ser un benefactor todo el que hace una riqueza de cualquier tipo de bienes, que es desproporcionada y desequilibrada, equilibrada y proporcionada? Es necesario que digamos que el poder de la moneda produce eso y también debe decirse que la actividad del comerciante debe estar ordenada a ese fin (*Lg.* 918ab).

Estas enigmáticas palabras del Ateniense en favor del menudeo en la ciudad requieren explicación. La antítesis entre los dos juicios sobre la desproporción, ἀσύμμετρος, y el desequilibrio o irregularidad, ἀνόμαλος, por un lado, y la proporción σύμμετρος, y el equilibrio o regularidad, ὀμαλός, por otro, da cuenta de la extrañeza que todo intercambio de bienes por moneda provoca en el filósofo. Además, connota esa lucha de fuerzas que se establece entre dos principios opuestos que de no mantener la tensión

exacta provoca un mal, la enfermedad del comercio injusto. Así, la equidad del comerciante se revela como factor indispensable para que el comercio cumpla su función sin menoscabo de la actividad.

No obstante, a pesar de los intentos de Platón por conferir al comercio un cierto reconocimiento, su experiencia le muestra cómo el ámbito del mercado, más que cualquier otro, da oportunidades de satisfacción a los excesivos deseos de ganancia presentes en la mayoría de las personas. Las palabras del Ateniense a este respecto no pueden ser más explícitas:

Querido Clinias, una clase pequeña de hombres, escasa por naturaleza y de una formación excelente, es capaz de dominar y templar tanto las necesidades como los deseos de ciertas cosas cuando éstos la asaltan y, cuando es posible apoderarse de mucho dinero, preferirá con sobriedad la medida a la cantidad. Por el contrario, la multitud de los hombres se comporta de una manera totalmente opuesta a éstos. Cuando siente una necesidad, lo hace de manera desmesurada y, aunque sea posible tener una ganancia mesurada, elige aprovecharse insaciablemente, por eso todas las formas de comercio al por menor y al por mayor y hostelería están desacreditadas y son objeto de fuertes reproches (*Lg.* 918d).

Un par de cuestiones de este pasaje nos parecen merecedoras de ser señaladas: por un lado, que en la conquista de la excelencia es indispensable una mixtura de naturaleza y formación; por otro, el ilustre papel desempeñado por la justa medida en toda acción virtuosa³⁸⁰. Esto no debe llevarnos a pensar de forma errónea que la naturaleza sea por completo determinante en la consecución de la virtud; como hemos comentado en otras ocasiones, cualquier naturaleza puede ser virtuosa mediante el buen cumplimiento de sus obligaciones, por simples que éstas sean. De ahí la importancia de los oficios en el pensamiento ético de Platón. En cuanto a la formación, no son las limitaciones intelectivas o la escasa educación una condena al vicio; por contra, tampoco una superdotación ni el acceso a un buen programa educativo aseguran la virtud; ni la azarosa biología ni las circunstancias sociales de las que en realidad depende el nivel cultural no constituyen el núcleo de la virtud. Esa formación a la que el Ateniense hace referencia no puede ser otra que la adquisición del conocimiento propio de cada técnica asociada a la profesión para asegurar su buen desempeño y, en la medida de lo posible, el conocimiento de uno mismo, es decir, de la particular naturaleza y su potencia

³⁸⁰ En el concepto de virtud de Aristóteles puede observarse la clara influencia de su maestro.

competencial, para no dejar de desarrollar todo germen de magnanimidad que contenga. Por eso la virtud es conocimiento y la moral es intelectual.

Y si alguien virtuoso fuese obligado a ejercer comercio al por menor, hostelería u otra profesión del gremio —al parecer, para el filósofo no es posible que los mejores seres humanos, hombres y mujeres, se dediquen a esos negocios por voluntad propia, de donde se deduce que toda práctica mercantil es, de suyo, inmoral—, se demostraría que pueden ser honradas cuando se profesan según una norma incorruptible (*Lg.* 918e).

La hostelería, vista desde la perspectiva de la tradicional hospitalidad, es considerada una práctica incompatible con la honradez. El Ateniense asimila la factura de un alojamiento al rescate que un rehén hubiere de pagar para recuperar su libertad después del rapto, un error vergonzoso causante de su mala reputación (*Lg.* 919ab).

Los males derivados de los negocios comerciales, constitutivos de una verdadera enfermedad social, se generan en una lucha de contrarios³⁸¹: la pobreza y la riqueza, extremos ambos perjudiciales para el alma, que se destruye con el lujo y se corrompe con las penurias. Contra esta clase de dolencia, la ciudad inteligente prescribe el siguiente tratamiento: hacer uso del menor número posible de comerciantes; ordenar que se ocupen de esa actividad a los que, en caso de corromperse, ocasionen menos daño social; y encontrar un mecanismo que restrinja los efectos negativos de la actividad en las almas de quienes la desempeñan (*Lg.* 919bd).

Por si todo esto no fuese suficiente, el Ateniense prohíbe a los magnos propietarios de tierra, en caso de volver a establecerse en una colonia, convertirse en comerciante o mercader (*Lg.* 919d); el motivo, la indignidad del comercio servil, una profesión cuyo ejercicio mancha el hogar paterno y avergüenza a la estirpe. La transgresión de esta ley supone un año de cárcel con el consiguiente abandono de la actividad; en caso de reincidencia se añaden al año las penas anteriores (*Lg.* 919e). De esta ley se resulta la exclusividad de extranjeros y metecos para comerciar en pequeña escala, eso sí, con la encarecida recomendación a los guardianes de la ley para que vigilen con más atención a los que, por practicar costumbres inductoras a la maldad, son más proclives a la comisión de delitos (*Lg.* 920a).

³⁸¹ La concepción hipocrática de la dolencia como ruptura del equilibrio establecido entre fuerzas contrarias se observa en esta idea.

Después de esto se prescribe un estricto control del pequeño comercio por parte de los guardianes de la ley, que en reunión con los expertos en las respectivas modalidades de menudeo admitidas en la ciudad por necesarias, deben estipular los márgenes de ganancia para el comerciante en las ventas; la vigilancia de su cumplimiento corre a cargo de todos los cuerpos de seguridad: guardias del mercado, urbanos y rurales. Con estas inflexibles restricciones cree el Ateniense haber asegurado un beneficio a los comerciantes y el menor daño a los usuarios (*Lg.* 920bc).

El libro cuarto de las *Leyes* comienza con la descripción geográfica de la colonia cretense, situada a unos quince kilómetros del mar. Una proximidad a la costa excesiva, en opinión del Ateniense, quien a pesar de reconocer lo agradable que puede resultar para la vida cotidiana esa cercanía, contempla también los peligros que de ella se derivan a causa del tráfico marítimo y los negocios del comercio al por menor propios de los puertos comerciales³⁸² (*Lg.* 705a). Por suerte, su terreno escarpado le impide producir en exceso y todo lo que ello trae consigo: exportación de excedentes y enriquecimiento desmedido, un grave impedimento para la adquisición de buenas costumbres y, en definitiva, un mal para la ciudad.

El hecho de que las características físicas de Magnesia no favorezcan la actividad comercial no sólo es un bien en sí mismo, sino que además genera otros que tienen que ver con la tarea del legislador; en efecto, a menores problemas mayor simplicidad legislativa. Magnesia es una colonia rural, y sus leyes sólo deberán contemplar lo

³⁸² Así lo expresa D. PLÁCIDO SUÁREZ, 1985, 47-48, cuando comenta la diferente opinión que le merecen a Platón distintas batallas de las Guerras Médicas, según lo que expone en las *Leyes*, una diferencia de valor que depende de que su condición sea naval o terrestre: «En efecto, es el mar el que aparece como elemento negativo para que una ciudad pueda poseer la ἀρετή (704d-707). El mar es “una vecindad salobre y amarga”, ἀλμυρὸν καὶ πικρὸν...; la ciudad cercana al mar se llena “de tráfico y de negocios por el comercio al por menor”, se hace ἄφιλον (705a); por la exportación “se llenaría de moneda de oro y de plata”, lo que es el mayor mal para una ciudad (705b); y además, en la guerra, este modo de desarrollo va en detrimento de los hoplitas, que al hacerse hoplitas náuticos, se acostumbran a correr rápidamente hacia las naves y a considerar no vergonzosas las huidas (706c) al tiempo que las guerras “hacen que las honras no vayan a lo mejor de los guerreros” (707a). Así no puede haber “un régimen recto” (707b). Pero por otra parte, hay una ocasión (706a-e) en que el origen de los males se sitúa en las relaciones entre Teseo y Minos, en que Atenas se dejaría influir por las apetencias de desarrollo naval, con lo que se puede llegar a la conclusión de que lo que importa para Platón no es la datación cronológica completa (Guerras Médicas, talasocracia cretense) sino las características propias del imperio marítimo ateniense en su desarrollo, y que la datación concreta de su origen es prácticamente simbólica, en un simbolismo cuyo contenido es la formación de una Atenas afectada por los “peligros del mar”.

relativo a esta clase de actividades, pudiendo obviar el legislador todo tipo de derivaciones comerciales asociadas al movimiento portuario: empresas navieras, comercio al por mayor, y al por menor, los negocios de hostelería, préstamos, intereses y otros ejercicios de semejante cariz (*Lg.* 842d).

Pero, como hemos dicho, a ningún Estado le es posible prescindir de toda actividad comercial aunque consiga rehuir los negocios vinculados a los puertos; por eso, y con la intención de evitar al máximo las desviaciones delictivas del mercado, el Ateniese se ocupa de prescribir al respecto una muy severa legislación. Es en este sentido que se estipula la exclusiva operación de los mandos militares en lo concerniente al comercio del material bélico, negando la participación privada y el potencial negocio de particulares en relación con las necesidades castrenses (*Lg.* 847d).

La regulación del mercado en Magnesia pretende ser tan estricta para evitar abusos, que se asignan diferentes días del mes a las distintas modalidades de compra y venta en función de diversas variables: comercio al por menor y reventa, en lo que se refiere al tipo de operación; esclavos, extranjeros y ciudadanos en lo relativo a la cualidad jurídica de los habitantes; líquidos, cereales, animales, filtros, utensilios, vestidos, pieles, carne y madera, en lo que atañe a los géneros (*Lg.* 849c-d). Se asignan lugares específicos para cada tipo de mercancías y diversos cuerpos tienen las funciones de vigilancia a su cargo: guardianes de la ley, guardianes del mercado y guardias urbanos. Las compras deberán ser al contado y se regulan tanto las cantidades de género que se pueden vender y comprar como sus precios (*Lg.* 849e-850a).

El código comercial es abordado en el libro once, donde se repiten algunas de las normas ya estipuladas, como la asignación de una zona concreta a cada mercancía en el mercado (*Lg.* 915d), y la prohibición del crédito (*Lg.* 915e).

La desconfianza en la actividad mercantil obliga al Ateniese a dictar reglas que permitan restablecer los daños derivados de ella. En este sentido se regula que los vendedores, cuando reciban un pago no inferior a cincuenta dracmas deben informar de su domicilio al comprador y permanecer en la ciudad durante diez días con el fin de facilitar reclamaciones y redhibiciones (*Lg.* 915e-916a). Asimismo se concretan los casos de ventas fraudulentas de esclavos enfermos y homicidas con las consiguientes multas y asunción de costes judiciales (*Lg.* 916ad).

La perversión que entraña el comercio lleva al Ateniense a adoptar un preámbulo desde donde instar a que todos comprendan que la adulteración, el fraude y el engaño, a pesar de la buena reputación que le otorga la plebe, son mañas comerciales indeseables, motivo que requiere del legislador extrema claridad sobre el asunto (*Lg.* 916d). Y por si la detallada explicación que da sobre los usos fraudulentos no fuera suficiente, prescribe a los vendedores: que no den nunca dos precios diferentes de sus productos ni cambien el precio de la mercancía en un mismo día; que no alaben las mercancías ni juren por ellas; y que no vendan productos adulterados. Los delitos cometidos en este sentido deben ser castigados conforme a la pormenorizada disposición que también expone el Ateniense (*Lg.* 917b-918a).

La conclusión de todo esto es que en Magnesia nadie debe pensar en hacer mucho dinero ni en enriquecerse mediante negocios comerciales, todos ellos serviles debido a que la actividad artesanal está en cierta manera reñida con el carácter libre³⁸³. Así pues, el Ateniense recomienda que nadie se imagine la posibilidad de acumular dinero con ese tipo de ocupaciones (*Lg.* 741e), ya que en la ciudad no se va a permitir exceso de riqueza alguno ni, insiste, va a ser posible hacer fortuna con el comercio artesanal ni con la usura ni con la crianza de oprobioso ganado (*Lg.* 743d), una metáfora que podría hacer referencia a cosas tan dispares como la cría de animales exóticos con fines ostentosos, ya fuesen estéticos, deportivos o para el consumo de la carne; o quizá la trata de esclavos, o incluso de blancas³⁸⁴. En Magnesia la riqueza, aunque muy controlada, debe siempre proceder de la explotación agrícola, sin que el interés por las ganancias llegue nunca a impedir el correcto cuidado del alma mediante la educación y del cuerpo a través de la gimnasia, lo más importante (*Lg.* 743d). Así, la preocupación por los bienes materiales es el tercero de tres niveles de esfuerzo humano, donde el primero es el del alma y el segundo el del cuerpo (*Lg.* 743e).

³⁸³ Téngase en cuenta que en Magnesia los ciudadanos no desempeñan oficio alguno, todos a cargo de residentes extranjeros. Aunque ello no debe interpretarse como una consideración deshonorosa del trabajo, lo cierto es que el factor comercial implícito a todo oficio parece producir en Platón una insoslayable sospecha. Aun así, la desocupación gremial de los ciudadanos de Magnesia se debe, como señala Guthrie, a que todos están atareados en mantener el orden social, una importante labor que impide cualquier otra según el principio fundamental de la división del trabajo. Cf. W.K.C. GUTHRIE, 1992, vol. V, 361.

³⁸⁴ J. M. PABÓN y M. FERNÁNDEZ-GALIANO, 2002, 271, n. 35.

El estricto control de la riqueza obliga, cuando los negocios generen más ganancias de las permitidas, a entregar el excedente al Estado o, en su defecto, a pagar la multa correspondiente (Lg. 744e). Asimismo el correcto pago a los artesanos por sus productos debe ser controlado, prescribiéndose recargos e intereses para los que incumplan los acuerdos previos siempre que hayan sido alcanzados según la legalidad (Lg. 921c).

Como hemos podido observar, toda actividad comercial aparece siempre envuelta de desconfianza, un signo inequívoco del profundo conocimiento de la naturaleza humana que tenía Platón, cuya antropología describe el predominio de los deseos irracionales en la mayoría de los hombres, por el mero hecho de que la supremacía de lo apetitivo es lo que más abunda. Y en estas condiciones naturales, el comercio, aunque necesario en la organización social, estimula los apetitos gracias a su proclividad viciosa: mentira, engaño, usura, abuso son algunas de las anomalías morales que con demasiada frecuencia acompañan a las transacciones mercantiles, una realidad, al parecer, muy bien conocida por Platón.

8.7. El comerciante en el *Gorgias*

La importancia del *Gorgias* para la comprensión del pensamiento de Platón respecto de la técnica, una idea que al parecer habría recogido de su maestro Sócrates, ya ha sido señalada en diversos lugares de este estudio. Del conjunto de actividades humanas Platón entiende las técnicas como aquellas acciones cuya buena realización depende de una predisposición natural, de un conocimiento específico y de un bien o producto resultado de la acción; y las prácticas como ejercicios basados en la repetición rutinaria, sin ninguna dependencia de la naturaleza del agente y desentendidos de la producción de un bien. A partir de esta distinción, el filósofo establece una especie de jerarquía técnica en función de la importancia de los bienes que produce. Y como no hay mayor beneficio para el hombre que la salud, primero la anímica y después la corporal, las técnicas se ordenan en función de ese criterio. De la salud de las almas se encargan, en términos generales, la filosofía y la política; de la salud del cuerpo, la medicina y la gimnasia. Existen, sin embargo, técnicas y prácticas, llamadas por Sócrates de servicio, que cubren necesidades tanto del cuerpo como del alma sin que

ello las convierta en verdaderas responsables de su respectivo bienestar. De los que contribuyen al cuidado del cuerpo pero desde una posición subalterna respecto a la medicina y la gimnasia, que son las técnicas rectoras, Sócrates señala a tejedores, zapateros, curtidores, cocineros y panaderos; y a los que contribuyen en la distribución, como los vendedores y comerciantes (*Grg.* 517d). Todo ello para darle a entender a Calicles cuál es el auténtico criterio de discernimiento.

Sócrates, un poco molesto por la tozudez de un Calicles, sin ninguna perspicacia para comprender sus argumentos en favor de la distinción rigurosa entre los verdaderos bienes del alma y del cuerpo, enfatiza la confusión de su interlocutor respecto del verdadero político con este ejemplo:

vienes diciendo que ha habido en esta ciudad excelentes y preclaros ciudadanos, y cuando yo te pregunto quiénes han sido, propones personas, a mi parecer, tan adecuadas respecto a la política como si, por ejemplo, al preguntarte, hablando de gimnasia, quiénes han sido o son hábiles en el cuidado del cuerpo, citaras, completamente en serio, a Tearión, el panadero, a Miteco, el que ha escrito sobre la cocina siciliana, y a Sarambo, el tabernero (κάπηλος), diciendo que estos habían sido extraordinariamente hábiles en el cuidado de los cuerpos, porque el uno proveía de excelentes panes, el otro de guisos y el tercero de vino (*Grg.* 518b).

El único criterio del que se ha servido Calicles para citar a los que considera mejores políticos de Atenas ha sido su obsequiosidad a la hora de colmar los deseos de la ciudad; de nada han servido los esfuerzos de Sócrates por hacerle ver cuál es la verdadera función de un político y de nada servirán sus posteriores denuestos. Sócrates y Calicles habitan dos mundos diferentes que Platón ha querido plasmar para poner en evidencia una de las funciones más difíciles de la ya de por sí ardua y complicada tarea política: la reconversión del obsoleto universo de Calicles, una modernización que pasa por la aplicación de los procesos técnicos pertinentes a la luz de la nueva concepción del bien.

8.8. De cómo el ejemplo del comerciante contribuye a perfilar un aspecto de la educación

En el libro primero de las *Leyes*, cuando el Ateniense habla a sus interlocutores, Clinias y Megilo, sobre la necesidad de fomentar la templanza a través de las bebidas en común, se detiene a hacer algunas reflexiones sobre la educación a consecuencia de la importancia que en ella tiene la música y al vínculo que ésta posee, a su vez, con los simposios. En este contexto, el Ateniense ofrece diferentes pero complementarias ideas sobre la educación. La primera hace referencia al necesario ejercicio, tanto lúdicos como instructivos, que desde la infancia debe realizar todo hombre que pretenda ser bueno en alguna profesión; y desde este punto de vista la educación sería algo así como la conducción de las almas mediante el juego a la estima de aquello específico en lo que deberá ser perfecto en la edad adulta. Es evidente que este concepto de educación es parcial e incide en un aspecto que podríamos denominar de formación profesional. Esto le hace darse cuenta al Ateniense de que tal vez su atención a un futuro laboral pudiera resultar sorprendente a aquellos que cuando se habla de educación excluyen a los profesionales —y pone de ejemplo a los que han sido formados en el comercio minorista, en la construcción de barcos o en otras ocupaciones (*Lg.* 643e)—, porque piensan que lejos de referirse la educación al aprendizaje de un oficio, persigue metas mucho más elevadas como la virtud, en el sentido amplio de perfección ciudadana. El Ateniense, después de hacer estas consideraciones y de tener en cuenta posibles discrepancias en la definición de educación, señala que, sin intención alguna de discutir por los nombres, según su idea, la educación correcta es la que hace a los hombres buenos y que es el mejor de los bienes que los hombres pueden adquirir.

Estas disquisiciones sobre educación por parte del Ateniense no hacen sino dejar bien sentado el concepto extenso de educación, estructurada crianza que persigue la formación integral del hombre. Todas las acciones humanas deben realizarse desde la óptica de la excelencia, ya sea vender al por mayor o gobernar la ciudad. Por eso, en la idea de que el buen ciudadano es aquél que sabe gobernar y ser gobernado con justicia, la educación no puede dejar de lado ninguno de los ámbitos por serviles o indignos que puedan ser considerados. Ningún trabajo es inferior en sí; lo que desmerece a algunas ocupaciones es el ejercicio deshonesto al que van asociadas.

8.9. Los comerciantes en el *Crátilo*

Como ya hemos explicado³⁸⁵, Sócrates se vale de un ejemplo de derivación para, por analogía del procedimiento, describir falsos vínculos entre los términos. De esta manera fraudulenta ha identificado lo bello con el pensamiento, a partir de lo cual se propone ligar con lo bueno y lo bello otras palabras que según Hermógenes tienen ya una dependencia semántica, tales como ‘conveniente’, ‘rentable’, ‘provechoso’ y ‘lucrativo’. Sorprende al lector el hecho de que Sócrates no reaccione ante esta relación establecida por su interlocutor, teniendo en cuenta que los vocablos aportados son más representativos de conceptos crematísticos que éticos; a nuestro juicio, este es otro signo indicador de la farsa que interpreta. En cualquier caso, Sócrates en el *Crátilo* se dispone a hacer lo que le piden y, por tanto, a relacionar las palabras señaladas con lo bueno y lo bello. Cuando le llega el turno a ‘rentable’, λωσιτελοῦν, Sócrates se ve obligado a negar su verdadero sentido, el que le dan en su uso los mercaderes cuando han cubierto la inversión (*Cra.* 417b), y por medio de un cómico malabarismo etimológico que identifica el bien con la parte más rápida del ser, el bien sería lo que impediría el cese del movimiento continuo de las cosas. Es decir, que identifica el bien con el motor continuo del ser, cuando lo que se lleva a cabo en el *Crátilo* es precisamente una esperpéntica crítica de todas las teorías que postulan el movimiento, con especial énfasis la de Heráclito, y cuando Platón, para salvaguardar las posibilidades de conocimiento, niega el movimiento a los verdaderos entes.

A nuestro juicio, Platón manifiesta el absurdo en el *Crátilo* en diferentes niveles, y el contenido de muchas de sus explicaciones etimológicas sería uno de los más sutiles, como lo demuestra el ejemplo comentado y la aberrante correspondencia entre lo rentable y lo bueno.

³⁸⁵ En el capítulo del carpintero, en la sección 5.6. La carpintería, una técnica necesitada de otras.

8.10. El comerciante en la división del trabajo

En la *República*, el militar ha de ser sólo militar, sin ser además comerciante (R. 397e); nadie, en el Estado que se proyecta en este diálogo, debe desempeñar más de un oficio³⁸⁶, pero sobre todos los guardianes, mantenidos por el Estado para que no tengan necesidad de hacer dinero (R. 465c; R. 547d). Ahora bien, aunque la asistencia de los guardianes a cargo del Estado debe procurarles la satisfacción de todas las necesidades, incluidas las educativas, para asegurarse el correcto desempeño de sus funciones y evitar el desenfreno y malos hábitos, sus moradas han de ser propias de soldados y no de comerciantes (R. 415e), en palabras de Sócrates. El comerciante, en este sentido, adquiere la categoría de símbolo de la desmesura, debido al amor al lucro y al exceso de ganancias que con tanta frecuencia acompaña a la ocupación mercantil.

La estricta división del trabajo prescrita en la *República* persigue la estabilidad del Estado, pervivencia que se vería con gravedad amenazada en el caso de que un miembro de la clase de los servicios —la afecta a los negocios—, inducido por su amor al dinero, intentase realizar la tarea de un guerrero; o en el de que un guerrero quisiese ejercer funciones de gobernante (R. 434a). El intrusismo laboral entre los profesionales del mismo sector cuyos miembros presentan un predominio anímico de la parte apetitiva, aunque no permitido, es considerado menos dañino para la continuidad del Estado. Como es obvio, el motivo no es otro que el grado de responsabilidad que acompaña a las diferentes tareas, una dimensión vinculada al beneficio o perjuicio públicos derivados de su excelente o nefasto ejercicio, a su vez en correspondencia con la posesión de los conocimientos pertinentes a cada profesión y de las aptitudes naturales para sus respectivos desempeños. Los tres géneros que componen el Estado, el de los negociantes, auxiliares y consejeros, se corresponden con tres partes del alma: apetitiva, fogosa y racional (R. 441a). Y para que haya justicia en el Estado comerciantes, auxiliares y guardianes deben realizar las labores que les son propias (R. 434c). Por consiguiente, no es correcto el régimen político que permita que las mismas personas realicen trabajos distintos al mismo tiempo, como por ejemplo hacer negocios, labrar y guerrear (R. 552a); tampoco el que permita que se habite en el Estado sin pertenecer a

³⁸⁶ El tema de la división del trabajo se encuentra mucho más desarrollado en los capítulos dedicados al agricultor, arquitecto, zapatero, carpintero, pastor y artesano.

ninguno de sus estamentos, es decir, sin ser negociante o artesano ni guerrero (*R.* 552a), puesto que ello significaría ausencia de profesión, carencia de medios propios para subsistir y permanecer en el Estado en calidad de indigente.

La división del trabajo en función del rasgo anímico predominante en cada individuo es principio fundamental en la ordenación del Estado, siendo una de las principales causas de su corrupción que se ocupen del gobierno hombres con preponderancias fogosas y apetitivas, aunque es el desmedido afán de riqueza lo que domina en todas las formas de gobierno corruptas descritas por Sócrates en la *República*³⁸⁷.

³⁸⁷ El libro octavo está plagado de referencias a la falta de moderación de los gobernantes corruptos y a los ilimitados deseos de riquezas que los dominan.

9.

El constructor de barcos

La construcción de naves aparece en los diálogos de Platón como una técnica que, como tal, requiere de un experto que la domine. Los términos que hemos tenido en cuenta para el análisis de este oficio han sido el verbo ναυπηγέω, ser un constructor de barcos, construir barcos; y los sustantivos ναυπηγία, construcción o armamento de buques, y ναυπηγός, constructor o armador de barcos³⁸⁸.

Las escasas referencias a la construcción de barcos y a su experto, el armador, desempeñan funciones análogas a las de los otros oficios junto a los cuales aparece la mayoría de las veces: significar la especificidad de la técnica que sustenta la actividad y el conocimiento que posee quien la ejerce. Pero como ocurre también con las demás profesiones, resulta que a veces el objetivo último de su mención como ejemplo persigue dar a entender alguna cuestión de importancia filosófica, como ocurre con una de las dos alusiones a la construcción de navíos que encontramos en el *Filebo*. Por otra parte, los comentarios sobre la construcción de barcos del Ateniense en las *Leyes* se encuadran en el análisis sobre las características geográficas de la colonia de Magnesia y su visión negativa sobre la proximidad al mar de las ciudades, así como también sobre los perjuicios derivados de todo lo relacionado con la navegación, ya sea militar o civil.

9.1. La construcción de barcos en el *Filebo*

La especulación sobre el placer que se desarrolla en el *Filebo* conduce a Sócrates a preguntarse acerca de lo puro y lo impuro y sus respectivas relaciones con la verdad. Se acepta que lo más puro es más hermoso, auténtico y verdadero que lo que contiene mezcla; en consecuencia, el placer, aunque pequeño y escaso, si está exento de dolor tiene que ser más agradable, real y hermoso que otro grande y frecuente pero impuro.

³⁸⁸ Constatamos la curiosidad de que el adjetivo ναυπηγικός, propio para la construcción de naves, no aparece en la obra examinada.

Sócrates a continuación recupera un juicio que sobre el placer mantienen algunos «exquisitos»³⁸⁹, para proseguir a partir de él su análisis. Según esa sentencia, el placer sería constante génesis y no tendría existencia alguna. El problema que se plantea ahora es dilucidar el alcance de esa afirmación, y para ello nada mejor que hacer las preguntas pertinentes a Protarco. De ellas se obtiene: que hay dos tipos de cosas, uno, muy digno por naturaleza, de las cosas que son en sí y por sí; otro, inferior, de las que tienden siempre a otra cosa. Esto mismo lo expresa Sócrates de otra manera ante las dificultades de comprensión de Protarco. Así, según Sócrates, el razonamiento «dice que de los seres, unos son siempre por causa de algo, y otros en razón de aquello por lo cual las cosas llegan a ser lo que en cada caso llegan a ser»³⁹⁰. Esto mismo se puede formular mediante otro par de términos: uno, la génesis de todas las cosas; otro, la existencia. Ahora pregunta Sócrates cuál de estos dos términos es en razón del otro, es decir, si la génesis es en razón de la existencia o la existencia es en razón de la génesis; o lo que es lo mismo, si la existencia es existencia por causa de la génesis. A Protarco le cuesta darse cuenta de la simpleza de la pregunta, pero al percatarse gracias a los diferentes modos de enunciarla, le replica molesto si acaso le está preguntando algo así como si la construcción de barcos se hace por causa de los barcos o si los barcos se hacen por la construcción de barcos (*Phlb.* 54b). En efecto, la cuestión parece ser simple, y sin embargo no lo es en absoluto como se deriva de la respuesta —de enorme importancia para comprender el concepto de técnica en Platón— que ofrece el mismo Sócrates a instancias de Protarco, quien, mostrándose un poco irritado por no haber comprendido desde un principio la pregunta, le espeta que se conteste a sí mismo. Veamos la contestación de Sócrates:

—Afirmo, pues, que los remedios y todos los instrumentos y toda clase de material se aplican en todos los casos con vistas a la génesis, y que cada génesis particular tiene lugar con vistas a cada existencia particular, y que la génesis en general ocurre en razón de la existencia en general (*Phlb.* 54c).

³⁸⁹ M. Á. DURAN, 1992, 98, n. 116, remite a DIÈS, LXII y ss. para la identificación con Aristipo. En opinión de W.K.C. GUTHRIE, 1992, Vol. V, 243, n. 85, no es más que un vehículo para expresar las opiniones de Sócrates o Platón.

³⁹⁰ *Phlb.* 53e.

Según nuestra interpretación, Sócrates se refiere a las técnicas, cosa por otra parte nada extraña si se tiene en cuenta que incluso dios es para Platón un demiurgo, un técnico cuya incuestionable sabiduría le permite producir el mundo con los materiales preexistentes³⁹¹. Tanto dios como cualquier técnico mortal produce mediante su acción sobre la materia, siendo su resultado la existencia de lo producido. De esta manera, la génesis debe entenderse como el proceso de todo acto técnico, acción que culmina con la existencia del producto.

La reflexión sobre la técnica es de suma importancia en el *Filebo* porque junto a la medida, en realidad otra técnica, serán los medios por los cuales podrá situarse al placer en su lugar adecuado³⁹². En efecto, la apelación a la técnica y a su proceso productivo le sirve a Sócrates para negar que el placer sea un bien en sí mismo, pues, en cuanto que proceso o génesis, el placer es sólo un medio. Y los medios nunca son un bien en sí mismos, sino que el bien se encuentra en el objeto con el que culmina todo proceso técnico productivo.

En este mismo diálogo la construcción de barcos volverá a ser aludida como muestra de una elevada calidad técnica, por cuanto utiliza la matemática en su ejecución. La mayor o menor presencia de medida o conjetura determina la propiedad técnica. Y como todas las modalidades de la construcción utilizan muchos instrumentos de medición, la construcción de barcos es considerada más técnica que otras debido a ese elevado grado de exactitud que le proporciona la medida (*Phlb.* 56b).

9.2. El constructor de naves es un experto en la técnica que le es propia

Todos los técnicos tienen por objeto la realización de una obra, para lo cual se les ofrece un servicio. Esto lo expresa Sócrates en el *Eutifrón* cuando intenta obtener del experto en los asuntos divinos que da nombre al diálogo qué obra realizan los dioses a cambio del cuidado, ese servicio que los hombres les ofrecen según la definición que Eutifrón ha dado de piedad. El servicio a los constructores de barcos es para la realización de los barcos, la obra propia de su técnica (*Euthphr.* 13e).

³⁹¹ Para los paralelismos entre el *Filebo* y el *Timeo*, cf. W.K.C. GUTHRIE, 1992, Vol. V, 211 y 230.

³⁹² Cf. W.K.C. GUTHRIE, 1992, Vol. V, 236.

Pero como todo producto de una técnica encuentra su sentido en el uso, quien mejor puede determinar las características que debe tener la obra producida por el experto técnico es el que la va a utilizar. De ahí que quien debe dar las directrices en la construcción de barcos sea el piloto (*Cra.* 390b).

El hecho de reconocer la asesoría del usuario en la producción técnica no disminuye en nada la autoridad del técnico en las cuestiones propias de su labor productiva. Pues cuando en la asamblea se tratan asuntos sobre la construcción de naves, son a los constructores de barcos a quienes se manda llamar para que actúen de consejeros, desatendiendo y rechazando incluso con la fuerza a los que sin estar acreditados como tales pretender dar su opinión al respecto (*Prt.* 319 b). Por idéntico motivo tampoco será aceptado en la asamblea el parecer de los oradores cuando se trate de elegir constructores de naves (*Grg.* 455b).

El conocimiento técnico de los expertos proporciona orden, medida y proporción a sus productos. Ya hemos dicho que la matemática es un requisito indispensable de la técnica. Por eso, los constructores de navíos colocan todas las piezas en un orden determinado, haciendo que se ajusten y adapten unas a otras hasta conseguir una obra ordenada y proporcionada (*Grg.* 503e). Este es un principio básico de la técnica: orden y medida para que la obra adquiera la forma buscada. Y como el orden y la proporción son criterio de evaluación técnica, si la oratoria pretende ser técnica debe ajustarse a ese principio y producir orden en las almas, es decir, norma, ley y justicia. El técnico orador, a diferencia del sofista, deberá producir justicia en las almas de los ciudadanos y conseguir que arraigue en ellas la virtud y desaparezca el vicio.

Para rebatir la definición de justicia dada por Polemarco en la *República*, Sócrates recurrirá a los ejemplos técnicos en distintas ocasiones. Si la justicia consistiese en dar beneficios a los amigos y perjuicios a los enemigos, sería mucho más capaz de llevarlo a cabo en cada caso particular el experto que el justo. Algunos ejemplos técnicos sirven a Sócrates para evidenciar la validez de su tesis, por lo que le pide a Polemarco que le diga en qué casos cree él que es más capaz un justo de beneficiar a los amigos y de perjudicar a los enemigos. Como Polemarco afirma que es en la guerra cuando se cumple su definición de justicia, Sócrates demuestra su invalidez al derivarse de ella que la justicia no sería útil en tiempos de paz. Así, Polemarco se ve obligado a buscar en qué es útil la justicia en tiempos de paz, para asegurar que lo es en

lo concerniente a los contratos, entendidos éstos como asociaciones. Mediante una nueva tanda de ejemplos técnicos Sócrates le demuestra que es mejor asociarse con un constructor de naves o un timonel que con un justo en lo que concierne a los barcos (*R.* 333c).

9.3. La construcción de barcos en las *Leyes*

La negativa consideración que le merecen al Ateniense las actividades marítimas le lleva incluso a ver con buenos ojos la carencia de bosques de Magnesia, una característica geográfica que le impide disponer de madera, la materia prima para la construcción de barcos (*Lg.* 705c). Sin abetos ni píceas y sin abundancia de cipreses, sólo contaría con algo de pino marítimo y de plátano, lo que emplean los armadores para las partes inferiores de las naves (*Lg.* 705c). Como dice el Ateniense a continuación, se trata de unas condiciones naturales nada malas para la región, que no podría seguir así con facilidad los ejemplos de sus enemigos. De la explicación que da más adelante de lo que ha querido decir con eso de la imitación se entiende que según el Ateniense no fue buena la imitación que de los cretenses hicieron los habitantes del Ática en cuestiones marítimas, pues en un principio no los imitaron y pagaron el tributo de los jóvenes que con su gran fuerza naval les impuso el rey Minos, desprovistos como estaban de barcos de guerra y de bosques con maderas aptas para la construcción de barcos (*Lg.* 706b). Es más, llega a decir que les hubiera valido más seguir sacrificando a jóvenes antes que pasar de hoplitas a marinos. Esta nefasta valoración del cuerpo naval tiene su causa, como expone a continuación, en la posibilidad de huida que ofrecen las naves cercanas al campo de batalla, menguando así el valor y el honor de los combatientes.

Una última alusión al constructor de naves y a su tarea aparece en las *Leyes*, esta vez para construir con ella el Ateniense una bellísima metáfora con la que describir su actividad de distinguir las clases fundamentales de vidas en función de las características de las almas. En efecto, el Ateniense se encuentra en plena regulación de los asuntos en materia de música que, como ya hemos comentado en este trabajo, es de una exhaustividad casi intolerable. Y en esa su tarea acaba de comentar las diferencias específicas de la naturaleza de cada sexo: magnificente y tendente a la valentía, el

masculino; inclinado al orden y la prudencia, el femenino. Después de esto se propone ordenar la enseñanza de la música conforme a estos principios, de manera que todos los elementos musicales se adecuen a los distintos caracteres de hombres y mujeres, se transmitan en la edad idónea y con la metodología apropiada. Y aquí el Ateniense compara su labor a la de un constructor de barcos, que comienza a construir la nave por la quilla, es decir, por su interior, para luego dedicarse a su forma exterior. También el Ateniense al distinguir las clases de vida, la masculina y la femenina, según los caracteres de sus almas, pone las quillas para luego, mediante la prescripción de las leyes formuladas en función de esa interioridad anímica, construir el exterior, ofreciendo además el medio y la manera por los que serán llevados a lo largo de su existencia a través de la navegación de la vida (*Lg.* 803a). No se trata en este caso de la metáfora de la nave del Estado, también presente en Platón³⁹³, sino que aquí, cada ciudadano sería un barco construido por el legislador de acuerdo con sus especificidades para navegar con éxito por el mar del Estado, un mar propicio gracias a la calma y quietud de las leyes. Con esta hermosa metáfora, Platón hace de la legislación el único factor capaz de calmar los procelosos mares por los que, en su defecto, las naves de los ciudadanos habrían de navegar a lo largo de la vida.

³⁹³ Véase la sección 10.8. El piloto y la metáfora de la nave del Estado.

10.

El piloto

El análisis del modo en que Platón utiliza parte del campo semántico de la náutica permite observar cómo se sirve de sus términos para, mediante metáforas, analogías y comparaciones, expresar con claridad ideas claves de su pensamiento. De un lado utilizó en un sentido estricto la imagen del piloto, κυβερνήτης, como guía; de otro, hizo un uso extensivo del verbo gobernar, κυβερνάω.

De hecho, es menester tener en cuenta que el término ‘gobernar’, del latín *gubernāre*, y éste del griego κυβερνάω, ya lleva implícita la metáfora a la que nos referiremos, pues tanto en latín como en griego el verbo significa ‘pilotar’, ‘manejar el timón de una nave’. Es decir, se produce una ampliación de significado, y lo que antes estaba restringido al gobierno de una nave, pasa a significar, por extensión, todo tipo de gobierno, en especial el del Estado.

El verbo κυβερνάω ‘gobernar’, ‘dirigir’, ‘conducir’, ‘guiar’, ‘pilotar’; los sustantivos κυβήρνησις, ‘el gobierno de la nave por medio del timón’; y el adjetivo κυβερνητικός, ‘el arte de gobernar una nave’, son los términos que hemos tenido en cuenta para elaborar este capítulo, por ser usados con profusión por Platón en el conjunto de su obra como un paradigma apropiado para expresar la necesidad y la importancia del buen gobierno. Asimismo hemos considerado ναύκληρος, propietario o armador de un buque, capitán, patrón o piloto, palabra utilizada por el filósofo en la *República*, en el seno de la parábola de la nave del Estado.

La responsabilidad que recae sobre el piloto de la nave, de quien depende la seguridad de la tripulación y los pasajeros, se compara en muchas ocasiones con el grave compromiso que adquiere el gobernante de la ciudad, de cuyo buen hacer dependen todos los ciudadanos y el futuro de la *polis*. Así, en el *Político*, el Extranjero le dice al Joven Sócrates que con quien hay que comparar siempre a los gobernantes regios es con el excelente piloto³⁹⁴. Sin embargo, tanto al gobernante del Estado como al de la nave no les basta con conocer las técnicas que les son propias, pues, además, deben poseer la intuición necesaria para prever la magnitud de las tormentas que se

³⁹⁴ *Plt.* 297e.

avecinen y evitar sus consecuencias. Precisamente fue la carencia de esta sagaz habilidad la causa del fracaso de Dión de Siracusa, según nos dice Platón en la carta séptima (*Ep.* 351 d-e), pues al no poder calcular las dimensiones de los peligros acechantes, no pudo preparar las estrategias con que contrarrestarlos.

Pero en Platón, la imagen del piloto no se restringe al gobernante del Estado, sino que constituye una representación para ilustrar cualquier ámbito que exija un determinado orden y autoridad.

Sin embargo, antes de dedicar nuestra atención al uso que dio Platón al piloto y a todo lo que a él se asocia, queremos rastrear algunos empleos anteriores para mostrar cómo se habían ya consolidado ciertas metáforas al respecto.

10.1. Breve muestra del uso del piloto en la literatura anterior

La enorme consideración con que Homero trató la capacidad de dirigir una nave se hace patente en estos pasajes que hemos elegido a modo de ejemplo. Por medio de los pilotos Homero enfatiza el poder de convocatoria de Aquiles, la grandeza del héroe, a cuyo grito incluso concurrían los timoneles, los que nunca abandonan las naves, para participar en la asamblea.

Hasta los que antes solían quedarse en el recinto de las naves,
bien porque eran pilotos y estaban a cargo de los timones,
bien porque eran intendentes de las naves para repartir el pan,
también éstos fueron entonces a la asamblea, porque Aquiles
había aparecido tras su duradera renuncia a la dolorosa lucha (*Il.* XIX 42-47).

Otro de los usos que hace Homero de κυβερνήτης es para referirse a la gran habilidad de estos conductores que, aun expuestos a las tempestades, consiguen el gobierno de sus barcos:

con la maña también el piloto en el vinoso ponto
endereza la veloz nave, batida por los vientos (*Il.* XXIII 316-317).

También Homero utiliza al piloto como símbolo de confianza, cuando en la *Odisea* se repite por tres veces el siguiente verso formular:

nos sentamos dejando su rumbo al piloto y al viento (*Od.* IX 78; XI 10; XII 152).

Pero quizá el uso más curioso que Homero hace del término se encuentre en el siguiente pasaje:

Entre los feacios no hay pilotos ni timones en sus naves, cosas que otras naves tienen. Ellas conocen las intenciones y los pensamientos de los hombres y conocen las ciudades y los fértiles campos de todos los hombres. Recorren velozmente el abismo del mar aunque estén cubiertas por la oscuridad de la niebla, y nunca tienen miedo de sufrir daño ni de ser destruidas (*Od.* VIII 555-560).

En la perfecta sociedad feacia, recreada por el poeta, la navegación es su más excelsa actividad, y tanto es así, que sus naves, capaces de leer los pensamientos humanos y conocedoras de las rutas, no necesitan que nadie las gobierne. De aquí se puede colegir que sólo aquello que no es perfecto está necesitado de dirección.

Sin embargo, es en la poesía lírica en la que observamos un desplazamiento de la utilización del piloto. Se constata así, que se convierte en un recurso metafórico para enfatizar la capacidad de mando que guía no sólo una nave, sino también la ciudad. Así, para Teognis, la imagen de un motín naval representa el caos social que ha supuesto el abandono del modelo aristocrático de gobierno. La usurpación de la autoridad por quienes, según el poeta, no están preparados para la tarea de conducir la nave de la comunidad, lleva a la inversión del orden a la vez que pone en peligro su estabilidad. El poeta lo expresa así:

[...] ahora vamos a la deriva con las blancas velas recogidas, más allá del mar de Melos, en medio de la noche oscura; la tripulación no quiere achicar el agua, el mar se lanza por encima de ambas bordas y apenas es posible salvarse. Pero ellos actúan: han quitado el mando al hábil piloto que con su arte velaba por la nave y se dedican a la rapiña; la disciplina ha desaparecido y no hay un justo reparto a la luz del día; mandan los cargadores y los malos están siempre encima de los buenos: temo que la ola se trague la nave (Thgn. *LG.* Lib. I)³⁹⁵.

³⁹⁵ Cf. F. RODRÍGUEZ ADRADOS, 1995, 206-210.

En uso similar lo encontramos en Alceo de Mitilene, quien habla de una situación política adversa en estos términos:

Me desconcierta la revuelta de los vientos.
De aquí llega rodando una ola y por allá
otra, y nosotros en medio arrastrados
nos vemos en nuestra nave negra,
afligidos por la muy enorme tempestad.
El agua de la sentina ya cubre el pie del mástil.
Toda la vela está ya transparente,
y cuelga en grandes jirones su tela,
no logran asidero las anclas, y el timón...
... mis dos piernas se afirman en las jarcias
y sólo esto me mantiene a salvo.
Toda la carga arrastrada fuera de borda va.³⁹⁶

También en estos otros:

De nuevo esta ola, como la de antes, avanza
contra nosotros, y nos dará mucho trabajo
resistirla cuando aborde nuestra nave.
...
... Aprestemos la defensa lo antes posible
y corramos al amparo de un puerto seguro.
Que a ninguno de nosotros la duda cobarde
le acose. Claro está que es enorme el empeño.
Recordad las fatigas que antaño soportamos.
Y que ahora todo hombre demuestre su valía.
Con que no avergoncemos por falta de coraje
a nuestros nobles padres que yacen bajo tierra.³⁹⁷

Estos pasajes demuestran que el recurso del buen piloto como modelo de gobernante no fue una metáfora original de Platón. De hecho, así parece reconocerlo al citar en el *Eutidemo* los siguientes versos de Esquilo:

³⁹⁶ C. GARCÍA GUAL, 1980, 13 (46 D).

³⁹⁷ C. GARCÍA GUAL, 1980, 1 (119 D).

De modo que nos parecía claro que era ése el que buscábamos, el que es causa del bienestar del Estado, y que, precisamente, él solo, al decir del yambo de Esquilo, está sentado «en la popa de la ciudad», gobernándolo todo y dirigiéndolo todo para que todo sea útil (*Euthd.* 291d).

En efecto, Esquilo hace decir a Eteocles, rey de Tebas, en las primeras líneas de su tragedia *Los siete contra Tebas*, las siguientes palabras:

Ciudadanos del pueblo de Cadmo, preciso es que diga oportunas palabras el que está vigilante en asuntos difíciles, dirigiendo el timón en la popa de la ciudad, sin cerrar con el sueño sus párpados (*A. Th.* 1-5).

Y el coro:

Cual mar de desgracias empuja sus olas: cuando cae una, levanta otra de triple garra que rompe rugiendo en torno a la popa de nuestra ciudad (*A. Th.* 755-2 y 760-1)³⁹⁸.

También en la *Antígona* de Sófocles, Creonte, al subvertir los valores tradicionales y anteponer la ciudad a la familia se expresa así:

Yo —sépalos Zeus que todo lo ve siempre— no podría silenciar la desgracia que viera acercarse a los ciudadanos en vez del bienestar, ni nunca mantendría como amigo mío a una persona que fuera hostil al país, sabiendo que es esta tierra la que nos protege y nos salva y que navegando sobre ella es como hacemos amigos. Con estas normas pretendo yo engrandecer la ciudad (*S. Ant.* 184-191)³⁹⁹.

³⁹⁸ Como señala P. GARCÍA CASTILLO, 2004, 238, n. 13, «La metáfora se repite a lo largo de la obra, ya que poéticamente es considerada como una barca a la deriva, «inundada por olas de soldados extranjeros», según dice su verso final. Una barca creada para proteger a los ciudadanos del infortunio, pero que está siempre expuesta a los vaivenes de la fortuna y de las inescrutables decisiones de los políticos».

³⁹⁹ A propósito de estos versos, escribe P. GARCÍA CASTILLO, 2004, 238: «Aparece aquí la gran metáfora política de los griegos: la ciudad es un barco, cuyo cuidado es necesario para el bienestar de los ciudadanos. La verdadera virtualidad de la metáfora guarda relación con el sentido de la tragedia. La metáfora nos enseña que, al igual que una barca, la ciudad es un instrumento construido por el hombre para resguardarse del azar y de la impetuosa naturaleza. Es una barrera contra la fortuna exterior, contra las olas de la adversidad que no pueden penetrar en su interior, gracias a la inteligencia de sus constructores. El fin de la ciudad es desterrar el azar de la vida humana. Los barcos y las ciudades son invenciones de este ser admirable y terrible que es el hombre».

La frecuencia con que en la literatura griega anterior a Platón aparece la metáfora de la nave para referirse al Estado constata que el filósofo no habría hecho sino transponer un recurso instaurado ya en la tradición.

10.2. El piloto y la metáfora del buen gobierno

Para Platón constituye un principio ético poseer el conocimiento específico para poder ejercer cualquier actividad. Se trata de una máxima de conducta que, aunque general, se hace indispensable cuando del buen ejercicio depende el bien social, como ocurre con el gobernante del Estado. Platón no concibe otra forma de acceder al gobierno de la polis que no sea en virtud del conocimiento de la técnica política. Por ello, no puede más que resultarle absurdo que alguien deba ocuparse de la tarea gubernativa por el hecho de poseer riqueza. Así lo manifiesta Sócrates en la *República*, cuando, para remarcar el sinsentido de la oligarquía, compara al gobernante oligárquico con un piloto que hubiere de timonear la nave a consecuencia de su fortuna (R. 551c). La irracionalidad que supone el hecho de privilegiar la riqueza en detrimento del conocimiento técnico es un desatino inconmensurable, pues en toda lógica si timonease un buen piloto aunque pobre (R. 551c), la nave tendría todas las posibilidades de éxito en su navegación. Y si esto es así en la náutica, que no será en el Estado, el más importante y difícil gobierno, en palabras de Adimanto.

El perfecto conocimiento de la ciencia política y el discernimiento son requisitos imprescindibles para que un gobierno, cualquiera que sea su modalidad, obtenga buenos resultados; sin ellos, todas las técnicas estarían abocadas al fracaso. Y en este contexto, el ejemplo del piloto es recurrente para expresar que el saber es la condición de éxito (*Euthd.* 279e). Sin embargo, acotar el ámbito de dominio de los diferentes expertos parece no resultar nada sencillo a quienes, como Ion, en el diálogo homónimo, pretenden saberlo todo. Empero las ínfulas del rapsoda chocan no sólo con la obsesión de Sócrates por delimitar el alcance de un concepto, sino también con su extraordinaria ironía, todo lo cual hace del *Ion*, a nuestro entender, una obra magistral.

El propósito de Sócrates es hacer comprender a Ion que su habilidad recitativa es ajena a los contenidos técnicos a los que tal recitación aluda, un fin que sin embargo encuentra el enorme obstáculo del obtuso entendimiento del rapsoda, a pesar de

explicárselo de mil maneras diferentes. Ion se muestra muy remiso a aceptar que cada técnica posea un dominio concreto de saber sin que sus contenidos puedan transferirse de una a otra. Si admitiese, como pretende Sócrates, que lo que se conoce por la técnica del pilotaje no se conoce por la técnica de la medicina (*Io. 537c*), su presunto y extenso campo de conocimiento se vería reducido de inmediato.

Sócrates no desiste en su empeño, y casi al final del diálogo, cuando parece que su interlocutor va comprendiendo algo, tiene que invalidar un nuevo empeño de Ion: el de ser experto en todo lo que con propiedad dicen las personas. Para ello le pregunta si acaso el lenguaje propio de los pilotos, versados en combatir contra las tempestades en alta mar lo conoce mejor el rapsoda que el timonel (*Io. 540b*). Ion no puede sino responder que el timonel conoce mejor ese lenguaje específico de la navegación (*Io. 540b*), aunque no tendrá ningún pudor en contestar lo contrario acerca del general, de quien se hace copartícipe del mismo conocimiento técnico. Y este es el punto culminante del diálogo. En el pensamiento de Platón, el conocimiento técnico del general, de quien en gran medida depende la seguridad del Estado, es usurpado por un ignorante parlanchín, cuyo único mérito es saber recitar los versos de Homero que hablan de estrategias. A nuestro juicio, el *Ion* es el culmen de la ironía platónica, un sarcasmo al servicio de su mordaz crítica a los pretendidos efectos educativos que su sociedad atribuía a la poesía.

Ion no conoce ninguna técnica, por lo tanto no puede ser general ni piloto ni ninguna otra cosa más allá de rapsoda, debiendo en consecuencia abandonar su vana presunción de saberlo todo. Esta es la intención de Sócrates, demostrar que sólo quien domina un determinado conocimiento técnico puede ejercer la profesión correspondiente y con propiedad ostentar el pertinente nombre de su artífice. El mismo propósito lo encontramos en la *República*, cuando le pregunta a Trasímaco si acaso el verdadero piloto es un marinero o quien le manda (*R. 341c*). No, en sentido estricto el piloto no es un marinero, sino quien gobierna a los marineros (*R. 342d*). En el pensamiento de Platón nadie es un buen profesional si no cumple con las exigencias técnicas esenciales. Y el hecho de navegar en una nave no convierte a nadie en piloto, porque no es de la circunstancia de navegar de lo que depende la técnica del pilotaje, sino del conocimiento técnico que capacita para gobernar a los marineros (*R. 341d*).

De manera análoga, el hecho de ocupar el puesto de gobernante en un Estado no convierte a nadie en político. En palabras de Sócrates, en el noveno libro de la *República*, aunque en cualquier circunstancia lo mejor es gobernarse a sí mismo con la más divina y sabia parte del alma, no a todos les es posible hacerlo, ya que por naturaleza los seres humanos presentan diferencias según que sección anímica predomine en ellos. Por eso, para suplir la carencia del extraordinario poder de autogobierno —una privación a la que artesanos y otros trabajadores pertenecientes a la clase de alma bronceína son muy propicios—, la dirección del Estado debe ser asumida por el verdadero político que, en contra de lo que creía Trasímaco, no es el que persigue el bien propio sino el de los gobernados (*R.* 590d). Nadie que gobierne conforme a una técnica tiene como finalidad el beneficio propio sino el de sus gobernados, como el piloto, que lejos de atender lo que a él le conviene, tiene en cuenta lo que conviene al marinero (*R.* 342e).

El Estado es la institución destinada a remediar los defectos estructurales de los ciudadanos y a paliar sus consecuencias. Y porque todos deben disponer de las mismas oportunidades para hacerse virtuosos, porque todos son semejantes, no habrá gobierno justo hasta que se ocupe de él alguien que sea capaz de dar a los ciudadanos con almas deficientes las órdenes que sus propias almas no saben darles. El buen gobernante debe garantizar las condiciones de posibilidad para que todo ciudadano desarrolle su potencial humano⁴⁰⁰, excelso objetivo que sólo se alcanza con sabiduría.

No obstante, la buena marcha del Estado no depende sólo del gobernante; a ello contribuye todo experto que, con el dominio de su técnica trabaja en provecho de la comunidad. Todas las técnicas aportan un beneficio particular, como por ejemplo la seguridad en la navegación, el tributo con el que coopera al bien común la técnica del pilotaje (*R.* 346a). Pero la excelencia técnica sólo se consigue con el exclusivo ejercicio de una actividad, ya que, como diríamos hoy en día, «aprendiz de mucho maestrillo de nada»:

⁴⁰⁰ «Si bien existen modalidades propias de la realización del orden individual, éstas no llegan a ser efectivas sino en ese marco impuesto que es la Ciudad. Desarrollando con rigor y riqueza el descubrimiento decisivo del pensamiento griego, Platón, después de los Sabios y antes que Aristóteles, define al hombre como *animal político*. Pregúntase sin cesar, desde el *Gorgias* hasta las *Leyes*, pasando por la *República* y el *Político*, cómo se puede organizar racionalmente el *hecho social*. Organizarlo racionalmente, esto es, permitiendo que se realicen las potencialidades de la Razón presentes en cada individuo y, a la vez, que se refuercen cósmicamente las fuerzas ordenadoras». F. CHÂTELET, 1967,132.

—Por esa razón, en nuestro Estado únicamente hallaremos al zapatero que fabrica calzado sin ser piloto además de fabricante, y al labriego que es labriego, pero no juez al mismo tiempo que labriego, y al militar que es militar y no es comerciante además de ser militar, y así con todo el resto (*R. 397e*).

Esta reivindicación de excelencia, si bien afecta a todos los técnicos del Estado, tiene como principal fin dejar el gobierno en manos del experto en la ciencia de gobernar, dado que los peligros de las injerencias aumentan a medida que crece el grado de responsabilidad asociado a cada profesión.

Ahora bien, la excelencia técnica no depende sólo del factor conocimiento, sino que su consecución deriva de la combinación de dos componentes primordiales: el intelectual y el sensorial. Pobres resultados obtendría el piloto que pretendiese salvarse él y conservar el navío, tanto en las tormentas como en la bonanza, si sólo se sirviera de la intelección. No, el buen piloto concierta sus percepciones con el intelecto propio de la técnica del pilotaje (*Lg. 961e*), a saber, el conocimiento a ella asociado que tiene por meta la salvación. Y aún podríamos añadir otro que, aunque también intelectual por cuanto afecta a la virtud, es independiente del específico saber técnico. Se trata de la templanza, probidad cuyo fomento se programa a partir de la bebida en común. La preocupación del Ateniese por dejar atados todos los cabos de esta actividad pensada para el estímulo de la virtud, le hace insistir en la necesidad de realizarla siempre bajo la tutela de un jefe sobrio; de no ser así, el resultado habría de ser similar al de cualquier empresa comandada por un jefe ebrio, como por ejemplo, la convulsión a la que sometería su nave el pilotaje de un timonel borracho (*Lg. 640e*). Beber vino tiene sus normas y sus momentos, por lo que se prescribe o bien hacer uso de la institución de la bebida en común para asegurar el consumo responsable, o bien prohibir por completo su ingesta durante la actividad profesional y otras diligencias, en cuyo caso, los timoneles no deberían tomar una gota de vino mientras realizasen su ejercicio (*Lg. 674b*). Las bebidas en común necesitan de un jefe adecuado a tal cargo, y como en cualquier otra actividad técnica, no basta con poseer el conocimiento específico, pues se necesita también condiciones naturales idóneas. Mal gobierno tendría un barco, dice el Ateniese, si su comandante, aunque con dominio de la técnica náutica, se marease (*Lg. 639b*).

La responsabilidad de la salvación en el mar, por una vez atribuida a la combinación de los ejercicios del timonel, contra maestre y remeros, es una curiosa circunstancia aludida por el Ateniense para fundamentar su renuencia a establecer una armada en Magnesia en favor de las fuerzas terrestres. Esa intervención de múltiples factores en la victoria impediría, dice, rendir honores de forma correcta al elemento más noble de los guerreros, porque no se sabría lo que le corresponde a cada uno (*Lg.* 707a). En realidad, lo que no acepta el Ateniense de la marina es la posibilidad de huída que las naves brindan a la infantería, tal y como se deduce de una cita de Homero⁴⁰¹ cuyos versos contienen el reproche que Odiseo le lanza a Agamenón por haber ordenado arrastrar las naves al mar cuando ve sus tropas acorraladas por los troyanos. Los tremendos errores cometidos por el comandante en jefe de los ejércitos aqueos, en otros lugares aludidos por Platón⁴⁰², no fueron determinantes para hacerle cambiar su convicción respecto de la principal norma que debe regir la organización militar, principio que establece la prohibición de ejecutar ninguna acción, por particular que sea, que no haya sido comandada por el superior. En la guerra y en la paz los militares deben formar un cuerpo único gobernado por un jefe que, a modo de timonel, sea la cabeza pensante y dirija todos los actos por nimios que sean. Ninguna acción debe ser respuesta de particulares intenciones, estando los subordinados obligados incluso a no pensar para acatar mejor las órdenes (*Lg.* 942b).

El buen gobierno está vinculado por necesidad a la persona instruida en la técnica que comanda. Esto, que es así para cualquier técnica, adquiere una relevancia aún mayor cuando de lo que se trata es del gobierno militar y político, dos ámbitos anejos de los que depende la continuidad del Estado. Visión de conjunto, estado de alerta continuo y objetivos claros son requisitos que acercan de manera considerable estas tareas a la del piloto, motivo evidente de su comparación. Y si, como decimos, para alcanzar el éxito en la actividad técnica es menester tener siempre presente los objetivos de cada ejercicio particular, los cuales difieren de una técnica a otra, forzoso

⁴⁰¹ *Il.* XIV 96-102.

⁴⁰² En *Smp.* 174b-c, Sócrates considera a Agamenón peor que Menelao, aunque para Homero fuese al contrario, pues a las múltiples loas de extraordinaria valentía que el poeta dedica al jefe aqueo se opone la falta de valía guerrera atribuida a Menelao, aunque sea por boca de Apolo en *Il.* 587-588. En *R.* 390e Sócrates estaría aludiendo a las malas artes de Agamenón, impropias de su condición, por sobornar a Aquiles para hacerlo volver a la batalla. En *R.* 522d, Sócrates ridiculiza a Agamenón, un general de quien dice que era tanta su ignorancia que no sabía ni contar.

es que el intelecto político conozca la meta de su labor, la virtud, para que mire hacia ella como el intelecto piloto mira hacia lo que le es necesario mirar (*Lg.* 963a).

10.3. El ejemplo del piloto en el *Político*

Tal vez donde mejor se observe la capacidad de Platón para extraer todas las posibilidades que le brinda el ejemplo del piloto y establecer paralelismos sugerentes entre él y el gobernante del Estado sea el *Político*, diálogo en el que la técnica del pilotaje deviene estable fundamento donde el filósofo apoya sus reticencias hacia determinadas formas de gobierno, sus dudas hacia la utilidad de las leyes, y a partir del cual realiza lo que podríamos considerar una auténtica declaración de principios acerca de la política y de su máximo responsable.

El Extranjero, después de abordar la distinción de las diversas formas de gobierno y las diferentes pautas de elección de los gobernantes a ellas asociadas, fija el conocimiento de la técnica política como único criterio válido de selección. Para el Extranjero, incluso por encima de las leyes está el dominio de la técnica política, única garantía de buen gobierno. Las dudas que esta afirmación levanta en el joven Sócrates requieren de una explicación suplementaria, esclarecimiento en el que el piloto interpreta el papel protagonista porque es, junto con el médico, la imagen con la que siempre hay que comparar a los gobernantes regios, y ello porque también como los gobernantes, el excelente piloto «vale por muchos otros»⁴⁰³ (*Plt.* 297e).

Si la superioridad del conocimiento se hace patente en el piloto, porque protege a la nave y a los marineros sólo con su técnica, sin valerse para nada de leyes escritas (*Plt.* 296e), cabe preguntarse si acaso por analogía no debería la forma correcta de gobierno surgir también de quienes cuenten con la fuerza de su técnica para gobernar, siendo como es superior a las leyes. No hay duda de que debería ser así, sin embargo, en la práctica no queda más remedio que gobernar mediante leyes debido a la dificultad que entraña el dominio de la técnica política, un obstáculo que hace mucho más probable la existencia de falsos políticos o imitadores que de verdaderos expertos.

⁴⁰³ *Il.* XI 514.

El piloto es idóneo en esta argumentación del Extranjero porque sirve para ejemplificar una serie de situaciones que, por insólitas en el ámbito náutico, se revelan absurdas, pero que, por frecuentes en la esfera política, se perciben normales y se minimizan sus deletéreos efectos.

El Extranjero, para recrear la escena⁴⁰⁴ en la que un mal político gobernase sin leyes, como por ejemplo un tirano, se sirve de la descripción de las posibles acciones que realizaría un mal piloto, tales como abandonar a los pasajeros o arrojarlos al mar (*Plt.* 298b). A continuación señala las más probables reacciones que seguirían a ese hipotético mal gobierno de la náutica, entre otras: la de no permitir más que el piloto gobernase de manera autocrática; la de organizar el gobierno de las naves mediante asambleas donde todos los asistentes, o sólo los ricos, pudiesen expresar su opinión acerca de la técnica del pilotaje; y la de establecer a partir de esas intervenciones, las normas de utilización de barcos e instrumentos náuticos, la forma de afrontar los diferentes peligros y demás especificidades para, a partir de ese momento navegar conforme a ello, escrito en estelas a modo de leyes o instituido como costumbres ancestrales, según el asesoramiento de pilotos y otros particulares (*Plt.* 298d).

El efecto de estas palabras, calificadas de absurdas por el Joven Sócrates, no amilana al Extranjero, que continúa su exposición con otra tanda de despropósitos. Así, dice, cada año de entre la muchedumbre se nombran gobernantes designados por sorteo, ya sea entre todo el pueblo o entre los ricos, para que al pilotar las naves gobiernen según lo establecido (*Plt.* 298e).

Prosigue el Extranjero su exposición sin inmutarse por los breves comentarios del Joven Sócrates, abrumado por la todavía más penosa intervención de su interlocutor. Así, dice, después de un año, los tribunales, constituidos por selección entre los ricos o por sorteo entre el pueblo, deben juzgar la gestión de los gobernantes, susceptibles de ser acusados por no haber pilotado las naves ni según las costumbres ni según las normas escritas, y de ser interrogados, multados y penados en caso de considerárseles culpables (*Plt.* 299a).

⁴⁰⁴ En opinión de R. JOLY, 1961, 439, un cuadro satírico de la democracia ateniense que Platón compone para oponerle a la verdadera competencia.

Y aún añade algo el Extranjero: que todo aquel que investigue acerca de la técnica del pilotaje al margen de las normas escritas y se haga pasar por entendido en náutica no sea llamado piloto (*Plt.* 299b), pudiendo ser denunciado y llevado ante un tribunal por corromper a los jóvenes y persuadirlos para que gobiernen las naves de manera dictatorial y se dediquen al pilotaje sin seguir las leyes (*Plt.* 299c). Estas leyes, en definitiva, son lo más sabio porque contienen todo lo que hay que saber acerca del pilotaje y la náutica (*Plt.* 299c), a disposición de quien quiera aprenderlo.

Lo que se deriva de la situación descrita por el Extranjero, como muy bien observa el Joven Sócrates, no es sino la muerte de la técnica a causa de la detención obligada de su progreso, el daño colateral del último despropósito expuesto.

Todos los males a los que ha aludido el Extranjero, derivados de las hipotéticas situaciones recreadas con el piloto, persiguen demostrar la absoluta preeminencia de la legislación respecto del gobernante. Platón defiende por boca del Extranjero la incondicional superioridad de una organización política cuyas instituciones, aunque fruto de la ignorancia, regulen y controlen el ejercicio gubernativo. El Estado de derecho, por deficiente que sea, se impone en el pensamiento de Platón sobre cualquier forma de gobierno autocrática. Y si las leyes, escritas o ancestrales, arruinan la técnica política por mantenerla a ellas subyugada, un gobernante que ignorase la legislación e instituyese su voluntad como suprema ley, además de arruinar la técnica política, inexistente en su caso, acabaría con el Estado mismo.

Según el Extranjero, obligado es renunciar al gobierno sin leyes —la mejor forma cuando se cuenta con el gobernante conocedor de la técnica política— debido a la práctica imposibilidad de encontrar el candidato idóneo. El hombre superior capacitado para gobernar sin leyes, virtuoso y poseedor de la ciencia para pilotar, la única forma de gobierno recta (*Plt.* 301d), no surge en las sociedades humanas por naturaleza, como sí nace la abeja reina en las colmenas. Por eso, no hay otra solución que escribir las leyes que permitan aproximarse al máximo a ese modelo de mejor gobierno⁴⁰⁵.

⁴⁰⁵ Esta misma idea la expresa el Ateniense en las *Leyes* (*Lg.* 875c-d).

Pero como el Extranjero ha mostrado mediante los ejemplos del piloto, muchos desatinos y disparates son posibles cuando se gobierna sin conocimiento y se legisla desde la ignorancia⁴⁰⁶; tantos, que como se ha mostrado gracias al paradigma del pilotaje, si desde el ámbito de otra técnica diferente a la política se actuase de manera similar, la técnica en cuestión quedaría destruida. Y a la política, en cuanto que técnica, le ocurre lo mismo; de ello dan muestra los innumerables Estados que, como barcos, se han hundido a causa de la perversidad de sus pilotos (*Plt.* 302a).

El ejercicio político necesita de conocimiento, por lo que conviene alejar de sus esferas a cuantos ignorantes se acerquen con malas intenciones, entre los que se encuentran los sofistas. Y una vez que el Extranjero considera depurada la ciencia política de todo lo que le es ajeno y hostil, se dispone a precisar las técnicas que le son afines, entre ellas la retórica. Una retórica bien determinada por el Extranjero y, en cuanto que técnica, por completo diferente a la manejada por los sofistas, que es práctica. La retórica de la que habla el Extranjero participa por derecho propio de la técnica política, porque persuade de lo que es justo gobernando con ella sobre los asuntos de las ciudades (*Plt.* 304a).

A partir de aquí y con la inestimable ayuda que le proporciona en su análisis el ejemplo del piloto, Platón descarta todas las formas de gobierno que no estén basadas en el profundo conocimiento de la ciencia política, único requisito legitimador del gobernante regio.

No existe imagen mejor que la del piloto para ilustrar la idea de gobernante de Platón. De ahí la profusa utilización de la misma. A modo de recapitulación veamos cómo se corresponden ambas: el encargado de dirigir el Estado debe ser experto en ciencia política, con lo que su cargo no debe ser otorgado por sorteo ni por ninguna otra condición externa a dicho conocimiento; debe poseer la intuición que prevé los peligros, y el cálculo para neutralizarlos; debe poder actuar sin limitaciones legales ante la imposibilidad de que las leyes recojan todos los casos particulares posibles, es decir, tiene que bregar con la inestabilidad del Estado y con sus constantes cambios, motivo que le impide constreñirse a leyes escritas ni a costumbres ancestrales; asimismo, tiene la obligación de hacer mejores a sus gobernados y, olvidando sus intereses particulares,

⁴⁰⁶ En la recreación de los dislates propios de un gobierno ignorante llevada a cabo por el Extranjero se percibe una clara reconstrucción del absurdo escenario político que condenó a Sócrates a morir.

preocuparse sólo del interés general. Es evidente que todos y cada uno de estos requisitos son también indispensables en un capitán de navío.

En definitiva, y para acabar con un tópico, el político de Platón es el gobernante de la nave del Estado, cuya máxima responsabilidad es conducirla a buen puerto.

10.4. El piloto gobernante del universo

Es en el *Político* donde de manera más explícita Platón nos habla del piloto del universo, atribuyéndole la responsabilidad de soltar el timón en el momento en el que el cosmos debe evolucionar hacia atrás (*Plt.* 272e) impulsado por la fuerza reactiva a su movimiento anterior⁴⁰⁷. Con esto el filósofo nos hace reparar en la magnífica maestría que ostenta semejante capitán, capaz de mantener firme el gobernalle. Pero es que, además, nos dice Platón que el cosmos, «con la ayuda del piloto, criaba en su seno a los seres vivos, producía pequeños males y grandes bienes.» (*Plt.* 273c). De esta manera tan poética, principalmente por sus concesiones al mito, Platón nos informa de la principal virtud que debe poseer todo gobernante, y que no es otra que la capacidad de generar el bien público.

En *Las leyes*, cuando el Ateniense aborda la refutación de las creencias falsas sobre los dioses, mantiene que el universo entero está regido a perpetuidad por gobernantes y, para hacerse una idea sobre ellos, establece una comparación intentando saber a cuáles de los diferentes artífices se les podrían parecer; dice así:

¿Serán, acaso, en algún modo semejantes a ellos los aurigas de carros que rivalicen entre sí o los pilotos de navíos? O tal vez se les pueda parangonar con los jefes de un campamento; o quizá será posible que se parezcan a médicos prevenidos, en relación con el cuerpo, contra la guerra que promueven las enfermedades, o a campesinos que esperan con temor las usuales temporadas desfavorables para la producción de plantas, o a cuidadores de rebaños (*Lg.* 905e-906a).

⁴⁰⁷ P.-M SHUHL, 1932, 50, para explicar este movimiento, formula la hipótesis que sitúa al mundo suspendido por un hilo enganchado a su parte superior, nada extraño si se tiene en cuenta que un pivote lo apoya en su parte inferior. Así, el movimiento le vendría dado por el efecto de la torsión del hilo, un efecto sobre el que, según dice, se insiste en *Plt.* 282d-e.

En esta enumeración de labores observamos el componente técnico como elemento común de todas ellas. Platón, nos remite así a su idea de demiurgo, muy cercana al significado primitivo de *sophos*, aquél que conoce una técnica y la aplica correctamente para obtener el bien de otros. Este factor benéfico de la técnica invalida que los dioses puedan parecerse a verdaderos técnicos cuando se los considera en el seno de la falsa creencia que los hace venales. En ese contexto, los dioses que se dejasen aplacar con ofrendas no podrían ser semejantes a timoneles, porque no es concebible que los pilotos hiciesen naufragar naves y marineros sobornados por libaciones y grasa, como afirma Homero en la *Iliada*⁴⁰⁸ (Lg. 906e). En consecuencia, y porque los dioses no pueden ser peores que los técnicos, se concluye que tal creencia debe tipificarse como un delito de impiedad.

En este mismo contexto técnicos y dioses se igualan en otro asunto. En efecto, de manera similar a los timoneles, los dioses no se desentienden de los detalles porque, aunque pequeños, son importantes para el gobierno del todo (Lg. 902d).

Platón utiliza el verbo κυβερνάω en numerosas ocasiones en sentido amplio. De este modo, y en vista de la disposición y movimientos del cosmos, Sócrates afirma en el *Filebo* que no puede estar regido el universo por el azar, sino que ha de estar gobernado por el intelecto y ordenado por la prudencia (*Phlb.* 28d).

En el *Timeo*, el demiurgo encarga a los dioses menores la creación del cuerpo de los hombres, la unión de esos cuerpos con el alma, creada previamente por él mismo, «y gobernar en la medida de lo posible de la manera más bella y mejor al animal mortal, para que no se convirtiera en culpable de sus males.» (*Ti.* 42e). Corre a cargo de Critias explicar mediante una analogía náutica, en el diálogo que lleva su nombre, la manera en que esos dioses pilotos conducían desde la proa a los seres mortales, valiéndose de la convicción a modo de gobernalle (*Criti.* 109c). En esta hermosa metáfora los pilotos divinos conducen a los barcos humanos no como los pastores a sus rebaños, mediante la violencia, sino valiéndose de un poder moral, la precisa fuerza a la que es sensible su alma, extraordinario timón.

⁴⁰⁸ *Il.* IX 500. En la *República* este verso y los adyacentes (497-501) son citados por Adimanto como argumento ad hoc en su circunstancial defensa de la injusticia.

10.5. El piloto gobernante del alma

Sócrates en el *Fedro* habla del entendimiento como el único piloto que puede conducir al alma por el camino adecuado. La racionalidad, representada por el auriga en la alegoría del carro alado, es «el piloto del alma» (*Phdr.* 247c), es decir, el único guía experto capaz de conducirla hacia el camino de la verdad.

En todos los ámbitos existen muchos simulados profesionales que se presentan como verdaderos e intentan gobernar en sus pretendidos dominios. Muy útil para captar las estafas de falsos timoneles u otros expertos sería la guía de la sensatez, (*Chrm.* 173b), según una de las definiciones dada por Critias en el *Cármides*, que la convierte en un extraordinario saber que se sabe y saber las cosas que se saben, aunque no se desprenda de ello, como le objeta Sócrates, que esa sensatez hiciese más felices a los hombres evitando su ignorancia y obligándolos a actuar con sabiduría.

El timonel también sirve a Platón de ejemplo para destacar la facilidad que presenta el hombre bueno para hacerse malo, en oposición a la dificultad que el hombre malo encuentra para hacerse bueno. Por muy bueno que sea un timonel, nos dice Platón en el *Protágoras*, siempre estará expuesto a las inclemencias del tiempo, que pueden hacerlo zozobrar a pesar de su gran conocimiento (*Prt.* 344d). Ser bueno no es una cualidad definitiva, sino que depende de múltiples factores. En cambio, aquél que no es bueno en nada, posee un estado no susceptible de cambio, porque siempre es malo y no puede mejorar.

En la proverbial discusión que se entabla en el *Gorgias* entre Sócrates y Calicles acerca de cuál es la mejor de las ciencias, Sócrates desmonta los argumentos que Calicles ha utilizado para demostrar que la retórica, en cuanto que técnica útil para salir bien parado de los tribunales, es la mejor de las técnicas. En este caso, Sócrates utiliza el ejemplo de la técnica del pilotaje y la equipara a la retórica⁴⁰⁹, poniendo de relieve su enorme valor por ser capaz también de salvar del peligro vidas, cuerpos y bienes (*Grg.* 511d). Pero al contrario de lo que ocurre con los retóricos y su vanagloria, Sócrates destaca la humildad de los pilotos, por completo ajenos a la proclamación de la grandeza de su técnica, al igual que tantos otros profesionales dedicados también a

⁴⁰⁹ Téngase en cuenta que para Sócrates esta retórica de la que habla Calicles no es técnica, sino práctica (*Grg.* 464b-465e).

asistir al hombre en momentos de extremo riesgo, como médicos y generales (*Grg.* 512d).

Unos versos de Píndaro citados por Céfalo en la *República* dicen que la esperanza que genera una vida justa es la mejor guía del versátil juicio de los mortales (*R.* 331a).

Un verso del *Hipólito* de Eurípides, en el que el poeta hace tirano al dios Eros⁴¹⁰, en la *República*, le sirve a Sócrates como punto de partida para su descripción del hombre tiránico. El tirano retratado es un hombre en el que, debido a que alimenta en su interior todos los deseos sin medida por tener su alma gobernada por Eros tirano (*R.* 573d), el dios que habita en él busca de continuo satisfacer sus insaciables ansias. Esta búsqueda constante del placer lo conduce de forma irremediable a obtener la riqueza necesaria para ello, sin reparar en modos. Todas las formas de delito son propias del tirano, que tiranizado a su vez por el gobierno de Eros, no se arredra ante ningún crimen para intentar saciar sus siempre insatisfechos apetitos.

Todo lo contrario de lo que le ocurre al tirano, que vive sin ley sometido a la obsesión de los placeres serviles⁴¹¹, le sucede al hombre justo, el único que consigue que su hombre interior, alegoría de la parte racional del alma, utilice la fuerza del león, símbolo de la parte valerosa, para dominar la bestia de muchas cabezas, metáfora de la parte apetitiva. De este modo el hombre no sólo consigue ser honesto sino que además goza de los placeres propios de cada una de las partes del alma, puesto que, al estar la conducta supeditada al predominio de una u otra, de la supremacía de la parte racional se deriva por necesidad la honestidad y justicia en los actos, y del correcto cumplimiento de la función específica de cada sector anímico el placer correspondiente. En contra del tirano, que desata cada vez más la terrible bestia a costa de su falta de moderación, el hombre justo la adormece y domestica mediante el estudio adecuado a ese fin, más preocupado por la belleza y fortaleza del alma que por la del cuerpo, a la que atiende sólo en la medida en que el estado físico influye en el anímico. En contra del tirano, el hombre justo no desatiende su interna organización política, para evitar que se vea perturbada por cuestiones tan intrascendentes al alma como la abundancia o

⁴¹⁰ E. *Hipp.* 532.

⁴¹¹ En contra de lo que ocurre en el *Gorgias* y en el *Fedón*, los diálogos más antihedonistas, en la *República* y a partir de ella Platón se muestra partidario de incluir el placer en la felicidad del justo, lo cual significa un cambio de perspectiva vinculado a la introducción de la tripartición del alma, doctrina que además de constituir un elemento nuevo de su antropología, permite nuevas consideraciones tanto sobre la justicia como acerca del placer. Cf. T. CALVO, 2009b, 37.

carencia de riquezas. No, el gobierno que hace de sí mismo el hombre justo es ajeno al incremento o disminución de su fortuna (*R.* 591e).

Por todos estos motivos, el hombre injusto es mucho más desdichado que el hombre justo, sin que sea tampoco ventajoso en sentido alguno cometer injusticia. Y porque no hay mejor gobierno para el alma que la razón, su específico piloto, es inadmisibles la conclusión a la que llegan Sócrates e Hipias en el menor de los diálogos a los que da nombre el sofista. Ni la lógica ni el sentido común ni la ética platónica permiten aceptar que el hombre bueno cometa injusticia a voluntad y el malo la perpetre sin querer. A este absurdo se ha llegado por un error de razonamiento, cuando, tras aceptar que en la técnica el experto es más capaz de utilizar mal los instrumentos específicos que el lego, se infiere de ello que también ocurre igual en la esfera moral, sin advertir que las conclusiones obtenidas en el campo técnico no son aplicables al campo ético⁴¹². De la aceptación de que sea mejor un timón con el que se pilota mal de manera voluntaria que otro que obligase a hacerlo mal de forma involuntaria (*Hi. Mi.* 374e), la lógica no permite colegir que sea mejor la injusticia deliberada que la cometida sin intención. Tampoco el intelectualismo moral de Platón admite semejante inferencia, ya que en su planteamiento el mal es siempre producto de la ignorancia.

10.6. El gobierno de las ciencias

También las ciencias están gobernadas, en este caso por la matemática, ciencia base de la que dependen todas las demás; sin ella, el arte de pilotar, la agricultura o la música serían simples conjeturas o ejercicios prácticos (*Phlb.* 56b). Otros gobiernos afectan a las diferentes ciencias o parcelas de saber, pues según mantiene Erixímaco en el *Banquete*, la medicina, la gimnástica, la agricultura y la música son técnicas gobernadas por Eros (*Smp.* 187a). Eros será erigido por Agatón en el último responsable de que los dioses se hiciesen expertos en las distintas técnicas; y ello porque provocó un

⁴¹² J. VIVES, 1970, 61-93 dedica todo un capítulo a analizar lo que llama «Las paradojas de la moral concebida como *techne*», de la que ésta del *Hipias menor* es un ejemplo. Su posición al respecto es que, si bien la analogía técnica le habría sido útil a Sócrates para formular lo que entendió que debía ser la acción moral, y para aplicar a la ética la objetividad, racionalidad, infalibilidad y teleología propias de la actividad técnica, al parecer le supuso muchos problemas insolubles. Las dificultades que surgen de la concepción técnica de la moral son para Vives una muestra del difícil forcejeo dialéctico de los primeros diálogos socráticos.

determinado deseo de conocimiento guiándolos hacia su adquisición. En consecuencia, es por Eros que los divinos artesanos gobiernan sus respectivas técnicas: la de tejer, Atenea; la del tiro con arco, Apolo; la música, las Musas; la forja, Hefesto; y Zeus, a los dioses y a los hombres (*Smp.* 197a). Eros es, en definitiva el mejor piloto, el mejor guía para el hombre (*Smp.* 197e), porque despierta lo que en la actualidad denominaríamos vocación. Y si tenemos en cuenta el enorme peso que adquiere en el planteamiento político de Platón la correcta elección de la actividad profesional, en función de la naturaleza o lo que es lo mismo, en virtud de las cualidades particulares de cada uno, podemos entender la responsabilidad que Agatón le está adjudicando a Eros, en definitiva el último responsable de despertar los deseos adecuados en los individuos, para que cada uno se acerque al conocimiento propio de la ocupación idónea a su perfil.

Pero el dominio de un campo de saber no sólo depende de Eros, puesto el ejercicio de toda técnica requiere del conocimiento sobre el bien y el mal

Tampoco se podrá llegar a dominar ningún campo de saber si no se posee conocimiento sobre el bien y el mal, ciencia que debe subyacer en todas las demás permitiendo que las particulares aplicaciones técnicas sean exitosas (*Chrm.* 174c). No obstante, el éxito no se conseguirá si se desconoce la técnica particular que se ejerce en cada caso; por eso, es el piloto quien logrará salir indemne de los peligros del mar, y los flautistas los que tocarán mejor la flauta (*Euthd.* 279e). La competencia técnica dependería, en este contexto, de dos factores intelectuales, del discernimiento y del conocimiento específico que sustenta a esa técnica. Otra cosa es lo que el Ateniese mantiene en las *Leyes*, donde la técnica, como hemos visto, no sería eficiente si prescindiera del factor sensorial.

Según Platón, los profesionales tienen la última palabra de todo lo que atañe a las técnicas que dominan, incluso sobre los instrumentos que utilizan; a pesar de que su producción no les corresponda, ellos deben dar las directrices de fabricación. Así, porque el piloto es quien utiliza la obra del constructor de barcos (*Cra.* 390c), es él quien debe dirigir la construcción del buen timón por parte del carpintero, de igual manera que el dialéctico, único experto en lenguaje, deberá dirigir al legislador (*Cra.* 390d).

10.7. El piloto en las refutaciones

En el libro primero de la *República*, Sócrates se ve obligado a refutar la inadmisibles definición de justicia dada por Polemarco, a raíz de una cita del poeta Simónides. Se trata de una concepción tradicional que interpreta la justicia como hacer el bien a los amigos y el mal a los enemigos. Con diversos ejemplos técnicos, entre los que se encuentra el del piloto, Sócrates consigue mostrar el absurdo de esa noción de justicia; de hecho, aunque le lleve tiempo, su interlocutor no se lo pone muy difícil aceptando sin acritud las objeciones del filósofo. En efecto, si la justicia fuese lo que afirma Polemarco, en las diferentes áreas técnicas los mejor preparados para hacer el bien a los amigos y el mal a los enemigos no sería el justo, sino el técnico. Según esto, en lo referente a los peligros del mar, el más competente para hacer justicia sería el piloto (*R.* 332e), una consecuencia que lleva asociada la necesaria restricción del área de utilidad del timonel, limitada de golpe al estrecho ámbito de los que navegan (*R.* 332e). Y si, como sostiene Polemarco, el terreno propio del justo fuese la guerra, resultaría que el justo no sería de utilidad en tiempos de paz. Como cabría esperar, esta secuela no es del agrado de Polemarco, quien se apresura a afirmar que en la paz la justicia también es útil, en concreto en lo concerniente a los contratos; no lo es, sin embargo, en todo tipo de asociaciones, pues, según le muestra Sócrates, en lo referente a muchas actividades es más ventajoso asociarse con un experto que con un justo. Reduce entonces Polemarco la utilidad del justo a las asociaciones por dinero, aunque de inmediato Sócrates echará por tierra su error demostrándole con dos ejemplos que el mayor provecho en las transacciones comerciales se obtiene de asociarse con el experto en el objeto de intercambio, y no de coligarse con un justo. El ejemplo del timonel muestra esta obviedad: para comprar o vender un barco vale más asociarse con un piloto o constructor de navíos que con un justo (*R.* 333c).

La noción de justicia de Polemarco no es la única contra la que Sócrates debe afanarse en la *República*. Después de librar de su equivocación al hijo de Céfalo, tiene que vérselas con Trasímaco, interlocutor un poco más bravo, a pesar de que acabe claudicando a los razonamientos de Sócrates; eso sí, a regañadientes. Pues bien, casi al final de la refutación del primer concepto de justicia —entendida como lo que conviene al más fuerte— defendido por Trasímaco, Sócrates, ocupado en demostrarle que los

gobernantes trabajan para el bien de sus gobernados y no para el propio, necesita separar el salario del ejercicio técnico. Así, afirma que el salario es producto de la actividad del mercenario, e insiste en que no se deben confundir las distintas actividades ni sus respectivas funciones. Por lo tanto, no se debe confundir la técnica de gobierno con la del mercenario en virtud de la cual el gobernante percibe su salario, como lo percibe también el médico y el piloto en sus respectivos ejercicios. La técnica del mercenario no es la técnica política, como tampoco son la misma técnica medicina y pilotaje (R. 346b). Esta discriminación técnica debe operar en todas las circunstancias, pues, aunque un piloto enfermo sanase mientras gobierna la nave porque le sentase bien navegar, no por eso habría de llamarse medicina al pilotaje (R. 346b).

Cuando Glaucón toma el relevo de Trasímaco y recupera su tesis en defensa de la injusticia para obtener de Sócrates el contraargumento en favor de la justicia, será él quien, en el desarrollo de su razonamiento, utilice al piloto para señalar la correcta actitud de todo técnico, con la que equipara la conducta adecuada del injusto. En efecto, la hipótesis de Glaucón necesita perfección en el comportamiento del injusto, idea que ilustra recurriendo al buen piloto, un experto capaz de valorar las posibilidades de sus empresas para acometerlas cuando prevé el éxito o abandonarlas si anticipa el fracaso, o enmendarla en caso de dar un paso en falso (R. 360e).

10.8. El piloto y la metáfora de la nave del Estado

En el inicio de libro tercero de la *República*, Sócrates aborda las pautas que los poetas deben seguir para hablar de los hombres, añadiendo algunas más en relación con el tratamiento que deben dar a los dioses en sus composiciones. Una de las cosas que a Sócrates le parece inadmisibles es hacer mentirosos a los dioses, entre otros motivos porque la mentira les es del todo inútil. A quienes sí les es útil la mentira es a los hombres, pero sólo en la forma de remedio, por lo que habría de ser patrimonio exclusivo de técnicos expertos y ajena a los profanos. ¿Y qué mayores expertos que los gobernantes? En el Estado, los técnicos gobernantes se oponen a los ciudadanos gobernados, como en la medicina el médico al paciente, o en el mar el piloto a los marineros. Son los gobernantes los únicos que pueden hacer uso de la mentira en beneficio del Estado, uso que a los ciudadanos les está prohibido. En virtud de la

recurrente metáfora de la nave del Estado, Sócrates equipara un particular que mintiese a los gobernantes con un marinero que no dijese la verdad al piloto acerca de cualquier cosa relacionada con la nave y la tripulación (R. 389c). El objetivo de esta comparación es asemejar las nefastas consecuencias que resultarían de ambos comportamientos indignos: la ruina del Estado y de la nave.

De una compleja imagen marinera se vale Sócrates para mejor dar a entender el drama que viven los filósofos, los únicos preparados para el gobierno del Estado y, sin embargo, por no serles reconocida esa valía política, sufren impotentes su inutilidad social. En la representación intervienen, además del dueño del barco, ναύκληρος (R. 488a), el más fuerte y grande de cuantos forman la extraña tripulación, aunque con merma sensorial y escasos conocimientos náuticos, unos marineros disputándose el gobierno de la nave porque, a pesar de desconocer la técnica, cada uno piensa que debe ser él quien la gobierne (R. 488b), convencidos todos de que no es el pilotaje una técnica susceptible de ser enseñada por maestros ni, por consiguiente, aprendida por alumnos, y dispuestos a descuartizar a cualquiera que afirme lo contrario.

El suceso narrado por Sócrates muestra cómo ese propietario menguado es despojado de su escasa autoridad por marineros tan ansiosos de ocupar el puesto de mando, que no tienen inconveniente ni en matar a los que consiguen acceder a él con idénticas malas artes, bien persuadiendo al propietario para que les ceda el timón o neutralizando su fortaleza física⁴¹³ a base de narcóticos y alcohol (R. 488c). Después, se ponen ellos a gobernar la nave, haciendo uso y abuso de todo cuanto hay en ella. La deriva a la que los lleva su ignorancia los obliga a elogiar a quien intervenga en el manejo, calificándolo de experto en náutica, buen dirigente y oficial al mando (R. 488d), lisonjas que contrastan con los insultos de inútiles que dedican a los menos

⁴¹³ En nuestra opinión, γενναῖος ναύκληρος equivale a «fuerte propietario», y no a «noble patrón», como traduce Eggers Lan. Según interpretamos, γενναῖος, fuerte, grande, hace referencia a la complexión física, y ναύκληρος a la condición de propietario de la nave. Al inicio de la fábula, cuando Sócrates presenta al dueño del barco, dice que es más alto, μέγεθος y fuerte, ῥώμη, que los demás: ναύκληρον μεγέθει μὲν καὶ

ῥώμη ὑπὲρ τοὺς ἐν τῇ νηὶ πάντας (R. 488a-b). Además, Platón no llamaría piloto a nadie que no poseyese los conocimientos técnicos pertinentes; y mucho menos lo calificaría de noble. El personaje del que nos habla Sócrates en este pasaje no es ni patrón ni noble, pues, cómo podría ser noble piloto alguien que, con pocos conocimientos técnicos y con problemas perceptivos, se hiciese a la mar poniendo en peligro nave y tripulación. W.K.C. GUTHRIE, 1990, vol. IV, 479, n. 163, considera equivocado optar por la acepción de propietario.

hábil. En caso necesario, con una vuelta de tuerca a la persuasión, obligan al propietario. La insensatez de estos marineros no les permite captar que el verdadero piloto, si de verdad quiere ser el principal de su nave, necesita contemplar la estacionalidad, las condiciones atmosféricas y demás factores concernientes a su técnica (R. 488d). Tampoco saben que el pilotaje, en cuanto que técnica del piloto, se puede aprender, tanto sus contenidos teóricos cuanto los prácticos (R. 488d-e).

Sócrates, reforzando aún más lo grotesco de su imagen, añade que si en una escena como la descrita hubiese un piloto verdadero, con seguridad sería insultado por los tripulantes (R. 488e), al verlo observar el cielo para llevar a cabo su tarea con eficiencia.

Mediante esta esperpéntica nave conducida primero por el propietario o armador del barco y por los marineros después, Platón construye la metáfora del Estado cuando no está gobernado por el verdadero político, el único que conoce la técnica apropiada a tan alto fin. En esta parábola⁴¹⁴, cada personaje tiene su equivalente: el dueño del barco es una triste alegoría del verdadero patrón, penoso símbolo de un gobierno deficiente cuyo arbitrio se sustenta en la fuerza, su único baluarte, en lugar de hacerlo en el conocimiento⁴¹⁵; por su parte, los marineros, amarga alegoría de las particulares ambiciones políticas que en los Estados luchan entre sí por acceder al poder; y el verdadero piloto es el filósofo, un inútil donde impera la ignorancia.

Según Sócrates, el motivo de que los filósofos no sean útiles a la sociedad radica en que no se recurre a ellos. Y si no es propio de los pilotos rogar a los marineros que se dejen gobernar por él (R. 489b), tampoco lo es que los sabios soliciten lo mismo a los ignorantes. No son los gobernantes quienes deben rogar a los gobernados que les dejen gobernar; les corresponde a los que han de ser gobernados buscar a los más aptos para el gobierno, reconocerles su autoridad y ponerse bajo su tutela.

⁴¹⁴ Cf. W.K.C. GUTHRIE, *supra*, 479.

⁴¹⁵ W.K.C. GUTHRIE, *supra*, identifica a lo que él considera el patrón —nuestro propietario— fuerte pero ineficaz, con el pueblo en una democracia. A nuestro juicio, el hecho de que posea conocimientos náuticos, aunque pocos, invalidaría esa identificación, ya que en Platón el pueblo siempre es ignorante. Los que sí destacan por su completa ignorancia son los marineros; y, a juzgar por los insultos que dedicarían al verdadero piloto si lo tuvieran delante, son estos marineros los que, a nuestro parecer, Platón asimila con la democracia ateniense, la que condenó a Sócrates, el único político verdadero según el *Gorgias*, (Grg. 521d). Cf. W.K.C. GUTHRIE, *supra*, 479, n. 164.

Y por si pudiese quedar alguna duda sobre el sentido de su caricaturesca historia, Sócrates concluye el asunto con una doble identificación entre distintos personajes de la satírica nave: entre los políticos gobernantes y los marineros, por un lado; entre el filósofo y el verdadero piloto, por otro (*R.* 489c).

Esta curiosa historia le sirve a Platón, además de para simbolizar la situación política de Atenas, para denunciar el escenario de incompreensión en el que habitan quienes, como su maestro, prolongan el estudio de la filosofía más allá de la edad estipulada como límite de la formación. Ignorar la valía del filósofo es un signo inequívoco de que el gobierno del Estado no está en manos del genuino político, como es símbolo de mal pilotaje que en la nave, los espurios conductores no reconozcan al legítimo timonel.

La frágil pervivencia del Estado, tan vulnerable como la de una nave, facilita su identificación a la vez que obliga a reflexionar sobre la técnica, único fundamento del gobierno en los dos ámbitos y única garantía de éxito. En la nave y en el Estado nada debe abandonarse al azar. A ello apunta la argumentación del Ateniense en las *Leyes* cuando, qué casualidad, al acometer los principios del sistema político de Magnesia aborda, aunque de manera tangencial, el asunto de la técnica, con sus bondades y limitaciones.

Una vez expuesto el enclave de la futura colonia, descritos sus recursos naturales y detallado el origen de sus futuros habitantes, el Ateniense señala las dificultades que el legislador habrá de sortear en relación directa con la procedencia de la población prevista, para concluir que tanto la fundación de ciudades como su legislación es propia de los hombres más virtuosos. El sentido de este aserto hay que buscarlo en la intención del Ateniense de convertir el conocimiento técnico en indefectible requerimiento de todo legislador. En efecto, en contra de los que ven en las contingencias fortuitas un signo del imperio del azar, ya sea con o sin intervención divina, haciéndolo responsable del gobierno de todo lo que acontece a los hombres (*Lg.* 709b), inoperantes por tanto para legislar acerca de ningún asunto que les concierna, incluida la navegación y el pilotaje (*Lg.* 709b), el Ateniense no sólo coloca a la técnica junto a dios y la eventualidad como el tercer elemento que interviene en los asuntos humanos, sino que además lo hace el más ventajoso. Como muestra de ello baste agregar la técnica del piloto a la situación azarosa de una tormenta, sin duda más favorable que abandonarse

al albur (Lg. 709c). La técnica está por consiguiente al servicio del piloto, facilitándole el éxito de su empresa aun cuando otros factores incontrolables participen en la navegación. De forma análoga, para conseguir la vida feliz en un Estado, la tarea del legislador debe estar presidida por la técnica⁴¹⁶. Nave y Estado se igualan en esta analogía mediante la cual se ensalza el valor de la técnica, la única herramienta humana que, a pesar de sus limitaciones, consigue contrarrestar los efectos perniciosos de las situaciones inciertas.

Aunque sin nombrar al piloto, pero sí a la nave, el Ateniense se sirve de la metáfora de la nave del Estado para señalar, a propósito de las funciones del consejo, el valor de la vigilancia. Dice así:

Por eso, amigos, la ciudad que vaya a salvarse debe hacer necesariamente estas cosas así. Como una nave que navega en el mar necesita siempre de la guardia, durante el día y la noche y la ciudad vive de la misma manera, conducida a través del oleaje de los otros Estados y en peligro de ser atrapada por todo tipo de confabulaciones, deben seguir los gobernantes a los gobernantes a través del día hasta la noche y de la noche hasta el día, y los guardias no deben cesar de suceder siempre a los guardias y de transmitirse el mando unos a otros⁴¹⁷.

⁴¹⁶ Definir la legislación en términos técnicos tiene como consecuencia el retraso del trabajo legislativo, una constante en la composición general de las *Leyes*, debido a que toda técnica tiene la obligación de definir las condiciones bajo las cuales puede ejercerse mejor. De ahí que los libros cuarto y quinto se dediquen a este tipo de requisitos previos, tales como la geografía, la demografía, la economía, y otras cuestiones teóricas, entre las que destaca como la más importante la distinción entre la ley y su preámbulo. A. LAKS, 2005, 26-27.

⁴¹⁷ Ταῦτα οὕτως διὰ ταῦτα, ὦ φίλοι, ἀναγκαῖον τὴν μέλλουσαν σῶζεσθαι δρᾶν πόλιν· ἐπειδὴ δὲ ναῦς τε ἐν θαλάττῃ πλέουσα φυλακῆς ἡμέρας δεῖται καὶ νυκτὸς ἀεὶ, πόλις τε ὡσαύτως ἐν κλύδωνι τῶν ἄλλων πόλεων διαγομένη καὶ παντοδαπαῖσιν ἐπιβουλαῖς οἰκεῖ κινδυνεύουσα ἀλίσκεσθαι, δεῖ δὴ δι' ἡμέρας τε εἰς νύκτα καὶ ἐκ νυκτὸς συνάπτειν πρὸς ἡμέραν ἄρχοντας ἄρχουσιν, φρουροῦντάς τε φρουροῦσιν διαδεχομένους ἀεὶ καὶ παραδιδόντας μηδέποτε λήγειν (Lg. 758a-b).

11.

El marinero

A partir del análisis de los pasajes donde aparece el sustantivo ναύτης, marinero, hemos elaborado este capítulo, de redacción indivisa y exenta de secciones por la unidad temática que deriva del uso del marinero.

De forma preferente, Platón utiliza al marinero para contrastarlo con el piloto o patrón; para plasmar el diferente nivel de conocimiento náutico que compete a uno y otro, y, en consecuencia, para señalar el lugar que en la nave a cada uno le está destinado: el del mando al piloto; el de la obediencia al marinero. Mediante el ejemplo de este oficio, Platón no hace sino ilustrar una idea que con el paso del tiempo devino sentencia popular, y que en nuestra lengua se expresa con el conocido refrán «donde hay patrón no manda marinero».

El piloto manda a los marineros (*R.* 341c); es más, en sentido estricto, dice Sócrates, el piloto «es gobernante de marineros, y no un marinero» (*R.* 342d) y ello merced a su técnica de gobernar a los marineros (*R.* 341d), que lo legitima para tal función. Sin embargo, no debe carecer el marinero de algún tipo de saber cuando no es el hecho de navegar lo que convierte a alguien en marinero, y mucho menos en piloto (*R.* 341d). Cierta saber ha de poseer el marinero cuando el Ateniese se pregunta de manera retórica en las *Leyes* si no es acaso la mezcla de percepciones y el intelecto que domina la técnica náutica, hecha por piloto y marineros en las barcos lo que les hace conservarse a ellos mismos y a la nave (*Lg.* 961e).

Aun así, en los pasajes de la *República* que comentamos el marinero aparece opuesto al piloto, el profesional que posee la técnica náutica. Platón, como en tantos otros lugares, insiste en demostrar lo que, como ya hemos dicho, expresa nuestro refrán «el hábito no hace al monje». Con esta reflexión sobre la técnica, inicia Sócrates la refutación de la idea de justicia expuesta por Trasímaco, un concepto de lo justo equivalente a hacer lo que conviene al más fuerte. Sócrates defiende que en ningún tipo de gobierno técnico el gobernante, en cuanto gobernante, examina y dispone lo que le conviene a él, sino lo que es mejor para el gobernado, aquél para el que, en definitiva, emplea su técnica. Y esto en el paradigma náutico se traduce en que el piloto, en cuanto

que gobernante, atiende y dispone no todo lo que le conviene a él, sino lo que conviene al marinero, su gobernado (*R.* 342e).

El marinero es responsabilidad del piloto, motivo que impide al verdadero patrón hacer naufragar nave y marineros a cambio de sobornos. La conducta virtuosa inherente a los legítimos técnicos invalida la creencia en la venalidad divina, ya que no es posible pensar que los dioses sean peores que los buenos profesionales (*Lg.* 906e).

En la *República* vuelve a aparecer el marinero para ilustrar las nefastas consecuencias de las mentiras cuando se producen en el sentido inverso al único que es tolerable: el del gobernante al gobernado en beneficio del Estado. El hecho de que un particular mienta a los gobernantes es equiparable a la mentira que un marinero dijese a su piloto respecto de la nave, de la tripulación, de su propio estado o el de sus compañeros (*R.* 389c), un engaño que por necesidad acarrearía un mal al conjunto.

De una imagen náutica⁴¹⁸ se sirve Sócrates para ilustrar la situación de la filosofía respecto de lo que deberían ser sus funciones políticas. El arrinconamiento del verdadero experto en técnica política que se produce en los Estados y las disputas por el gobierno de los más ineptos, interesados en su propio beneficio en lugar de pretender el de la sociedad en su conjunto, es simbolizado por Sócrates por una nave en la que los marineros se hiciesen con el timón después de arrebatarse el gobierno al piloto (*R.* 488b-489a). Así las cosas, y porque no es propio del piloto rogar a los marineros que se dejen gobernar por él (*R.* 489b) —como no lo es del filósofo implorar a los ciudadanos que acepten su autoridad—, los que se dedican a la filosofía son «inútiles» a la sociedad y no gobiernan en la polis. Sócrates vuelve sobre la imagen náutica desplegada con anterioridad para señalar que los políticos que en esos momentos se ocupan del gobierno son parejos a aquellos marineros de la fábula, de manera equivalente a como los «inútiles», es decir, los filósofos, son similares a los verdaderos pilotos (*R.* 489c).

También una analogía naval utiliza el Extranjero en el *Político* para señalar la supremacía del conocimiento técnico para todo tipo de gobierno, también el de la polis. Si es la técnica y no las normas escritas lo que permite al piloto velar por la nave y los marineros, dice el Extranjero de Elea, por lo mismo, la forma más correcta de gobierno es la que descansa en el conocimiento técnico y no en las leyes (*Plt.* 297a).

⁴¹⁸ Para un mayor desarrollo de esta imagen, véase 10.8. El piloto y la metáfora de la nave del Estado, p. 303.

Más adelante, pilotos y marineros son metáfora de gobernantes y acólitos incompetentes e inexpertos, por cuanto han permitido, permiten y permitirán el hundimiento de tantos Estados, que como barcos, desaparecen a causa de su extrema ignorancia en lo más importante, la política. Sólo el conocimiento de la técnica política garantiza la persistencia del Estado (*Plt.* 302a).

De forma tradicional, la marinería se ha asociado a gente burda, vulgar, tosca y grosera. De categoría inferior al piloto por su diferente nivel de conocimiento y, sobre todo, de responsabilidad, el marinero pertenece a una cofradía coligada al mal vivir, adscrita a las tabernas y casas de lenocinio portuarias donde saciar necesidades forjadas en largas travesías de abstinencia. A éste sentido peyorativo de los marineros remite Sócrates en el *Fedro*, cuando dice que si alguien les hubiese oído cuando hablaban de las disputas y reproches del amor malsano, habría creído que quien así decía debía ser alguien criado entre marineros (*Phdr.* 243c). Sócrates se desdice del discurso que ha pronunciado sobre el amor, esa espuria soflama que reproduce idéntico tono al de la disertación escrita por Lisias y leída por Fedro. No, Sócrates reniega de su exposición y se dispone a «enjuagar, con palabras potables, el amargor de lo oído»⁴¹⁹, hermosísima metáfora con la que Platón transmite el efecto que sus propias palabras han causado a Sócrates, dispuesto ya a conjurar esa ofensa al verdadero amor con una auténtica representación que, traspasando los límites terrenales del amor carnal, describa todo lo maravilloso que se extiende allende.

En el *Critias*, el personaje que da nombre al diálogo explica la organización militar de los atlantes, según la cual cada rey debía aportar, en caso de guerra, cuatro marineros, que junto a otras contribuciones completaba el total de las fuerzas navales y terrestres de tan extraordinaria sociedad (*Criti.* 119b).

⁴¹⁹ *Phdr.* 243d.

12.

El general

La estrategia o dirección de las operaciones militares, στρατηγία, es la función propia del general, στρατηγός, y todo lo que concierne a él o a su técnica se denomina estratégico, στρατηγικός. Existe además el verbo στρατηγέω, que alude al hecho de ser general u ocupar dicho cargo, ya que en Atenas los generales eran elegidos, uno por tribu, para comandar las fuerzas que cada una de ellas aportaba al común ejército; también guiar, conducir. Estos términos junto a πολεμική, técnica de la guerra, y a expresiones perifrásticas con las que Platón a veces se refiere a los jefes militares son los que hemos tenido en cuenta para la elaboración de este capítulo destinado al oficio de general y a la técnica que lo sustenta.

La estrategia es la técnica bélica por excelencia, y el general, porque la posee, es un técnico experto en el área de conocimiento que abarca todo lo concerniente a la guerra como armas, tácticas, objetivos, terrenos, combatientes, mando, inteligencia, movilidad, etc., todo lo cual constituye su dominio.

El uso que Platón hace del general es similar al de los demás oficios. Constatar las categorías de técnica y de experto respecto del saber que se ocupa de la dirección de los ejércitos y del hombre que lo ostenta parece ser uno de los principales intereses del filósofo. No obstante, en otros menesteres se ve implicado el general y su especialidad, bien sea en el detalle de sus funciones y de las facultades que debe poseer, bien en la descripción de los mandos militares de Magnesia y en las formas de elección de los mismos; no se sustrae tampoco a algunos detalles históricos y descriptivos, ni al uso analógico que en virtud de su valor ejemplar Platón le otorga a toda técnica.

12.1. La estrategia es una técnica

Platón no sólo no duda en adjudicarle a la estrategia la categoría de técnica, sino que la concibe como parte de una tríada de conocimiento técnico imprescindible para la buena organización política del Estado. Esto lo pone de manifiesto el filósofo en muchos lugares de sus diálogos, si bien la forma más explícita en la que se encuentra formulado es en la *República*, donde se constituye tema principal. Gobierno, defensa y

educación son en la *República* los tres pilares sobre los que se sustenta el Estado y deben erigirse sobre bases sólidas de conocimiento.

No obstante, los textos de Platón connotan cierta animosidad hacia los generales, sin que ello reste un ápice a la consideración técnica de la estrategia. Ocurre que, al ser la defensa uno de los tres asuntos primordiales de la organización política, Platón no puede sustraerse a la crítica que le inspira la condición objetiva de los jefes militares de Atenas, una categoría que se opone a lo que debería ser según su teoría del Estado. Pero una cosa es la técnica, y otra muy diferente quien la ejerce. Platón deja muy claro que la falta de diligencia en el ejercicio de una técnica no menoscaba su cualidad, que es independiente por tanto de su objetivación en el acto. Esto significa que la técnica de la estrategia seguirá siendo técnica incluso sin que un solo general pueda ser considerado verdadero experto.

No es sin embargo necesario llegar a la *República* para encontrar la técnica de la guerra formulada como tal, pues, incluso alejada de la concepción utópica que allí se expresa, en los diálogos de la primera época la estrategia ya está dotada de incuestionable carácter técnico. Veamos como se expone.

La búsqueda de la definición de *sensatez* en el *Cármides* produce distintas aproximaciones que son desechadas con posterioridad por no resistir la prueba de validez a las que Sócrates las somete. En una de estas pruebas, y después de haber aceptado que la *sensatez* facilita el aprendizaje y la capacidad de juzgar sobre aquello que se aprende, porque al lado de lo que se aprende va el saber mismo, Sócrates propone examinarlo de nuevo; y ello, porque no acaba de ver claro que la *sensatez* haga buenos a los hombres por ser el saber de lo que se sabe y lo que no se sabe. Si la *sensatez* fuese esa guía tendría que ocuparse de todo según el contenido de los distintos saberes, proporcionando, eso sí, una extraordinaria clarividencia para detectar la falsedad de alguien que se hiciese pasar por general sin serlo. Ello en realidad serviría para escapar más fácilmente a los peligros de la guerra (*Chrm.* 173b), pues evitaría que nadie ocupase el cargo de estratega sin poseer el conocimiento técnico que lo avalase como tal. Pero incluso reconociéndole ese extraordinario valor a la *sensatez*, su propuesta no puede darse por válida, ya que no explica que además de perspicacia provocase también una buena conducta en los hombres y con ello los hiciese más felices.

Si la sensatez consiste en un conocimiento, como se ha aceptado, este saber tiene que ser de algo, si bien son muchas las dificultades que impiden concretar ese saber. Si el ser feliz consiste en vivir con conocimiento, Sócrates ve necesario delimitar el ámbito de ese conocimiento, ya que como es evidente, muchos que poseen conocimientos no compartirían esa afirmación. Critias, sorteando la ironía de Sócrates que le va nombrando saberes para que determine con cuál se corresponde la sensatez, admite que ese saber del que habla sirve para saber todo lo que tiene que ver con el bien y el mal. Sócrates refuta la aportación de Critias otra vez por medio de las técnicas, entre ellas la estrategia. Según el razonamiento de Sócrates, esa peculiar ciencia del bien y el mal postulada por Critias, si se separa de los otros saberes, no resta efectividad a las técnicas, es decir, que, por ejemplo, la estrategia no perdería eficacia para evitar las muertes en el campo de batalla (*Chrm.* 174c); sin embargo, lo que sí provocaría en las técnicas es un impedimento para la adquisición de bondad y provecho, una circunstancia que les haría perder de inmediato su categoría.

Pero lo que aquí nos interesa no es el desarrollo de la investigación acerca de la sensatez, sino la innegable calidad técnica de la estrategia, como lo demuestra el hecho de haber sido utilizada como ejemplo de este tipo de actividades sustentadas por el conocimiento y cuyos productos son un bien de utilidad.

También en el *Laques*, otro diálogo de la primera época, aparece la estrategia como prototipo de técnica. Allí incluso ya se intuye esa lúdica propedéutica prescrita en las *Leyes* con que se debe iniciar desde edad temprana todo proceso de adquisición de conocimiento técnico. Y en este sentido, la *hoplomachia*, o combate con armas, es un buen ejercicio para iniciarse en la carrera militar, ya que

ese aprendizaje incita el deseo de otro nuevo y hermoso conocimiento: pues cualquiera que ha aprendido el combate de las armas deseará el estudio inmediato del combatir en formación, y, después de adquirir éste y ganar reputación en sus manejos, se lanzará al estudio total de la estrategia (*La.* 182c).

El *Laques* contiene además una apreciación sobre la técnica de la estrategia que en nuestra opinión es de suma importancia para entender el concepto platónico de técnica y su oposición a toda actividad que no emane del conocimiento. La indagación sobre el valor es el hilo conductor de este diálogo, en el que algunas explicaciones de Sócrates

son en extremo significativas. Así ocurre cuando le explica a Nicias que respecto a todas las cosas de las que existe un conocimiento científico, éste es el mismo para dar cuenta de cómo fueron en el pasado, cómo son en el presente y cómo serán en el futuro. Ejemplo de ello es lo que ocurre con los asuntos de la guerra, para los cuales es la misma estrategia la encargada de prever los acontecimientos sin tener que recurrir a la mántica (*La.* 198e-199a). La estrategia, porque sabe mejor todo lo referente a la guerra, tanto lo presente como lo futuro, debe dar las órdenes en los asuntos bélicos; tal y como lo ordena la ley, no es el adivino quien debe mandar al general sino al contrario, el general al adivino. Sócrates opone de esta forma dos actividades incompatibles, pues mientras una, la estrategia, se sustenta en el conocimiento técnico, la otra, la mántica, carece de él⁴²⁰. Y la posesión del conocimiento técnico es lo que otorga al general la autoridad para ordenar todas las acciones dentro de su esfera de actuación, potestad que se le niega al adivino, un ignorante inspirado.

Algunos pasajes del *Eutidemo* contribuyen asimismo a configurar el perfil de la técnica de la estrategia. La primera referencia a la técnica de la guerra la hace Sócrates en el contexto de la presentación a Clinias de Eutidemo y Dionisodoro. Sócrates alude a una extraordinaria formación en asuntos bélicos de la que los dos hermanos hacían gala tiempo atrás, en la convicción de que éste seguía siendo el cariz de su exhibición. Dice así:

Estos dos hombres, Clinias, que están aquí, —Eutidemo y Dionisodoro—, son personas doctas que no se ocupan de insignificancias sino de asuntos importantes: conocen todo aquello concerniente a la guerra y que debe saber quien aspire a convertirse en estratego —es decir, la táctica, la conducción de los ejércitos y el adiestramiento necesario para luchar con las armas—. Además, son también capaces de lograr que uno sepa defenderse en los tribunales, si llega eventualmente a ser víctima de alguna injusticia (*Euthd.* 273c).

⁴²⁰ «El conocimiento, como distinto de la opinión verdadera, siguió siendo para él [Platón] cosa del intelecto, que puede justificar sus creencias mediante una argumentación racional. A las intuiciones, tanto del vidente como del poeta, les negó siempre el título de conocimiento, no porque las creyera necesariamente infundadas, sino porque su fundamento no podía sacarse a la luz. De aquí que la costumbre griega hiciera bien, a su juicio, en conceder la última palabra en asuntos militares al general en jefe como técnico especializado, y no al vidente que le acompañaba en la campaña». E. R. DODDS, 2001 [1951], 204.

Todo lo relacionado con la lucha armada se considera un asunto de suma importancia, y su conocimiento es condición indispensable para convertirse en estratega. El ejercicio del oficio de general va más allá del adiestramiento en el combate, requiriendo además de una exhaustiva formación en otros aspectos relacionados con la guerra.

Este pasaje parece contener una gran ironía socrática, al presentar a los hermanos sofistas como grandes expertos en la lucha, antes de que, en verdad, protagonicen el más ridículo de los combates erísticos de los que Platón da cuenta. En nuestra opinión, la alusión final a su capacidad para enseñar defensa en los tribunales posee una función deíctica catafórica, en el sentido de que anticipa el significado del discurso posterior, pues pone sobre aviso del tipo de habilidades que manejan los hermanos. La racionalidad de Sócrates, en efecto, no le sirvió para defenderse ante los tribunales cuando fue víctima de una injusticia, y, sin embargo, los burlescos juegos de lenguaje de los que hacen gala los sofistas sirven para salir airoso de una acusación. Ello no supone otra cosa que la denuncia de la calidad de las instituciones del Estado, susceptibles de ser impresionadas por jocosas destrezas lingüísticas. Y esa es la virtud de la que se ufanan Eutidemo y Dionisodoro de enseñar.

En el primer ejemplo de exhortación al conocimiento expuesto por Sócrates, el razonamiento es el siguiente: todo el mundo desea ser dichoso; la dicha se consigue mediante la posesión de bienes, tales como riqueza, salud, belleza, nobleza, virtud, saber y éxito. Sin embargo, Sócrates cree haber cometido un error al añadir el éxito, ya que considera que el saber incluye el éxito. Para demostrarlo, pregunta a Clinias con quién preferiría compartir el peligro y la suerte, en caso de encontrarse combatiendo, si con un estratega que supiese o con uno que no supiese (*Euthd.* 280a). Como es lógico, el joven Clinias, escogería al general que conociese la técnica de la estrategia, convencido también de que el saber proporciona siempre éxito a los hombres.

Sócrates prosigue con su argumentación aludiendo al importante valor de uso, el único factor que da sentido a la posesión de bienes al hacer dichosos a quienes los posean; eso sí, siempre que se utilicen con corrección. Y el responsable del buen uso de los bienes es el conocimiento. De esta secuencia resulta que el conocimiento conlleva la utilización correcta de los bienes y, por ende, el éxito en las acciones con su correspondiente aporte de dicha o felicidad. Por el contrario, sin conocimiento, los bienes se usan mal provocando daños e infelicidad. Con esto se demuestra que nada,

salvo el conocimiento y la ignorancia, es un bien o un mal en sí mismo, y que todo depende del conocimiento o de la ignorancia que guíe su utilización. Si el uso de algo lo dirige el conocimiento, ese algo se convierte en un bien; si lo conduce la ignorancia, se vuelve un mal. La consecuencia de ello es que todo hombre debería proponerse conseguir el mayor conocimiento posible en aras de su felicidad. De ahí la necesidad de filosofar.

Tras la recomendación de Sócrates, un nuevo asalto de juegos sofísticos ocupa el diálogo. Sócrates retomará más tarde el punto donde lo dejó, recordando a Clinias que se encontraban buscando un conocimiento que reúna tanto el producir como el saber hacer buen uso de lo producido. En esa búsqueda Sócrates propone algunos conocimientos, entre ellos la estrategia, que son enseguida descartados. Sócrates cree haber encontrado ese conocimiento en la estrategia porque le parece que es, más que ningún otro, un saber capaz de hacer feliz a quien lo posee (*Euthd.* 290b). Clinias no comparte esa opinión sobre la estrategia porque, al consistir en cazar hombres, se iguala a las otras actividades de caza, y como ellas, no sabe qué hacer con lo capturado. Sócrates, que en realidad está poniendo a prueba al joven, quien por otra parte da muestras de una extraordinaria madurez e inteligencia, escucha encantado esa explicación de Clinias en la que atribuye a los estrategas la misma conducta que a los cazadores de codornices; igual que éstos —dice el joven— entregan sus presas a los que se dedican a su cría, aquéllos, cuando toman una ciudad o un ejército los confían a los hombres de Estado (*Euthd.* 290c). No es entonces, en opinión de Clinias, la estrategia la técnica que están buscando (*Euthd.* 290d).

Sócrates narra a Critón cómo, sin encontrar la técnica que buscaban, su indagación los llevó al mismo punto de partida. El motivo del fracaso alegado por Sócrates es que creyeron que la política y la técnica regia eran lo mismo. Así, pensaron que la técnica regia era la que buscaban porque tanto la técnica del estratega como la de los otros le entregaban a ella el manejo de sus productos por ser la única que sabía utilizarlos y la única capaz de causar el bienestar del Estado (*Euthd.* 291c).

A continuación Sócrates explica a Critón el problema que se encontraron cuando trataron de determinar cuál era el producto de la técnica regia. En efecto, como toda técnica, la regia debe producir algo, ese algo debe de ser útil y ofrecer algún bien, y según se convino, ese bien no puede ser otra cosa distinta de un conocimiento. La

técnica regia —dice Sócrates—, si es la única técnica que además de ser útil brinda felicidad, debe hacer sabios a los ciudadanos y partícipes del conocimiento. Como es evidente, las funciones de la técnica regia impiden que se corresponda con la política, pues, como lo demuestra la experiencia, ésta no cumple ninguno de los objetivos de la regia.

Lo que plantea aquí Platón, sirviéndose de la técnica de la estrategia, además de otras, en el desarrollo de la argumentación, es una oposición entre lo que es y lo que debería ser. El error de Sócrates se produce, en efecto, al creer que la política, lo que es, se corresponde con la técnica regia, lo que debería ser. Los resultados de la política, sus productos, son otros muy diferentes del hacer sabios a los ciudadanos. La política produce muchas cosas que no son ni buenas ni malas en sí mismas, sino que dependen del uso que cada uno les de; por el contrario, el objetivo de la técnica regia sí es la producción de un bien en sí mismo. La técnica regia es un desiderátum, y por eso no es lo mismo que la política, una plaza en la que mientras triunfen los «Eutidemos» y «Dionisodoros» de turno no podrá alcanzar nunca su verdadero objetivo: hacer buenos a los ciudadanos.

Sócrates volverá a hablar de estrategia para mostrarle a Critón que no debe dejarse influir por los que con extravagancia se jactan de practicar la filosofía, pues como en todos los oficios, son más los ineptos que los serios; pero ello no impide que la estrategia sea considerada una bella cosa (*Euthd.* 307a). La técnica es bella, pues como ya se ha visto, se basa en un conocimiento y su producto es útil y bueno. Otra cosa es que quien la ejerza lo haga como corresponde.

La estrategia debe participar del cálculo, la aritmética y todo lo concerniente al número, como toda técnica y toda ciencia⁴²¹. Sócrates lo expresa en la *República* al tratar de determinar la educación de los filósofos, los que van a ocuparse del gobierno, y establece que el estudio de las matemáticas es lo más necesario, porque es algo «común que sirve a todas las técnicas, operaciones intelectuales y ciencias»⁴²². En efecto, toda técnica y toda ciencia deben participar de la matemática, incluida la técnica de la guerra (πολεμική) (*R.* 522c), ya que su uso es condición imprescindible para que una actividad se constituya como técnica, un requisito que impide a cualquier técnico ser un total

⁴²¹ *R.* 522b.

⁴²² *R.* 522c.

ignorante al respecto. Y eso es precisamente lo que le ocurre a Agamenón, que, por no saber ni contar, cada vez que Palamedes⁴²³, de proverbial ingenio, aparece en las tragedias, lo convierte en un ridículo general (R. 522d). Y qué se puede pensar de semejante general, a no ser, como dice Glaucón, que era muy extraño si es que acaso eso fuese cierto (R. 522d). Se prescribe entonces el estudio indispensable del cálculo para todo varón guerrero, si es que, en palabras de Glaucón, ha de captar el orden de los ejércitos⁴²⁴, o haya de ser un hombre (R. 522e). Estas curiosas palabras de Glaucón no sólo ponen en entredicho la dignidad de Agamenón, sino también la de todo hombre que desconozca el cálculo. De manera sutil nos recuerda Platón esa necesidad de actividad racional en el proceso de constitución humana. Y desde luego, los graves errores de Agamenón ponen en duda su integridad, a pesar de haber sido el comandante en jefe de los aqueos en la guerra de Troya. Una crítica velada a los poetas se encuentra, según nuestra interpretación, en estas palabras. El poco aprecio que Platón demuestra hacia Agamenón contrasta con la fama que se le reconoce en la poesía, siendo como fue, y tal como se desprende de los hechos narrados en las composiciones, un redomado ignaro. La estrategia es una técnica y, por consiguiente, es incompatible con la ignorancia, un rasgo que Platón enfatiza con sus alusiones al rudo Agamenón, elevado injustamente a los altares de la estrategia por los mendaces poetas, pues, al parecer, del amplio campo de conocimiento y experiencia que el filósofo adjudica al oficio de general, al que le exige incluso la buena percepción de las estaciones, como a la agricultura y a la navegación (R. 527d), el jefe aqueo lo desconocía todo.

Platón concibe la técnica, *techne*, ligada a la matemática, conocimiento esencial que determina su diferencia respecto de la práctica, *empeiria*, cuyo único sostén es la rutina⁴²⁵, *tribe*. A medida que las actividades prescinden de la matemática —dice Sócrates en el *Filebo*—, pierden en exactitud y ganan en conjetura e inseguridad. Mediante una división establece en este sentido dos grupos de técnicas según su grado

⁴²³ «Es absurdo, prosigue Sócrates, que Esquilo represente a Palamedes afirmando haber mejorado el arte del mando militar con la introducción del número; pues, de no existir el cálculo, el arte tampoco existiría». M. C. NUSSBAUM, 1995 [1986], 160. Cf. asimismo 159-162, donde la autora conecta la argumentación platónica sobre la ciencia de la medida con la tradición reflexiva sobre las técnicas, a la vez que contempla las raíces pitagóricas del filósofo como un factor adicional coadyuvante a su adhesión a ese tradicional enfoque.

⁴²⁴ Πάντων γ', ἔφη, μάλιστα, εἰ καὶ ὅτιοῦν μέλλει τάξεων ἐπαίειν, μᾶλλον δ' εἰ καὶ ἄνθρωπος ἔσσεσθαι.

⁴²⁵ Como señala M^a Á. DURÁN, 1992, 103, n. 124, en el *Gorgias* Platón ya había llevado a cabo la devaluación de la *empeiria*, práctica, a base de utilizar el término en hendíadis con *tribe*.

de exactitud sea mayor o menor, llamando a las más exactas técnicas primeras. Existen sin embargo muchas actividades que dependiendo de cómo se practiquen pertenecerán a un grupo u otro. Este es el caso de la estrategia que, a pesar de necesitar la matemática de forma indefectible, como el resto de las técnicas, se puede encontrar practicada por conjetura (*Phlb.* 56b). A nuestro entender, la categoría técnica, aunque se la pueda otorgar de forma teórica a un tipo de actividad, en realidad se trata de un atributo objetivable en cada acto. Por eso, la estrategia es considerada por Platón como una técnica, al considerar necesario el uso de la matemática en su ejercicio. Pero si resulta que, como Agamenón, alguien ocupa el cargo de general sin saber de números, lo que ejercerá no será la técnica de la estrategia, sino una práctica basada en conjeturas y rutinas y, por ello, insegura e inexacta.

Las áreas de conocimiento que generan las técnicas constituyen una especie de legislación cuyo conjunto de leyes gobierna de forma específica cada una de las materias. Sin embargo, el margen de actuación conforme a esas normas ha de ser muy amplio y nada inamovible para que se produzca su normal desarrollo a partir de la investigación y la experiencia. Sobre esto habla el Extranjero en el *Político*, cuando parece querer dar libertad absoluta al político para que gobierne sin leyes. Por eso, recurre a múltiples ejemplos técnicos, entre ellos la estrategia, (*Plt.* 299d) con los que poner de manifiesto el negativo efecto que causaría en las técnicas la obligatoriedad de regirse en sus dominios por rigurosas normativas que no dieran opción a encontrar soluciones fuera de sus límites. Se trata de una reflexión muy interesante acerca de las restricciones legislativas, cuyo carácter general impide contemplar muchos aspectos particulares. Si el ejercicio de la estrategia estuviese circunscrito a una preceptiva inexorable, su estatismo acabaría con la misma técnica, incapaz de adaptar su aplicación a nuevas circunstancias. El Extranjero concibe así dos maneras de actuar en todas las áreas de conocimiento humano, una según la técnica y otra según normas escritas, a partir de la cual lanza su pregunta al Joven Sócrates acerca de qué ocurriría si todo se realizase según normas escritas y no según una técnica.

Mediante una hermosa metáfora, el Extranjero habla de la estrategia como una de las técnicas afines a la política, aunque diferente y separada de ella. De manera similar a como el oro se separa en su proceso de extracción de todo tipo de materiales que lo acompañan, unos adversos e inservibles que se retiran de forma manual, y otros

preciosos que se apartan mediante el fuego, así después de haber desechado todo lo ajeno y hostil a la política se debe desligar también de lo que le es afín, como la estrategia, la administración de justicia y la retórica, la que participa de la ciencia regia para persuadir sobre lo que es justo (*Plt.* 303e).

Esta forma de ver la técnica política y sus afines comporta una necesaria jerarquía entre ellas. No cabe ninguna duda sobre que la guerra se hace conforme a una técnica, la de la estrategia, pero no puede admitirse que le corresponda a ella deliberar sobre la necesidad de luchar, una competencia exclusiva de la política (*Plt.* 304e). Y en este sentido se puede decir que la política es señora de la terrible e importante técnica de la guerra, y lejos de considerar política la ciencia de los generales se especifica que ésta se encuentra al servicio de aquélla (*Plt.* 305a).

Pero el reconocimiento del valor de la técnica no impide a Platón tener en cuenta también sus limitaciones. La vida humana, sujeta a innumerables contingencias imprevisibles carece de la estabilidad óptima que sería el medio idóneo para la técnica y, por consiguiente, para sus leyes. El Ateniense reflexiona sobre este asunto a propósito de la difícil tarea que supone fundar y legislar una ciudad, sin duda una tarea que requiere hombres de gran perfección. En realidad, el Ateniense gestiona una disyuntiva formada entre, por un lado, la constatación del sometimiento al azar y a la voluntad divina que viven los hombres; por otro, la efectividad técnica. El gobierno sobre los asuntos humanos que ejercen el azar y la oportunidad con la ayuda de dios coloca a la técnica en un tercer lugar de una disposición cuyo criterio de ordenación es el poder, la fuerza, la fiereza o la violencia; de hecho el Ateniense dice de la técnica que es un tercer elemento más manso. Es decir, que mientras esas fuerzas salvajes e incontrolables se imponen en la vida del hombre, la técnica, un conocimiento de naturaleza humana y por tanto limitado, se presenta dócil y eficaz para contrarrestar los efectos devastadores de aquéllas. Por eso, aunque esos poderes ajenos a los hombres parezcan sustraerlos a toda posibilidad de legislar sobre ninguno de los ámbitos de su vida, por ejemplo sobre la estrategia (*Lg.* 709b), hay que reconocer que la técnica bélica resulta muy útil cuando, por ejemplo, una guerra impuesta subvierte el orden político. El Ateniense reconoce así la importantísima función de la técnica, aun admitiendo el limitado carácter del conocimiento humano y la vulnerable situación del hombre. Así, la

técnica de la legislación se hace necesaria en toda sociedad humana que, a pesar de estar sometida al azar, pretenda albergar una vida feliz para sus ciudadanos.

Las facultades humanas más importantes del hombre, la intelección y la percepción, se combinan en la técnica para proporcionarle su eficacia. La salvación de un ejército pasa necesariamente por la mezcla que los generales lleven a cabo de percepciones e intelecto (*Lg.* 961e). La técnica del general tiene como meta la victoria y el dominio de los enemigos (*Lg.* 962a), por eso necesita conocer todo lo concerniente a ella y tener una clara inteligencia al respecto, un fin que sólo se consigue mediante esa combinación de facultades. Ya vimos que la ciencia pura por sí sola no tiene utilidad alguna en la vida humana, y que en este mundo, porque es contingente y no estable, la supervivencia del hombre no depende únicamente de la inteligencia, sino también de la percepción.

Respecto a esta cooperación de facultades que actúan en el ejercicio técnico del estratega, el Ateniense construye una analogía con el político. Puesto que la política es una técnica, el intelecto de su experto, el político, debe mirar hacia su meta de igual modo que el intelecto del general mira hacia la suya (*Lg.* 963b). Y la mirada del político, en las *Leyes* representado por la junta nocturna, metafórica cabeza, alma, intelecto y ancla de la ciudad, no se dirige sino a mantener la virtud en el Estado, a controlar el respeto a las leyes y a comprobar su adecuación a la función principal que se les atribuye: la promoción de la virtud o, lo que es lo mismo, hacer buenos a los ciudadanos.

12.2. Naturaleza del general

Como ya hemos comentado en otros lugares de este trabajo, con el término naturaleza Platón alude a una serie de inclinaciones y aptitudes que toda persona posee para realizar un determinado trabajo. Así, por ejemplo, si un joven no tuviese una especial inclinación natural al estudio no podría llegar a ser nunca un filósofo. En ningún lugar nos habla Platón de forma explícita de la naturaleza que debe poseer un hombre para poder ser general, sin embargo, esa propiedad se puede reconstruir a partir de los datos que nos aporta.

En la *República*, Sócrates, inmediatamente después de manifestarse en favor del gobierno de los filósofos, y a instancias de Glaucón, se apresura a justificar tan sorprendente afirmación antes de ser atacado por sus detractores. Sócrates se propone entonces, en primer lugar, determinar a qué filósofos aludía cuando se atrevió a afirmar que eran ellos los que debían gobernar, para, al distinguirlos, mostrar «que a unos corresponde por naturaleza aplicarse a la filosofía y al gobierno del Estado, en tanto a los demás dejar incólume la filosofía y obedecer al que manda»⁴²⁶. En su argumentación apela a una curiosa cualidad implícita en el acto de amar, un carácter del amor que afecta a la integridad de lo amado. El objeto de amor, dice Sócrates, porque es un todo, no admite afección fraccionada. La conducta amorosa de los amantes al hacer de los defectos de sus amados cualidades positivas, y la loanza de todos los caldos por parte de los amantes del vino son dos de los tres ejemplos puestos por Sócrates para ilustrar su tesis. En el tercer ejemplo alude Sócrates a los amantes de honores, aquellos «que, si no pueden llegar a ser generales, son capitanes»⁴²⁷. Es tanta el ansia de dignidades de estos amantes de los honores que, de no poder ser honrados por los grandes y solemnes hombres se contentan con ser ensalzados por otros menguados e insignificantes. El desarrollo de Sócrates persigue enfatizar el poder de ese aspecto humano que Platón llama naturaleza, tan importante al menos como para determinar la vida profesional de las personas y por completo ajeno a las voluntades; es decir, que si bien condiciona la voluntad no depende en absoluto de ella. Es evidente que esta naturaleza de la que nos habla Sócrates no se elige. Y está claro que es distinta la naturaleza que impele a alguien a filosofar de la que empuja a guerrear. Mientras que una naturaleza, la del filósofo, lleva a amar la sabiduría completa, o el espectáculo de la verdad, en palabras de Sócrates, otra, la del general, conduce al amor de los honores.

También varios pasajes de las *Leyes* ayudan a reconstruir los rasgos específicos que configuran la naturaleza del general. Así, cuando el Ateniense se ocupa de buscar un jefe que vele por el buen desarrollo de los *symposia*, esas reuniones cuya finalidad era promover la amistad entre los participantes⁴²⁸, convencido de que toda actividad colectiva requiere de alguien que la dirija, dice que no basta con poseer la técnica para

⁴²⁶ R. 474b-c.

⁴²⁷ R. 475a.

⁴²⁸ F. LISI, 2008, 221, n. 95.

ser un buen profesional sino que además otras cualidades deben coadyuvar en la configuración de todo experto. En este sentido, el jefe de un ejército, aunque poseyese la ciencia guerrera no podría mandar si por cobardía le embriagase el miedo (*Lg.* 639b). Por consiguiente, el jefe de los hombres que luchan debe ser valiente (*Lg.* 640a). Como el temor perturba menos al valiente que al cobarde, el Ateniense afirma que, si existiese un medio por el cual pudieran poner al frente de un ejército al general que por no temer a nada no se perturbase nunca, no dudarían en aplicarlo (*Lg.* 640b). Pero como no es ese el tema que les ocupa, pues no hablan ahora del que manda en un ejército en los encuentros que entre hombres enemigos se producen en la guerra sino del que debe dirigir las reuniones que en la paz celebran aquellos que comparten una buena disposición hacia los amigos (*Lg.* 640b), se abandona al general para tratar las condiciones del «simposiarca». Más adelante, cuando trata la función del coro de Dioniso, vuelve el Ateniense a mencionar a los jefes de las reuniones para la bebida en común, refiriéndose a ellos como «los generales imperturbables y sobrios de los no sobrios»⁴²⁹, una equiparación que se justifica en su convencimiento de que es más difícil combatir la embriaguez sin ellos que combatir a los enemigos sin jefes imperturbables; por eso, establece también un paralelismo entre la vergüenza que deben sufrir quienes desobedezcan las leyes de Dioniso y de Ares (*Lg.* 671de).

Cuando el Ateniense ha conseguido demostrar las tres tesis sobre los dioses acerca de su existencia, diligencia e insobornabilidad —y precisamente porque son insobornables no se parecen a los generales (*Lg.* 906e)—, todo lo cual debe incluirse como preámbulo en las leyes sobre impiedad, se dispone a dictar la ley con la intención de que sea a la vez un discurso persuasivo para que los impíos adopten una actitud piadosa. Así, en función de las tres causas posibles del delito de impiedad, distingue de cada una dos variantes de faltas, es decir, que serían seis las clases distintas de contravención con sus respectivas y diferentes penas. Así, de entre los que no creen en los dioses unos pueden haber desarrollado por naturaleza un carácter justo y otros no, siendo estos últimos los que mayores perjuicios causan. En efecto, los ateos del segundo tipo, si además poseen facultades intelectuales como memoria y capacidad de aprendizaje, pueden hacer más daño que los del primero, cuyo único perjuicio sería, al hablar con franqueza de su incredulidad, contagiar su descreimiento; en cambio los

⁴²⁹ *Lg.* 671d.

otros, escondidos bajo la reputación de buena naturaleza que les otorgan sus cualidades, causan peores males. Y continúa el Ateniense:

Ésta es la clase de hombres de la que provienen muchos adivinos y los expertos en todo el fraude de la magia. A veces surgen de ellos igualmente tiranos, demagogos y generales, pero también los que confabulan con ritos iniciáticos propios, y las argucias de los denominados sofistas (*Lg.* 908d-e).

A nuestro juicio, este pasaje es muy interesante por lo que tiene de revelador⁴³⁰. Aunque ya sabemos a estas alturas de nuestro trabajo la opinión que le merecen a Platón los adivinos, magos, tiranos, demagogos y sofistas, sí nos sorprende ver incluidos en el grupo de los peores descreídos a los adivinos, cuando siempre los ha metido en el saco de los inspirados por los dioses. En otros lugares hemos comentado la ironía con la que siempre Sócrates parece referirse a los adivinos, constante que insinúa, cuando no, una visión poco positiva de este tipo de ocupación tan poco técnica. Sin embargo, no deja de ser paradójico que a aquellos a quienes se tacha de inexpertos en toda técnica, por recibir directamente de los dioses su inspiración, se los acuse ahora de no creer en los dioses. En cualquier caso, lo que ahora nos interesa resaltar aquí es la presencia del general en este grupo de dotados impíos.

En definitiva, y a raíz de la interpretación de los pasajes que hemos comentado, podríamos concretar como propio de la naturaleza del general el ser amante de los honores; poseer la potencia intelectual suficiente para aprender todo lo referente a la ciencia; ser valiente; imperturbable en la batalla; ser susceptible de soborno y no creer en la existencia de los dioses.

⁴³⁰ Para F. CASADESÚS, 2008b, 1274, el pasaje *Lg.* 907d-910e es complementario al de *R.* 364, por cuanto desvela en quién pensaba Platón cuando en la *República* criticó a los que sacaban beneficios apelando a doctrinas órficas. Son, en efecto, muy duras las palabras del Ateniense que comentamos y las que siguen (*Lg.* 909e-c), porque no sólo acusa a adivinos y magos de engañar con la magia y de confabular con iniciaciones privadas, sino que además les adjudica una naturaleza bestial debido al vil comportamiento que les atribuye, prescribiendo para ellos severos castigos.

12.3. El general es un experto en la técnica de la estrategia

El necesario conocimiento de la estrategia o técnica guerrera hace del general un experto. Esto se constata en diferentes lugares de los diálogos platónicos pero es en el *Ion* donde con mayor énfasis se manifiesta gracias a las desmedidas pretensiones del incauto rapsoda. Veamos como se desarrolla la injerencia profesional de Ion, el recitador de Homero, en el campo de la estrategia.

Íón le confiesa a Sócrates, aun admitiendo que todos los poetas hablan sobre las mismas cosas, la circunstancia de verse incapacitado para hablar sobre otros poetas mientras que se muestra en extremo locuaz cuando es de Homero sobre quien se dialoga. En la carencia de técnica ve Sócrates la causa de esa impotencia, atribuyendo la facundia homérica del rapsoda a una inspiración divina en lugar de a un conocimiento⁴³¹. Aunque Ion se muestra reticente a aceptar el diagnóstico de Sócrates, se presta a contestar las preguntas del filósofo, confirmando con ello su definitiva sentencia como poseso y delirante transmisor divino.

Sócrates comienza su interrogatorio preguntándole sobre cuáles son los temas que domina de los tratados por Homero. Ion no reconoce que haya ninguno sobre el que no pueda hablar con solvencia. A pesar de la insistencia de Sócrates, Ion se muestra de lo más renuente a aceptar laguna alguna sobre cualquier aspecto de la poesía homérica, aún cuando se trate de las técnicas que aparecen en sus versos. Se dispone, pues, Sócrates, a ponerle ejemplos técnicos para poder demostrarle su ignorancia. Recurre en primer lugar a la técnica de la conducción de carros, para lo que utiliza unos versos de la *Ilíada* que Ion se apresura a recitar.

La cuestión que ahora le plantea Sócrates es acerca de si será un médico o un auriga el más capacitado para distinguir la idoneidad del contenido de esos versos. Como es lógico, Ion contesta que será el auriga quien mejor discrimine el contenido, y acepta que es la posesión de una técnica la causa por la que el auriga tiene el entendimiento sobre ese dominio.

⁴³¹ Esta cuestión está ampliamente desarrollada en el capítulo dedicado al poeta, en el apartado 20.3. El poeta en el *Ion*, p. 613.

Las preguntas de Sócrates obligan a admitir por parte de Ion la disparidad entre las técnicas, sus diferentes nombres, sus distintos ámbitos de saber, sus diferentes objetos⁴³² y la variedad de expertos. En este punto, la siguiente fase que se impone es hacer que Ion entienda que, en cuanto rapsoda, posee la técnica de rapsoda pero ignora las otras técnicas de las que habla Homero.

Conviene comentar que Sócrates le supone calidad técnica a la recitación tan sólo de manera hipotética para poder construir el razonamiento, ya que llega a repetir hasta nueve veces en el diálogo que no es por técnica⁴³³ sino por inspiración que habla Ion sobre Homero. Así las cosas, cuando Homero habla de un ámbito técnico, es el experto correspondiente quien sabe si lo que dice el poeta se adecua, o no, a la técnica. Ion, que parece ir aceptando todo esto, reclama, en cambio, la adscripción de la totalidad de los temas tratados por Homero a la técnica del rapsoda.

Con una irónica alusión a la falta de memoria, tan necesaria por otra parte a un rapsoda, Sócrates le amonesta por contravenir ahora los acuerdos anteriores, señalándole la invalidez de sus pretensiones; y puesto que había admitido la especificidad de la técnica, no puede reclamar para sí, en calidad de rapsoda, el dominio sobre el conjunto de la temática homérica. Ion viene a decir entonces que su ámbito lo conforma el lenguaje de todos los personajes, con independencia de su condición, una declaración que volverá a ser refutada por Sócrates ante la evidencia de que todo lenguaje específico pertenece a un entorno técnico diferente.

Diferentes ejemplos sirven para que Ion rectifique; sin embargo, cuando Sócrates menciona el lenguaje del general, Ion admite que esas cosas son las que conoce el rapsoda (*Io.* 540d). Y cuando Sócrates le pregunta si es que acaso la técnica del rapsoda y la del general son la misma (*Io.* 540d), Ion responde que él al menos sabría lo que tiene que decir un general, (*Io.* 540d), conocimiento que Sócrates, con patente ironía, atribuye a un posible talento estratégico del cantor (*Io.* 540d). Y puesto que conoce la estrategia, Sócrates quiere saber si es en virtud de ser general o rapsoda por lo que posee dicho saber (*Io.* 540e).

⁴³² La falta de distinción entre objeto material y formal y la consiguiente imposibilidad de admitir que un mismo objeto material pueda ser objeto de distintas técnicas bajo formalidades diversas permite a Sócrates obligar a Ion a aceptar que él como rapsoda no es experto en ninguna técnica, aunque hable de todas. J. VIVES, 1970, 62.

⁴³³ Sobre la *techne* en el *Ion*, cf. CH. H. KAHN, 1996 [2011], 126-134.

La estupefacción de Sócrates al escuchar de Ion que el general y el rapsoda no se distinguen, le lleva a exigirle que afirme si la técnica del general y la del rapsoda son la misma o distintas (*Io.* 541a). La misma, dice Ion, de lo que se deduce, como hace ver Sócrates, que entonces aquel que sea un buen rapsoda será también un buen general (*Io.* 541a), y al contrario, quien sea un buen general será asimismo un buen rapsoda (*Io.* 541a). Curiosamente, esto no es compartido por Ion —por supuesto temeroso de que su aceptación pudiese dar paso a injerencias de los generales en la esfera musical—, lo que lleva a Sócrates a repetirle la misma pregunta sobre si le parece que un buen rapsoda es también un buen general (*Io.* 541b). En efecto, en esto se reitera Ion. Sócrates despliega su lógica para hacer derivar de las afirmaciones del recitador todas las consecuencias; así, al haberse considerado el mejor rapsoda entre los helenos, se atribuye ser al mismo tiempo el mejor general de Grecia (*Io.* 541b).

El estupor y la ironía de Sócrates se acrecientan con las repuestas del pretencioso cantor, las cuales provocan su exclamación acerca de cómo, siendo el mejor de los helenos tanto en la recitación como en la estrategia, va de un sitio a otro recitando en lugar de dedicarse a hacer la guerra (*Io.* 541b), o es que tal vez se deba a que crea que hay más necesidad entre los griegos de rapsodas que de generales (*Io.* 541c). La innecesaria utilidad de un general en su ciudad, Éfeso, al estar dirigida en materia militar por los atenienses, y las reticencias áticas y lacedemonias a elegir como general a un extranjero (*Io.* 541c) son los motivos que alega el rapsoda para justificar su elección del canto en detrimento de la estrategia. Sócrates le recuerda que en muchas ocasiones los atenienses escogieron como general a extranjeros, pues, al haber demostrado éstos su capacidad, no dudaron en designarlos estrategas; y lo mismo harían con Ion de Éfeso, a quien elegirían y honrarían como general de encontrarlo digno de ello (*Io.* 541c-d).

Sócrates, en el culmen de su ironía, abandona la línea que venía siguiendo para recriminar a Ion su negativa a mostrarle las muchas y bellas cosas que sabe sobre Homero, y eso a pesar de haberle dicho que sí lo haría. Sócrates le acusa de haberse burlado de él y de escabullirse, cual Proteo, adoptando múltiples formas, la de general entre ellas, con la que aparece después de ir y venir de arriba abajo, en lugar de mostrarle lo versado que está en la sabiduría de Homero (*Io.* 541e).

Con el hilarante desarrollo del *Ion*, extraordinario artificio literario, el filósofo de la Academia ridiculiza hasta el paroxismo las burdas pretensiones de saber de un ignorante. La elección del general, dada la extrema importancia para la supervivencia del Estado, le permite a Platón enfatizar aún más el torpe empeño de alguien que, como Ion, cuya única facultad reseñable es la memoria, trate de usurpar áreas de conocimiento que no le corresponden. El general y el rapsoda componen sólo un binomio paradigmático en el que es posible sustituir cada uno de sus términos, poniendo en el lugar del general a todo experto verdadero en cualesquiera de las técnicas, y en el lugar del rapsoda a cada uno de los farsantes, dígase poeta, adivino, profeta, rétor o sofista.

En efecto, idéntica oposición a la establecida en el *Ion* entre la recitación y la técnica se encuentra en el *Gorgias*, con la única diferencia de que en este diálogo Platón ha sustituido la rapsodia por la retórica. Ion y Gorgias son dos caras de una misma moneda presuntuosa porque ambos reclaman para sus habilidades una categoría que no les corresponde, lo cual no evita que el filósofo les reconozca el poder de ejercer con sus artes, que no técnicas, efectos innegables en las mentes ignorantes. No entraremos aquí en las particularidades de estos dos personajes, que, no sólo no comparten el mismo tratamiento sino que se oponen en numerosos aspectos, siendo el más importante de cuantos los separan el que atañe a su nivel de inteligencia y al consecuente juego dialéctico derivado en cada caso. La simpleza de Ion contrasta con la agudeza de Gorgias, y, sin embargo, ambos desempeñan la misma función de defender lo indefendible a ojos de Platón. La destreza memorística, recitativa, representativa, e incluso emotiva de Ion no tiene nada de técnica, porque no se basa en el conocimiento; tampoco se sustenta en saber alguno la pericia persuasiva de la retórica, aunque sea capaz de conducir a una multitud hacia sus objetivos. Sócrates, empeñado en obtener del sofista la utilidad de sus enseñanzas, e informado ya por el propio Gorgias de que la persuasión que predica no es la que nace del saber sino de la creencia, le pide más claridad. Y ello porque según Sócrates, en las asambleas, cuando se delibera sobre la elección de generales u otras cuestiones bélicas es a los expertos en la guerra a quien se debe escuchar y no a los oradores (*Grg.* 455b). Gorgias no acepta la lógica de Sócrates y defiende que son los oradores quienes con su consejo hacen prevalecer sus opiniones sobre todos los asuntos.

Esta desmesurada valoración de la retórica propia de la sofística, se combina en Calicles con un arcaico aristocratismo, un tradicional posicionamiento que se plasma, sobre todo, en el desprecio por los trabajos técnicos. La amalgama resultante es rebatida por Sócrates más adelante en interlocución con el pintoresco personaje. La desmedida consideración de la retórica por parte de Calicles responde a la función egoísta que le atribuye. Para Calicles, en efecto, la oratoria es una cara herramienta cuya utilidad principal reside en la salvación de uno mismo. Por eso Sócrates la opone al beneficio público de la técnica. Si el valor que le otorga Calicles a la retórica es el de salvaguardar a quien la practica, Sócrates le pregunta cómo entonces es posible que menosprecie las técnicas cuando éstas, como por ejemplo la del general, pueden salvar ciudades enteras (*Grg.* 512b). Se opone de esta manera la técnica a la retórica. Para Sócrates, las técnicas, entre las que se encuentra la estrategia, deben revertir en un bien social; y la retórica no es capaz ni siquiera de producir un bien individual, pues, al consistir su efectividad en decir aquello que el auditorio quiere oír con independencia de la justicia, lo que puede provocar es un enorme mal. No es la vida un bien en sí mismo para Sócrates, sino que son las condiciones particulares de esa vida las que pueden otorgarle la categoría de bien. Por todo ello, no tiene valor alguno una práctica que facilite la supervivencia a costa de injusticia, pues ya sabemos que la injusticia es mejor sufrirla que cometerla.

En la *República* Platón se sirve de nuevo de la técnica de la estrategia para oponerla a la poética, una práctica imitativa sin fundamento sapiencial. En esta ocasión, Sócrates, después de haber degradado la imitación poética a un tercer nivel en relación con lo que es en sí mismo, con lo real, y, por consiguiente, haberla alejado de la verdad, se propone esclarecer si la actividad poética sólo se ocupa de componer apariencias o si, por el contrario, los buenos poetas conocen las cosas de las que hablan. Para ello examina varios aspectos de los que extrae las siguientes conclusiones: primero, que nadie entendido en las cosas que imita se esmeraría más en las imitaciones que en las cosas efectivas; segundo, que aun prescindiendo de preguntar a los poetas si sus discursos sobre la mayoría de las técnicas son producto del conocimiento, es decir, si además de poetas son expertos en todos los temas de los que hablan, se impone inquirir si en lo que respecta a los asuntos importantes, tales como todo lo relativo a la guerra, al oficio de general, al gobierno de los Estados y a la educación, son en verdad expertos o imitadores (*R.* 599c). Así, con ironía manifiesta, pregunta de forma retórica a Homero

acerca de cuáles Estados gobernados por él atestiguan su buen gobierno; y a Glaucón, «qué guerra se recuerda del tiempo de Homero que haya sido bien conducida bajo su mando o siguiendo su consejo»⁴³⁴. Y puesto que comprueban que tampoco Homero aportó invención alguna para las técnicas, ni fue un educador, como lo constata la ausencia de un grupo de seguidores que lo amasen y honrasen, lo mismo que Hesíodo, Sócrates afirma que ningún poeta es, por lo tanto, técnico, sino un simple imitador cuyas habilidades poéticas le permiten adornar su lenguaje de manera que parezca que habla bien respecto del arte militar o de cualquier otra técnica (R. 601a).

Según nuestro parecer, estos pasajes de la *República*, además de poner de manifiesto una vez más la diferencia sustancial entre el técnico y el que no lo es, una distinción cualitativa que separa a los que saben —por humilde que sea la técnica que dominan— de los ignorantes, tienen una gran relevancia por cuanto informan de las cuestiones a las que Platón les otorgó la mayor importancia, y que, como no podía ser de otra manera, teniendo en cuenta el diálogo en el que se incluyen, éstos son el gobierno del Estado, la estrategia y la educación. Platón no puede decirlo más claro: la política es el asunto más importante para el hombre, y dentro de la política distingue tres secciones a las que otorga la máxima atención: el gobierno, la defensa y la educación, tres áreas esenciales de la pericia de cuyos expertos depende la existencia del Estado. Y recordemos, sin Estado el ser humano no tiene posibilidades de desarrollarse como tal.

Cada uno de los tres asientos primordiales de la sociedad constituye una técnica distintas, y diferentes expertos son los encargados de su ejercicio. El buen general entonces no debe ser buen educador en el ámbito público, aunque no serlo en el privado puede acarrearle problemas importantes⁴³⁵. Eso es lo que, según narra el Ateniense en las *Leyes*, le ocurrió a Ciro, un buen general pero incompetente educador de sus hijos y administrador de su hacienda (Lg. 694c).

⁴³⁴ R. 600a.

⁴³⁵ Como hemos repetido muchas veces, el ser humano sólo puede realizar bien una única tarea en el ámbito público. Sin embargo parece que en el privado no queda más remedio que ejercer las funciones diferentes e ineludibles propias de toda unidad económica y familiar; o al menos supervisar el ejercicio de aquellos en los que se hayan delegado.

12.4. Funciones del general

Si el general es, como acabamos de ver, un experto en la técnica de la estrategia, debe producir con su actividad una obra que suponga un bien. En efecto, la victoria en la guerra es la obra de los generales, tal y como Sócrates le dice a Eutifrón cuando, con este y otros ejemplos, intenta obtener del pretendido experto en los asuntos divinos cuál es la obra realizada por los dioses a cambio del servicio que éstos les tributan mediante la piedad (*Euthphr.* 14a).

De un ejemplo de Sócrates en el *Crátilo* se desprenden tres funciones obvias del general: la de conducir el ejército, ser jefe de guerra, es decir, ejercer su autoridad, y ser un buen guerrero. Sócrates atribuye al experto en nombres la capacidad de observar su virtud sin dejarse impresionar por la adición, supresión o transmutación de letras. Para demostrar su tesis utiliza tres nombres de idéntico significado: *Agis*, *Polemarchos* y *Eupolemos* no significan, según Sócrates, otra cosa que «general» (*Cra.* 394c).

Parece ser que otra de las funciones que Platón atribuye al estratega es la de cazar hombres. En estos términos, como hemos visto, se expresa Clinias en el *Eutidemo*, si bien no es éste el único lugar donde se expone esa idea. La encontramos también en el *Sofista*. El Extranjero, cuando distingue en la sexta *diairesis* dos tipos de purificaciones, según afecten al cuerpo o al alma, hace un valioso comentario acerca del método. Lo importante, dice, es percibir lo que está emparentado y lo que no en todas las técnicas, con independencia de su notoriedad o simpleza. Y lo mismo ocurre con los paradigmas, cuya utilidad comprensiva no radica en la nobleza de los ejemplos sino en su potencia ejemplar. Por eso no es más respetable explicar la técnica de la caza por medio de la estrategia que por el despioje (*Sph.* 227b), pues por banal que pueda parecer una analogía, lo relevante es su eficacia⁴³⁶.

En las *Leyes* se especifican algunas otras funciones del general menos evidentes, si bien se repiten algunas de las previsibles, como la de ejercer la autoridad en el campo de batalla, potestad que impide a sus subordinados protagonizar falta alguna por debilidad sin su consentimiento (*Lg.* 943a). Esta atribución tiene sin embargo algunos límites, comprensibles, por otra parte. El Ateniense prescribe para los generales y demás magistraturas militares la prohibición de integrar en filas ni en ningún orden de combate

⁴³⁶ Cf. F. CASADESÚS, 2010, 98, n. 45.

a nadie que hubiese sido declarado culpable de arrojar las armas (*Lg.* 944e), acto en suma vergonzoso por lo que entraña de cobardía y pusilanimidad.

Asimismo determina el Ateniense que sea competencia de la ciudad el dar y recibir, una manera sutil de denominar la actividad comercial de compraventa de material bélico que le adjudica a la administración pública con la intención de evitar todo negocio privado en materia militar. También dispone que sean los generales y los prefectos de caballería quienes tengan la última palabra sobre la necesidad de importar o exportar cualquier cosa relacionada con el material de guerra, ya sean armas, técnicas, instrumentos, plantas, cuerdas, materiales de minería o animales para uso militar (*Lg.* 847d).

Funciones judiciales también les atribuye a los generales el Ateniense, pues junto a los jefes de compañía, los comandantes de escuadrones y los prefectos de caballería deben formar los tribunales encargados de juzgar los delitos de lesiones y malos tratos (*Lg.* 880d).

También en relación con el derecho, los generales tienen la obligación de llevar a los tribunales a quienes, con independencia del común, declaren la guerra o concierten la paz a otros, sea de forma individual o colectiva en forma de facciones (*Lg.* 955c).

Una curiosa tarea, por ser de responsabilidad pública, adjudica el Ateniense a los generales quienes, junto a comandantes de caballería, de compañía y prítanos deben encargarse de cuidar y hospedar a los extranjeros que, en visita oficial, acudan a la ciudad (*Lg.* 953b). Esta clase de visitantes constituye el tercer género de los cuatro tipificados.

Es asimismo competencia del general, además de otros magistrados, ocuparse de la vigilancia de la ciudad (*Lg.* 760a).

La magnitud de la empresa estratégica obliga al general a no desatender los pequeños detalles. Por grande que sea un cometido, éste siempre se constituye mediante la incorporación de elementos más pequeños que lo van configurando. En este sentido se expresa el Ateniense cuando, para refutar a los que, sin negar la existencia de los dioses, no reconocen como propio de la divinidad el ocuparse de los hombres por insignificantes frente a la grandeza del universo, alude al general y a otros técnicos que, en cuanto gobernantes de sus respectivas áreas técnicas, son análogos a los dioses que gobiernan el universo. Y de igual forma que el general no descuidaría nunca las

pequeñas cosas si quiere tener la grande en buen estado (*Lg.* 902d), tampoco los dioses desatenderían a los hombres, pues, aun aceptando su condición baladí, no dejan de constituir una parte del dominio divino.

Es también en las *Leyes* donde el Ateniense se propone explicar a sus interlocutores la importancia de combinar en su justa medida el principio monárquico y el democrático en el gobierno de un Estado. Se sirve para ello de dos ejemplos de sistemas políticos que antaño supieron concertar esas dos formas puras de gobierno de forma satisfactoria: del ateniense y del persa. Valora de los persas el progreso que protagonizaron gracias a la libertad, la amistad y la cooperación de la inteligencia de todos, una mejora conseguida a partir de una reducción de distancias entre gobernantes y gobernados. La amistad supuso un acercamiento entre generales y soldados, provocando en la tropa una mayor intrepidez ante los peligros (*Lg.* 694b). Podemos colegir de aquí que, para Platón, una función del general sería el establecimiento de una buena relación con sus subordinados mediante la sabia armonización de la autoridad monárquica y la libertad democrática, ambas en su justa medida.

Pero la principal obra de los «artesanos de la guerra» —expresión del Ateniense para referirse a los generales y demás expertos en asuntos bélicos— es la salvación y conservación del Estado (*Lg.* 921d). La noble tarea de estos trabajadores, salvadores de la ciudad mediante acciones valientes y estratagemas guerreras, impone, además del pago de sus honorarios y el cumplimiento de sus condiciones contractuales, el rendimiento de honores. La especificación de los medios utilizados para la salvación se debe a que el Ateniense considera como primeros valedores de la ciudad a los buenos legisladores, auténticos próceres a quienes habrá que rendir honores en primer lugar.

12.5. La elección de generales y otros mandos militares en Magnesia

Platón describe en las *Leyes*, por boca del Ateniense, algunos aspectos muy concretos relativos a los cargos de general y otros mandos militares. Los pormenores con que se detallan todos estos aspectos administrativos sugieren la importancia que el filósofo otorgó a este tipo de procedimientos, sin duda pensados para obtener el éxito.

La elección de los generales comporta asimismo la de otros grados cuya función es la de servir de ayuda para la guerra a la autoridad máxima, tales como los prefectos de

caballería, los comandantes de escuadrones y los supervisores de las compañías (*Lg. 755b*).

En los guardianes de la ley recae la responsabilidad de proponer de entre los ciudadanos a los candidatos para los cargos de general, debiendo ser los elegidos aquellos que hayan participado en la guerra o estén participando de acuerdo con sus respectivas edades (*Lg. 755c*). En la elección de los generales participan todos los componentes del estamento guerrero, quienes votarán a mano alzada (*Lg. 755e*). Tres, de los que reciban más votos, serán los estrategos y encargados de los asuntos relacionados con la guerra, debiendo ser examinados como los guardianes de la ley (*Lg. 755c*). Los generales elegidos han de proponer para su servicio a doce jefes de compañía, uno por tribu. Se aceptan también para los jefes de compañía las contrapropuestas admitidas para los generales, y se prescribe para ellos también el mismo tipo de elección a mano alzada e igual examen (*Lg. 755d*). Los generales han de nombrar como subordinados suyos a los jefes de todos los cuerpos militares (*Lg. 755e*).

Los mismos que proponen a los generales, es decir, los guardianes de la ley, son los encargados de proponer también a los prefectos de caballería, cuya elección y contrapropuesta debe ser igual que la de los generales (*Lg. 756a*).

También la elección de cargos de tesorero, con potestad sobre las riquezas de los templos y recintos sagrados, debe seguir el mismo procedimiento que el de los generales, incluida la contrapropuesta (*Lg. 756a*).

12.6. La presencia de los generales en las apologías de Sócrates

Algunas de las alusiones a los generales hechas por Platón en sus diálogos, curiosamente contenidas en contextos apologéticos, señalan ciertas circunstancias que atañen a la conformación de la personalidad del personaje, con independencia de si se refieren o no a hechos históricos. Por este motivo las hemos agrupado en una sección aparte.

Encontramos en la *Apología* dos pasajes de este cariz con mención de generales. En el primero, Sócrates refiere a los atenienses su experiencia como miembro del consejo, la única magistratura que ejerció en su vida. Casualmente ejercía la pritanía su tribu, la Antióquide, y él era epístata de la asamblea, cuando se propuso el juicio conjunto de los

diez generales acusados de abandonar a los náufragos tras la batalla de las Arginusas. Sócrates recuerda a los atenienses, como prueba de su amor a la justicia y su falta de temor a la muerte, que él, por creerlo injusto y contrario a la ley, fue el único que votó en contra de juzgar en un mismo juicio a los diez generales (*Ap.* 32b).

En el segundo pasaje, Sócrates explica en su discurso de exculpación los motivos por los cuales cree que merece ser alimentado por el Pritaneo, si es que ha de continuar con su tarea de exhortar a los demás y, por tanto, gozando del tiempo de ocio necesario para ello. Las razones que expone son el haber abandonado, en pro del bien de los particulares, las cosas que preocupan a la mayoría, nombrando, entre otras, los negocios, la hacienda familiar, el departamento de los generales y demás magistraturas, los discursos en la asamblea y las intrigas de los partidos (*Ap.* 36b). Sócrates manifiesta a continuación que su objetivo había sido convencer de que, antes de cuidarse uno de sus cosas, debe cuidarse de ser lo mejor posible; y lo mismo respecto de la ciudad, de que primero hay que ocuparse de la ciudad misma y después de sus asuntos. No podemos saber si en realidad Sócrates pronunció estas palabras —lo cual nos parece muy posible, si aceptamos que el personaje de Platón se corresponde más o menos con el Sócrates histórico—, pero lo que sí podemos afirmar es que el discípulo expresa con bellísimas palabras el verdadero fin que guió la conducta de su maestro. El ser humano constituyó el superlativo interés de Sócrates, y dedicó una vida a investigar cuáles habrían de ser las óptimas condiciones del medio donde desarrollar al máximo sus potencialidades.

En el *Banquete* es Alcibíades quien nombra a los generales para relatar un comportamiento también extraordinario de Sócrates. En el panegírico que el hermoso aristócrata dedica al que fue su respetado maestro, detalla diversas bondades de Sócrates, entre otras, un comportamiento ejemplar en la batalla del cual él mismo fue testimonio. Alcibíades reconoce que cuando tuvo lugar el combate por el que los generales le concedieron el premio al valor, en la campaña de Potidea, fue Sócrates quien no quiso abandonarlo herido salvándole a él y sus armas (*Smp.* 220d). Cuenta Alcibíades que él mismo solicitó para Sócrates el reconocimiento a los generales quienes, sin embargo, reparando más en su reputación que en los hechos, prefirieron premiarle a él; añade, además, que el filósofo se mostró incluso más resuelto que los estrategos a que fuese él el receptor del galardón (*Smp.* 220e).

12.7. El general en la metáfora

El término ‘general’ es usado como descriptor de intenso valor metafórico en dos ocasiones, una aplicada a Eros y otra a Homero.

Es Aristófanes en el *Banquete* el responsable de atribuir a Eros el cargo de general al final de su discurso, recién definido el amor como el deseo y persecución de la integridad perdida. Platón pone en boca de Aristófanes un encomio a Eros de extraordinaria belleza, según el cual los seres humanos conspiraron contra los dioses, insolencia que les valió el terrible castigo de ser divididos por Zeus en dos mitades. Desde entonces toda fracción humana persigue la completitud de antaño, una empresa a la que logra aproximarse cuando consigue encontrar a su correspondiente mitad y restaura gracias al amor su antigua naturaleza, ahora escindida. Eros es guía y general de los hombres en esa búsqueda, por lo que conviene ser piadoso con los dioses y no obrar en su contra (*Smp.* 193a). La amistad del hombre con Eros le facilita el encuentro con su respectiva mitad, o, en su defecto, con otra que le sea afín y colme sus aspiraciones.

En el *Teeteto* es Sócrates el que atribuye a Homero la categoría de general, esta vez para resaltar su condición de superior entre los vates. Sin embargo, esta dignidad reconocida a quien también llama en la *República* «primer maestro y guía»⁴³⁷ de los poetas, se vuelve en su contra cuando lo que en realidad Sócrates está haciendo es poner en duda la validez de la explicación heraclíteica del movimiento, una teoría que, según el filósofo, es defendida por un ejército de poetas comandado por Homero (*Tht.* 153a).

12.8. Otro uso de la referencia del general

Encontramos en la *República* otra referencia al cargo de estratega sin que su significado se avenga con ninguno de los expuestos en los apartados diferenciados. Por eso la comentamos en una sección aparte.

El fracaso en el desempeño del cargo de general o de cualquier otro prominente es presentado por Sócrates como un ejemplo desencadenante de la transmutación del carácter timocrático en oligárquico (*R.* 553b). Como sabemos, en la *República* Platón

⁴³⁷ *R.* 595c.

presenta los distintos regímenes políticos como fases de un proceso de degeneración que se inicia cuando en el estadio superior se transgreden las leyes que regulan la eugenesia. La vulnerabilidad moral aumenta en cada etapa, siendo cada vez más difícil el control racional de las pasiones, que acaban por corromper completamente al Estado. En este contexto, Sócrates ve en el revés de un padre timocrático y en las consecuencias derivadas de sus descabros la causa de la transformación de su hijo que, aunque en un principio imitase la conducta timocrática de su padre, acabará convirtiéndose de forma irremisible en un hombre oligárquico.

13.

El médico

Como ya hemos expresado en diversos lugares de este trabajo, el oficio de médico se perfila en la obra platónica como una de las profesiones mejor definidas, dada la importancia que el autor le otorga en calidad de paradigma indiscutible de la *techne*. La medicina es considerada por Platón una ciencia incuestionable, como se colige del pasaje del *Timeo* en el que los sacerdotes egipcios narran a Solón los orígenes de Atenas:

También, ves, creo, cuánto se preocupó nuestra ley desde sus inicios por la sabiduría pues, tras descubrirlo todo acerca del universo, incluidas la adivinación y la medicina, lo trasladó de estos seres divinos al ámbito humano para salud de éste y adquirió el resto de los conocimientos que están relacionados con ellos (*Ti.* 24b-c).

En este contexto, la medicina se presenta como un saber propio de los dioses, equiparada a la adivinación, siendo la dedicación a la sabiduría de los antiguos moradores de la ciudad la causa de su traslado del ámbito divino al humano. Se trata, como vemos, de una carta de presentación de la ciencia médica que no deja lugar a dudas. Pero mientras que la adivinación conservará en cierto modo ese rasgo divino, haciéndola asequible sólo a seres de condiciones especiales, la medicina se humaniza en manos de los hombres racionales que adquieren su técnica. Y no olvidemos que en tiempos de Platón la escuela hipocrática gozaba de una gran ascendencia, debido a su importante desarrollo.

En efecto, el llamado *Corpus Hipocraticum*, compuesto por un conjunto de escritos datados entre los últimos decenios del siglo V y los primeros del IV aC, integra una serie de textos de variada temática que, sin embargo, presentan el rasgo común de considerar al médico como un profesional al servicio de los hombres y a la medicina, como una *techne*⁴³⁸.

Así, pues, el uso de la analogía médica por parte de Platón no hace sino demostrar hasta qué punto es un hombre de su tiempo que utiliza los recursos a su alcance para ilustrar su pensamiento.

⁴³⁸ Cf. C. GARCÍA GUAL, 2000, IX.

Establecer relaciones entre la medicina y la filosofía no es un invento platónico, ya que muchos médicos habían leído obras de autores presocráticos, y algunos presentan influencias de los sofistas. Por otra parte, si la medicina hipocrática se constituye con pretensiones de ser una *techne* capaz de dar cuenta de sus fundamentos teóricos, no es de extrañar que se alíe con la filosofía, en cuanto saber de los principios últimos de las cosas⁴³⁹. Y en este sentido, a modo de ejemplo, baste citar la definición de salud de Alcmeón de Crotona:

Alcmeón decía que lo que conserva la salud es la igualdad de poder de las fuerzas: de lo húmedo, lo seco, lo frío, lo caliente, lo amargo, lo dulce y lo demás. El reinado de una sola entre ellas es lo que provoca la enfermedad. [...] La salud, según él, es la mezcla proporcionada de las cualidades⁴⁴⁰.

Es evidente que para Alcmeón la salud consiste en un equilibrio de fuerzas, siendo la causa de la enfermedad el excesivo predominio de una de ellas. Así, mediante una analogía política, identifica la salud como *isonomia* y la enfermedad como *monarchia*. Y de la misma manera que Alcmeón recurre a la política para definir la salud, Platón utilizará la medicina como paradigma principal de su noción de *techne*, y hará de ella una metáfora recurrente en su reflexión política, sin menoscabo de un discurso médico articulado con propiedad⁴⁴¹.

Las posibilidades ilustrativas que ofrece el médico a la hora de dar a entender la importancia de un saber cuyo fin último es el bien, se pone de manifiesto en las numerosas ocasiones en que la analogía médica sale a relucir. Pero a pesar de ocupar la medicina un lugar preeminente en la jerarquía de los oficios que se puede reconstruir en la obra de Platón, debemos señalar que hay un profesional que de forma paralela aparece con mucha frecuencia junto al médico: el maestro de gimnasia o entrenador. Como el filósofo explica, ambos, médico y entrenador, velan por la salud del cuerpo, de suma importancia por cuanto el cuerpo no es sino el habitáculo del alma. Pero veamos ahora qué es el médico para Platón, cómo y por qué recurre a él.

⁴³⁹ Cf. C. GARCÍA GUAL, 2000, X.

⁴⁴⁰ A. BERNABÉ, 2001, N 4=D.-K. A 5.

⁴⁴¹ «Les vues de Platon sur la maladie et la santé comportent donc aussi une part de métaphore, et si la fonction analogique des notions médicales est beaucoup plus nette dans la réflexion politique, elle n'est pas absente du discours médical proprement dit». J. LOMBARD, 1999, 86.

En primer lugar, y en consonancia con la idea de Alcmeón, conviene tener en cuenta algunos pasajes del *Banquete* en los que el médico Erixímaco expone ideas semejantes en su discurso sobre el amor, un parlamento que, como él mismo expresa, iniciará hablando de la medicina, para honrar así su técnica⁴⁴² (*Smp.* 186b). En primer lugar, Erixímaco reconoce que es gracias a esa técnica suya, la medicina, que sabe que en todo está presente el Eros dual (*Smp.* 186a), clara metáfora de las fuerzas contrarias que operan en los cuerpos. Por eso, al definir la medicina como «el conocimiento de las operaciones amorosas que hay en el cuerpo en cuanto a repleción y vacuidad» (*Smp.* 186c), apela a esos dos elementos contrarios. Acorde con la definición, el objeto de la medicina es favorecer los elementos buenos y sanos en los cuerpos (*Smp.* 186c); y el médico más experto, el profesional capaz de distinguir entre tanta operación amorosa las que se corresponden con el amor bello y las que lo hacen con el vergonzoso, para poder sustituir las unas por las otras, infundir el amor bello cuando no lo haya y erradicar al vergonzoso si ya está dentro (*Smp.* 186c-d).

Como explica a continuación, el conocimiento de estas complejas relaciones amorosas corporales significa que el buen profesional médico debe conseguir que entre los elementos contrarios presentes en el cuerpo reine la amistad y el amor, de manera que se amen lo frío y lo caliente, lo seco y lo húmedo, lo dulce y amargo y demás parejas análogas (*Smp.* 186d-e). Así, dice, la medicina está gobernada por el dios del amor, y ello porque Asclepio fundó la técnica infundiendo amor y concordia a los contrarios (*Smp.* 186e). Por eso, la medicina, junto a otras técnicas, posee el poder de armonizar elementos contrapuestos (*Smp.* 187c) con el fin de conseguir el equilibrio, siendo el amor esa potencia aglutinadora responsable de que los contrarios se unan en armónica proporción.

⁴⁴² P. VIDAL NAQUET, 1992 [1990], 83, ve en Erixímaco, de entre todos los personajes de los diálogos, el representante indiscutible de una *techne*. Y atribuye a su condición de técnico el hecho de que sea él quien fije las reglas del banquete, que sea él quien ordene el discurso de Alcibíades al final del diálogo, que centre su elogio del amor en la *techne*, y que ese amor de su encomio sea un amor técnico, erudito y demiurgo.

Idea análoga subyace en las palabras del Ateniese en las *Leyes* cuando, ocupado en erradicar la dolencia social que genera la riqueza y la pobreza, afirma que es difícil luchar contra dos contrarios, como ocurre en las enfermedades⁴⁴³ (*Lg.* 919b).

Estos pasajes muestran cómo Platón concibe también la medicina como una técnica encargada de restablecer el equilibrio de fuerzas que la enfermedad ha alterado, es decir, la salud, que es, en definitiva, su objeto; y el médico es el profesional facultado para ejercerla.

Para la realización de nuestro estudio hemos tenido en cuenta los sustantivos ἰατρός, médico, y ἰατρεισῖς, tratamiento médico, curación; el adjetivo ἰατρικός, concerniente a la medicina o a los médicos, medicinal, curativo; y el verbo ἰατρῶ, ser médico, ejercer la medicina, curar.

13.1. Los fines de la medicina

Que el fin de la medicina es la salud es un hecho indiscutible, y así lo manifiesta Platón a lo largo de su obra, pero con especial insistencia en el *Gorgias*.

El buen médico, como cualquier otro buen profesional, persigue el fin de su técnica, que debe repercutir en el bien del objeto para el que se ha creado⁴⁴⁴. Sin embargo, el conocimiento de la técnica no asegura su buen uso, lo que significaría ir en contra de sus fines. Esto es lo que, según Gorgias, haría un retórico cuando, aprovechándose de su poder de persuasión intentara privar de su reputación a los médicos (*Grg.* 457b). Sabemos que la retórica no es una técnica, lo cual no impide que Gorgias también defienda que el poder que otorga un conocimiento específico no autoriza a emplearlo con malos fines.

El fin de la medicina es la salud; para conseguirlo se sirve de medios, como los fármacos. Los medios no son buenos en sí mismos, sino buenos en función de los fines que persiguen. Así, los enfermos que quieren recobrar la salud se ven obligados a seguir las prescripciones médicas y a tomar la medicina que los profesionales les administran,

⁴⁴³ En palabras de Lombard, Platón «admet que les maladies s'organisent autour de l'opposition de qualités, chaud-humide, froid-sec et du couple de contraires relâchement-resserrement.» J. LOMBARD, 1999, 74.

⁴⁴⁴ Cf. *R.* 341e-342d.

aunque lo que quieran no sea la medicina ni las molestias que les acarrea sino sus beneficios, es decir, recobrar la salud (*Grg.* 467c).

Perseguir los fines de las distintas técnicas supone actuar de manera ordenada, proporcionada y concertada. En este sentido Sócrates emplea el buen hacer de los médicos y otros especialistas como ejemplo del trabajo organizado que persigue un buen fin, ejemplo de buen hacer que deberán seguir también los que se dedican a hablar, que habrán de hacerlo de acuerdo a un plan, sin improvisaciones y con el mayor cuidado para que su obra resulte bien hecha, es decir, persiguiendo el mayor bien, como lo hacen los hombres buenos (*Grg.* 504a).

La distinción del verdadero bien es lo que configura la importancia de las actividades. Perseguir el mejor bien de los ciudadanos, que es convertirlos en mejores personas, es el objetivo primordial que marca la diferencia; en ello la medicina se vuelve a erigir en ejemplo paradigmático de actividad que persigue un buen fin, frente a aquellas que persiguen placer o adulación, a sea, falsos bienes (*Grg.* 521a).

13.2. La medicina es un bien

Según se deduce de la narración de Critias en el *Timeo*, la medicina tiene una posición un tanto especial entre las demás técnicas. Así se lo transmitió al menos el sacerdote egipcio a Solón que, como hemos visto, y a pesar de que el pasaje sea un tanto oscuro⁴⁴⁵, parecería que el sacerdote atribuye a la medicina un origen extraordinario solamente compartido, en este caso, por la adivinación (*Ti.* 24b-c). Esta misma idea la encontramos a su vez en un pasaje del *Filebo*, en el que Platón le atribuye también a la medicina un estatuto diferente, compartido esta vez por la gimnástica; en él, Sócrates le dice a Protarco:

No pensamos, sin duda, Protarco, en cuanto a aquellos cuatro géneros, límite, ilimitado, común y el género de la causa que está en todo como cuarto, que éste, que es el que en nuestros cuerpos produce el alma e infunde el ejercicio corporal y la medicina que lo cuida cuando desfallece y que en otros seres, con las designaciones de todas las ramas del saber, compone y restaura otros aspectos, que, sin embargo, aunque en el conjunto del cielo están presentes los

⁴⁴⁵ Cf. F. LISI, 1992, 166, n. 13.

mismos elementos, en mayor medida, y además hermosos y puros, en ellos no hubiera conseguido producir la naturaleza más hermosa y estimable (*Phlb.* 30b).

Como todo tiene una causa, y el universo se entiende como un ser vivo dotado de alma, y como el alma no puede existir sin sabiduría e intelecto⁴⁴⁶, está claro que «el intelecto es un elemento del género llamado causa universal»⁴⁴⁷. El intelecto del alma humana es la causa de la medicina, la gimnasia y todas las demás ciencias beneficiosas para el hombre. De lo cual se deduce que la medicina es un bien. Y es un bien porque su principal función es salvaguardar la vida humana. Y así se lo dice Sócrates a Calicles, cuando le recrimina su desprecio por los oficios artesanales; sobre todo porque, de acuerdo con la idea de virtud que sostiene el personaje, limitada a la conservación de vida y pertenencias propias, pareciera que los oficios de médico y constructor de máquinas debieran quedar fuera, en opinión de Sócrates, de su vilipendio, aunque sólo fuera por la contribución que hacen al mantenimiento de la vida de los ciudadanos (*Grg.* 512d).

Pero quizá donde más se manifiesta esta idea de la medicina como un bien es en la *República*. Es allí donde se plasma de manera más clara que el conocimiento específico de cada técnica persigue un bien, convirtiendo en bien a la técnica misma.

El recorrido que Sócrates lleva a cabo acerca de la técnica en general y de su objeto, mediante el diálogo con Trasímaco, le conduce, a pesar de las reticencias de éste, a verificar que toda técnica existe para procurar un bien, como el verdadero médico, que lejos de ser un mercader es quien cura a los enfermos (*R.* 341c). La medicina busca reparar las deficiencias del cuerpo, finalidad para la que ha sido inventada y organizada (*R.* 341e). Además, la técnica médica, al igual que las otras técnicas, no presenta deficiencia alguna (*R.* 342a), completud que evita que se dedique a examinar lo que le conviene a ella misma y sí se ocupe de lo que le conviene al cuerpo (*R.* 342c). En consecuencia, tampoco el médico examina y dispone lo que le conviene a él sino lo mejor para el enfermo (*R.* 342d). Sócrates insiste en que el médico, en sentido estricto, no es un mercader sino un gobernante de cuerpos (*R.* 342d).

⁴⁴⁶ *Sph.* 265c y *Lg.* 889a y ss.

⁴⁴⁷ *Phlb.* 30d-e.

Las reticencias de Trasímaco a aceptar los argumentos de Sócrates llevan al filósofo a poner otros ejemplos técnicos, pues, al parecer, el haber definido al verdadero médico (*R.* 345c) no ha sido suficiente para que su interlocutor comprenda que una técnica cuida de aquello respecto de lo cual se organiza para procurarle el mayor bien. Y de manera análoga, todo gobierno, en cuanto que gobierno, no puede atender a nada más que al mayor bien de lo que gobierna y tiene a su cargo, ya se trate del gobierno del Estado o de cualesquiera otros ámbitos particulares gobernados por técnicas.

Pero ni aun así Trasímaco parece comprender, cosa nada extraña si observamos que mientras Sócrates se mueve en el mundo suprasensible, en la esfera del ser, o más bien deberíamos llamarla, para entendernos, la esfera del debería ser, su interlocutor se encuentra bien apalancado en el mundo empírico, en la esfera del devenir⁴⁴⁸, circunstancia que le impide aceptar que los gobernantes de los Estados no gobiernen de forma voluntaria porque no obtienen ningún beneficio para ellos sino sólo para sus gobernados.

Sócrates recurre de nuevo a la técnica e insiste en los beneficios particulares de cada una, como la salud que aporta la medicina (*R.* 346a), y el salario que aporta la técnica del mercenario. Y porque la medicina y el pilotaje no son lo mismo, ningún piloto llamaría medicina al pilotaje aunque le sentase bien navegar (*R.* 346b). Y el hecho de que se cobre un salario por curar no supone que se tenga que llamar medicina a la técnica del mercenario (*R.* 346b).

La técnica del mercenario y el salario que produce le sirve a Sócrates para demostrar a su testarudo interlocutor que el objeto de una técnica no está en el sueldo que se percibe por su ejercicio, y que el beneficio del gobernar no es para quien gobierna sino para los gobernados. Cada técnica, pues, aporta su beneficio particular. Pero el bien que procura cada una es ajeno a quien la ejerce, siendo así el beneficio que repercute en cada uno de los que gobiernan las técnicas algo que adicionan a su ejercicio: el salario. E insiste de nuevo Sócrates en que la medicina produce salud (*R.*

⁴⁴⁸ Según expone J. SOLANA DUESO, 1998, 7-8, el análisis de Trasímaco, porque se ajusta a lo que ocurre en las ciudades, es descriptivo, en tanto que la teoría de Sócrates sólo se validaría en el supuesto utópico de una ciudad de hombres buenos. Por eso, interpreta que Platón estaría enfrentando dos situaciones: la que se da en la realidad social y la que se daría en una ideal, en cuyo caso el carácter benefactor del gobernante quedaría restringido a esa hipotética situación ideal. Y concluye que el carácter descriptivo del punto de vista adoptado por Trasímaco se opone a la perspectiva normativa de Sócrates.

346d), pues su función es beneficiar a aquello con respecto a lo cual se organiza, y ello con independencia de si su artífice cobra o no un salario.

Sócrates concluye que, puesto que el gobernante no dispone jamás lo mejor para sí mismo sino para el gobernado, nadie gobierna por voluntad propia, lo que obliga, bien a asignar una remuneración a todo aquél que se preste a gobernar, bien un castigo a quien no esté dispuesto a hacerlo.

Las palabras de Sócrates producen gran sorpresa en Glaucón, quien le pregunta a renglón seguido acerca del sentido de ese castigo. En la explicación que sigue se desarrolla el verdadero objeto que perseguía el asunto de las técnicas y sus objetos, y para el cual la medicina y el médico han representado un papel estelar como máximos ilustradores. Platón conduce el diálogo socrático hacia uno de los temas principales de la *República*: el perfil de los buenos gobernantes del Estado.

Como es obvio, para que una técnica aporte el bien para lo cual se organiza, debe estar en manos de un buen artífice. De este evidente principio se sirve Sócrates para refutar la afirmación de Trasímaco acerca de la excelencia y sabiduría de la injusticia y del malogro de la justicia, un camino en el que el médico volverá a ser su auxiliar.

Sócrates parte de la premisa, aceptada por Trasímaco, de que «el hombre justo no tratará de aventajar a su semejante, sino a su contrario; mientras el injusto tratará de aventajar tanto a su semejante como a su contrario.»⁴⁴⁹. El siguiente paso argumentativo consiste en aceptar que el verdadero médico es inteligente y bueno (*R.* 349e), y que no pretende superar a ningún colega en sus prescripciones, pero sí a los que no son médicos (*R.* 350a); en cambio, quien desconoce una técnica pretende ir por delante tanto del conocedor de dicha técnica como del que la desconoce, de lo que se deduce que el que es bueno y sabio no quiere prevalecer entre sus semejantes pero sí entre sus contrarios, mientras que el que es malo e ignorante quiere aventajar tanto a semejantes como a contrarios. Así las cosas, a Trasímaco no le queda más remedio que aceptar, a regañadientes y enrojecido de ira, que si el justo se parece al sabio y bueno, y el injusto al malo e ignorante, no hay otra salida que admitir que «la justicia es sabiduría y excelencia, y la injusticia, en cambio, malogro e ignorancia».⁴⁵⁰

⁴⁴⁹ *R.* 349c-d.

⁴⁵⁰ *R.* 349d-350d.

El gobierno de una técnica sólo puede perseguir el bien de los gobernados, la salud de los pacientes en el caso de la medicina; y su artífice, si es de verdad un técnico experto, está obligado por definición a obtener con su trabajo ese mismo bien, el objeto de la técnica que domina. Y esto es así para toda técnica, un bien para el hombre.

13.3. La salud es el objeto de la medicina

Sócrates y Eutifrón, en el diálogo del mismo nombre, conversan sobre el beneficio que supone el servicio que los hombres realizan a los dioses. Eutifrón mantiene que el servicio a los dioses es como el que realizan los esclavos a sus dueños, es decir, que está motivado por la obtención de un beneficio. Sócrates, de acuerdo con lo dicho por su interlocutor, expresa por medio de ejemplos que todo servicio persigue un provecho, como el que se hace a los médicos, que persigue la salud (*Euthphr.*13d).

En el *Cármides* se constata que todo saber tiene que ser saber de algo, como la medicina es ciencia o saber de la salud (*Chrm.* 165c). Y de la misma manera que la medicina tiene por objeto la salud, lo curativo tiene por objeto las medicinas, porque cada saber específico produce el objeto que le es propio (*Cra.* 416d). Esto es así sin ninguna duda, aunque se diga de diferentes maneras, pues es lo mismo decir que el objeto de la medicina es la salud que decir que el médico se ocupa del cuerpo (*Tht.* 167b) ya que el médico ejerce la medicina y la salud pertenece al cuerpo. Luego, el médico debe atender a los cuerpos de los ciudadanos (*R.* 409e), lo cual no quiere decir que estos deban abandonarse en la esperanza de que la medicina resuelva todos sus problemas de salud, pues, como dice Sócrates en la *República*, siempre es mejor no necesitar «nada de la medicina, excepto en casos de fuerza mayor» (*R.* 410b).

A pesar de las bondades que brinda a los hombres la ciencia médica, ésta no es infalible ante todas las disfunciones orgánicas que un cuerpo pueda presentar, motivo por el que en las *Leyes* se exime de culpa al médico cuyo paciente muere en contra de su voluntad en el curso de su tratamiento (*Lg.* 865b). En cambio, cuando se trata de legislar los asuntos de envenenamiento, el hecho de ser experto en medicina supone un agravante indiscutible, pues el conocimiento de los efectos nocivos de las sustancias proporciona al médico ventajas asesinas sobre los legos, motivo que lleva al Ateniese a

prescribir en tal caso la pena capital para el que use mal sus conocimientos médicos (*Lg.* 933c-d).

El cuerpo es objeto de la medicina, si bien la atención que ésta le presta no hay que confundirla con la que le procuran otras prácticas destinadas a mejorar su estado exterior, como por ejemplo el baño; la medicina, en cambio, se ocupa del interior (*Sph.* 227a), y de proporcionarle todo aquello que necesita para mantener la salud, pues, como dice Polemarco en la *República*, «es evidente que la medicina da remedios, alimentos y bebidas a los cuerpos» (*R.* 332c); o como le dice Sócrates en el *Eutidemo* a su amigo a Critón, «si yo te preguntase qué resultado produce la medicina, al dirigir todas las cosas que dependen de ella, ¿no me contestarías que la salud?» (*Euthd.* 291e).

También en las *Leyes* Platón recuerda cuál es el objeto de la medicina, y lo hace el Ateniense cuando trata de delimitar el objetivo primordial al que debe dirigirse siempre la actividad del consejo nocturno. En esta tarea el ejemplo del médico es muy útil, pues se trata de un ejercicio que siempre apunta a la salvación (*Lg.* 961e) y cuyo objeto está perfectamente fijado: «proporcionar la salud al cuerpo» (*Lg.* 962a). Enseguida se pregunta el Ateniense acerca de un médico que desconociera que su objeto es la salud (*Lg.* 962a), para demostrar la importancia que tiene que también el político conozca la meta de su ejercicio. Este es el motivo por el que se propone que el consejo nocturno sea quien vele por la finalidad de la actividad política, por la manera de llevarla a cabo y por quién debe hacerlo. En consecuencia —concluye—, todas las leyes deben apuntar a la virtud. Pero esta conclusión no acaba con el razonamiento, pues con anterioridad se había supuesto que la virtud era al menos cuatro cosas: inteligencia, prudencia, justicia y valentía. Y ahora el Ateniense plantea que, al haber cuatro clases de virtud, deben determinar con más exactitud hacia dónde apunta el intelecto político, igual que se determinó con claridad que la salud es el objetivo al que debe dirigirse el intelecto médico (*Lg.* 963b). El argumento finaliza con el acuerdo de que no hay «observación y contemplación más exacta para cualquiera de cualquier cosa que el ser capaz de mirar de las muchas y desiguales cosas a una única especie»⁴⁵¹. Por eso, a los miembros del consejo nocturno, guardianes del «sistema político divino», debe obligárseles a ver lo que de común comparten esas cuatro virtudes, y que con razón debería recibir el nombre de virtud.

⁴⁵¹ *Lg.* 965c.

El Ateniese propone ahora aferrarse a este hallazgo como clave previa que les permitirá encontrar de forma adecuada lo que buscan: hacia dónde hay que mirar. Se trata ahora de encontrar de qué manera ese conocimiento puede surgir en la ciudad para que lo obtengan los consejeros. Los miembros del consejo deben, pues, captar con el intelecto que la virtud es una y múltiple y, además, para no asemejarse al esclavo médico sin conocimientos teóricos, deben ser capaces de mostrarlo por medio de la definición. Sin embargo, este conocimiento es insuficiente para ser consejero, por lo que debe añadirsele un suplemento: saber la verdad sobre las leyes y ser capaz de investigar la ley en teoría y aplicarla a la realidad, sabiendo en cada momento lo que se realiza con corrección y lo que no sucede conforme a la naturaleza. Según nuestra interpretación, aquí Platón pone el énfasis en la importancia del conocimiento de la parte convencional de la ley, el cual aporta la idoneidad al consejero, encargado de velar por la justicia y corrección de las leyes. Y para poder discriminar la convención de la naturaleza, no cabe más remedio que conocer la doctrina de los dioses, es decir, saber que existen y que son muy poderosos. Ambos principios conducen a la fe: uno concierne al alma; otro, al orden del universo. Por tanto, es imposible llegar a ser magistrado de la junta nocturna si no se ha comprendido la función del alma inmortal en la generación y no capta el intelecto universal del que los astros dan testimonio y ha recibido la educación que corresponde al hombre libre más otra específica para los miembros de la junta sobre las revoluciones de los cuerpos celestes. Sólo con ese bagaje estarán en condiciones de contemplar la unión filosófica de los principios para aplicarla de manera adecuada a las costumbres y a las leyes y ser capaces de dar las definiciones pertinentes.

La argumentación que acabamos de comentar es una magnífica prueba de los extraordinarios beneficios que Platón saca del paradigma de la medicina; de cómo, a partir de la obviedad de su objeto, se persigue otro, nada fácil de alcanzar. En definitiva, el objeto al que debe apuntar el ejercicio del consejo nocturno no es otro que a la definición, tarea harto difícil, ahora que sabemos lo que implica, no sólo porque el razonamiento nos muestra todo lo que se debe saber para poder realizar dicha tarea, sino porque, además, al ser las *Leyes* la última obra de Platón, ya conocemos con detalle las

múltiples complicaciones que la dialéctica comporta, y los errores en los que es fácil incurrir⁴⁵².

En la *República* Platón plantea el asunto de la diferencia entre las ciencias particulares y la ciencia pura, *episteme*. Sócrates, valiéndose del ejemplo de la medicina, establece una diferencia entre la ciencia que se refiere a ella misma y la que se refiere a otras cosas, sin dar lugar a la confusión de identificar la ciencia que se refiere a otras cosas con su objeto. Lo expresa así:

Y con esto no quiero decir que, tal como sean esas otras cosas, así sean aquellas a las cuales las otras están referidas, por ejemplo, que la ciencia de la salud y de la enfermedad sea sana y enferma, o que la de los males y de los bienes sea mala y buena. Lo que quiero decir es que, cuando una ciencia llega a ser ciencia no del objeto de la ciencia en sí misma sino de algo determinado —como es la salud y la enfermedad—, sucede que ella misma llega a ser determinada, y esto impide desde entonces llamarla simplemente ‘ciencia’, sino que hay que añadirle el nombre de algo determinado al que está referida, y llamarla así ‘ciencia médica’ (R. 438e).

Se trata, sin embargo, sólo de un camino de acceso a la distinción de las tres partes del alma y sus respectivas funciones. Como las ciencias determinadas, cada parte del alma tiene su propio objeto, sin que por ello coincida con él.

13.4. Salud moral, objeto de otras técnicas

Hemos visto, así, que son muchos los pasajes en los que se plasma la evidencia de que el objeto de la medicina es la salud, y pareciera que no fuese necesario especificar qué se entiende por tal. Sin embargo, Platón expresa en varios lugares su concepto de salud, idea que se adecua a la noción que de ella tenía la escuela hipocrática y que, como ya hemos expuesto, la entendía como un equilibrio de fuerzas. Platón, en efecto, aprovecha esta concepción de armonía corporal ampliándola al conjunto de lo que él entiende por ser humano, es decir, contemplando también la presencia del alma. Así, en el *Timeo*, el filósofo nos habla de la proporción que debe existir entre el alma y el

⁴⁵² Recuérdese la definición de hombre a la que se llega en el *Político* de animal bípedo implume (*Plt.* 266e) y que será objeto de burla por parte de Diógenes de Sinope, según cuenta DIÓGENES LAERCIO en VI 40. F. CASADESÚS, 2008c, 111, n. 22.

cuerpo «del complejo, συναμφοτέρου, que llamamos animal⁴⁵³» para poder hablar de la belleza y bondad de un ser. Entre el cuerpo y el alma debe existir la misma armonía que rige en el universo, de lo contrario aparecen las enfermedades: si un cuerpo no acompaña en fuerza y fortaleza al alma, la debilidad corporal no permite mantener el ritmo que le impone el alma y provoca una enfermedad que la mayoría de los médicos no pueden detectar (*Ti.* 88a); cuando la desproporción es la contraria, un cuerpo fuerte asociado a un alma débil, se produce la enfermedad anímica peor: la ignorancia.

La salud moral⁴⁵⁴ se plantea, pues, como el objeto de otro profesional diferente del médico. En el *Gorgias* Sócrates mantiene que la medicina es la técnica que libra de la enfermedad (*Grg.* 477e; *Grg.* 478a); la de los negocios libra de la pobreza y la justicia libra del mayor mal: la injusticia y el desenfreno. De las tres técnicas, la de los negocios, la medicina y la justicia, esta última es la más bella y la que produce mayor placer y utilidad (*Grg.* 478b). Aunque conservar la salud siempre sea mejor que recobrarla sometiéndose a curación (*Grg.* 478c), cuando se padece una enfermedad es ventajoso soportar los dolores del tratamiento en vistas a recuperar la salud, a pesar de que no sea agradable ser curado por el médico ni produzca deleite alguno el tratamiento (*Grg.* 478b). Por eso, de entre quienes padezcan un mal, ya sea en el cuerpo, ya en el alma, será mucho más desgraciado el que no se someta a curación (*Grg.* 478d), si bien la felicidad no consista en curarse de un mal sino en no contraerlo (*Grg.* 478c). Y si los enfermos del cuerpo son llevados ante los médicos (*Grg.* 478a), ante los jueces deben llevarse los injustos y desenfrenados, los enfermos del alma, para ser tratados mediante el castigo, el tratamiento de las enfermedades anímicas. El castigo, la medicina de la maldad, hace más justos y moderados a los hombres (*Grg.* 478d), por lo que es mucho más ventajoso para el enfermo moral sufrirlo que permanecer impune.

En el *Sofista*, en el curso de la sexta *diairesis*, se menciona dos géneros de maldad en el alma; uno lo forman la cobardía, la intemperancia y la injusticia, consideradas una enfermedad; otro, la ignorancia, una fealdad. Cuando en un cuerpo se dan este tipo de afecciones, enfermedad y fealdad, se combaten con dos técnicas, la medicina y la gimnasia respectivamente (*Sph.* 229a); pero cuando aparecen en el alma, otras dos

⁴⁵³ *Ti.* 87e.

⁴⁵⁴ Nous disons encore aujourd'hui «la santé de l'âme», nous parlons encore de «maladie morale»: ce sont là des métaphores éminemment platoniciennes. R. JOLY, 1961, 438.

técnicas se hacen cargo de atacarlas: la justicia punitiva, la enfermedad; la enseñanza, la ignorancia. Un poco más adelante, en el proceso de dividir la enseñanza se llega a la técnica de enseñanza mediante razonamientos, es decir, a la dialéctica, técnica cuya principal función, es, en este contexto, eliminar los errores de pensamiento producidos por la creencia de saber, cuando, en realidad, no se sabe. Como decimos, los que practican esta técnica consiguen, mediante preguntas, detectar las opiniones erróneas de sus pacientes, conducirlos a través de razonamientos hacia su identidad, colocarlas unas junto a otras y demostrar las contradicciones insostenibles que se producen entre ellas acerca de las mismas cosas. Los interrogados, al percatarse, se irritan volviéndose más dóciles, actitud que les permite liberarse de las grandes y asentadas opiniones que sobre ellos mismos poseen. Se trata de una purificación equivalente a la que realiza la medicina en los cuerpos enfermos. Así, de manera similar a como los médicos saben que hay que eliminar los obstáculos de los cuerpos antes de que éstos puedan disfrutar de la alimentación que se les suministre (*Sph.* 230c), los dialécticos saben que tampoco el alma puede disfrutar de los conocimientos que se le ofrecen hasta que por medio de la refutación, se supriman las trabas que, en forma de opiniones, impiden asimilarlos. La dialéctica es pues una medicina del alma, una purificación anímica que permite al paciente que con ella ha sido tratado no sólo adquirir conocimiento, sino también conocer los límites de su saber, sin creer que se sabe lo que no sabe.

La analogía que Platón establece entre el cuerpo y el alma le permite disponer de forma paralela afecciones y tratamientos propios de cada naturaleza. Así, al igual que las afecciones del cuerpo son tratadas por la medicina, encargada de restituir la salud del enfermo para que una vez sanado pueda volver a disfrutar de los placeres de la mesa, las afecciones del alma deberán ser tratadas para permitir que los conocimientos verdaderos sustituyan a los erróneos, poniendo además a cada uno en su sitio respecto de lo que saben, es decir, que no se vean legitimados a opinar de todo, sino sólo de aquello sobre lo que en realidad posean conocimientos.

En el *Laques*, Sócrates, mediante el ejemplo de la vista y el oído, en cuanto funciones que se pueden ubicar en sus respectivos órganos, reivindica la importancia y necesidad de conocer qué es la virtud, pues, de igual manera que si un médico desconociese las partes del cuerpo que albergan dichos sentidos y sus funciones no

podría tratarlos en caso de alteración, tampoco, si se desconoce que sea la virtud, no se puede deliberar cómo su presencia hace mejores las almas de los hijos (*La.* 190a).

En las *Leyes*, el Ateniense utiliza terminología médica para referirse a los que, por no honrar su alma, conviven con los malvados sufriendo, sin curarse, sus mismos males. Este sufrimiento, sin embargo, no es una condena, es decir, algo bueno por proceder de la justicia, sino una venganza, en el sentido de una consecuencia de las acciones injustas (*Lg.* 728c). A nuestro entender, lo que se desprende de este pasaje es la misma idea que se expresa en el *Gorgias*: que el hecho de no sufrir condena por cometer acciones injustas supone un gran mal al impedir la curación del alma del malvado, restablecimiento que sí proporciona el auténtico castigo, que viene a ser un tratamiento curativo semejante al que utiliza la medicina en casos graves.

La conclusión es que la justicia es la medicina del alma, por lo que no nos ha de resultar extraño que en las *Leyes* el Ateniense prescriba un tratamiento para curar a los que sufren desvergüenza avarienta, un tipo de afección que se manifiesta cuando alguien traspasa las lindes de sus tierras y siembra en las del vecino. La terapia consiste en pagar al perjudicado el doble de la cantidad que ha supuesto el daño, además de ésta en concepto de restitución (*Lg.* 843d).

13.5. El médico, experto en medicina

Al igual que todo saber debe tener un objeto propio, los estudiosos de las diferentes ciencias se convierten en expertos, siendo el médico el experto en medicina. El médico es el profesional que ha estudiado y estudia la ciencia médica y trabaja para restituir la salud a los enfermos⁴⁵⁵, por eso, son sus prescripciones y no las de cualquier charlatán ajeno a dicho conocimiento las que debe obedecer quien quiera recobrar el bienestar perdido del cuerpo y la salud (*Cri.* 47b). El médico, como experto que ostenta la autoridad en medicina, tienen la última palabra sobre cómo se debe cuidar la salud, y sabe, por ejemplo, que el exceso de vino puede causar daño. Por eso, Fedro, en el

⁴⁵⁵ Como ya hemos mencionado, al lado del médico y ocupándose también de la salud, aparece la figura del entrenador de gimnasia. Sin embargo, como el verdadero experto en medicina es el médico, prescindiremos del entrenador en este apartado, si bien concurre junto al médico en muchos de los pasajes que mencionamos. Véase el capítulo específico dedicada a este oficio.

Banquete, tiene muy claro que en cuestión de medicina él escucha los consejos del médico, y los demás deberían hacer lo mismo si fuesen razonables (*Smp.* 176d).

Platón advierte, sin embargo, de la importancia de elegir bien al médico que debe tratar una enfermedad, pues como en todas las profesiones, existen intrusos que se hacen pasar por expertos sin serlo. Sócrates, en conversación con Fedro en el diálogo homónimo, le conduce a percibir que el conocimiento de una ciencia o técnica no se limita a un aspecto determinado de ella, sino que debe ser exhaustivo. Por eso, como bien dice Fedro, el conocer los efectos de algunos fármacos no convierte a nadie en médico (*Phdr.* 268b-c). De hecho, hacerse experto en algún conocimiento no es tarea fácil, pues comporta mucha dedicación, estudio y trabajo, si uno no quiere quedarse en los conocimientos previos (*Phdr.* 269a). También para ser experto en retórica, como en todas las demás cosas, se necesita tener una naturaleza idónea, además de poseer la técnica y ejercitarse en ella.

Podríamos decir que lo que aquí Sócrates detalla respecto de la retórica es una declaración de principios en cuanto al concepto de oficio, con independencia de su especificidad. Sócrates es bien explícito al afirmar que para que alguien destaque en cualquier campo —en este caso la retórica pero extrapolable a los diversos ámbitos—, es necesario que se cumplan tres condiciones: cierta predisposición natural, es decir, poseer habilidades útiles en el terreno que se pretende dominar, el estudio profundo de la ciencia que lo rige y ejercicio, o lo que es lo mismo: aptitudes, conocimiento teórico y práctico. Se evidencia así, que ni Sócrates ni Platón creían en la ciencia infusa y que, como se expresa numerosísimas veces en la obra platónica, el camino del conocimiento no es un camino de rosas, a pesar de que su recorrido, penoso, ofrezca beneficios de otra índole⁴⁵⁶.

Pero volvamos al médico experto en medicina que, por lo mismo, debe poseer cierta inclinación natural al estudio de la ciencia médica; debe estudiar la ciencia al lado de alguien que la posea, el maestro; y debe ejercitarse en ella. Sólo así podrá ser un buen médico. Por eso, Platón habla en diversos lugares, como hemos visto, de los médicos que se creen profesionales por el mero hecho de saber los efectos de algún

⁴⁵⁶ Véase, por ejemplo, el programa de formación que deben seguir los futuros gobernantes de la *República* (522c-534b).

fármaco, o de los esclavos médicos de esclavos, que por su condición sólo han podido observar el proceder de médicos libres, sin más indagación científica⁴⁵⁷ (*Lg.* 720a-e).

El médico auténtico no se deja engañar por las apariencias y reconoce una misma sustancia entre las diferencias externas de presentación, ya sea color, sabor, textura, etc. El verdadero médico conoce los fármacos, sus virtudes y sus indicaciones, como el experto en nombres conoce el mismo significado en palabras diversas (*Cra.* 394a-c).

Y si al experto médico se le compara con el experto en nombres, cómo no iba a comparar Platón al buen médico con el buen gobernante. Es el Extranjero, en el *Político*, el encargado de establecer una completa equiparación entre el médico y el gobernante para demostrar que el único requisito imprescindible que debe tener el responsable del gobierno es la técnica. El ejemplo del médico ilustra como ningún otro que ante la enfermedad, lo que se valora de un facultativo es que la cure, tanto si lo hace de forma voluntaria o involuntaria; que ataje la dolencia mediante cauterización, amputación o cualquier otro procedimiento doloroso, ya sea mediante fórmulas escritas o no sin escribir, ya sea rico o pobre (*Plt.* 293a). Porque del dominio de la técnica depende la valoración de los médicos, aunque para salvar a sus pacientes necesiten purgar, engordar o adelgazar los cuerpos para su bien y hacer que mejoren los que se encuentran mal (*Plt.* 293b). Y si esto es así para la medicina, también lo es para cualquier otro tipo de gobierno (*Plt.* 293c). Por eso, lo que se exige de un gobernante es que gobierne en virtud de una técnica, con independencia de todas cuantas circunstancias puedan concurrir: ya sea que gobierne por voluntad de sus gobernados o en su contra, ya sea rico o pobre, ya con leyes o sin ellas.

Cualquier gobierno necesita la técnica correspondiente, si se quiere partir con ciertas garantías de éxito, pues, ni aun conociendo la técnica, el buen gobierno está asegurado. En cualquier caso, el conocimiento de la ciencia política es un requisito previo indispensable para aquel que quiera dedicarse al gobierno del Estado, de cuya responsabilidad depende el bienestar de los ciudadanos.

De esta analogía entre la técnica médica y la de gobierno se desprende una consecuencia importante: que el dominio de la técnica autoriza a hacer lo que se considere conveniente siempre que el bien sea el objetivo, con independencia de la

⁴⁵⁷ Véase la sección dedicada a las diferencias entre *techne* y *empeiria*.

voluntad de los afectados y de los posibles procesos dolorosos que conlleve. El gobierno de una técnica dota de una potestad indiscutible a quien la ejerza, para obtener el bien que toda actividad técnica debe perseguir. Los efectos no deseados que se deriven de tal intervención no deben ser tenidos en cuenta, ni tampoco las condiciones a partir de las cuales se emprende la acción, pues, de manera análoga a como son obviadas las circunstancias particulares del médico que restaura la salud perdida y los dolores derivados de su tratamiento, así deberá ser también soslayada la coyuntura de toda acción que lleve a cabo un gobernante experto en técnica política.

Con la ciencia política ocurre algo parecido a lo que sucede con la medicina, según las palabras de Protágoras en el diálogo que lleva su nombre. El sofista argumenta con un mito el carácter universal de la moral y la justicia, dones otorgados por Zeus a todos los hombres para posibilitar el orden social y los vínculos entre los individuos. El resto de conocimientos, los profesionales, los repartió de manera individual, como la medicina, porque el dominio de uno repercute en el beneficio de muchos (*Prt.* 322c).

Vemos que el médico gobierna en la ciencia médica, como lo hacen los demás profesionales en sus respectivas técnicas. Esta idea de gobierno técnico se pone de manifiesto cuando, con el objetivo de conocer mejor la manera en que los dioses gobiernan el universo, el Ateniense de las *Leyes* intenta dirimir a qué clase de gobernantes se parecerán, y se pregunta si tal vez se parecen, entre otros, a los médicos, cuya disposición respecto del cuerpo permite tratar las enfermedades y hacer frente a sus consecuencias (*Lg.* 905e).

El médico, el experto, es quien debe exponer su criterio en materia de medicina. Esta obviedad aparece en diferentes pasajes de la obra platónica a modo de consigna reivindicativa en una sociedad que admitía que cualquier ciudadano expusiese su opinión sobre cualquier tema. Sócrates denuncia esta práctica y advierte del peligro que la retórica conlleva al permitir dar forma correcta a un discurso con contenidos equivocados. Sócrates sostiene que en función del tema a tratar en la asamblea deberán ser escuchados los expertos correspondientes, y no los oradores, es decir, que si la asamblea se reúne para elegir médicos, deberá ser al médico y no al orador a quien se le permita dar su opinión, «porque es evidente que en cada elección se debe preferir al más hábil en su oficio» (*Grg.* 455b). Como cabría esperar, Gorgias rebate el argumento de Sócrates y afirma que no hay lenguaje profesional que supere la habilidad de un

retórico, como lo muestra el hecho de que en muchas ocasiones se haya ocupado él de convencer a numerosos pacientes de su hermano y otros médicos, que, sin haberse dejado exhortar por ellos, habían rechazado tratamientos e intervenciones (*Grg.* 456b). Y aun añade que, de ser ese su propósito, un orador conseguiría ser elegido como médico en una asamblea sin que al médico se le hiciese ningún caso (*Grg.* 456b-c). La conclusión de esto, como muy bien entiende Sócrates, es que, según Gorgias, el orador es más persuasivo que el médico incluso cuando se trata de temas de salud (*Grg.* 459a). Pero Sócrates, inagotable, lleva a Gorgias a su terreno negando que el orador sea más convincente que el médico ante los que saben (*Grg.* 459a), porque ser más persuasivo que el médico significaría serlo más que el que sabe (*Grg.* 459a). Gorgias no puede más que admitir las objeciones de Sócrates y negar que el orador, que no es médico y por tanto ignorante, mueva con mejores razones en asuntos de medicina que el médico, el que sabe (*Grg.* 459b). Sólo ante ignorantes podría el orador hacer gala de su poder persuasivo, porque sólo en persuasión aventaja al médico (*Grg.* 459b). Y lo que es válido para la medicina Sócrates lo generaliza para cualquier técnica, siendo imposible que un orador aventaje a un técnico ante los que saben con un discurso sobre la técnica que el orador ignora y los técnicos profesan. El desconocimiento de los objetos de las técnicas se opone a un simple procedimiento persuasivo que permite a los oradores hacerse pasar por sabios ante los ignorantes.

El ejemplo del médico experto volverá pronto a los labios de Sócrates en diálogo con Calicles, para poner en evidencia la falta de precisión que contiene su reivindicación de la superioridad del más fuerte. Calicles pierde la paciencia y reprocha a Sócrates el que, para hacerle entender su objeción, se valga de un ejemplo de un médico. En efecto, a partir de un médico al que es imposible determinar si habría de corresponderle más alimentos en un reparto gracias a su superioridad científica respecto de la nutrición, o quizá menos por ser más débil que otros en el aspecto físico (*Grg.* 490b), Sócrates muestra la ambigüedad de las palabras y pretensiones de su interlocutor. «Hablas de alimentos, de bebidas, de médicos, de tonterías» (*Grg.* 490c) es la enojada réplica de Calicles, que sigue sin comprender el concepto de experto manejado por Sócrates, y al momento añadirá, más enojado aún: «Por los dioses, no cesas, en suma, de hablar continuamente de zapateros, cardadores, cocineros y médicos, como si nuestra conversación fuera acerca de esto (*Grg.* 491a).

No obstante, Sócrates no cambiará su metodología y volverá a traer a colación al médico experto, capacitado para aplicar diferentes tratamientos en función del estado de las personas a las que trata. Así, mientras permite a un hombre sano comer y beber lo que desea, ordena a un enfermo limitar su ingesta (*Grg.* 505a). Los médicos, viene a decir Sócrates, no aplican las mismas prescripciones a todos los hombres, pues éstas dependen del estado de salud de cada uno. El conocimiento de la ciencia médica permite tratar a los pacientes de acuerdo con sus necesidades particulares.

Empero, la polémica entre los ejemplos médicos y la retórica no se agota en el *Gorgias*. En el *Teeteto*, y a propósito de la puesta en cuestión de la famosa máxima de Protágoras⁴⁵⁸, sale a relucir un asunto interesante a raíz de las pretensiones persuasivas de los discursos sofistas; se trata de la discrepancia que puede existir entre la opinión del experto y la del lego sobre percepciones que éste experimenta en materia de lo que aquél domina, es decir, que, por ejemplo, ante una sensación de destemplanza, el sujeto que la siente puede creer que tiene fiebre, mientras que la observación médica puede descartarla, sin que ello evite el malestar del paciente (*Tht.* 178c). Se trata de la constatación de la desarmonía que puede darse entre la ciencia, las percepciones y sus efectos. Ahora bien, lo que de verdad se pone de manifiesto es la incoherencia sofista, pues si de un lado se muestran como relativistas epistemológicos, de otro no están dispuestos a aceptar que nadie los supere en cuestiones retóricas, por lo que se erigen en los más capaces de determinar el poder de convicción de un discurso, con independencia de la opinión del auditorio.

Como vemos, la idea del médico experto es un recurso recurrente que Platón pone en boca de Sócrates en muchos pasajes de sus diálogos. Nos encontramos ahora en un contexto de indagación sobre si la virtud es enseñable, por lo que Sócrates, después de haber oído de Menón sus pretensiones de aprenderla, se dirige a Ánito para que le ayude a recomendarle los maestros oportunos. Sócrates sabe muy bien que si quisieren hacer de Menón un buen médico (*Men.* 90b), lo encomendarían a los médicos (*Men.* 90c), porque confiarlo a los médicos sería lo correcto si su voluntad fuese la de hacer de Menón un buen médico (*Men.* 90c). Pero lo que parece sencillo respecto del aprendizaje de la medicina no lo es tanto cuando lo que se pretende aprender es la virtud, porque, si bien no es difícil encontrar un buen médico como maestro idóneo para quien se quiera

⁴⁵⁸ «El hombre es medida de todas las cosas» (*Tht.* 178b).

formar como médico, hallar maestros de virtud es harto complicado, sobre todo cuando los sofistas han sido descartados a instancias de Ánito.

Tampoco Sócrates confía en las enseñanzas de los sofistas. En el *Protágoras* se dirige al joven Hipócrates, quien le ha manifestado su intención de ir a recibir enseñanzas del maestro, para preguntarle acerca de lo que espera aprender de Protágoras. El avance *in crescendo* de esta pesquisa va desde la simple constatación de las dificultades para determinar cuál sea la ciencia que enseñan los sofistas, con el consabido ejemplo del médico, hasta plantear la decisiva importancia de una elección educativa adecuada. En primer lugar, para obtener del muchacho la concreción de lo que espera convertirse acudiendo a escuchar a Protágoras, le pregunta en calidad de qué elegiría a Hipócrates de Cos y en qué querría hacerse si fuese a recibir sus enseñanzas. El joven contesta sin problemas que a Hipócrates lo habría elegido en condición de médico y que, en efecto, hacerse médico sería lo que habría ido a buscar a su amparo (*Prt.* 311c).

La respuesta no llega con la misma facilidad cuando se inquiera acerca de en lo que uno espera convertirse a partir de las enseñanzas de un sofista. Con obvias dificultades a causa de la turbación que le provoca la respuesta, Hipócrates llegará a admitir que espera convertirse en un sofista. Sócrates pone el grito en el cielo y le hace reconocer que se avergonzaría de presentarse ante los griegos como un sofista. A partir de aquí la intención del filósofo es sacar a la luz los peligros de exponer el alma a la ligera, sin atender a los detalles que sí observamos respecto al cuerpo.

Subrayar la preponderancia del alma sobre el cuerpo y, por ende, la gran importancia de la educación, disciplina encargada de los cuidados de la *psyche*, es la intención de Sócrates. Con la idea de resaltar el predominio que debe tener la esmerada atención a las necesidades del alma, Sócrates hace reflexionar a Hipócrates sobre la ayuda que presta el médico, al orientar sobre los beneficios y perjuicios que causan los alimentos según la idoneidad, estado y cantidad en que sean consumidos (*Prt.* 313d). Los comerciantes siempre cantarán el provecho de sus mercancías, pues, ignorando sus propiedades y con la intención de asegurarse la venta, evitarán hablar de reacciones adversas o cosas similares. De igual modo actúan los mercaderes de enseñanzas, elogiando todo lo que venden a pesar de su desconocimiento, por lo que se hace tan necesario un médico del alma (*Prt.* 313e) que avise de los peligros de su consumo. El

paralelismo que ha establecido Sócrates entre los alimentos del cuerpo y del alma con sus respectivos vendedores no iguala en absoluto los riesgos de su utilización indiscriminada: entre la compra de alimentos y su ingesta se abre un tiempo y un espacio repleto de posibilidades disuasorias que no existe entre la venta de enseñanzas y su asentamiento anímico. La diferencia radica en la inmediatez que se da entre lo vertido por el educador y la asimilación del alumno, que sin mediar recipientes ni distancias entre la compra y el consumo beneficia o perjudica de manera casi simultánea a la instrucción.

Con esto hemos visto que las dificultades no se limitan a encontrar el experto idóneo para un aprendizaje concreto, sino que, en algunos casos, determinar el ámbito propio de una ciencia supone una efectiva complicación. Este es el caso que se plantea en el *Ion*, cuando el rapsoda que da nombre al diálogo, por considerarse experto en Homero, pretende serlo también en todo lo que trata el poeta. Sócrates reducirá tales pretensiones de nuevo con el ejemplo del médico, haciendo que Ion acepte sin discusión que éste es el único profesional experto capaz de juzgar la exactitud o imprecisión de las referencias médicas que aparezcan en los poemas (*Io.* 531e); asimismo, y de nuevo con el ejemplo previo del médico, le insta a indicar los pasajes homéricos cuyo contenido específicamente poético corresponda dirimir a los rapsodas (*Io.* 539d). En resumidas cuentas, cuando de lo que se trata es de encontrar el objeto de la técnica poética mediante la delimitación de su terreno propio, la nitidez con la que se muestra el campo de la medicina proporciona un valioso ejemplo.

Y aunque a primera vista resulte sorprendente que el experto en poesía no encuentre su objeto, no lo es en absoluto cuando se percibe que no es el rapsoda el especialista en técnica poética. Tal vez Platón hubiese evitado la aporía a la que llega el diálogo si en lugar de colocar a Sócrates, que no era poeta, con el rapsoda Ion, lo hubiese situado en conversación con Eurípides, por ejemplo. Pero Platón sí era poeta⁴⁵⁹, por lo que nos inclinamos a pensar que él conocía bien que el objeto de la poesía era el lenguaje⁴⁶⁰; y porque lo sabía con certeza, en la *República* dejará muy claro, para quien todavía no lo hubiese entendido, que el discurso poético no es un discurso científico, si bien con frecuencia pudiera parecerlo (*R.* 599c). Hoy en día nadie consideraría científico el

⁴⁵⁹ DL III 29-33.

⁴⁶⁰ En contra de esta opinión, véase E. LLEDÓ, 2000, 115.

discurso profesional que apareciera en una novela, pero en una época en la que los poemas homéricos conformaban la práctica totalidad de los contenidos educativos, era necesario restringir de manera estricta su autoridad. Este es, a nuestro entender, uno de los motivos de su interés por limitar los campos profesionales, tan patente en su obra, por lo que no le queda más remedio que recrear escenas en las que los interlocutores necesiten una y otra vez de ejemplos claros que iluminen sus dudas. Y en la maraña dialéctica, el médico y su técnica se erigen con irrecusable brillantez.

El médico, como conocedor máximo de la ciencia médica, es quien puede y debe, antes de llevar a cabo cualquier aplicación de su técnica, realizar una evaluación previa que le permita dilucidar si su empresa es o no abordable (R. 360e). Platón no ignora, como vemos, la responsabilidad del médico, por lo que pone de manifiesto que es el experto en medicina el que tiene la última palabra en cuestiones de salud. La categoría de experto que ostenta el profesional médico le obliga a tener los ojos bien abiertos y a procurar no equivocarse en sus actuaciones; tanto es así, que Sócrates no objeta el argumento de Trasímaco a favor de no considerar experto a quien se equivoca en el ejercicio de su técnica y, según el cual, no puede llamarse médico a quien se equivoca respecto de los enfermos, aunque adjudicar equivocaciones a los médicos sea una forma cotidiana de hablar (R. 340d). Y si un médico que yerra no es médico, tampoco es gobernante, en sentido estricto, quien se equivoca en su ejercicio de gobierno⁴⁶¹ (R. 340e).

Por el mismo motivo, en las *Leyes* se prescribe que si un médico realiza la compra de un esclavo sin percibir su estado morbosos, no podrá acogerse al derecho de redhibición vigente para el resto de ciudadanos (Lg. 916a), y tendrá que quedarse con el esclavo enfermo por no haber sido capaz de detectar su enfermedad. Tres médicos elegidos por los partidos previa propuesta común actuarán como jueces (Lg. 916b) para dirimir los fraudes que de este tipo se puedan dar en la venta de esclavos.

Aunque los delitos por envenenamiento causen muchos temores, el legislador y el juez no deben intentar erradicarlos en el convencimiento de que sus autores causan daño de manera involuntaria por desconocer la medicina y los efectos de las drogas en los

⁴⁶¹ La argumentación de Trasímaco pretende demostrar la validez de su principio acerca de la justa prevalencia del más fuerte, razonamiento invalidado por Sócrates. En el capítulo dedicado al artesano, en concreto en la sección 25.2. Una aproximación a la tarea del artesano, p. 725, se expone el desarrollo de los argumentos esgrimidos por ambos personajes.

cuerpos (*Lg.* 933c); y si un médico es declarado culpable en un proceso tal, ha de ser condenado a muerte (*Lg.* 933d), siendo su conocimiento en ese campo un agravante.

El conocimiento del experto es valorado por la comunidad, cuyos miembros confían en la competencia del que es autoridad en una ciencia o conocimiento. Así, ante un mal, es al médico a quien se recurre; incluso el Gran Rey —dirá Sócrates— impediría que nadie que no fuera médico tocara los ojos enfermos de su hijo, pero permitiría que Sócrates y Lisis se los llenasen de ceniza si sospechase que eran médicos (*Ly.* 210a). Pero además de reconocimiento social, el dominio de una ciencia otorga libertad; Sócrates se lo demuestra a Lisis con el argumento de la negación de sus padres a que actúe de manera autónoma en cuestiones relacionadas con parcelas de conocimiento que no posee, y su aquiescencia ante aquello cuyo saber ha demostrado.

La medicina restaura la salud, sin embargo, a veces el bienestar se puede conseguir por otros medios, sobre todo si quien la ejerce no es un verdadero especialista. Así lo dice el Ateniense de las *Leyes* cuando considera necesario que los jóvenes construyan gimnasios con baños termales para los ancianos, cuyos efectos en sus cuerpos maltratados por las enfermedades y trabajos serán más beneficiosos que los de un médico no experto (*Lg.* 761d).

De lo que no hay duda es que el conocimiento del experto, ya sea médico o cualquier otro profesional, sirve para manejar mejor las contingencias. El Ateniense afirma que, aunque cabría decir con razón que en la medicina legisla más el azar que la voluntad humana, habida cuenta de que en muchas ocasiones son las enfermedades, cuando se producen pestes o alteraciones climáticas, las que provocan la investigación en ese campo, y lo mismo respecto de otras técnicas, con igual razón podría decirse también que es dios el que todo lo gobierna y que el azar y la oportunidad actúan sólo con ayuda divina (*Lg.* 709b). Pero como no sería propio del Ateniense dejar al hombre al albur, enseguida adjudica a la técnica un tercer lugar en la escala de los elementos que gobiernan los asuntos humanos, detrás de los otros dos incontrolables. La técnica se revela así como algo muy útil para manejar con éxito las condiciones adversas, siendo su conocimiento una herramienta imprescindible para superación de las duras pruebas a la que la naturaleza somete a los hombres.

13.6. El médico, reparador de males

La noción de equilibrio, armonía, medida y proporción son constantes que rigen todo el pensamiento platónico, configurando una base que sustenta el conjunto de su edificio filosófico. Todo exceso provoca un mal, siendo el médico el encargado de reparar los daños que originan las desmesuras físicas humanas, desmanes que aumentan en proporción al crecimiento económico de la sociedad. Esto se expresa de manera nítida en la *República*, cuando Sócrates expone su modelo ideal de organización del Estado, sin que Glaucón lo apruebe y a cuyas instancias se ve obligado a modificar. Sócrates había presentado una sencilla comunidad humana que su interlocutor considera poco menos que una pira, por lo que debe introducir toda clase de lujos más allá de la natural satisfacción de las necesidades contempladas inicialmente por Sócrates. Todo ello comporta la aparición de problemas que el planteamiento primero hubiera evitado, como son, por ejemplo, el conjunto derivado de los excesos de toda índole que se cometen en las sociedades opulentas; esta circunstancia aumentará la demanda de médicos (*R.* 373d) que atiendan una salud pública proclive a la enfermedad gestada en la profusión. Sócrates conoce el peligro de agrandar el Estado que había propuesto, y así lo expone a un Glaucón que, indolente, prefiere un modelo de comunidad enferma de abundancia que el de una parca y sana.

El dualismo humano y sus consiguientes exuberancias provoca, según Platón, males de dos naturalezas diferenciadas: físicos y anímicos. De los males físicos se ocupa el médico; de los anímicos, el juez. Por consiguiente, una sociedad en la que abunden médicos y jueces será una comunidad enferma en la que se ha instalado la desproporción; así, la excesiva demanda de médicos y jueces denotará una sociedad viciosa, injusta y con graves carencias educativas, pues sólo la educación previene tales defectos sociales (*R.* 405a).

La reflexión sobre la clase de enfermedades que genera una sociedad rica y ociosa —innobles a los ojos de Sócrates—, le lleva a exponer los cambios que la medicina ha experimentado desde que el padre de la ciencia médica, Asclepio, la fundara. Sócrates habla de nuevos males incubados al calor del vicio a los que los médicos deben poner nombre (*R.* 405c), y de la proliferación de larguísimos e innecesarios tratamientos para enfermedades incurables que mantienen al enfermo de manera artificial y sin

posibilidad de llevar a cabo una vida activa. En su opinión, se trata de una forma de practicar la medicina ajena a la que practicaron los asclepiadas (R. 406a), y vigente desde que Heródico mezclase la gimnasia con la medicina para atormentarse primero a él y después a muchos de sus sucesores (R. 406a). Al parecer, Heródico vivió sin más tiempo que para su tratamiento médico para atender una enfermedad que por ser mortal no pudo curar (R. 406b).

De ningún modo caben en la sociedad imaginada por Platón enfermos cuyo mal nazca de la intemperancia, y menos que esperen, por añadidura, de la medicina su curación. Estos aquejados sin templanza desoyen las certeras palabras de los médicos que quieren ayudarlos, impidiendo con ello su mejoría a pesar de someterse a tratamiento con la esperanza de obtener un remedio, y provocando, por contra, el agravamiento de sus enfermedades (R. 426a). Por eso, en la carta séptima Platón dice que un buen médico no debe dar tratamientos a un enfermo que, habiendo desoído su prescripción de cambiar el régimen de vida, continúa con la dieta nociva que le enferma (Ep. 330d).

El comportamiento de este tipo de enfermos es objeto de dura crítica por parte de Sócrates. En efecto, el filósofo, aún no satisfecho con el retrato del desenfreno que acaba de hacer añade que los enfermos de esta clase odian a quienes les dicen la verdad respecto de sus excesos y les advierten de que no habrá tratamiento alguno que los sane si no abandonan la desproporción de sus placeres. Sócrates censura sin ambages la nefasta actitud exhibida por los incontinentes, a quienes también utiliza como término de comparación con Estados malsanos. Como los intemperantes, los gobernantes de Estados morbosos castigan con la muerte a los ciudadanos que intentan hacer mejoras constitucionales; por el contrario, honran a aquellos que se esmeran en complacerlos, los adulan con obsequios y se muestran siempre hábiles en conocer sus deseos y en satisfacerlos, por todo lo cual los consideran excelentes y sabios en los asuntos importantes.

En definitiva, Platón se expresa con contundencia a la hora de manifestar su implacable rechazo a todo tipo de desenfrenos. El valor de la templanza es puesto de manifiesto por Sócrates en innumerables pasajes, a buen seguro que de consuno con su discípulo, quien con tanto ahínco ha expresado la necesidad de moderar los apetitos con la seguridad de que la desmesurada satisfacción sólo provoca males. Y no se trata aquí

de entender la posición platónica al respecto como el tratamiento que la moral católica hace del placer, siempre considerado pecado. Sócrates y Platón no objetan en absoluto el placer, como sí lo hace la moral cristiana; lo que objetan es la desproporción, cuya inmediata consecuencia es la aparición de un mal⁴⁶².

Volvamos, sin embargo al médico reparador de males, cuya función no ha variado nada en los veintiséis siglos que nos separan de la época de Platón. Nadie dudará de que uno de los principales cometidos de la medicina actual sea el restablecimiento del enfermo en las dos acepciones del término, es decir, en el sentido de recuperarse de una dolencia y, principalmente, de reincorporarlo en su lugar de trabajo. Pues bien, esa es exactamente la tarea que Platón reclama, por boca de Sócrates, al experto en medicina, y para todos los casos, como podemos observar en el siguiente pasaje de la *República*:

Cuando un carpintero está enfermo, pide al médico que le libre de la enfermedad, sea bebiendo alguna poción que lo haga vomitar o evacuar excrementos, sea recurriendo a una cauterización o a un corte con un cuchillo. Pero si se le prescribe un régimen largo, haciéndole ponerse en la cabeza un gorrito de lana, y todo lo que sigue a esto, pronto dirá que no tiene tiempo para estar enfermo ni le es provechoso vivir así, atendiendo a su enfermedad y descuidando el trabajo que le corresponde. Y después de eso se despedirá de ese médico y emprenderá su modo de vida habitual, tras lo cual se sanará y vivirá ejerciendo su oficio; o en caso de que su cuerpo no sea capaz por sí solo de resistir, morirá y quedará liberado de sus preocupaciones (R. 406d-e).

De hecho, lo que hace Sócrates es recriminar que no sea esta la función médica ante cualquier enfermo, pues pareciera que lo asumido en casos de enfermos de extracción humilde sea olvidado ante enfermos de alto linaje. La medicina del ejemplo del carpintero es la que corresponde aplicar a todos los hombres, y no sólo al carpintero como parece mantener Glaucón (R. 406d). Sócrates reclama la misma praxis médica para todos los seres humanos, y que aquello que es tan bien aceptado para los humildes se adopte asimismo para los ricos, pues tanto unos como otros deben llevar una vida de excelencia, que no es otra que practicar la virtud⁴⁶³ realizando lo que mejor saben hacer: su oficio; y todos deben tener oficio: ricos y pobres⁴⁶⁴. Por eso Sócrates censura los largos tratamientos médicos que alargan la vida de manera artificial sin permitir al

⁴⁶² *Phlb.* 61c; 66a-67b.

⁴⁶³ *R.* 407b-c.

⁴⁶⁴ *R.* 407a.

enfermo realizar actividad alguna, más allá de estar pendiente de las prescripciones facultativas. Como ya dijese antes de otra manera, Sócrates insiste en que

Asclepio no mostró a sus descendientes esta clase de medicina, no por ignorancia ni inexperiencia sino porque sabía que para todos los ciudadanos de cada Estado bien ordenado hay asignada una función que necesariamente deben cumplir, y nadie tendría tiempo para enfermarse y pasar toda la vida ocupado en su tratamiento médico. Es algo que, absurdamente, nosotros advertimos cuando se trata de los artesanos, y lo pasamos por alto, en cambio, si se trata de gente rica y que parece dichosa (R. 406c).

Desde luego, la reflexión sobre la prolongación artificial de la vida sin posibilidad de ser vivida con dignidad es de una actualidad tan incuestionable, que el lector se queda atónito al observar la insistencia con la que Sócrates en la *República* incide sobre la verdadera función de la medicina que, lejos de haber sido enseñada por Asclepio para prescribir largos tratamientos que prolongasen de manera antinatural la vida de un cuerpo enfermo⁴⁶⁵, lo fue para combatir enfermedades concretas y delimitadas que de forma circunstancial pudiesen afectar a los cuerpos de los hombres de hábitos adecuados y sanos por naturaleza. La técnica de la medicina fue revelada sólo para ofrecer tratamientos específicos y de corta duración, que no supusieran perjuicio alguno a los asuntos políticos ni implicasen cambios de vida (R. 407d), y no para intentar curar a los que no pueden restablecerse en un período razonable, ya que no sería provechoso ni para ellos mismos ni para el Estado.

Sócrates cita unos versos de la *Ilíada* como ejemplo de acto médico practicado por Asclepio y sus hijos, insistiendo en que ellos aplicaron la medicina del modo que él ha descrito (R. 408a), es decir, sin utilizar su técnica con nadie intemperante y enfermizo por naturaleza, aunque fuese más rico que el rey Midas.

Más radical se muestra aún en el *Timeo* el personaje que da nombre al diálogo, según el cual es mejor dejar evolucionar la enfermedad en su proceso natural antes que aplicar tratamiento médico alguno. *Timeo* explica las clases de movimiento que pueden experimentar los cuerpos, siendo el mejor el que llevan a cabo por ellos mismos; el

⁴⁶⁵ Como reza un pasaje de *Sobre la ciencia médica*, que ya comentamos en su momento, no es objetivo de la medicina tratar los cuerpos que, por estar dominados por la enfermedad, carecen de posibilidad de curación. Se pone aquí de manifiesto la consonancia platónica con las tesis hipocráticas, también por lo que respecta a la relación entre enfermedad e incontinencia.

peor, «el movimiento médico, producto de la purificación con drogas» (*Ti.* 89b). El motivo que conduce a Timeo a esta afirmación es su curiosa teoría acerca de lo que hoy podríamos denominar «la obsolescencia programada de los triángulos estructurales de los seres». Según esta especulación, cada especie de seres vivos tiene asignado un período de vida, y cada individuo es engendrado con un tiempo vital determinado, con independencia de las afecciones que sufra durante ese espacio temporal, pues se encuentra además limitado por los triángulos de su estructura que, con un tiempo también fijado, no pueden subsistir más allá de lo que les corresponde. Y porque existe una similitud entre la estructura de las enfermedades y la de los seres vivos, el hecho de administrar medicamentos para poner fin a las dolencias altera el tiempo de curación que les es propio, provocando en lugar de mejorías agravamientos. Por todo ello, en opinión de Timeo son mejores los regímenes que los medicamentos.

Como no podía ser de otra manera tratándose de Platón, la medicina también tiene sus límites, y su margen de actuación deberá estar marcado por el sentido común. La razón muestra que de poco sirven los tratamientos médicos cuando el enfermo no quiere abandonar sus vicios; la inteligencia informa sobre la inutilidad de prolongar una vida indigna; el discernimiento ayuda a valorar la necesidad de aplicar, o no, medicación ante una dolencia común, susceptible de seguir su curso sin intervención. En definitiva, además del conocimiento de la ciencia médica, el buen profesional debe poseer también el entendimiento que le permita respetar los márgenes de su práctica. De lo contrario, puede ocurrir que al curar haga más grave la enfermedad, con lo que no sería más que un médico ridículo (*Prt.* 340e).

En el *Crátilo*, en el contexto de defensa de la teoría lingüística según la cual los nombres son por naturaleza, o como lo diríamos hoy, que existe una relación natural entre el significante, el significado y el referente, Sócrates habla de Apolo, un nombre que, porque contiene las cuatro virtudes del dios y manifiesta, entre otras, su técnica de médico, es el que mejor se adapta a su personalidad (*Cra.* 405a). Según expone, *Apolouon*, el que lava, hace referencia a la actividad purificadora de la medicina, ya sea mediante abluciones y baños o a través de medicamentos, y a su función de eliminar los males corporales (*Cra.* 405a). Por consiguiente, es en virtud de su condición de médico que le es propio al dios recibir el nombre de *Apolouon*. (*Cra.* 405c).

La libranza de males es, en definitiva, la principal misión del médico, cometido que se vuelve a poner de manifiesto en el *Fedro*, cuando Sócrates, en el curso de su segunda disertación sobre el amor, expone que, en el amado, el amante encuentra «al médico apropiado para sus grandes males» (*Phdr.* 252b).

13.7. La consecución del bien no siempre es placentera

La medicina se constituye una vez más en ejemplo clave para ilustrar la dificultad que supone caminar hacia el bien. La ciencia médica, centrada, como hemos visto, en mantener el equilibrio entre fuerzas contrarias, se erige en modelo idóneo para hacer explícitos los esfuerzos que supone conservar esa armonía a la que llamamos salud; por otra parte, las prescripciones médicas, nada apetecibles en la mayoría de los casos, bien sea por los fármacos desagradables que deben ingerirse, bien por regímenes estrictos o recomendaciones nada deleitables, suponen un estupendo paradigma a partir del cual Platón establece analogías explicativas de gran efectividad.

El alma, pues, vigilante estricta de la normativa vital, actúa cual médico que persuade, recomienda y prescribe buenos hábitos que hagan perdurar la proporción adecuada que supone la salud, tanto física como moral. Sin embargo, no siempre es fácil obedecer reglas tan estrictas. Sócrates, en el *Fedón*, hace mención a esto. En su empeño por refutar la idea de Simmias de que el alma es armonía, argumenta diciendo que no puede ser que el alma guíe todo aquello de lo que ella se compone, pues tal cosa supondría ir en contra de las afecciones que experimentan los elementos de los que resulta. Y alude precisamente al hecho de que el alma se oponga a casi todo a lo largo de una vida, y que gobierne a veces con castigos violentos, como los que infringen la medicina y la gimnasia (*Phd.* 94d).

En el *Gorgias* se repite varias veces esta misma idea de la dificultad que supone perseguir un bien; Sócrates se lo recuerda a Polo en diversas ocasiones y con distintos ejemplos que aluden a la medicina, en una argumentación destinada a demostrar que el poder de los malos gobernantes, tiranos y oradores, al hacer lo que quieren, no es un bien, pues actúan para conseguir lo que desean, no lo que conviene, cosechando males, y no bienes. Sócrates demuestra que al actuar no se busca la acción misma, sino aquello por lo que se actúa, y lo ilustra con el enfermo que toma las medicinas recetadas por el

médico; el enfermo, en realidad no toma los fármacos porque persiga la acción molesta de tomarlos; lo que busca el paciente es restablecer su salud (*Grg.* 467c). Este extraordinario razonamiento conducirá, ante la perplejidad de Polo, a una de las conclusiones más famosas del maestro de Platón: «el mayor mal es cometer injusticia»⁴⁶⁶. Como cabía esperar, Polo no acepta tal resultado y prosigue el diálogo entregados ahora ambos interlocutores en demostrar, el uno que la comisión de injusticia es incompatible con la felicidad; el otro, lo contrario. En un momento del camino dialéctico, que volverá a desembocar en la conclusión anterior, Sócrates debe animar a un Polo acorralado ante la evidencia de su discernimiento a que admita el resultado, y para ello recurre de nuevo a la medicina, para decirle: «entrégate valientemente a la razón como a un médico y responde; di sí o no a lo que te pregunto» (*Grg.* 475d). En efecto, se requiere de valentía para entregarse a un médico y afrontar, además de la enfermedad y su desarrollo, los tratamientos y sus efectos, no siempre todos ellos deseados. Esto es lo mismo que ocurre con la razón, que se necesita de valentía para encarar los resultados de su progreso, evolución que no siempre conduce al lugar previsto.

Prosigue el diálogo entre Sócrates y Polo en cuyo avance, el filósofo volverá a solicitar de la medicina el apoyo indiscutible que le viene prestando. Para ello, apelará a la magnífica analogía que hubo establecido antes entre las ciencias que se ocupan del bienestar de sus respectivos objetos —la medicina y la gimnástica del cuerpo y la política del alma⁴⁶⁷—, para explicarle a Gorgias el significado de sus duras palabras acerca de la retórica, a la que había calificado de «simulacro de una parte de la política»⁴⁶⁸. La correspondencia le servirá ahora para demostrarle a Polo que la justicia, una de las partes de la ciencia política, que es al alma lo que la medicina al cuerpo, actúa respecto del alma del mismo modo que la medicina respecto del cuerpo. Como la medicina, la justicia prescribe tratamientos dolorosos encaminados a restablecer la salud en el alma. Desde luego, siempre estará mejor aquel que no necesite ningún tipo de intervención por mantenerse sano, pero del que padece enfermedad, ya sea en el alma ya en el cuerpo, será más feliz el que se someta al tratamiento y recobre la salud que el que

⁴⁶⁶ *Grg.* 469b.

⁴⁶⁷ *Grg.* 464a-c.

⁴⁶⁸ *Grg.* 463e.

permanezca sufriendo sin recurrir a especialista alguno; se establece, pues, una correlación entre los castigos que imponen los jueces a quienes obran injustamente y los tratamientos que prescriben los médicos: unos y otros persiguen el bien de la salud, pero en diferentes ámbitos: el físico y el moral (*Grg.* 477e-479a). Y desde esta perspectiva se comprende perfectamente que Sócrates reivindique el poder de la retórica para un uso contrario al que le atribuyen los que defienden como su primera cualidad el poder de persuasión, tan efectivo en la defensa ante los tribunales; por el contrario, Sócrates afirmará con rotundidad que, en efecto, el poder de la retórica radica en su capacidad de persuasión, sólo útil para que quien padezca un mal anímico pueda convencer al tribunal de su culpabilidad y exigirle que se le condene al castigo adecuado al delito cometido, pues sólo así podrá recobrar la salud perdida. Se refuerza así la analogía entre las enfermedades del alma y las del cuerpo; y de la misma manera que un enfermo correría ante el médico, el hombre injusto debe acudir ante el juez a reclamar un tratamiento adecuado (*Grg.* 480a-c).

Recobrar la salud, vemos, es tarea nada placentera; conservarla también obliga a privarse de placeres que, a la larga deterioran el bienestar. Erixímaco, el médico que interviene en el *Banquete*, dice a sus contertulios que beber en exceso, sobre todo cuando aún la resaca de la víspera no se ha desvanecido, es nocivo para los hombres (*Smp.* 176d). Los bienes y males aparentes no siempre resultan serlo en realidad: los dolorosos ejercicios gimnásticos y las traumáticas y agresivas intervenciones médicas como amputaciones, cauterizaciones, estrictas dietas o fármacos repulsivos no son en verdad males, sino bienes. Por su parte, los excesos de toda índole, a pesar del placer que puedan ofrecer no son más que enormes males, pues con apariencia de bienes van minando poco a poco la salud de quien los comete (*Prt.* 354a). Y esto es así porque la identificación entre bien y placer es un enorme error, como lo es la equiparación de mal y desagrado.

Así, pues, Sócrates, amparado en la convicción de que los aparentes males producen bienes, se erige en el único político de Atenas en estos términos:

Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica a la verdadera técnica de la política y el único que la practica en estos tiempos; pero como, en todo caso, lo que constantemente digo no es para agradar, sino que busca el mayor bien y no el mayor placer, y como no quiero emplear esas ingeniosidades que tú me aconsejas, no sabré qué decir ante un

tribunal. Se me ocurre lo mismo que le decía a Polo, que seré juzgado como lo sería, ante un tribunal de niños, un médico a quien acusara un cocinero. Piensa, en efecto, de qué modo podría defenderse el médico puesto en tal situación, si se le acusara con estas palabras: «Niños, este hombre os ha causado muchos males a vosotros; a los más pequeños de vosotros los destroza cortando y quemando sus miembros, y os hace sufrir enflaqueciéndoos y sofocándoos; os da las bebidas más amargas y os obliga a pasar hambre y sed; no como yo, que os hartaba con toda clase de manjares agradables.» ¿Qué crees que podría decir el médico puesto en ese peligro? O bien, si dijera la verdad: «Yo hacía todo eso, niños, por vuestra salud», ¿cuánto crees que protestarían tales jueces? ¿No gritarían con todas sus fuerzas? (*Grg.* 521e-522a).

En este texto, de intensidad semántica, Platón no sólo expone la fácil confusión que se produce entre bien y placer y mal y dolor y sus nefastas consecuencias, sino que, además, llama la atención sobre los aciagos efectos que produce la ignorancia. El tribunal de niños no es más que una metáfora de un tribunal de su tiempo, cuyos miembros, al ser elegidos por sorteo, carecían de toda garantía tanto en materia jurídica como en categoría moral. Se trata de una circunstancia muy grave a los ojos del filósofo y denunciada de muchas maneras en sus diálogos. Las extremas dificultades que presenta un niño para comprender que las intervenciones médicas persiguen su curación se equiparan a las que presenta un tribunal de ignorantes ocupado en litigar una causa a cuya dimensión los funcionarios no pueden acceder. El juicio de Sócrates es un doloroso ejemplo al que, sin duda, alude Platón en este pasaje: los magistrados, ajenos, como niños, al verdadero conocimiento, interpretan como un mal para la ciudadanía la actividad de un filósofo de la grandeza de Sócrates, esforzado en abrir los ojos de sus conciudadanos para que reconocieran el auténtico bien. La actividad socrática, con la salud del alma por meta, se equipara a la del médico dedicado a restablecer la salud del cuerpo. Como se ha expuesto en el *Gorgias* antes del pasaje que comentamos⁴⁶⁹, la salud del alma es competencia de la justicia; y la del cuerpo, de la medicina y la gimnástica. Sin embargo, estas nobles técnicas se ven parasitadas y suplantadas por unas prácticas indignas que, como el cocinero que acusa al médico ante el tribunal de niños, sólo persiguen el placer y la adulación. Sócrates expone, como un geómetra — dice—, una relación de equivalencia entre las diferentes técnicas y sus engañosas suplencias, donde la sofística es a la legislación lo que la retórica es a la justicia, la

⁴⁶⁹ *Grg.* 464b-465d.

cocina a la medicina y la cosmética a la gimnástica. Por todo esto, nos parece obvia la identificación del cocinero acusador con los sofistas, cuya actividad se destina a enseñar el dominio de toda clase de habilidades adulatorias sin reparar en los males que tal insensatez pueda originar. Nos parece que Platón en este pasaje, que comienza con la sencilla declaración de principios de Sócrates al intuir ya lo que le pasaría en caso de ser acusado injustamente, ha querido plasmar el punzante recuerdo del juicio de su maestro, en realidad una parodia de lo que él considera la verdadera justicia. Sócrates lo dice muy claro, él es el único ateniense que se dedica a la técnica política, es decir, a conservar o restaurar la salud de las almas, que es, en definitiva el objetivo de toda acción política, pero sin reparar en las molestias o dolores que puedan causar sus tratamientos. Sócrates no necesita las ingeniosidades sofísticas interesadas en provocar placeres, porque sabe que el placer no es el bien ni el dolor el mal. Y fiel a sus principios, no podrá adular a un tribunal de ignorantes para que le dejen libre. Sócrates se defenderá como si estuviese ante un tribunal de sabios, en cuyo defecto no le quedará más remedio que aceptar la condena a muerte dictada por uno de niños.

En las *Leyes*, Platón vuelve a hacer hincapié en la importancia de no confundir el placer y el dolor con el bien y el mal respectivamente. Al Ateniense le conviene recordar, para ilustrar su exposición acerca de posibles utilidades de la embriaguez, a los que acuden a un dispensario médico para tomar un remedio sin ignorar que los efectos de la pócima pueden causarle males inmediatos, pero, aún así, y con el beneficio posterior por meta, aceptan gustosos las consecuencias no deseadas (*Lg.* 646c).

13.8. Medicina y utilidad

La medicina, como el resto de los conocimientos, deber atender no sólo a la producción de lo que le es propio, sino a la utilidad de lo producido. Así se lo dice Sócrates a Clinias en el *Eutidemo*. De nada sirve —dice Sócrates— el conocimiento crematístico, el de la medicina, el que hiciera a los hombres inmortales o cualquier otro si no va unido al saber usar eso que produce (*Euthd.* 289a). Toda técnica, pues, debe producir algo útil; la medicina da tratamientos, regímenes y fármacos de gran utilidad a quien los necesita (*R.* 332c), por lo que el médico, capaz de hacer el bien a los enfermos (*R.* 332d) es especialmente útil (*R.* 332e).

Existe, sin embargo, otro tipo de utilidad que se deriva del ejercicio de las diferentes técnicas; así, el ejercicio de la medicina, trabajo penoso, genera un salario útil para la vida del médico (*R.* 357c). Sin embargo, a pesar de esta utilidad de la que habla Glaucón y con la que Sócrates conviene, no es propio del médico acudir a las puertas de los enfermos a rogarles que se dejen tratar; tampoco lo es de los filósofos ofrecerse a los gobernantes ni rogar a los que deben ser gobernados que se dejen gobernar. Si los filósofos resultan inútiles a los Estados, no es culpa de esos hombres razonables, sino de los gobernantes que no recurren a ellos. Sócrates le demuestra a Adimanto que los Estados ignoran a los verdaderos filósofos, cuando lo normal sería que los gobernantes los requiriesen tal y como un enfermo requiere al médico (*R.* 489c). Pero Sócrates no agota en esta analogía las estupendas posibilidades explicativas que le ofrece el médico; un poco más adelante establecerá correlación entre médicos y gobernantes para aludir a la tarea que ambos comparten: erradicar los males que aparezcan en cuerpos y Estados respectivamente (*R.* 564c). Y aún más, opone la tarea purificadora del médico a la del tirano, quien purifica —dice Sócrates con ironía— el Estado, deshaciéndose de los valientes, de los que poseen grandeza de espíritu y de los sabios, hasta que no quede nadie de valor (*R.* 567c).

En la investigación que se lleva a cabo en el *Cármides* a propósito de la sensatez, Critias y Sócrates hablan acerca de la utilidad de los saberes, entre los que se encuentra la medicina. Se trata de un pasaje difícil en el que Sócrates lleva hasta el extremo esa habilidad suya para sacar de quicio a su interlocutor, enredándole en una maraña de preguntas y respuestas de la que parece imposible salir. La cuestión es que al adentrarse en la búsqueda de la definición de sensatez se acaba analizando qué cosa es el saber, a la vez que se pone en evidencia la dificultad que supone referirse a un conocimiento que tiene por objeto el conocimiento mismo, en lugar de determinados contenidos⁴⁷⁰. Sócrates y Critias han llegado a definir la sensatez como un saber del saber, es decir, que la sensatez consistiría en saber lo que se sabe y lo que no se sabe. No satisfecho, Sócrates propone seguir investigando, pues en verdad duda de que ese saber fuese útil a los hombres, y mucho más de que los hiciese buenos. Sócrates no acepta la definición porque —argumenta—, si fuese eso la sensatez, debería ocuparse de todo, o lo que es lo mismo, debería abarcar el contenido de los diferentes saberes. Esto, aun cuando fuera

⁴⁷⁰ Cf. E. Lledó, 2000, 188.

posible, no parece que tuviera por qué repercutir en la bondad y, por consiguiente, en la felicidad de los hombres sensatos —premisa aceptada con anterioridad⁴⁷¹—, por lo que tal definición es rechazada. Critias, molesto con la conclusión de Sócrates, le dice: «no encontrarás fácilmente ningún otro fin para las buenas obras, si desdeñas el del conocimiento»⁴⁷². Semejante salida no podía más que estimular la ironía socrática, pues si bien no dudamos de que el filósofo suscribiría la frase de Critias, que de hecho no es más que la expresión exacta de su pensamiento en relación con lo que se ha venido a llamar «intelectualismo moral» también lo es que Sócrates no acepta las ideas, por bellas que parezcan, sin haber escudriñado con minuciosidad pasmosa su abanico semántico y sus consecuencias. Sócrates se ríe, literalmente, de Critias, cuando le pregunta de qué conocimiento habla, si del que atañe al corte de suelas, al trabajo del bronce, la lana, la madera o cosas por el estilo. Por supuesto Critias lo niega, y Sócrates deduce de ello que, puesto que los que conocen las materias nombradas no aceptarían que tal saber les reportara la felicidad, no les queda más remedio que reconocer que Critias se refiere a un conocimiento concreto, pero cuál: el que posee el adivino, el del juego de damas, el del cálculo o el de la salud. Critias niega cada uno de ellos, menos el de la salud, y acaba por decir que se trata del conocimiento que tiene que ver con el bien y el mal. Sócrates prosigue su pantomima y pregunta:

si te pones a separar, Critias, este saber de todos los otros saberes, ¿va la técnica médica a hacernos menos sanos en algo, la zapatería menos calzados, y la técnica de tejer menos vestidos? ¿La técnica del timonel evitaría menos que muriésemos en el mar, y la estrategia, en la batalla? (*Chrm.* 174c).

Al negarlo Critias, Sócrates afirma que entonces lo que faltará si falta esa ciencia es que las demás sean buenas y provechosas, motivo por el cual no puede ser ella la sensatez, sino que ha de ser una ciencia que tenga por objeto el ser útil y que no sea un saber de los otros saberes e ignorancias, sino del bien y del mal. Y si la sensatez es provechosa, tendrá que ser ella misma algo distinto del provecho, porque no es gracias a ese saber que la medicina procura la salud (*Chrm.* 174e). Aquí Sócrates parece contradecirse respecto de lo que había dicho en el instante anterior, pero enseguida se percibe por

⁴⁷¹ *Chrm.* 160e.

⁴⁷² *Chrm.* 173d.

dónde va cuando afirma que ese saber no reporta la salud, porque la salud es propia de otro saber, luego, ¿cómo podrá dar provecho la sensatez si no origina provecho alguno? Critias reconoce el error y la cuestión queda irresoluta.

Una vez más la utilidad de la medicina ha salido a relucir en apoyo de los argumentos de Sócrates; y reaparecerá de nuevo en el *Lisis*. En este diálogo, después del callejón sin salida al que había llegado con Menéxeno, Sócrates acuerda con su interlocutor que lo semejante tiende a lo semejante, como han dicho los filósofos de la naturaleza; inmediatamente se pasa del plano natural al plano ético, diciendo que sólo lo bueno puede ser amigo de lo bueno⁴⁷³, lo cual lleva a Sócrates a preguntar qué sentido tiene que lo semejante sea amigo de lo semejante, pues ninguna utilidad le reportaría que no pudiese conseguírsela él mismo, en cuanto que semejante. El bueno, en cuanto que bueno, se basta a sí mismo, por lo que se deduce que quien se basta a sí mismo no necesita nada de nadie ni se vincula a nadie; quien no se vincula no ama, y el que no ama no es amigo. Este resultado les hace darse cuenta de que han hecho algo mal, y Sócrates recuerda que una vez oyó a alguien que decía que lo semejante es lo más enemigo de lo semejante, pues lo semejante no saca provecho de lo semejante, como sí lo saca el enfermo del médico (*Ly.* 215d), conviniendo así que lo opuesto es lo más amigo de aquello que se le opone. De esto resultaría una serie de relaciones inaceptable, como la amistad amiga de la enemistad, lo justo amigo de lo injusto, etc. Sócrates entiende que lo bueno es lo bello, y que lo amigo de lo bello y lo bueno no es ni bueno ni malo, proponiendo por consiguiente la existencia de tres géneros: lo bueno, lo malo y lo que no es ni bueno ni malo. Así, lo que es amigo de lo bueno es lo que no es ni bueno ni malo, pues lo malo no puede ser amigo de lo bueno, ni lo bueno de lo malo. En este punto reaparece la medicina: un cuerpo sano no necesita de la medicina y por tanto, nadie sano será amigo de un médico por cuestiones de salud (*Ly.* 217a), mientras que un enfermo lo será a causa de su enfermedad porque «la enfermedad es, a buen seguro un mal; sin embargo, la medicina es algo útil y bueno» (*Ly.* 217b). Mientras el cuerpo es una entidad neutra al carecer su naturaleza de determinación ética, la medicina, porque reporta el bien de la salud, es a su vez un bien (*Ly.* 217a); en cambio la enfermedad es un mal; y también la causa de que el cuerpo sea amigo de la medicina (*Ly.* 219a). Así, tenemos, que el cuerpo enfermo ama a la medicina porque depende de ella (*Ly.* 217b),

⁴⁷³ Recuérdese que se está indagando acerca de la amistad.

pues la medicina es algo que se quiere por la salud (*Ly.* 219c). De todo ello se deduce que la causa de la amistad con lo bueno de lo que no es ni bueno ni malo es la presencia de lo malo, como lo demuestra el hecho de que al enfermo no le quede más remedio que ser amigo del médico siempre que desee recobrar la salud (*Ly.* 218e).

13.9. Medicina y persuasión

La persuasión, entendida como poder de manipulación en manos de la retórica es criticada en incontables ocasiones por Platón a lo largo de su obra. No obstante, en el último de sus diálogos, en las *Leyes*, admite su eficacia en política, comparándola con la conveniencia que su uso reporta también a la medicina. La valoración positiva de la correspondencia entre persuasión y política es una absoluta novedad que observamos en el Platón más maduro, sin haberse dado en ningún caso con anterioridad.

En las *Leyes* Platón habla de dos clases de médicos (*Lg.* 720a-b), el esclavo, que aprende a partir de la observación del ejercicio de su dueño sin atender a los fundamentos de la ciencia médica, método de aprendizaje este reservado solamente al libre. El médico esclavo atiende a enfermos de su casta, prescribe tratamientos sin atender a razones y sólo según su práctica; por su parte, el médico libre atiende a pacientes libres, examinando las enfermedades e investigándolas desde sus principios y fundamentos (*Lg.* 720c), hablando con los enfermos para que le expresen su estado y persuadiéndolos de la necesidad del tratamiento antes de prescribirlo. Este pasaje pone en evidencia, por un lado, la diferencia entre *techne* y *emperia*⁴⁷⁴; por otro, la importancia de la persuasión para que el paciente admita las indicaciones del médico. Se trata de un exordio destinado a reivindicar precisamente eso, el preámbulo de las leyes⁴⁷⁵, cuyo objetivo no es otro que el de la persuasión.

Con la diferenciación de dos maneras de ejercer la medicina, extrapolables al ejercicio de otras técnicas, en este caso a la de legislar, el Ateniese muestra con nitidez los distintos efectos de cada una de ellas respecto de la consecución de sus fines. Y en lo que atañe a las leyes, se postula la necesidad de un nuevo formato de legislación, una forma que combine imposición y convicción, de manera que los gobernados acepten de

⁴⁷⁴ Ver apartado correspondiente.

⁴⁷⁵ La tradición de leyes con preámbulos es anterior a Platón. Cf. F. LISI 2008, 387, n. 97.

buen grado la obligación que supone la ley. Tal y como muestra la comparación con las dos clases de médicos, de entera rectitud en opinión del Ateniense (*Lg.* 722b) se insiste en que no es la brevedad o extensión de los discursos lo que debe valorarse, sino lo que sea mejor. Se ha visto que hablar con pacientes y familiares para recabar información y para convencer de la necesidad de sus tratamientos es mejor, puesto que facilita la curación. De la misma manera son mejores las leyes que, aunque más extensas, contienen un preámbulo persuasivo que invite a su acatamiento. De ahí que se equipare el comportamiento del médico servil a la conducta del tirano, porque ambos imponen normas carentes de elementos persuasivos, sin preocuparse de crear la buena disposición que ayuda a cumplirlas sin predisponer tampoco al aprendizaje de lo que con ellas se pretende enseñar (*Lg.* 723a).

La persuasión, negada por Platón de manera concluyente en diálogos anteriores como herramienta política, se convierte ahora, previa analogía con la sugestiva explicación médica destinada a la aceptación del tratamiento por parte del paciente, en útil instrumento del legislador destinado a la fácil conformidad de la ciudadanía con la legislación y, lo que es más importante, a su educación.

13.10. Medicina y virtud

Las dificultades que subyacen en la búsqueda de definiciones para las diferentes virtudes o parcelas de la virtud son mostradas por Platón en toda su magnitud. Sócrates se ve embarcado en diversos lugares en investigaciones de este tipo sin llegar por ello a proposiciones aceptables. En ese tortuoso camino inquisitivo la medicina presta una inestimable ayuda, si no para exponer con claridad y exactitud los caracteres genéricos y diferenciales de la virtud que se persigue definir, al menos para refutar conclusiones inadmisibles.

En la complicada indagación del *Laques* sobre el valor, Sócrates, que viene objetando las definiciones propuestas por Laques y para refutarle ahora la que afirma que el valor es el coraje sensato, le pregunta si puede considerarse valiente al médico que sin doblegarse mantiene su firmeza en las prescripciones ante las súplicas de su propio hijo enfermo (*La.* 192e). Laques deberá admitir que tampoco eso es el valor.

La medicina volverá a suministrar, en este caso a Laques y Nicias, argumentos válidos para objetarse mutuamente. Nicias ha definido el valor como un saber y Sócrates le ha preguntado qué ciencia es esa o cuál es su objeto. Nicias responde, con seguridad influido por Sócrates a juzgar por su familiaridad en el trato⁴⁷⁶, que «es la ciencia de las cosas en que hay que confiar o que temer»⁴⁷⁷. Laques, en absoluto de acuerdo, observa que la sabiduría es algo muy distinto del valor y expone que ante la enfermedad es el médico quien conoce los peligros sin que ello sea objeto para calificar de valientes a los médicos (*La.* 195b). En su contra, Nicias arguye que Laques supone más conocimiento a los médicos del que le corresponde. Según su criterio, los médicos distinguen entre lo sano y lo enfermo (*La.* 195c), pero carecen de informaciones referidas a los pacientes y sus particulares circunstancias; la conveniencia de recobrar o no la salud para mantenerse con vida o morir atañe tan solo al enfermo, cuyos temores variarán en función del provecho que les suponga uno u otro fin (*La.* 195c). No es el médico, pues, sino al concedor de lo que es temible y no temible al que Nicias llama valiente (*La.* 195d). Laques entiende que Nicias se refiere a un adivino y, ante la negación de éste, manifiesta a Sócrates su falta de comprensión, ya que la definición de valiente que propone su compañero no puede aplicarse ni al médico ni al adivino (*La.* 196a). El médico y el adivino podrán ser considerados valientes si además de sus respectivas ciencias poseen la ciencia de lo temible y de lo seguro (*La.* 196d). Sócrates, en su tarea de recapitulación de lo mantenido hasta ese momento sobre el valor para comprobar si Nicias está de acuerdo, vuelve a poner la medicina de ejemplo de conocimiento científico porque, respecto a la salud, es la única capaz de advertir el modo en que suceden las cosas, las pasadas, las presentes y las futuras (*La.* 198d).

Como es sabido, el diálogo acaba en aporía poniendo de manifiesto la dificultad que entraña la tarea propuesta, al evidenciar el fracaso de dos de los estrategas más famosos de Atenas en su intento de definir el valor, la virtud de la que tanto hacen gala.

⁴⁷⁶ C. GARCÍA GUAL, 2000, 316.

⁴⁷⁷ *La.* 194e-195a.

13.11. La comparación del médico y gobernante, una analogía recurrente

La política, como toda técnica, requiere de un saber que sustente su ejercicio. Y la medicina, como se observa en el *Gorgias*, es por excelencia el mejor modelo de técnica debido a que la actividad del médico es percibida, en tiempos de Platón, como la más subordinada a un saber racional⁴⁷⁸.

Las posibilidades ilustrativas de la medicina no se limitan en Platón a la comparación del médico con el gobernante, pues trascienden sus sendos acotados ejercicios técnicos para instalarse en ámbitos mucho más amplios. Así, de manera similar a cómo el médico se equipara al gobernante, y el cuerpo, objeto de la medicina, se confronta con el alma, objeto de la política, también la Atenas corrompida por la enfermedad de la democracia⁴⁷⁹ es vista por el filósofo como un gran cuerpo enfermo, sobre el que es necesario actuar para que recobre la salud.

La segunda vez que aparece el médico en el *Político*⁴⁸⁰ es para, junto a otros profesionales, poner de manifiesto que la analogía que se había establecido en un pasaje anterior entre el gobernante y el pastor no cumple su función⁴⁸¹. El problema radica en que, en el género humano, los especialistas se ocupan tanto de los individuos del rebaño como del que lo gobierna, es decir, del pastor. Los médicos, junto a otros muchos profesionales, se ocupan de la crianza humana, entre cuyo grueso se encuentra el pastor o gobernante en cuanto que humano (*Plt.* 267e). En cambio el pastor se encarga en solitario de todo lo que atañe a su rebaño, siendo él el único médico de sus animales, el que los ayuda a aparearse y los tiende en los partos (*Plt.* 268a), sin que ninguno de sus individuos se ocupe de él, como sí ocurre con el rebaño de humanos, entre cuyos individuos los hay que se ocupan a su vez del gobernante. Esta diferencia entre los pastores de animales y los pastores de hombres invalida la analogía entre político y pastor.

⁴⁷⁸ J. LOMBARD, 1999, 31.

⁴⁷⁹ Desde esta óptica, la ciudad no es la única enferma, pues, en contexto tan malsano, cada ateniense es «citoyen malheureux, être vivant malade et sujet de savoir dépourvu ou ignorant». J. F. PRADEAU, 1997, 8.

⁴⁸⁰ *Plt.* 267e-268a.

⁴⁸¹ Véase, en capítulo del pastor, la sección 7.2. El paradigma del pastor, una tentativa fallida en la búsqueda de la definición del político.

El Extranjero establece más adelante una nueva relación de similitud entre el médico y el legislador, con la intención de poner sobre aviso de la incapacidad de las leyes para atender casos particulares. Recurre en esta ocasión al médico para llamar la atención sobre la flexibilidad que ostenta a la hora de modificar su prescripción ante el cambio de estado de su paciente, frente a la rigidez de la ley, cuya universalidad impide contemplar las privativas circunstancias de los hechos. El ejemplo habla de un médico que dejase escritas sus disposiciones por temor a que fuesen olvidadas por un paciente del que debe alejarse durante largo tiempo (*Plt.* 295c), y que a su vuelta, y tras observar cambios considerables en el estado del enfermo, no se atreviese a modificar el tratamiento por considerar sólo medicinales y saludables las normas que escribiera entonces y malsanas y ajenas a la técnica las nuevas que habría de recetar ante los cambios operados (*Plt.* 295d). La incompetencia de este médico y la ridiculez de su ejercicio contrasta con otro profesional de la medicina que, aunque sin previa persuasión a sus pacientes, los obligase a hacer lo mejor contra las recetas escritas, es decir, a abandonar los tratamientos anteriores y, si fuera necesario, a someterse a otros nuevos (*Plt.* 296b). En este supuesto, los pacientes podrían acusar al médico de haberlos coaccionado o forzado, pero en ningún caso podrían culparlos de haber recibido un tratamiento nocivo ni desprovisto de técnica (*Plt.* 296c), porque modificar prescripciones anteriores en beneficio del paciente no supone desconocimiento de la técnica por parte del médico, sino todo lo contrario.

La constatación del carácter versátil de los tratamientos médicos frente a la rigidez de las leyes debiera haber sido suficiente para abortar el cotejo entre el gobernante regio y el médico; sin embargo, a pesar de esta diferencia, el Extranjero insiste llevar a cabo el paralelismo porque es con el médico y el piloto con quien siempre se debe comparar al gobernante (*Plt.* 297e). La nueva correspondencia le servirá para llamar la atención sobre el absurdo poder de la asamblea. El Extranjero expone lo que sucedería ante el hipotético caso de que un médico actuase de manera corrupta: le impedirían que ejerciese su profesión de forma autocrática; se convocaría la asamblea en la que todos pudiesen decir su parecer sobre enfermedades, fármacos, instrumental médico y de cómo todo ello debería ser usado con los enfermos (*Plt.* 298c); a partir de aquí, las opiniones de la «muchedumbre» sobre estas cuestiones, con algún que otro asesoramiento por parte de algunos médicos (*Plt.* 298d), se escribiría en estelas o tablas,

o simplemente se instituirían como costumbres ancestrales, para convertirse en la legislación vigente respecto de la cual habría de ejercerse a partir de ese momento la medicina.

Como cabría esperar, al Joven Sócrates le parece un completo desatino la escena recreada por el Extranjero, y más penoso aún lo que añade a continuación para completarla: que el cuidado de los enfermos según esas normas escritas corriese a cargo de los nombrados para ello mediante un sorteo que, lejos de circunscribirse a los médicos, incluyese sólo a los ricos o fuese abierto a todo el pueblo. Y por si esto no bastase, lo disparatado de la imagen representada se incrementa todavía más con otro suplemento: que quien se atreva a investigar la verdad sobre la medicina no debe llamarse médico sino sofista y charlatán (*Plt.* 299b), y pueda ser llevado ante los tribunales por corromper a los jóvenes persuadiéndolos de que se dediquen a la medicina sin seguir las leyes, y de que gobiernen de manera autocrática sobre los enfermos (*Plt.* 299c). Además, según esta composición, a todos les sería posible no ignorar la medicina, dada la posibilidad de aprenderla a partir de esas leyes escritas y las costumbres ancestrales que habían quedado establecidas (*Plt.* 299c).

En esta exposición de despropósitos el Extranjero pone el énfasis en la irracionalidad de la mecánica administrativa que con ella describe, para llamar la atención sobre todo en el desatino que supone la formación de tribunales por sorteo, para que juzguen los ejercicios de gobierno anuales admitiendo a trámite todas las acusaciones de quebranto legislativo producidas durante los mandatos, evalúen las penas y su cumplimiento. Con los ejemplos que le suministra la medicina El Extranjero estimula además una importante y triple reflexión: una acerca de los males que la corrupción del gobierno genera en los Estados, dando lugar a tales carreras de desbarros que, de no culminar en su fin, acaban al menos con su desarrollo y posibilidades de mejora; otra, acerca del desvarío que implica obviar el conocimiento en la organización del Estado; y por último, otra acerca de las limitaciones de las leyes.

Pero cuando el Joven Sócrates capta los problemas que se derivan de la legislación, el Extranjero pasa a exponerle los peligros, aún mayores, adscritos a un gobierno que actúe al margen de la ley. Esto conduce al Extranjero a proponer una segunda navegación, *deuteros plous*⁴⁸², es decir, que a pesar de haberse constatado las

⁴⁸² Cf. F. CASADESÚS, 2008c, n. 62.

rígidas condiciones que impone un régimen legal con toda una batería de inconvenientes, esto será siempre mejor garantía de gobierno que el de un gobernante que actúe al margen de la ley.

La defensa de la ley que Platón lleva a cabo en el *Político* y se manifiesta en todo su esplendor en las *Leyes* podría significar un importante cambio operado en su pensamiento, mudanza que le habría llevado a desconfiar de las posibilidades de formar buenos gobernantes, como habría defendido en la *República*. En nuestra opinión, ésta sería una interpretación errónea por cuanto obvia el carácter utópico del proyecto político que allí se expone. No hay duda de que Platón en el *Político* se decanta por un régimen legal, y ello porque en su buen sentido es preferible una legislación restrictiva que un gobernante déspota, opción que corrobora su última obra, donde, además, intenta soslayar el problema de la universalidad de la ley proponiendo una legislación para Magnesia tan detallada, que pareciera querer abarcar el conjunto de las circunstancias posibles en las que podrían verse envueltos todos los casos particulares. Pero tampoco hay duda, a nuestro entender, que Platón en la *República* expresa un desiderátum. No olvidemos que Sócrates proyecta un Estado justo porque en el plano de lo fáctico no había existido ni existía ninguno conocido. También es verdad que podría haber recurrido a la Atenas primordial o al antiquísimo Egipto, claras imágenes del Estado pensado en la *República*, pero conviene recordar que esas descripciones pertenecen al plano mítico, y ya sabemos que en los mitos, mejor no entrar⁴⁸³.

En el análisis de los distintos regímenes políticos y de su generación que Sócrates realiza en la *República*, compara al gobernante con el médico, cuyos respectivos cometidos es el de precaverse de los males: de los individuos nocivos que, cual zánganos, corrompen la armonía del Estado, el legislador; y de la flema y bilis, el médico. De no poder evitarse la aparición de tales perturbaciones, el cometido de ambos debe ser su radical eliminación (*R.* 564c).

⁴⁸³ Sócrates en el *Fedro* se ríe de los esfuerzos que los sabios se ven obligados a hacer para convertir en verosímiles los mitos a causa de no creer en ellos, ni en los hechos extraordinarios que narran ni en las criaturas teratológicas que los pueblan. Sócrates, porque está muy ocupado en conocerse a sí mismo, declara no tener tiempo para ponerse a investigar lo que ni le va ni le viene, por lo que opta por dejarlos en paz (*Phdr.* 229c-23a).

El mismo argumento lo encontramos poco después en el examen que se hace de la tiranía. En esta ocasión, sin embargo, la acción del tirano debe oponerse a la del médico, pues mientras que éste debe erradicar los males que aparecen en el cuerpo, el tirano, si quiere gobernar, no tendrá más remedio que eliminar a todos los ciudadanos de valor «hasta purificar el Estado» (R. 567c).

En las *Leyes* también Platón recurre con frecuencia a la medicina para destacar aspectos políticos importantes. La diferencia existente entre un cuerpo sano y otro que ha recobrado la salud después de un tratamiento médico le sirve al Ateniense para ilustrar el contraste entre una ciudad en paz y otra que ha recuperado la paz tras la guerra. El buen legislador será, en efecto, aquel que legisle «los asuntos concernientes a la guerra por la paz más que los relativos a la paz por la guerra» (Lg. 628d).

El Ateniense, en el curso de una reflexión sobre acontecimientos históricos, con el propósito de indagar el fracaso de antiguas legislaciones y pasados pactos entre ciudades, sostiene que el común de los hombres exige a los legisladores que hagan leyes de fácil aceptación para la ciudadanía. Para remarcar lo absurdo de tal demanda, ejemplifica con el médico, y viene a decir que esa petición es equivalente a la que se le hiciera a un médico para reclamar, ante la enfermedad, no sólo un tratamiento inocuo, sino placentero (684c). En fin, ante una grave enfermedad la mayoría aceptaría las prescripciones adecuadas con independencia de los efectos secundarios, los cuales, en la mayor parte de casos se sufren a cambio del restablecimiento de la salud. Sin embargo, no es precisamente la mayoría de los ciudadanos la que admite de buena gana los cambios legislativos de un Estado, y el Ateniense se refiere a nuevas leyes que regulen, por ejemplo, la repartición de la tierra, la condonación de deudas y cosas de semejante trascendencia. En definitiva, podemos interpretar que Platón lo que nos está diciendo es que resulta mucho más fácil restablecer la salud de los cuerpos que la del Estado, principalmente por la distinta actitud de los afectados.

Los médicos son requeridos por el Ateniense de nuevo, esta vez rescatados de un ejemplo anterior en el que se comparaban los distintos modos de actuar entre médicos esclavos y médicos libres⁴⁸⁴. El Ateniense se alegra de haber establecido antes una similitud entre los que se encuentran sometidos a un orden legal y los esclavos curados por esclavos (Lg. 857c), porque ahora, a partir de aquel mismo ejemplo puede recrear

⁴⁸⁴ Lg. 719e-720e.

un episodio con el que iniciar una deliberación acerca de la manera idónea de legislar. En la hipotética escena descrita por el Ateniense destaca la risa que provocaría en un médico esclavo —el que habiendo aprendido empíricamente a partir de la observación de sus amos a realizar algunas curas, y sin disponer de conocimientos teóricos, no puede llevar a cabo indagación ni persuasión alguna— la conducta de uno libre —el que dialoga con los enfermos, trata la enfermedad a partir de su origen y disertan sobre la naturaleza de los cuerpos porque poseen el conocimiento teórico necesario para hacerlo (Lg. 857c-d). Según el Ateniense, Además de la risa, unas palabras de reproche serían pronunciadas por el médico empírico, quien además de insultarlo le diría que lejos de curar al enfermo lo que hace es educarlo, como si el aquejado necesitase hacerse médico en lugar de curarse (Lg. 857d).

Lo que pretende señalar el Ateniense con esta exposición es la diferencia que existe entre tener que legislar con la premura de la necesidad o reflexionar con tiempo sobre la legislación óptima, hecho que permite considerar los casos particulares y ajustar, así, mejor las penas.

Otra analogía entre el médico y el gobernante en las *Leyes* se centra en los dioses, gobernantes del universo. El Ateniense, como refutación a los que, si bien creen en los dioses consideran que éstos no se ocupan de los hombres por ser insignificantes frente a la grandeza del universo, apela al médico para demostrar que, cuando se ocupa de mantener o restablecer la salud de un cuerpo, o lo que es lo mismo, de un conjunto grande, no descuida las pequeñas partes, pues, si lo hiciera, difícilmente conseguiría las buenas condiciones del todo (Lg. 902d). Y como el dios no puede ser en nada inferior a un médico, no cabe pensar que descuiden lo pequeño para atender a las grandes cosas (Lg. 902e). Cualquier médico experto actúa con miras al todo, y sus intervenciones en las partes persiguen siempre el bien del conjunto, y no al revés (Lg. 903c).

Una vez que el Ateniense considera demostrada la existencia de los dioses y su atención para con los hombres, se propone refutar a quienes aseveran la posibilidad de apaciguarlos mediante ofrendas tras la comisión de actos injustos; para ello, partiendo de su condición de gobernantes, categoría que sin ninguna duda los regidores del universo ostentan, se plantea descubrir a qué otra clase de gobernantes se asemejan. Así, se pregunta si acaso se parecerían a los médicos, «que previenen la guerra de enfermedades en los cuerpos» (Lg. 905e). Como vemos, el Ateniense atribuye a los

médicos la facultad de librar a los hombres de un tipo concreto de males, potestad reconocida asimismo a los demás profesionales técnicos mencionados. Y puesto que los hombres son propiedad de los dioses, son también sus aliados, de donde cabe inferir que los dioses, a semejanza de los técnicos, libran a los humanos de alguna clase de mal. En efecto, lo que destruye a los hombres es la injusticia, un terrible vicio que se opone a la justicia, la virtud que junto a la templanza y la inteligencia anida en todo lo que ha sido animado por los dioses, es decir, en todos los seres que han sido dotados de alma por los dioses, entre los cuales se encuentra el hombre. Ahora bien, como ya sabemos, en las almas existen distintas predominancias, pudiendo imperar en ellas la naturaleza bestial, como ocurre en las de quienes, después de cometer acciones injustas y de apoderarse de algo de ese modo, se abalanzan sobre cualquier tipo de gobernante para persuadirlos, mediante discursos repletos de lisonjas y rogativas, de que ellos son capaces de cometer excesos sin castigo. Y remarca que el exceso es el origen de todos los males: el de las enfermedades en los cuerpos; el de las plagas en las estaciones; el de la injusticia en los sistemas políticos de los Estados. Para el Ateniense, decir que los dioses son indulgentes con los injustos siempre que reciban a cambio una parte del producto obtenido mediante injusticia es la misma insensatez del discurso que atribuya a los profesionales técnicos, con los que están comparando a los dioses, la vileza de venderse a los injustos a cambio de una parte de sus infames botines. Y puesto que repugna pensar que un médico o cualquier otro técnico se deje corromper, con mayor motivo no es admisible el soborno de los dioses. Por consiguiente, los dioses no pueden ser comparados ni con médicos ni con cualesquiera otros profesionales técnicos (*Lg.* 906e), pues no es posible decir que sean peores que esos hombres, los cuales, a pesar de su mediocridad en comparación con la grandeza divina, no traicionan su técnica. La conclusión del Ateniense es que los dioses nunca traicionarían la justicia a cambio de impías dádivas de hombres injustos.

La lógica del Ateniense merece algunas consideraciones, pues, según su razonamiento: existen en el universo bienes y males; todos los males son una forma de exceso; los encargados de librar a los hombres de los males que los afectan son los técnicos; así, los médicos, porque son expertos en medicina, libran al hombre de la enfermedad, o lo que es lo mismo, el efecto del exceso en el cuerpo; los dioses son una clase superior de técnicos, los expertos en justicia, que han dotado a los hombres de un alma y, con ella, de la capacidad de ser justos, siempre que consigan que cada una de

sus tres partes realice la función que le es propia; la responsabilidad técnica impide traicionar el bien que toda técnica persigue, y de manera similar a como un técnico de la medicina en sentido estricto no puede venderse sin desertar de su cometido, porque en ese supuesto dejaría de ser médico, tampoco un dios, el perfecto experto en justicia, puede abandonar su obligación divina sin dejar de ser dios.

La relación entre técnica y bien, el concepto de técnico experto con su correspondiente acción benéfica, y la importante noción de medida junto a la asimilación del mal con alguna forma de desmesura son cuestiones claves del pensamiento de Platón que afloran en esta argumentación del Ateniese a propósito de los delitos contra los dioses.

Otro tema fundamental es la idea de que el gobernante debe hacer mejores a los ciudadanos, tarea harto difícil que no se consigue sin la extraordinaria formación intelectual y moral que capacite para tan noble responsabilidad. El servicio público es una actividad que requiere específica formación cualquiera que sea su ámbito, hecho que es aceptado de manera unánime por la sociedad para cualesquiera profesiones cívicas con excepción de la política. La confusión de la habilidad oratoria y persuasiva con la verdadera facultad de gobierno es una realidad política sobre la que Platón intenta llamar la atención con especial perseverancia.

En el *Gorgias*, Sócrates le dice a Calicles que si fuesen ellos a dedicarse a desempeñar un servicio público, por ejemplo creyéndose médicos capaces, primero examinarían, cada uno del otro, sus respectivos estados de salud (*Grg.* 514d), después la de otros pacientes que hubiesen sanado por sus intervenciones. Demostrar que se profesa la medicina dando a conocer a los pacientes que se han curado es un requisito que se exige a los que quieren ejercer de médicos. Sin embargo, no se requiere a nadie que vaya a dedicarse a la política demostrar que sabe hacer mejores a los ciudadanos con su ejercicio. Esta es la turbadora recriminación que le hace Sócrates a un Calicles ocupado ya en asuntos públicos⁴⁸⁵ y cuya mediocre moral, a ojos del filósofo, le permite tan solo objetar un simple «Eres discutidor, Sócrates»⁴⁸⁶.

Sócrates ahonda en la cuestión y recrimina a los sofistas su censura a quienes no les corresponden como deberían, siendo, como ellos mismos se atribuyen, maestros de

⁴⁸⁵ *Grg.* 515a.

⁴⁸⁶ *Grg.* 515b.

virtud. Se trata, según Sócrates, de una contradicción innegable, ya que si en verdad enseñasen la virtud no podrían comportarse sus alumnos de manera innoble. En este mismo sentido no es posible admitir las afirmaciones de políticos que aseguran su extraordinaria dirección de la ciudad y si llega la ocasión la acusan de perversidad, pues de ser fidedigna su aseveración, jamás podría haber llegado la polis a tal villanía. Sócrates apela a la medicina para explicar a Calicles esta cuestión, reconviniéndole por no captar la diferencia entre sofista y orador. En efecto, Sócrates establece una relación análoga entre sofística y retórica, entre la técnica de legislar y la administración de justicia, y entre la gimnasia y la medicina (*Grg.* 520b). El motivo tácito de esta homóloga vinculación es que el primer elemento de los tres binomios propuestos son maestrías cuyo ejercicio previene de males, mientras que los segundos evidencian especialidades encargadas de repararlos. La sofística, el arte de legislar y la gimnasia son actividades más bellas que la retórica, la administración de justicia y la medicina, porque su adecuado ejercicio precave de daños. Está en manos de la sofística enseñar la verdadera virtud, en cambio enseña retórica; también está en manos del gobernador hacer de los gobernados mejores ciudadanos, por el contrario los hace peores. Los perjuicios provocados por la retórica y el mal gobierno impiden que sus actores se quejen de los resultados, pues de hacerlo, se acusarán ellos mismos de no haber beneficiado a quienes habían prometido hacerlo.

13.12. ¿Es la medicina la mejor técnica, la mejor ocupación?

En realidad, en los diálogos platónicos no se plantea esta pregunta de forma explícita, aunque sí forma parte del camino dialéctico socrático.

En el recorrido dialógico del *Gorgias* en pos del objeto de la retórica, surge esta cuestión provocada por una afirmación del sofista, quien sostiene que la retórica se sirve para sus discursos de «los más importantes y excelentes de los asuntos humanos»⁴⁸⁷. La reacción de Sócrates no se hace esperar y protesta que semejante afirmación es discutible y carece de precisión. Para demostrárselo, se acoge de nuevo a los beneficios brindados por ciertas profesiones, entre las cuales el papel estelar de la medicina es

⁴⁸⁷ *Grg.* 451d.

innegable. Sócrates alude a la costumbre de cantar un escolio⁴⁸⁸ al final de los banquetes, canción que, en este caso, enumera los bienes humanos destacando como los tres mejores y por este orden: la salud, la belleza y la riqueza sin fraude (*Grg.* 451e). Gorgias no entiende a qué viene esa cita, a lo que Sócrates contesta:

Porque, si por ejemplo estuvieran delante de ti los que profesan las artes que alabó el autor del escolio: el médico, el maestro de gimnasia y el banquero, y, en primer lugar, dijera el médico: «Sócrates, Gorgias te engaña; no es su técnica la que procura el mayor bien a los hombres, sino la mía», y yo le preguntara: «Qué eres tú, para expresarte así», contestaría probablemente que médico. «¿Qué dices? ¿El producto de tu técnica es el mayor bien?» «¿Cómo no, Sócrates?, diría quizá, ¿Hay algún bien mayor para el hombre que la salud? (*Grg.* 452a).

La intervención de Sócrates continúa con lo que supuestamente le responderían los otros dos profesionales que, al igual que el médico, le disputarían el estar en posesión del mejor bien. Pero Gorgias no se acobarda, y sostiene que su arte procura el bien mayor: la libertad y el poder de dominar a los demás. Y qué arte es ese, pregunta un Sócrates asustado de semejante inmoralidad, habiendo captado ya la categoría de arma letal de ese arte sofista, capaz de otorgar la libertad y el poder de esclavizar al mismo tiempo. La persuasión —dirá Gorgias que es su arte—, y añade, enseguida, la descripción de su inequívoco componente ilegal e inmoral. El mayor bien para el hombre, según el sofista, y del que él es artífice, es la persuasión: el arte de dominar por medio de la palabra, ya sea a los jueces en los tribunales, a los consejeros en el consejo, al pueblo en la asamblea o a cuantos participen en cualquier reunión en la que se traten asuntos públicos. La persuasión es para Gorgias un extraordinario poder mediante el cual se puede esclavizar a los que, de acuerdo con el escolio recitado por Sócrates, le disputarían la procuración del mayor bien para los hombres, entre los que se encuentra el médico (*Grg.* 452e).

A Platón no le interesa descifrar si la medicina es o no el mayor bien por varios motivos: primero, porque es evidente que en cuanto técnica que persigue el bien de la salud es un bien; segundo, porque el mayor bien no es ni puede ser una técnica, sino la virtud, aunque el concepto de virtud provenga precisamente de la excelente ejecución

⁴⁸⁸ Canción que se cantaba al final de los banquetes, generalmente de asunto moral. J. CALONGE, 2000, 31, n. 13.

técnica. Lo que sí le interesa es destacar la inmoralidad de una práctica, la retórica, destinada al dominio, con independencia de la bondad de sus fines.

En las *Leyes* surge de nuevo la cuestión de la medicina y su ubicación en la jerarquía de las técnicas. En el contexto de legislar los delitos contra los dioses, el Ateniense expone lo que serían previsibles argumentos de los ateos en defensa de su libertad para no cumplir con la legislación en materia religiosa; refiere en último lugar la réplica probable de los adeptos a la más erudita de las teorías: la que sostiene que todo lo que existe es producto de la naturaleza, del azar o de la técnica. A partir de esta premisa, estos sabios⁴⁸⁹ deducen que las cosas más importantes y bellas son producto de la naturaleza y el azar, siendo inferiores las que provienen de la técnica. Con detalle prosigue su descripción el Ateniense repleta de alusiones a diferentes corrientes presocráticas⁴⁹⁰ acerca del origen o principio de todo. Según esta teoría, todo lo que existe en la naturaleza proviene de la mezcla azarosa de elementos y cualidades, excluyendo con ello toda inteligencia y acción divinas. La técnica surgiría en un estadio posterior, fruto de los seres vivientes y, por tanto, mortal como ellos y sin participar demasiado de la verdad porque sus productos son una especie de imágenes. Desde esta concepción de la técnica, las más significativas son las que comparten con la naturaleza su poder, requisito que la medicina cumple como la que más (*Lg.* 889d). Pero lo más interesante de esta teoría es que según ella, la política, porque comparte algo muy insignificante con la naturaleza y participa en su mayor parte de la técnica, sus secciones están construidas a base de convenciones y no de verdades, como por ejemplo la legislación, sin nada en común con la naturaleza y toda ella producto de la técnica. El carácter técnico de la legislación y su alejamiento de la verdad implica que las leyes religiosas y los dioses sean también productos técnicos.

A nuestro juicio, para Platón la consecuencia más inadmisibles de esta teoría no es que convierta las leyes religiosas en convención, sino que considere al conjunto de la política, incluida la justicia, meros convencionalismos. Las palabras del Ateniense referidas a los problemas que comporta que los hombres no crean en la existencia de los dioses, concebidos como la ley ordena que deben serlo, muestran que Platón veía en la

⁴⁸⁹ El Ateniense llama sabios a los que mantienen esta teoría (*Lg.* 886d), la más erudita de todas (*Lg.* 888e), dirá después, con mucha ironía, según nuestro parecer.

⁴⁹⁰ Cf. F. LISI, 2008, 195 y 196, notas 26 y 28, en las que cita diversos estudios sobre posibles correspondencias entre las alusiones de Platón y diferentes teorías presocráticas.

legislación religiosa una manera de mantener el orden cívico. La no creencia en los dioses es postulada por el Ateniese como causa principal de violencia, impiedad y sedición. Y por si esto fuera poco, la prescripción de una vida según la naturaleza⁴⁹¹, inserta en la teoría que se describe, provoca la imposición del más fuerte sin ajustarse a la ley, considerándose, además, lo más justo⁴⁹².

No hay duda de que una teoría como ésta, que ve en las costumbres el origen de toda determinación cívica, no podría ser admitida por Platón. De hecho, supondría una contradicción con la escena dramática del propio diálogo, en la que tres ancianos personajes se proponen legislar una constitución para la futura Magnesia, a partir de su diferente experiencia política resultante de sus distintas ciudadanías: ateniense, cretense y espartana. Sin embargo, no hay objeción posible a que sea el Ateniese quien lleve la voz cantante, el único de los tres con profundo conocimiento filosófico, dispuesto a revelar una forma nueva de comprender la política sustentada en una sabiduría de carácter divino⁴⁹³. La apariencia de consenso se desmorona porque no es desde las distintas experiencias y costumbres que se llega a los acuerdos, sino que quien posee el verdadero conocimiento, el Ateniese, impone su criterio, eso sí, con argumentos.

13.13. Medicina y autoridad

Platón apela con mucha frecuencia a la autoridad del médico, de fácil aceptación y comprensión ciudadana, bien para llamar la atención sobre otras autoridades inadvertidas por la sociedad, bien para comparar la importancia y necesidad de respeto que merecen ciertos predicamentos en el sí de la comunidad.

Que el médico necesite precisión explicativa en el relato de los síntomas de sus pacientes es una exigencia admitida por cualquier enfermo. La importancia de no mentir al médico se comprende sin problemas cuando se acepta que este profesional persigue el bien del enfermo con el restablecimiento de su salud. Sin embargo, que el gobernante pretenda el bien de la ciudadanía no es tan fácil de aprobar por motivos tan obvios como

⁴⁹¹ Parece una clara alusión al principio cínico que insta a vivir según la naturaleza.

⁴⁹² Esta sería la misma posición que la mantenida por Calicles en el *Gorgias*, según la cual las leyes son establecidas por los débiles temerosos del poder de los más fuertes (*Grg.* 481-523). Y la misma también defendida por Glaucón en la *República*, dentro de su programa para la investigación, y corroborada por su hermano Adimanto (*R.* 358a-367e).

⁴⁹³ F. LISI, 2008, vol. I, 28.

puede ser la negativa experiencia ciudadana respecto de repetidos gobiernos corruptos, interesados sólo en su propio beneficio y no en el colectivo.

Platón, en la *República*, intenta demostrar la incuestionable autoridad del gobernante mediante la analogía del médico y el paciente. Ningún ciudadano debe mentir al gobernante igual que el enfermo no mentiría al médico por su propio bien. Y de la misma forma que al médico su autoridad le confiere la potestad de mentir a su paciente, también el gobernante podrá mentir a la ciudadanía cuando lo encuentre necesario (*R.* 389b-c). Se trata de una apuesta por la autoridad del médico y del gobernante que no deja lugar a dudas, autoridad que, por lo demás, Platón reconoce a otros profesionales que utilizan su técnica para el bien común.

El reconocimiento explícito de atribuciones a quienes poseen un saber no podía más que entrar en conflicto con la posición sofista. Y cuando la autoridad del médico y demás expertos es puesta en entredicho por Gorgias, Sócrates argumenta en su contra. Gorgias mantiene «que incluso sobre la salud el orador será más persuasivo que el médico» (*Grg.* 459a), pero sólo ante la multitud. Sócrates pregunta si multitud equivale a ignorantes, pues, no es posible que ante los que saben sea más persuasivo el orador, que no sabe medicina, que el médico, el que sabe (*Grg.* 459a). Para Sócrates es inaceptable que el orador, sin ser médico (*Grg.* 459b), sea más persuasivo que el orador en lo que respecta a la salud. En temas de salud, el médico sabe y el que no es médico es ignorante (*Grg.* 459b), de donde resulta que es ante ignorantes donde será más persuasivo el que no sabe que el que sabe, porque en ignorancia médica el orador aventaja al médico (*Grg.* 459b). Sócrates pregunta a Gorgias si acaso ocurre lo mismo cuando el tema del que debe hablar el orador corresponde a otras técnicas, para poner de manifiesto que la única habilidad del orador, puesto que desconoce los objetos de las técnicas particulares, es saber utilizar ciertos procedimientos de persuasión, la retórica, para parecer más sabios que los que en realidad saben siempre y cuando hablan a un público ignorante.

Como es obvio, el poder de persuasión ante una masa de ignorantes se desacredita por sí mismo frente a la autoridad de un profesional que, como el médico, conoce el objeto de su técnica. Sócrates le pregunta a Gorgias, a continuación, si respecto de lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo también ocurre lo mismo que respecto a la salud, que aun sin poseer el conocimiento acerca de todo ello, al orador «le

permite aparecer ante los ignorantes como más sabio que el que realmente sabe»⁴⁹⁴. Gorgias contesta que, en caso de desconocer estos asuntos, el que quiera aprender retórica deberá aprenderlos, siendo él mismo quien se los enseñe. Sócrates continúa con el siguiente razonamiento: si el que ha aprendido medicina es médico (*Grg.* 560b) y así con las demás técnicas, quien conozca lo justo será justo y, por consiguiente, obrará justamente. Y si esto es así, el orador, porque conoce lo justo, no podría obrar jamás de forma injusta, lo cual está en clara contradicción con lo que se había mantenido con anterioridad acerca de la posibilidad efectiva de que un orador se sirva de la retórica para un fin injusto, responsabilidad no atribuible en ningún caso al maestro. Desde luego Sócrates no podría aceptar que quien conozca la justicia obre en su contra, pues la injusticia es producto de la ignorancia. Pero, por eso mismo, tampoco aceptaría que el ignorante se hiciera pasar por sabio, con lo que las supuestas virtudes de la retórica defendidas por Gorgias no podrían más que repugnarle. La autoridad del buen médico le viene conferida por su conocimiento de la ciencia médica, con independencia de su poder de persuasión, puro humo ante la consistencia de un saber capaz de restituir la salud perdida. La invención de un procedimiento persuasivo diestro en convencer a ignorantes no otorga autoridad ninguna; se trata, sin más, de una subordinación obscena a la desorientada multitud; una actividad que persigue con exclusividad el beneficio propio.

En el *Gorgias*, también, Sócrates le otorga a la medicina una autoridad que la sitúa por encima de las distintas técnicas destinadas al cuidado del cuerpo. Sócrates utiliza una analogía entre los cuidados del cuerpo y del alma para explicarle a un Calicles obtuso su concepto de buen gobernante. A la posición de Calicles, empeñado en valorar al gobernante en función de las obras materiales con las que ha engrandecido la ciudad, se opone la de Sócrates, basada en la capacidad del político para mejorar moralmente a los ciudadanos. Al cuerpo, dirá Sócrates, se le pueden procurar alimentos, bebidas, vestidos, mantas, calzado y otras cosas que necesite, por lo que parecería que los que cuidan del cuerpo son los artesanos que las fabrican y los comerciantes que las procuran. Sin embargo, aparte de todas estas técnicas se encuentra la medicina la que en realidad cuida del cuerpo porque sabe adecuar los alimentos a cada estado (*Grg.* 517d).

⁴⁹⁴ *Grg.* 459d-e.

Por eso, las otras técnicas le son a la medicina serviles y subalternas respecto del cuidado del cuerpo (*Grg.* 518a). Y de la misma manera que no se puede considerar buenos cuidadores del cuerpo a quienes, como cocineros, panaderos o taberneros ceban a sus clientes, tampoco puede atribuirse la excelencia a los políticos que sacian los deseos de los ciudadanos sin atender las verdaderas necesidades que son la moderación y la justicia.

Como ya hemos expuesto en los primeros apartados de este capítulo, son diversos pero contundentes los motivos que, según Platón, otorgan dignidad a la ciencia médica, pudiéndole añadir ahora otros no menos concluyentes. Platón, en el *Timeo*, expone su concepción física del mundo en la que buena parte está dedicada al hombre. Las partes del cuerpo aparecen descritas, en el proceso de su creación, con cierto detalle: vientre, intestinos, médula ósea, cerebro, cráneo, vértebras, carne, nervios, tendones, boca, piel, pelo, uñas y sistema circulatorio. Asimismo describe aspectos de la fisiología humana, como son circulación, respiración, deglución, alimentación, crecimiento, envejecimiento y muerte. Habla también de patología, otorgándole al médico la autoridad de haber puesto el nombre común de bilis a una diversidad de sustancias corporales que comparten un género común (*Ti.* 83c), y de terapéutica, ambas referidas a cuerpo y alma y adscritas a las nociones de proporción y equilibrio propias del paradigma hipocrático.

El haber dedicado este espacio a la descripción física del hombre denota ya un interés especial en la ciencia que se ocupa de ello, la medicina. La fascinación por el hombre que demuestra Platón en sus escritos no podía ignorar este aspecto, principalmente porque para el filósofo el microcosmos humano de doble naturaleza es el centro de su pensamiento. La preocupación política del filósofo no podía descuidar la fisiología del hombre, en estrecha relación con una organización social pertinente a un ser tan complejo, objetivo primordial del pensador.

La medicina forma parte de la sabiduría primordial que desarrolló la primera y mítica civilización ateniense de la que se habla en el *Timeo*⁴⁹⁵ (*Ti.* 24c). Los fundamentos físicos que sustentan el funcionamiento de la respiración son conocidos por el médico, quien, además, los utiliza para aplicar remedios, como son las ventosas medicinales (*Ti.* 79e). Pero el conocimiento del médico en el *Timeo* va más allá de la física, porque al hacerlo capaz de observar la multiplicidad y nombrarla de manera

⁴⁹⁵ Para esta cuestión véase el capítulo 26. Sacerdotes y sacerdotisas.

genérica lo convierte en un verdadero filósofo, el único capaz de ver la unidad en la multiplicidad.

13.14. Medicina y retórica

Hemos visto, en la sección dedicada a las diferencias entre *techne* y *empeiria* que la comparación entre retórica y medicina es un recurso efectivo y abundante en la obra de Platón, cuyo objetivo no es otro que el de distanciar ambas actividades a consecuencia del trasfondo moral que, según el Académico, subyace en cada una de ellas. La diferente valoración de la retórica es uno de los temas que más caracterizan en los diálogos la disparidad existente entre Sócrates y los sofistas, y mientras uno propone la dialéctica como método de investigación filosófica, los otros ensalzan la retórica como instrumento persuasivo⁴⁹⁶. Platón ha hecho explícita en numerosas ocasiones esta oposición, sin atender a la eventualidad del buen uso de la retórica. Sin embargo, una excepción en el *Teeteto* rompe esta tendencia y, aunque sea por boca de Sócrates mientras interpreta el papel de Protágoras, se ofrece al menos la posibilidad de su utilización para nobles objetivos. Sócrates, en defensa de un Protágoras incapaz de rebatir las objeciones que le vienen haciendo a su doctrina del *homo mensura* por haber ya fallecido, pronuncia la refutación⁴⁹⁷ que de manera supuesta hubiera pronunciado el sofista con la intención de restablecer su honor.

Es en este contexto en el que la retórica aparece desde otra óptica y, aunque provenga del personaje Protágoras, no debe olvidarse que es Sócrates quien expone el parlamento, lo cual, a nuestro juicio, supone un innegable reconocimiento hacia el sofista. Sócrates, en el papel de Protágoras, inicia su argumento a partir de la diferencia perceptiva que respecto de un mismo sabor pueden experimentar dos personas, una enferma y otra sana. Así, Sócrates defiende que, aunque no pueda atribuírsele ignorancia al enfermo porque perciba el sabor amargo ni sabiduría al sano por sentirlo dulce, sí conviene que el médico opere en el enfermo un cambio para procurarle un

⁴⁹⁶ Téngase en cuenta que «la retórica es el discurso del gobernante (y del que quería llegar a serlo) para obtener poder» U. SCHMIDT OSMANCIK, 1997, 162.

⁴⁹⁷ Platón habría utilizado como recursos en esta refutación diversos rasgos específicos de la sofística en general y de la doctrina de Protágoras en particular, muy especialmente el carácter utilitarista de su subjetivismo gnoseológico, característica que, en opinión de Vallejo, constituía una especie de barrera que habría limitado el immoralismo presente en otros sofistas. Cf. Á. VALLEJO, 3003, n. 45 y 46.

mejor estado. Y de manera análoga a como el médico transforma las percepciones del enfermo cuando cura su afección, el sofista procura con su educación mejores condiciones a quien con él aprende. Sofista y médico son artífices de un cambio en sus respectivos intervenidos, pues ambos los conducen, aunque con diferentes métodos, de una peor disposición a otra mejor: mediante drogas, el médico; por medio de discursos, el sofista (*Tht.* 167a).

Sería interesante analizar esta manifestación del poder terapéutico de la palabra⁴⁹⁸, expresado también por los sofistas Gorgias⁴⁹⁹ y Antifonte⁵⁰⁰, y tan reivindicado después, sobre todo en el siglo XX, a partir de la aparición del psicoanálisis⁵⁰¹. Sin embargo, otros objetivos nos animan a no desviarnos demasiado de nuestros propósitos, lo que no impide que hagamos explícito aquí nuestro reconocimiento.

Pero volvamos a la magnífica representación de Sócrates, tan audaz en su defensa del relativismo que pareciera el mismo Protágoras. Su razonamiento es el siguiente: puesto que no es posible opinar sobre lo que no es, ni tener otras opiniones diferentes de las que se refieren a lo que cada uno experimenta, todas las opiniones son verdaderas y ninguna falsa; así, no es posible conseguir que alguien con opiniones falsas las cambie por verdaderas. Ahora bien, como sí es posible que en un alma insana se formen opiniones de la misma naturaleza, se puede operar en ella un cambio para que con una mejor disposición anímica se formen opiniones de acuerdo con ese mejor estado. Eso no quiere decir que esas opiniones sean verdaderas, pero sí que son mejores que las otras. Sócrates en este contexto nombra al médico que, por ocuparse del cuerpo, es el técnico idóneo para cambiar en los cuerpos las malas percepciones que provocan las enfermedades e infundir las buenas que se derivan de los estados saludables (*Tht.* 167b).

⁴⁹⁸ Para esta cuestión, véase P. LAÍN ENTRALGO, 1958, 127-153.

⁴⁹⁹ «La misma relación guarda el poder de la palabra con respecto a la disposición del alma que la prescripción de fármacos respecto a la naturaleza del cuerpo. Pues, al igual que unos fármacos extraen unos humores del cuerpo y otros, otros; y así como algunos de ellos ponen fin a la enfermedad y otros, en cambio, a la vida, así también las palabras producen unas, aflicción; otras, placer; otras, miedo; otras, predisponen a la audacia a aquellos que las oyen, en tanto otras envenenan y embrujan sus almas por medio de una persuasión maligna». Gorg. 82 DK *Elogio de Helena* 14.

⁵⁰⁰ «En Corinto dispuso, junto al ágora, unas habitaciones y anunció mediante un cartel en la puerta que podía curar, por medio de la palabra, a los afligidos y, preguntándoles las causas de sus males, llevaba consuelo a los enfermos». Antipho. Soph. DK A 6.

⁵⁰¹ La deuda del psicoanálisis para con Platón la sitúa N. CORDERO, 2008, 148, con la mayéutica socrática, procedimiento que lleva a cabo un hábil maestro para extraer del alma los conocimientos que en ella se encuentran como enterrados; y recuerda que ‘verdad’, *aletheia*, en griego es ‘desocultamiento’.

De nuevo se hacen análogos los tratamientos del médico y del orador sofista, el encargado de operar cambios en los ciudadanos de manera que les parezca justo lo que en realidad es beneficioso para el Estado, y no lo perjudicial.

Observamos que Sócrates, para representar la refutación de Protágoras ha recurrido a argumentos propios de la sofística, como lo atestiguan los pasajes de Gorgias y Antifonte. Alude, como vemos, al poder persuasivo del discurso pero, lejos de limitarse a nombrarlo, lo desarrolla exponiendo su mejor cara. El respeto hacia Protágoras se hace patente en este pasaje, en el que la exaltación de los nobles fines del abderitano suaviza con creces su relativismo gnoseológico.

13.15. Intelectualismo moral

En el *Protágoras*, Sócrates pronuncia una significativa sentencia respecto de la génesis de la maldad, que la atribuye de manera categórica a la ignorancia. Sócrates entiende que algunas circunstancias particulares como la enfermedad, el cansancio u otras causas accidentales pueden transformar en hombre malo a quien antes fuera hombre de bien, y ello porque carecer ciencia es la única acción mala⁵⁰².

Sócrates se dispone a continuar su charla sobre la virtud con Protágoras, esta vez, a instancias del sofista, a partir de un poema de Simónides de Ceos. Protágoras opina que el poeta, al citar unos versos de Pítaco y mostrar su desacuerdo, se contradice, pues, según él, quieren decir lo mismo. Sócrates advierte de que «ser» y «llegar a ser», no es lo mismo, motivo por el cual no existe contradicción alguna en el poema y se propone explicar la diferencia entre ambos modos. Todo el pasaje de exégesis poética al que se entrega Sócrates está considerado por los estudiosos como una enorme parodia destinada a poner en cuestión este método, muy empleado por los sofistas en sus actividades pedagógicas⁵⁰³. Tras la glosa, Sócrates propone volver a su método de preguntas y respuestas. Nos interesa, sin embargo el comentario por varias razones: porque contiene algunas referencias a médicos que debemos considerar; porque a pesar de la interpretación del poema que realiza Sócrates, se incluyen en él dos tesis

⁵⁰² οὕτω καὶ ὁ μὲν ἀγαθὸς ἀνὴρ γένοιτ' ἂν ποτε καὶ κακὸς ἢ ὑπὸ χρόνου ἢ ὑπὸ πόνου ἢ ὑπὸ νόσου ἢ ὑπὸ ἄλλου τινὸς περιπτώματος – αὕτη γὰρ μόνη ἐστὶ κακὴ πράξις, ἐπιστήμης στερηθῆναι. (*Prt.* 345b).

⁵⁰³ C. GARCÍA GUAL, 2000, 364-365 y n. 8.

importantes: una de marcado carácter filosófico acerca de la distinción entre «ser» y «llegar a ser»; otra de manifiesta factura socrática acerca de la ignorancia como única causa de las malas acciones.

Sócrates se dispone a explicar las intenciones del poeta expresadas en los versos que se comentan, detalle a tener en cuenta para no confundir el propósito del poeta con el pensamiento del filósofo, pensamiento que, por otra parte, también se expone, conformando una curiosa mezcla cuyo objetivo intentaremos dilucidar.

Dice Sócrates que Simónides lo que hace en el poema es refutar la sentencia de Pítaco sobre la dificultad de ser un hombre de bien; y lo hace diciendo que ser un hombre de bien es imposible, pues, si bien es difícil llegar a serlo, pero posible, lo que no es posible es mantenerse en ese estado, inhumano y accesible sólo a un dios. El ejemplo de un médico le ayuda a ilustrar su interpretación de que sólo el que es bueno puede hacerse malo ante una desgracia, es decir, que es potestad exclusiva del buen médico tornarse mal médico (*Prt.* 344d). Sócrates distingue entre un médico bueno y uno malo, cuya diferencia estriba en sus diferentes formaciones, el bueno formado a partir de buenos ejercicios como el aprendizaje de la curación de los enfermos, mal formado con malas prácticas el malo. Según esto, sólo es susceptible de volverse mal médico el que antes fuera bueno, porque ni siquiera los ajenos a la medicina, por muchos fracasos que tuvieran podrían tornarse malos médicos si antes no lo fueron buenos, pues, a quien los errores le impiden hacerse médico, también le anulan toda posibilidad de hacerse mal médico (*Prt.* 345a-b).

Si bien sorprende al lector esta tesis en boca de Sócrates, conviene no olvidar que el filósofo no la expone como propia, sino que se la atribuye a Simónides. Asimismo es importante hacer aquí una diferenciación entre el saber profesional y el conocimiento que conduce a la virtud. Es verdad que Simónides habla de la dificultad de «llegar a ser» y «ser» un hombre bueno y digno, por lo que pareciera que se refiere a una cuestión más moral que profesional, mientras Sócrates, a juzgar por el ejemplo y sus palabras, parece que habla del conocimiento que convierte a alguien en un buen profesional. Esto no deja de ser paradójico, pues, en realidad, quien introduce el matiz moral en el concepto tradicional de virtud es Sócrates. Por eso, cabe pensar que la expresión *aner agathos* del poeta no aluda a la *arete* socrática, sino más bien a aquella amalgama semántica que incluía excelencia física y mental, éxito social y favores de la fortuna. Si

esto fuera así, no es extraño que Sócrates explique que el «hombre de bien puede hacerse malo, o por el tiempo, o por la fatiga, o por enfermedad, o por algún otro accidente»⁵⁰⁴, porque lo que hace Sócrates es hablar del concepto de virtud que maneja el poeta, no del suyo. Recordemos que el comentario del poema ha sido propuesto por Protágoras, para dar comienzo a un ejercicio característico de sus prácticas docentes. Sócrates lo acepta para llevar a cabo, con un grado elevado de ironía, una digresión absurda. Y es paradójico porque a los ojos de Sócrates hablar de la virtud en esos términos no tiene sentido. Él mismo será quien propondrá más tarde dejar de hablar de las cosas que dicen los poetas, más propio de personas vulgares, sin criterio ni opinión. Los hombres educados como ellos —dirá—, no necesitan voces ajenas como las de los poetas. Sócrates criticará este tipo de hermenéutica por varios motivos: porque no es posible preguntarle al poeta de qué habla; porque permite adjudicar al autor argumentos que no le pertenecen; y porque se discute sobre asuntos indemostrables. Sócrates propone entonces abandonar lo que dicen los poetas y mantener y mantener su propio diálogo exponiendo sus razonamientos y dando sus recíprocas explicaciones para poner a prueba la verdad y a ellos mismos, como corresponde a los hombres educados.

A nuestro parecer, la intención de Platón en este excursus poético no es otra que la de contrastar desde otra perspectiva —como de hecho viene haciendo en todo el diálogo— las dos posiciones respecto de la virtud, la socrática y la sofística, dentro del contexto general de sus posibilidades de enseñanza en el que se centra el *Protágoras*. Y todo ello para poner en evidencia que, en efecto, la virtud que manejan los sofistas sí es susceptible de ser enseñada, y de perderse ante una contingencia; por el contrario, la virtud que esgrime Sócrates, aunque sea necesario investigar si se puede o no enseñar, de lo que no cabe duda es de que, una vez alcanzada, no se pierde. A nuestro entender, la aporía con la que acaba el diálogo es necesaria, ya que difícilmente se puede alguien poner de acuerdo cuando se manejan los mismos significantes con significados y referentes distintos.

En el sí de esta interpretación, el ejemplo del médico no viene más que a incrementar la sensación de embrollo del lector, sorprendido por escuchar en boca de Sócrates aquello de que sólo el que es bueno se hace malo. En efecto, nadie podría hacerse mal médico si antes no hubiera sido un buen médico; y aquí Sócrates atiende a

⁵⁰⁴ *Prt.* 345b.

una simple cuestión lógica basada en la diferencia entre el ser y el llegar a ser: aquello que nunca ha sido «p» no puede ser «¬ p». En esta ocasión Sócrates sólo contempla el componente teórico práctico de la profesión, es decir, que un buen profesional pusiese sus conocimientos al servicio de una mala causa, utilizándolos, por ejemplo, para enfermar a las personas en vez de para curarlas, o no poniendo el tratamiento adecuado a los enfermos. Y lo hace así porque no habla de su noción de buen médico, sino de la del poeta Simónides.

Para Sócrates un buen médico no sólo debe poseer conocimientos de medicina y prestigio, sino algo más y más importante: virtud⁵⁰⁵. De hecho, la medicina hipocrática, como lo demuestra el juramento, ya incluía este componente esencial para poder ejercer la profesión con la dignidad apropiada. Como muy bien expresa Sócrates en la *República*:

los médicos que lleguen a ser más hábiles serán aquellos que, junto al aprendizaje de su técnica, ya desde niños han tenido contacto con la mayor cantidad posible de cuerpos en muy malas condiciones de salud, y ellos mismos han padecido toda clase de enfermedades y no son de constitución muy sana. No creo, en efecto, que al cuerpo se lo cure con el cuerpo, ya que, de ser así, no se podría permitir a los médicos estar enfermos ni enfermarse nunca. Pero es por medio del alma que curan al cuerpo, y el alma no puede curar nada si es enferma o se enferma (*R.* 408d-e).

Éstos son los buenos médicos con los que es necesario que cuente el Estado (*R.* 408c). El filósofo, como vemos, suma a los conocimientos propios del médico otros componentes indispensables: experiencia, vocación, empatía y bondad. Entendemos que a lo que él llama aprendizaje de su técnica vendría a ser el conocer el compendio teórico y práctico de la profesión, es decir, lo que nosotros llamaríamos licenciarse en medicina y haber hecho los cuatro años de especialidad prescriptivos; el haber estado en contacto desde niños con cuerpos enfermos supone vocación; el haber sido enfermos alude a la

⁵⁰⁵ « [...] en effet le médecin ne soigne pas «le corps par le corps» mais «le corps par l'âme», ce qui implique un haute formation morale, qui a son sens dans l'Etat juste voulu par le philosophe. Cette dimension éthique de la formation et de la fonction du médecin est constamment présente dans la réflexion platonicienne. Elle conditionne, en effet, le bon usage de la compétence elle-même, come le démontrera le Politique. Elle est implicitement visée, au même titre que la transmission individuelle du métier, dans l'aspect héréditaire de la profession médicale. Elle est partie intégrante, enfin, du savoir à transmettre au futur médecin, comme le sont les données médicales et l'art du pronostic ou de la thérapeutique». J. LOMBARD, 1999, 108.

capacidad de empatía que es necesaria para poder entender el sufrimiento ajeno, más fácil si se ha pasado por trances similares; tener el alma sana equivale a que cada una de sus partes realice la función que le corresponde, lo cual permite a su vez el ejercicio técnico correcto que procura un bien, en este caso, la salud.

Pero volvamos al *Protágoras*. La magistral trama tejida por Platón en el diálogo, con posiciones distintas y diferentes interpretaciones, tiene, a nuestro modo de ver, diversos objetivos, a saber, la puesta en evidencia de la completa necesidad de definir los términos antes de operar con ellos, de donde se deriva el nuevo requisito de encontrar un método adecuado, la dialéctica; demostrar la ineficacia de la exégesis poética como método de investigación filosófica; y exponer la diferencia entre dos tipos de conocimiento, los saberes en general, entre los que se encuentra el saber profesional, y el conocimiento del bien, oposición de la que surgen de manera respectiva dos conceptos de virtud, el tradicional y el socrático.

Más adelante surgirá la cuestión del yerro, cuando Sócrates saca a relucir, y de manera un tanto abrupta, el tema del placer. Protágoras está de acuerdo con Sócrates en otorgar al conocimiento un lugar soberano en las costumbres humanas, consideración que, según Sócrates, no es compartida por la mayoría. Por eso, dice Sócrates, muchos hombres afirman que es posible, aun conociendo lo mejor, no ponerlo en práctica, al ser vencidos por el placer o el dolor. Sócrates propone entonces averiguar qué es eso de ser vencido por los placeres. Para ello, imagina lo que les preguntarían a esos hombres, a cuyo conjunto Protágoras llama vulgo, y expone sus ficticias respuestas con el asentimiento del sofista. El artificio de Sócrates sirve para demostrar a esa hipotética multitud ignorante que eso a lo que llaman «someterse al placer» no es más que ignorancia, una forma de actuar que, por desconocimiento de la ciencia de medir, la *metretike techne*, provoca errores de cálculo. Y concluye diciendo que Protágoras, Pródico e Hippias afirman ser médicos de esa ignorancia (*Prt.* 357e). Como puede observarse, Sócrates no les concede a los sofistas la categoría de médicos del alma, sino que deja bien claro que son ellos mismos quienes se arrogan esa facultad terapéutica.

Una tesis similar sobre el conocimiento la encontramos en el *Eutidemo*, acompañada también de un ejemplo médico. Sócrates habla con Clinias acerca de los bienes, entre los cuales incluye el éxito, ἡ εὐτυχία, considerándolo un saber. Ante la sorpresa del joven Clinias, Sócrates le muestra con una serie de preguntas cómo los

buenos profesionales, los que saben, son los que tienen éxito en las empresas que les son propias. En efecto, como es lógico, si Clinias estuviera enfermo preferiría afrontar los riesgos de su enfermedad con un médico que sabe, y ello porque el joven considera que tendría más éxito con el que sabe la técnica que con el que la ignora (*Euthd.* 280a), de donde se deduce que el saber proporciona éxito a los hombres, y que nadie yerra por saber. Y si por necesidad el que sabe obra bien y logra su propósito, el error siempre es producto de la ignorancia.

En el *Hippias Menor*, por el contrario, se llega al resultado inverso, lo cual resulta inadmisibile. En el proceso de la conversación entre Sócrates e Hippias se acepta que en cualquier disciplina es mejor el que se equivoca voluntariamente que el que lo hace en contra de su voluntad, puesto que implica un mayor conocimiento. Sócrates le pregunta al sofista si acaso «no es más conocedora de la medicina el alma que hace mal a los cuerpos voluntariamente» (*Hp. Mi.* 375b) y, en consecuencia, el alma que respecto a la técnica médica hace el mal a voluntad es mejor que la que lo hace de manera involuntaria (*Hp. Mi.* 375b). Hippias no tiene ningún reparo en asentir mientras las preguntas de Sócrates se refieren a asuntos técnicos. Sin embargo, cuando Sócrates abandona las determinaciones técnicas y su pregunta concierne sólo a la conducta, resulta que los que obran mal queriendo son mejores que los que lo hacen en contra de su voluntad, por lo que la conclusión resulta inaceptable, ya que de ello se desprende que el hombre bueno es el que actúa por voluntad de manera injusta. Los dos interlocutores abandonan el diálogo, no sin antes de que Sócrates profiera una crítica a los sofistas, que, aunque sabios, vacilan respecto de esos temas tanto como él y otros inexpertos.

13.16. Medicina y cálculo

El arte de la medida se revela en la obra de Platón como uno de los conocimientos más importantes para el ser humano, capaz de desvelar las ventajas y perjuicios de las acciones y calibrar las consecuencias.

Ya hemos visto que los sofistas, al pretender curar de la ignorancia de la μετρητικὴ τέχνη, se calificaban a ellos mismos de médicos en el *Protágoras*. La cuestión de la medida volverá a salir aunque un poco de soslayo. Protágoras, a regañadientes, acepta

interpretar para Sócrates un papel, el de la mayoría de las personas; y así, responde a las preguntas del ateniense en representación de una masa convencida de que un hombre sensato puede cometer injusticia. El sofista se alarga en una respuesta, lo que motivará en Sócrates una solicitud de brevedad. En esa intervención —tan larga a los ojos de Sócrates— el abderitano ha expuesto que existen cosas que son buenas y útiles para unos y nocivas para otros, y que no todo lo bueno y útil lo es para todos. Para ilustrar sus palabras acerca de la variabilidad del bien, Protágoras pone el ejemplo de los médicos, porque evitan males derivados del excesivo consumo de aceite en sus pacientes enfermos prescribiéndoles muy pequeñas dosis, las justas para hacer los platos comestibles (*Prt.* 334c).

La relatividad del bien que ponen de manifiesto estas palabras bien podrían corresponderse con el verdadero pensamiento de Protágoras que, no olvidemos, expresa la opinión de la mayoría de las personas y no la propia. Pero el ejemplo de la prohibición médica podría haber sido proferido por un Sócrates empeñado en demostrar la importancia de la medicina en cuanto conocimiento capaz de advertir de los males que pueden derivarse de unos bienes administrados sin medida; un ejemplo que expresase la importancia del cálculo para beneficiarse de las cosas e impedir los peligros que comportan los excesos innecesarios.

Según nuestro criterio, de manera muy sutil Platón niega en estos pasajes la maestría sofística en materia de la técnica de la medida. Veamos como construye su perspicaz negación: de un lado, no les reconoce a los sofistas calidad de médicos para tratar la ignorancia de la *μετρητικὴ τέχνη*, sino sólo su pretensión de serlo; de otro, pone en boca de Protágoras los beneficios del cálculo en el sí de una intervención que sobrepasa la extensión exigida al tipo de coloquio que se lleva a cabo, lo cual denota en el sofista una falta de sentido de la proporción; y por si al lector le ha pasado inadvertida esta carencia, Hippias la señala con posterioridad cuando, ante el desacuerdo que se ha producido entre Sócrates y Protágoras a causa de la dimensión de las respuestas, apela al término medio e insiste en que apliquen ese canon a sus intervenciones y continúen el combate dialéctico con ese compromiso.

En el libro décimo de la *República*, esta vez sin nombrar al médico, Sócrates utiliza el lenguaje de la medicina para referirse a la importancia de acostumbrar al alma racional a imponer su criterio de medida y cálculo, y evitar que prevalezca la parte

irritable, excesiva y desmesurada. Se trata de aprender a afrontar los infortunios con calma, sin que prive la aflicción y la cólera para que la inquietud, impropia de los asuntos humanos, no obstaculice la curación y se puedan sustituir con facilidad las lamentaciones por remedios (*R.* 604d). El contexto de estas reflexiones es el de erradicar de la ciudad la poesía imitativa que, más proclive a representar personajes dominados por la parte irracional, contribuye a que se extienda entre los espectadores la supremacía de esa sección inferior del alma.

La importancia de la medida en la medicina la pone Platón en boca de Erixímaco en el *Banquete*. En todas las materias —dirá el médico—, también en la medicina, es necesario vigilar la presencia de los dos Eros, encargado uno, el Eros ordenado, de dotar de armonía y razonable mezcla; encargado el otro, el Eros desmesurado, de imponer desequilibrio a causa de sus excesos (*Smp.* 187e). Y de manera análoga a como la medicina cura manteniendo en equilibrio las relaciones entre los elementos contrarios presentes en los cuerpos, la adivinación sana los males de impiedad, que no son sino la complacencia que los hombres hacen al Eros desordenado (*Smp.* 188c).

13.17. La medicina, ejemplo indispensable para la distinción entre *techne* y *empeiria*⁵⁰⁶

Discriminar entre lo bueno y lo malo y la persecución del bien es lo que determina que una actividad sea considerada por Platón una técnica, *techne*, o una práctica, *empeiria*. Podemos decir, pues, que Platón establece una jerarquía de la actividad según el fin que persiga, y aquí es importante diferenciar entre bien y placer, dos conceptos distintos aunque con frecuencia confundidos. Esto es lo que le ocurre a la práctica culinaria que, al no distinguir entre bien y placer, persigue este último, sin atender a las consecuencias que se pueden derivar de su rutinaria actividad, por lo que es práctica y no técnica; por el contrario, la medicina, que sí discrimina, conduce al bien, siendo, por lo tanto, la técnica de la medicina⁵⁰⁷ (*Grg.* 500b).

⁵⁰⁶ Con el propósito de que este capítulo contuviese todas las referencias de los pasajes que hablan del médico y su técnica, nos hemos visto obligados a repetir en esta sección algunas cuestiones ya tratadas en 4.2.2 Diferencia entre *techne* y *empeiria*.

⁵⁰⁷ Cf. P.-M. SCHUHL, 1960, 73-79.

Platón, en el *Gorgias*, basándose en el conocimiento⁵⁰⁸, crea una fractura insalvable entre la técnica de la medicina y la práctica culinaria. Mientras que la medicina conoce la naturaleza de su objeto, la causa de lo que hace y es capaz de dar razón de sus actos, la cocina busca sólo el placer sin saber siquiera qué es, sin conocer su naturaleza ni sus causas; no puede dar razón de lo que hace, ya que es completamente irracional; tampoco posee la técnica del cálculo, por lo que se muestra incapaz de prever los efectos de sus actos; además, actúa por rutina y experiencia, *τριβῆ καὶ ἐμπειρία*, es decir, que es la repetición de un mismo ejercicio lo que permite recordar a las prácticas sus modos de procurar los placeres, que no bienes (*Grg.* 501a).

La desvalorización de las prácticas a causa de su exclusivo componente empírico no debe, sin embargo, llevar a la confusión de pensar que la experiencia carezca de importancia. Nada más lejos. Experiencia y conocimiento se igualan en cuanto a su valor en el ejercicio de la técnica, y con más motivo, si cabe, en la medicina. Sócrates lleva esta cuestión hasta el extremo en la *República*, donde llega a afirmar que los médicos más hábiles serán los que hayan sufrido más enfermedades. No dudamos de que una afirmación tan absurda responda a la voluntad de señalar la equivalencia que debe haber entre el conocimiento teórico y la experiencia, ambos precisos.

A nuestro entender, el elemento clave para la distinción entre técnica y práctica es el bien, asociado por necesidad al objeto de la técnica. Esto se pone de manifiesto en los comentarios de Sócrates a propósito de la mayéutica en el *Teeteto*. Si bien la obstetricia en tiempos de Platón no estuvo asociada a la medicina⁵⁰⁹, ello no impide que Sócrates se refiera a ella como a una técnica, a pesar de que su conocimiento se adquiriera sólo por experiencia. En efecto, Sócrates explica que la mayéutica no puede ser ejercida por mujeres estériles, «porque la naturaleza humana es muy débil como para adquirir una técnica en asuntos de los que no tiene experiencia»⁵¹⁰. La explicación mítica de esta cuestión, aunque mencionada, es abandonada enseguida como dando a entender lo innecesario del mito cuando es tanto o más probable que sea la experiencia el elemento

⁵⁰⁸ El carácter prescriptivo de la noción de técnica resalta en el *Gorgias*, por cuanto cualquier técnica debe basarse en conocimientos, poseer un campo específico, dirigirse a un bien y ser susceptible de enseñanza. U. SCHMIDT OSMANCIK, 1997, 162.

⁵⁰⁹ Las parturientas eran atendidas por mujeres, cuando el parto transcurría con normalidad. Los médicos sólo intervenían cuando, por no haber sido posible el alumbramiento, se necesitaba despedazar al feto para separarlo del cuerpo de la madre. H. S. GLASSCHEIB, 1964, 85-86.

⁵¹⁰ *Tht.* 149c.

determinante del ejercicio obstétrico, limitado a las mujeres que han pasado por la experiencia del parto. Los propios embarazos y alumbramientos conforman el principal bagaje de conocimiento de las comadronas, pertrechadas también con otros saberes acerca de fármacos, eugenesia y ensalmos. No vamos a negar que los ensalmos impliquen cierta superstición, pero su uso debía ser tan común entre los médicos griegos como los medicamentos, los cauterios y las incisiones, según se deduce de la enumeración de los recursos terapéuticos que Sócrates hace en la *República*⁵¹¹. Bellas palabras necesitan las mujeres en trance de parir, bellos discursos que aplaquen su alma para concentrarse mejor en llevar a buen término el nacimiento de sus hijos. En eso podían consistir los ensalmos de las parteras que, tan conscientes del poder curativo de la palabra como el médico tracio del *Cármides*⁵¹², los pronunciaban «para acelerar los dolores del parto o para hacerlos más llevaderos»⁵¹³.

El bien asociado al objetivo de la obstetricia lo faculta como técnica, sin que el carácter empírico de su fundamento afecte a su categoría. Los hijos son un bien para el Estado, por lo que Platón no podía dejar de apreciar una técnica cuyo fin fuese facilitar los buenos nacimientos. Empero, volvamos a la medicina y a su papel en la diferenciación que nos ocupa.

Platón reúne en un mismo género y especie a la medicina y a la técnica culinaria en el *Político* (*Plt.* 289a). El Extranjero lleva a cabo una clasificación de las actividades propias de la sociedad, a las que agrupa como causas auxiliares o concausas de la política. En el séptimo conjunto, al que llama alimentación por carecer de un nombre mejor, incluye la medicina, pues la relaciona con todo lo que tiene que ver con «la adquisición de alimento y todo lo que mezclándose en el cuerpo posee alguna capacidad de cuidar las partes del cuerpo»⁵¹⁴. Esto no supone contradicción alguna respecto a la categoría que el filósofo atribuye a ambas tareas, puesto que responde a una intención clasificatoria.

En la *diairesis* de las ciencias del *Filebo* se insiste en la diferenciación entre *techne* y *empeiria*, utilizando esta vez como criterio de separación el uso de la matemática. Si se separan las ciencias del número, medida y peso —dice Sócrates—, no quedan más

⁵¹¹ *R.* 426b. Cf. P. LAÍN ENTRALGO, 1958, 158.

⁵¹² *Chrm.*157a.

⁵¹³ *Tht.* 149c.

⁵¹⁴ *Plt.* 289a.

que las que operan por conjetura y ejercicio de los sentidos a partir de la práctica y la rutina. Conviene remarcar aquí que no se trata de una distinción teórica, sino que atiende a la manera en que una actividad opere para que pueda ser considerada científica o no. La diferencia estriba en los resultados, precisos y seguros en las técnicas gracias a la matemática, e inestables en las prácticas por no contar con ella. Por eso, toda actividad es susceptible de ser técnica o práctica en función de que tenga o no componente matemático. También la medicina, *techne* siempre que opere con la matemática, y *empeiria* cuando la deje de lado (*Phlb.* 56b).

No debe entenderse, e insistimos, que la experiencia no sea para Platón un valor en la medicina.

Las diferencias que establece Platón entre *techne* y *empeiria* en el *Gorgias* le sirven para demostrar que la retórica no es técnica, sino práctica. El desarrollo de su razonamiento parte de una analogía entre el cuerpo y el alma y sus respectivos posibles estados, no siempre apreciables para los que no sean expertos, pues en muchas ocasiones sólo un médico sería capaz de percibir la enfermedad en un cuerpo en apariencia saludable (*Grg.* 464a). Y lo mismo ocurre con las almas, que pueden producir la impresión de salud cuando en realidad carecen de ella. Así las cosas, Sócrates llama política a la técnica que se ocupa del cuidado del alma, pero como no encuentra un nombre que abarque a la medicina y a la gimnasia, las dos técnicas que se ocupan del cuerpo, divide a su vez la política en legislación y justicia para establecer una correspondencia entre legislación y gimnasia por un lado, y entre justicia y medicina por otro (*Grg.* 464b). Para evitar que se identifiquen las técnicas que comparten un mismo objeto, Sócrates señala que la medicina y la gimnasia tienen puntos en común y diferencias, como la justicia con la legislación (*Grg.* 464c). Y una vez que tiene delimitadas las cuatro técnicas que procuran el mejor estado al cuerpo y al alma, añade al escenario la adulación, una intrusa que se divide en cuatro partes para introducir de manera subrepticia una sección en cada una de las cuatro técnicas. Estas partes de la adulación fingen ser la técnica en la que se introducen, pero no lo son, pues lejos de procurar un bien persiguen de manera insensata lo agradable, una maniobra engañosa que las hace parecer dignas de valor. La parte de la adulación que se adentra en la medicina es la cocina, una actividad que finge hasta tal punto conocer lo más conveniente para el cuerpo en materia de alimentación, que ante un auditorio de

ignorantes e insensatos persuadiría mejor que un médico acerca de sus conocimientos sobre los beneficios y perjuicios de los alimentos (*Grg.* 464d). La cocina no es sino la parte de la adulación que se oculta en la medicina (*Grg.* 465b), donde penetra produciendo engaño y los males derivados de tal ardid; es fea porque su objetivo es el placer en lugar del bien; y es práctica en vez de técnica porque no utiliza el conocimiento razonado, sino que actúa por conjetura, y en cuanto que irracional, ofrece sin fundamento cosas de las que desconoce su naturaleza y sus causas.

Con una nueva relación de correspondencia Sócrates vincula las prácticas con las técnicas de manera que la práctica culinaria es a la medicina lo que la retórica, la práctica que se introduce en la justicia, es a la justicia (*Grg.* 465c). Las prácticas y las técnicas son por naturaleza muy distintas, pero se encuentran muy próximas porque actúan sobre los mismos objetos en los mismos campos. La distinción entre técnicas y prácticas, a pesar de su proximidad, se produce gracias al dominio del alma sobre el cuerpo. En efecto, es la racionalidad⁵¹⁵ la que permite diferenciar entre medicina y cocina; de no ser por la razón, todas estarían juntas y sería imposible discriminar lo que pertenece a la medicina y a las demás técnicas, así como lo que corresponde a las prácticas (*Grg.* 465d).

Con toda esta larga exposición acerca de las técnicas y sus respectivas prácticas, especie de parásitos que viven a expensas de su prestigio, Platón nos conduce a su objetivo: demostrar que la retórica no es técnica, sino práctica. Sócrates, consciente de su extenso discurso, ofrece a Polo una disculpa sorprendente, cuando no exenta de cierta corrección, pues sin reprimirse, lo cual denota la aversión que el discípulo de Gorgias le provoca, se disculpa de su dilatada intervención apelando a la necesidad de hacer un largo discurso para asegurarse la comprensión de Polo, quien ya ha mostrado sus dificultades comprensivas cuando Sócrates habla con diligencia. En definitiva, Sócrates se había propuesto que Polo entendiese de una vez por todas que para él la retórica es la

⁵¹⁵ En el *Gorgias*, «*techne* se concibe realmente como la posesión de la ciencia racional, una de cuyas características es el poder dar razón de las cosas. A partir del *Gorgias*, siempre que esté en litigio si una cierta actividad o estado mental merece o no el nombre de *episteme*, se averiguará si cumple o no con esta condición necesaria de toda ciencia racional, a saber, si puede dar razón (*logon didonai*) de las cosas. Así, por ejemplo, en *R.* 493c, 510c, 533c; *Smp.* 201c; *Phd.* 76b; *Men.* 98a; *Tht.* 201c-202c. Este conocimiento que permite dar razón de las cosas no es ya un conocimiento pragmático. Es un conocimiento intelectual, teórico, exacto e infalible». J. VIVES, 1961, 118.

parte de la adulación que se introduce en la justicia, y es respecto del alma lo mismo que la cocina respecto del cuerpo, es decir una práctica.

La taxativa diferenciación operada por Sócrates en el *Gorgias* entre dos modalidades de actividad: una técnica, de la que la medicina es ejemplo, y otra práctica de la que es ejemplo la retórica, contrasta con la equiparación que en el *Fedro* realiza también Sócrates de estas dos actividades por considerar aquí que ambas son técnicas. En efecto, Sócrates en este diálogo iguala a la retórica con la medicina, cuando lo habitual es que las oponga por cuanto la retórica es práctica y la medicina, técnica. Sin embargo, Sócrates mantiene ahora que en cierto sentido retórica y medicina tienen las mismas características (*Phdr.* 270b). La sorpresa del lector dura poco, pues pronto capta que se trata de una estrategia para demostrar que la retórica es, en efecto práctica y no técnica, y ello porque no cumple con ninguno de los requisitos necesarios para serlo.

Según expone Sócrates, tanto en la medicina como en la retórica, siempre que se pretenda ejercerlas como técnicas y no como prácticas, se deben precisar la naturaleza del cuerpo y del alma, sus respectivos objetos. Conocer la naturaleza del cuerpo se hace indispensable cuando se quiere administrar con técnica la medicación y el alimento que fortalece y reporta la salud, de manera similar a como el que quiera convencer con palabras de cuál es la mejor conducta y transmitir la excelencia debe, por necesidad, conocer la naturaleza del alma⁵¹⁶.

Sócrates desarrolla a continuación un método mediante el cual conocer la naturaleza de las cosas en las que se pretende ser técnico. Se inicia la descripción del complicado procedimiento con varias alusiones a la manera en que Hipócrates de Cos habría propuesto llevar a cabo el conocimiento de la naturaleza del cuerpo⁵¹⁷. En primer lugar se trata de conocer la naturaleza del alma, el objeto de la retórica y a quien se dirigen los discursos. Ahora bien, conocer la naturaleza anímica y estar en condiciones de ofrecer una descripción exacta significa saber si es simple o compuesta, conocer el alcance de su poder y su capacidad de actuar sobre algo o de padecer algo y por quien. En segundo lugar se deben explorar los discursos, el instrumento de la retórica, estableciéndose primero los géneros discursivos, luego, los diferentes géneros de almas y sus pasiones.

⁵¹⁶ *Phdr.* 270b.

⁵¹⁷ *Phdr.* 270c.

En tercer lugar debe procederse a la adaptación de cada género de discurso al del alma que, en función de sus pasiones, le sea más afín.

Sócrates insiste en la necesidad de que se cumplan estas exigencias para hablar de técnica de las palabras. Se trata de un proceso largo y trabajoso, motivo que estimula la pregunta de si acaso no habrá un camino más corto que lleve a la retórica. Y como Fedro admite no conocerlo, Sócrates se dispone a exponer lo que dice que ha oído de algunos entendidos en esos asuntos. En opinión de esos presuntos expertos, no hace falta ponerse tan solemne para ser un buen retórico, pues no es necesario conocer la verdad acerca de lo justo y lo bueno ni sobre si los hombres son como son por naturaleza o por educación. Lo que de verdad importa no es la verdad, sino la verosimilitud, que es hacia donde debe encaminarse el que pretenda hablar con técnica, siendo su único criterio el parecer de la gente.

A continuación, Sócrates analiza la idea de verosímil, un concepto que, puesto que se forma a partir de su semejanza con lo verdadero, surge de nuevo la necesidad de conocer la verdad que antes habían negado aquellos que se preciaban de dominar la técnica retórica. Por consiguiente, Sócrates rechaza el atajo propuesto por los supuestos entendidos y se mantiene en su idea de que sólo se puede ser un técnico de palabras cuando se pueden enumerar las distintas naturalezas de los oyentes, y se es capaz de distinguir las especies de las cosas y abrazarlas a su vez bajo una única idea.

Sócrates había igualado medicina y retórica porque pensaba en dos técnicas y en todo lo que implica serlo. Que una actividad se constituya en técnica supone un largo camino de estudio y análisis, un gran esfuerzo y dedicación para quien quiera dominarla.

En su recorrido expositivo, Platón viene a decirnos que los que se jactan de poseer la técnica de la palabra en realidad la desconocen, pues no se atienen a los estrictos requerimientos que toda técnica debe cumplir. En consecuencia, la retórica es práctica, y no técnica, y para decirnoslo, el filósofo se ha valido otra vez del ejemplo de la medicina.

En el transcurso de la narración del mito, Sócrates dice que cuando alguna de las almas que siguen el séquito divino no puede concluir con éxito la procesión y contemplar la llanura de la Verdad, pierde las alas y cae a tierra. En la primera generación, el alma caída no puede implantarse en naturaleza animal alguna, sino que

debe hacerlo en cualquiera de las versiones de varón ocupado que Sócrates ofrece, una variedad de naturalezas humanas masculinas vinculadas al ejercicio de un quehacer y ordenadas de forma jerárquica cuya gradación abarca nueve categorías, siendo consignado el primer lugar al filósofo, el cuarto al médico⁵¹⁸ (*Phdr.* 248d) y el último al tirano. Aunque esta ordenación pudiera responder a lo descrito acerca de las diferencias entre práctica y técnica, por cuanto no se puede determinar la categoría de una actividad hasta que su ejercicio es sometido a un análisis exhaustivo, lo cierto es que parece más azarosa que adecuada al propio pensamiento de Platón⁵¹⁹.

En las *Leyes*, mediante un ejemplo que contrapone el ejercicio de dos médicos, uno libre y otro esclavo, Platón compara dos actividades opuestas en virtud de sus diferentes categorías: práctica, la del médico esclavo; técnica, la del médico libre. Se trata de un ejemplo muy gráfico porque permite ver con facilidad los rasgos que las diferencian: la práctica del esclavo se opone a la técnica del libre; la simple observación del ejercicio del libre por parte del esclavo no supone un conocimiento de la ciencia, saber que sí posee el médico libre por haberla estudiado. La repetición de un mismo acto puede aportar cierta habilidad práctica, pero nunca el conocimiento de naturalezas, principios ni causas. Platón pone de manifiesto una vez más la diferencia entre *techne* y *empeiria* para mostrar la importancia que el conocimiento de la ciencia política supone en la administración del Estado. El legislador debe, al igual que el médico libre, poseer la ciencia y actuar en consecuencia (*Lg.* 720a-e).

13.18. Sócrates actúa como un buen médico

En la introducción del *Cármides*, Sócrates se encuentra en la palestra junto a Querefonte, Critias y otros, hablando sobre la batalla de Potidea de la que acaba de regresar. Cuando han terminado con las preguntas acerca de la guerra, Sócrates se

⁵¹⁸ «Dans la hiérarchie eschatologique du Phèdre, comme le rappelle P. M. Schuhl, le médecin est au quatrième rang, après le philosophe, le roi «constitutionnel» et le politique, mais avant le devin, le poète et l'artisan. Cette place moyenne, mais encore tout à fait honorable, résume à merveille tout ce que Platon pense de la médecine». R. JOLY, 1961, 450-451.

⁵¹⁹ No compartimos la explicación en términos de utilidad social llevada a cabo por R. HACKFORTH, 1952, 83 y ss. Para nuestra interpretación, véase en el capítulo del artesano, la sección 25.2. Una aproximación a la tarea del artesano, p. 725.

interesa por la juventud ateniense, manifestando especial curiosidad por la posible despuntadura de algún muchacho; Critias le advierte que en ese momento está entrando el más bello, que no es otro que su primo Cármides, quien da nombre al diálogo. El revuelo entre los presentes por la irrupción del efebo se hace patente por los halagos que a su belleza le profieren, llegando incluso Querefonte a proponer que se desnude, para admirarle mejor; Sócrates, en cambio, se interesa antes por la belleza de su alma, y expresa su deseo de examinarla, mediante diálogo, antes que a su figura. Critias, para llamarlo dirige a su acompañante estas palabras: «llama a Cármides diciéndole que quiero presentarle a un médico, por la dolencia esa que, hace poco, me decía que le aquejaba» (*Chrm* 155b). Cármides se acerca al grupo provocando un tremendo revuelo y enardeciendo los deseos de Sócrates, según narra él mismo con extraordinaria gracia y no exento de ironía.

A Critias se le ha ocurrido presentar a Sócrates como médico, y el filósofo actúa como tal, prescribiendo al joven el remedio de una hierba que debe aplicarse de manera simultánea al conjuro de un ensalmo⁵²⁰. Lo que en principio parece un tratamiento sencillo se va complicando a medida que Sócrates se adentra en las curiosidades del tratamiento, pues, dice no saber muy bien como mostrarle su virtud, siendo su forma de actuar como la de los buenos médicos, que no pueden curar la parte si atender antes al todo (*Chrm.* 156b). Además, el médico tracio que se lo proporcionó, alumno del famoso Zalmoxis⁵²¹ (*Chrm.* 156d), le recomendó con empeño que no se lo ofreciese a nadie antes de haberle entregado su alma para curársela también, pues no es posible curar la cabeza sin curar el cuerpo, como tampoco lo es curar el cuerpo sin curar el alma (*Chrm.* 156d). Por todo ello, y porque Sócrates no quiere equivocarse intentando ser médico por separado del alma y del cuerpo (*Chrm.* 157b), propone al joven primero conjurar su alma con los ensalmos para, después, poder curar su cabeza. A partir de aquí comienza la indagación acerca de la sensatez (*sophrosyne*). Lo que nos interesa, sin embargo, de este episodio, es la manera integral de actuación que Platón le adjudica a los médicos, y de manera especial a los tracios que, frente a los griegos, atienden también al alma como parte integrante del todo humano, y no sólo al cuerpo, el todo físico, manera de

⁵²⁰ Cf. «La racionalización platónica del ensalmo» en P. LAÍN ENTRALGO, 1958, 155-197.

⁵²¹ Según Diógenes Laercio, a Zalmoxis, esclavo de Pitágoras, los getas lo asimilaron a Cronos y le dedicaban sacrificios. DL VIII 2. Cf. Hdt. IV 93-96.

actuar que atribuye a los médicos griegos, y considera la causa de que se le escapen alguna enfermedades.

Sócrates se propone aplicar a rajatabla la recomendación del tracio e indagar el estado del alma del joven Cármides, para evitar con ello la equivocación que cometen los hombres que intentan por separado ser médicos del alma y del cuerpo. Por eso, más adelante le dirá al muchacho que de manera conjunta deben averiguar si tiene ya sensatez o no, y evitar así actuar como médico sin criterio (*Chrm.* 158e), es decir, como un mal médico.

La indagación sobre la sensatez del joven Cármides no será sencilla, y se desviará hacia la investigación sobre la virtud. Critias intervendrá con diversas propuestas, todas ellas rebatidas por Sócrates, en cuyo proceso volverá a utilizar el ejemplo del médico. Critias ha defendido que es sensato quien hace bien y no mal, y ha definido la sensatez como el ocuparse de buenas obras; Sócrates le pregunta si los hombres sensatos ignoran que lo son, a lo que Critias contesta que no. Sócrates entonces le pone el ejemplo del médico para demostrarle que a veces es posible actuar sensatamente sin saberlo. En efecto, un médico al curar actúa en beneficio de su paciente (*Chrm.* 164a), lo cual es una acción conveniente; actuar de forma provechosa es sensato; pero como para ejercer de médico no es necesario saber siempre si se actúa o no con provecho (*Chrm.* 164b), resulta que es posible ser sensato sin saberlo porque un médico puede haber obrado con provecho (*Chrm.* 164c) y, por tanto, haber sido sensato. Critias se ve obligado a abandonar su definición y a proponer otras, en cuyas refutaciones Sócrates volverá a esgrimir el ejemplo del médico, que cumplirá con creces su cometido.

Critias ha expuesto otra vez lo que, según él, es la sensatez, y que gracias a la síntesis de Sócrates podemos decir que la ha definido como «un saber del saber y de la ignorancia»⁵²². En su refutación Sócrates se vale del ejemplo de la medicina, un saber (*Chrm.* 170b) que tiene un objeto, la salud, para demostrarle a Critias que quien sabe lo que es la salud lo sabe por la medicina (*Chrm.* 170c), esa especie de «metasaber» del que habla Critias y que identifica con la sensatez.

El ejemplo de la medicina sirve para mostrar la inconsistencia de la posición de Critias, obligado a admitir, vista la refutación anterior, que la sensatez consiste en saber si se sabe o no se sabe, pero dejando sin determinar el objeto de ese saber. Según esto,

⁵²² *Chrm.* 169b.

la sensatez, porque es sólo un saber del saber, no serviría para saber que se conoce la salud, lo cual muestra que la sensatez serviría sólo para tener conciencia de que se sabe pero no para informar acerca del contenido de ese saber, es decir, que el sensato sería incapaz de dilucidar si un médico lo es en verdad o se trata de un farsante (*Chrm.* 170e), pues no hay otra manera de investigarlo más que a partir de preguntas sobre medicina, el saber de la salud y la enfermedad en el que el médico es entendido (*Chrm.* 170e). Así las cosas, resulta que ni el médico ni el sensato podrían hablar de medicina; el sensato porque, como se ha dicho, sólo puede saber si se sabe o no se sabe, sin acceso a ningún contenido; el médico, porque, al haberse admitido que la medicina es un saber, resulta que, en cuanto que saber, pasaría la medicina a ser patrimonio del sensato, y no del médico (*Chrm.* 170e).

Sócrates recoloca los términos y afirma que el sensato sabe que un médico posee saber, pero para conocer el contenido de tal saber necesita preguntar. La medicina es un saber delimitado por su relación con algo concreto; y al ser un saber de la enfermedad y la salud se diferencia de otros saberes. Así las cosas, sólo el que se ubique en los dominios de la medicina podrá examinarla (*Chrm.* 171a), es decir, que quien desee examinar al médico, porque es experto en medicina, no le quedará más remedio que hacerlo en los ámbitos propios de la enfermedad y la salud (*Chrm.* 171b), algo, que sin la medicina, es imposible llevar a cabo (*Chrm.* 171b). En efecto, sólo el médico puede llevar a cabo el examen de la medicina o de otro médico, ni siquiera el sensato podría hacerlo, pues ser capaz de semejante examen significaría poseer, además de la sensatez, la medicina (*Chrm.* 171c). Por eso, como ya se dijo antes, el sensato no está capacitado para distinguir al verdadero médico, el que conoce su técnica del falso médico, el que se hace pasar por entendido en medicina sin serlo (*Chrm.* 171c).

A medida que avanza la refutación de Sócrates se observa cómo se esfuma de la sensatez el rasgo de utilidad, necesario para cualquier ciencia o saber⁵²³. Esto lleva a Sócrates a considerar que tal vez hayan admitido demasiado pronto que la sensatez sea un saber de lo que se sabe y no se sabe, además de un gran bien, pues, dirá el filósofo más adelante, que aun suponiendo que la sensatez fuese lo aceptado, quizá lo que no cumple sea lo de ser un bien. Sócrates hace ver que aunque la sensatez permitiese saber las cosas que se saben y las que no se saben, haciendo posible que cada uno realizase la

⁵²³ E. LLEDÓ, 2000, 223, n. 37.

actividad para la que en verdad está preparado, de eso no se deriva que sea un gran bien porque no parece que haga buenos a los hombres. Podría impedir, eso sí, cualquier engaño, como el del falso médico que se hiciese pasar por experto, lo cual revertiría en la salud de los cuerpos (*Chrm.* 173b), pero de ningún modo haría más feliz a nadie.

Ya en el final, prestos a abandonar la investigación por falta de resultados aceptables, el ejemplo del médico vuelve a poner en evidencia lo absurdo de la conclusión a la que han llegado. Critias había propuesto que la sensatez fuese la ciencia del bien y del mal, lo que Sócrates refutará de manera inmediata gracias a su característico ejemplo, que le permitirá dejar bien claro que aunque la sensatez se separe de todos los saberes, eso no supone cambio alguno en ellos, pues no modifica en absoluto la eficacia de la medicina (*Chrm.* 174c). Sócrates expresa que no es la sensatez sino otra ciencia útil la que versa sobre el bien y el mal; y al ser esta ciencia provechosa, la sensatez tendrá que ser algo distinto del provecho, pues, como ya se ha demostrado, es la medicina lo que procura la salud, y no la sensatez (*Chrm.* 174d).

La imposibilidad de encontrar la utilidad de la sensatez obliga a abandonar la investigación con la inevitable asunción de la derrota.

Podríamos decir, volviendo al Sócrates médico del comienzo, que el fracaso del filósofo ha sido doble al no poder encontrar la definición de sensatez y, debido a ello, no haber podido tampoco conocer el estado del alma de su paciente, lo cual le impide aplicar el ensalmo que le habría de curar el dolor de cabeza.

Los buenos médicos no siempre llegan al diagnóstico con una exploración, sino que con frecuencia necesitan alargar el tiempo de observación del enfermo y esperar los resultados de múltiples pruebas. En este sentido, Sócrates puede ser considerado un buen médico, pues no escatima el tiempo ni diagnostica hasta estar completamente seguro, además, asume los errores e intenta enmendarlos. La vocación de médico de la que hace gala en el *Cármides* habría de perdurar en el filósofo, ocupado toda su vida en curar las almas a través de la palabra, o lo que es lo mismo, los buenos discursos, exigencia indefectible para que el ser humano goce de una salud completa.

13.19. La medicina, un ámbito técnico con discurso propio

Son múltiples los pasajes de la obra platónica en los que el autor nos muestra a un Sócrates interesado en obtener por parte de un sofista el objeto de la retórica. A su insistente pregunta la contestación habitual es que la retórica se ocupa de los discursos, respuesta que en absoluto satisface a Sócrates y que rebate con insistencia, pues todas las ciencias se ocupan de los discursos que les son propios. En este sentido alude Sócrates a la medicina en el *Gorgias*, para mantener que por cuanto la medicina proporciona el contenido a los médicos para pensar y hablar acerca de la curación de los enfermos, también se ocupa de los discursos (*Grg.* 450a). Este es el motivo por el cual, según Querefonte, si Gorgias practicase la misma técnica que su hermano Heródico, podrían referirse a él como médico (*Grg.* 448b).

El dominio de una ciencia comporta el uso de su lenguaje específico con propiedad, por eso, sólo el médico podrá aconsejar a otro médico, porque comparten técnica y lenguaje (*Plt.* 259^a).

Pero quizá donde el tema de los lenguajes profesionales se trata con más detalle sea en el *Ion*. El rapsoda Ion pretende demostrar que es experto en Homero porque conoce sus versos. Pero su pretensión va mucho más allá, pues también mantiene que él mejor que nadie conoce todos los temas de los que el poeta habla. Sócrates se propone anular tal desproporción y recurre a las diferentes técnicas que aparecen en la poesía homérica para mostrarle que de cada una de ellas sabrá más su correspondiente experto, pudiendo evaluar mejor que el rapsoda la adecuación del contenido de los versos. Así, cuando Homero habla de carros, el auriga distinguirá mejor la corrección del tema que el médico, ya que cada técnica ahonda en un dominio concreto (*Io.* 537c). Si bien Ion va aceptando sin resistencia la evidencia de los razonamientos de Sócrates, el filósofo insiste sobre esta cuestión y vuelve a referirse a la medicina a partir de unos versos de Homero. Sócrates, tras recitar los versos de la *Ilíada*⁵²⁴ en los que el poeta narra cómo la concubina de Néstor aplica una mixtura a las heridas de Macaón, pregunta si es el rapsoda o el médico el más capacitado para dictaminar la exactitud de las palabras de Homero. Y aunque Ion no duda en responder que es el médico (*Io.* 538c), enseguida vuelve a afirmar que es al rapsoda a quien compete el asunto de todos los pasajes y, por

⁵²⁴ *Il.* XI 639-640.

tanto, a quien corresponde juzgarlos. Sócrates le recrimina su mala memoria, impropia de su profesión, y le vuelve a preguntar si acaso el rapsoda conoce mejor el lenguaje científico de la medicina que el médico (*Io.* 540c). Ion acepta de nuevo que es el médico quien domina el lenguaje específico de la ciencia médica, pero no cesará en su empeño de atribuirse el conocimiento de otras técnicas tratadas por Homero.

13.20. Condiciones necesarias para el ejercicio de la medicina

En el comienzo del libro quinto de la *República*, después de haber formulado la comunidad de mujeres y niños para los guardianes de su Estado, Sócrates se ve obligado, a instancias de sus interlocutores, a argumentar en favor de su extraña propuesta. Llama la atención, porque no es propio del personaje utilizar efugios para eludir los razonamientos, que Sócrates se muestre reticente a ofrecer los detalles de esa comunidad y a explicar todo lo que se deriva de tan sorprendente organización. Ante la insistencia de sus compañeros de diálogo acabará por ceder, no sin antes consignar las dificultades que entraña esa exposición y las dudas que a él mismo le suscita.

Retoma, pues, una comparación anterior que asemejaba a los guardianes con perros pastores, para abordar su defensa de la indiferenciación sexual. Así, establece una analogía entre perros y humanos para destacar que es la educación lo que determina la eficacia en las tareas y no la condición sexual, un factor irrelevante en el adiestramiento de perros pastores. Por consiguiente, las mujeres han de poder ejercer la misma función que los hombres, siempre que sean sometidas a la misma instrucción que los varones.

A continuación, se propone indagar si una premisa puesta con anterioridad acerca de la necesidad de que cada uno realizase una tarea acorde con su naturaleza, puede desbaratar su presente razonamiento, para lo cual recurre al ejemplo de la medicina. Esta presunta objeción la resuelve demostrando que no es lo mismo plantear la diferencia e identidad de naturaleza en todo sentido, o trazarla nada más en relación con las ocupaciones en sí mismas. De esta manera le es posible mantener que, aunque un médico y una médica presenten naturalezas distintas en cuanto al sexo, pueden tener naturalezas parejas en cuanto a profesión, pues, como él expresa, ambos pueden poseer alma de médico (*R.* 454d), con lo que su naturaleza relativa a la ocupación sería la

misma; en cambio, un médico y otro profesional, si bien igualados en naturaleza biológica, no comparten su naturaleza ocupacional (*R.* 454d).

Sócrates mantiene que las dotes naturales que capacitan a los diferentes individuos para ejercer una determinada profesión están distribuidas entre ambos sexos; sólo establece una pequeña diferencia, la debilidad física femenina comparada con la fortaleza masculina, que en nada dificulta su propósito de igualar naturalezas ocupacionales. Las mujeres, pues, podrán realizar las mismas tareas que los hombres siempre y cuando presenten esas dotes individuales que las hace aptos para el ejercicio de una profesión determinada; en cambio, el hecho de compartir sexo no faculta a dos mujeres para el mismo trabajo, por lo que una podrá ser apta para la medicina y otra no (*R.* 455e).

Prosigue Sócrates explicando los pormenores de la comunidad de guardianes con esmerada justificación de sus particularidades, y alegando ahora las ventajas del control de la reproducción entre sus miembros. Tan grande será la excelencia de los guardianes cuan escrupulosa sea la intervención en los trámites de procreación, procedimientos que homologa a los que se realizan en aras a la obtención de una mejora racial en la cría de animales. Y esto lo argumenta a partir de la imperiosa necesidad de contar con gobernantes sobresalientes, exigencia que ilustra con el ejemplo del médico. Cuando los problemas de salud son nimios, un médico mediocre puede solucionarlo con la simple prescripción de un régimen; pero cuando se requiere de otros remedios por ser más complejos los síntomas, de lo que se precisa es de un médico audaz (*R.* 459c). El esclarecimiento que lleva a cabo Sócrates de este ejemplo, a instancias de Glaucón, es muy interesante. En realidad se trata de una analogía entre las enfermedades humanas y las del Estado y, de forma paralela, entre los médicos y los gobernantes. Ambos tienen la tarea de mantener la salud, de los individuos los unos, de la comunidad los otros. Los tratamientos de los médicos mediocres vienen a ser las simples gestiones que comporta cualquier gobierno, para las cuales no se requieren habilidades extraordinarias; los remedios que prescriben los médicos audaces se equiparan con las espinosas decisiones que con frecuencia deben tomar los gobernantes, disposiciones que suponen «hacer uso de la mentira y el engaño en buena cantidad para el beneficio de los gobernados»⁵²⁵. Así las cosas, es imprescindible, por un lado, que la fecundación sea controlada, para

⁵²⁵ *R.* 459cd.

asegurarse la calidad y cantidad de la prole; por otro, que la excelencia de los individuos conseguidos mediante la intervención en las uniones sexuales, la cual conforma el reducido grupo de gobernantes, asegure la regulación y supervisión de todo este proceso mediante sorteos ingeniosos, sin que los manipulados lo perciban; además, de esta manera los que son manejados culparán de cada cópula al azar, y no a los gobernantes.

El elevado grado de intervención con medios hábiles y ocultación de la verdad al servicio de unos bien determinados intereses se pone de manifiesto en todo el tratamiento del pasaje. Por otra parte, términos ganaderos como ‘rebaño’ ἀγέλη y ποιμνιον, para referirse a la clase de los guardianes, hacen patentes asimismo las expectativas que alienta la aplicación de la técnica reproductiva animal a la procreación humana.

En opinión de Taylor, la confianza de Platón en la mejora continua de la calidad de los guardianes revela «una admirable confianza en la ciencia», pues supone que es factible, «mediante una rigurosa previsión científica, controlar la propagación de la especie humana para producir los mejores vástagos posibles»⁵²⁶. No negaremos esta intención ni su fe en los guardianes para llevarla a cabo, pero a nuestro parecer lo que mejor muestran estos pasajes inquietantes es la convicción del filósofo de que la correcta gestión del Estado implica la manipulación de los gobernados, aunque sea en aras de los intereses de la comunidad y no en los de los gobernantes.

13.21. Los términos ‘médico’ y ‘medicina’ son utilizados en sentido no relevante

Medicina y médico son palabras de uso corriente y presentes por tanto en cualquier conversación cotidiana. Los diálogos de Platón transmiten la frescura de las charlas habituales entre amigos y conocidos, en las que es normal la aparición del epíteto médico para identificar a los personajes y alguna otra mención a la medicina. Este es el caso de las siguientes expresiones que encontramos en el *Banquete*: según Apolodoro, Aristófanes le pidió «al médico Erixímaco» (*Smp.* 185d) que le quitase el hipo o que hablase por él; en el contexto de su discurso sobre Eros, Aristófanes habla del dios como médico de enfermedades, procurando con ello felicidad a los hombres (*Smp.* 189d); y Agatón habla de Apolo como inventor de la medicina (*Smp.* 197a).

⁵²⁶ A. E. TAYLOR, 2005 [1908], 83.

14.

El entrenador de gimnasia

Como advertimos en el capítulo reservado al médico, la tarea del entrenador de gimnasia está muy próxima a la del especialista en medicina; ambos se ocupan de la salud del cuerpo, siendo la tarea del entrenador preventiva y la del médico curativa.

Para la elaboración de este oficio hemos tenido en cuenta diversos términos que hacen referencia a la técnica en la que es experto el entrenador, la gimnasia. Así, hemos rastreado el uso que Platón hace del verbo γυμνάζω, que en voz activa quiere decir ejercitar o adiestrar a alguien, pero que en voz media significa practicar, ejercitarse, adiestrarse, especialmente en ejercicios corporales, es decir, hacer gimnasia, y recoge además el sentido de acostumbrarse o habituarse; de los sustantivos γυμνασία, ejercicio, γυμνάσιον, que tanto puede referirse al ejercicio corporal, como a la escuela de gimnasia o gimnasio, γυμναστής, que sirve para nombrar al maestro de gimnasia y al gimnasta, y συγγυμναστής, compañero de ejercicios corporales; de los adjetivos γυμναστικός y γυμνικός, gimnástico. Por otra parte, hemos tenido en cuenta: el nombre παιδοτριβής, profesor de gimnasia, entrenador; el verbo παιδοτριβέω, formar por medio de ejercicios gimnásticos; y el sustantivo ἀθλητής, atleta, ejercitado en algo. Hemos considerado, además, pero sólo en caso de contextos de ejercicio del cuerpo y del alma, otros términos como los verbos μελετάω, ejercitar, practicar, ejercitarse, hacer ejercicio; ἀσκέω, con el mismo significado de ejercitarse en algo, entrenarse; ἐπιτηδεύω y ἐπιτηδεύω, practicar, ejercitar; los sustantivos μελέτη y μελέτημα, práctica, ejercicio; el también sustantivo σωμασκία, que significa ejercicio corporal, entrenamiento atlético del cuerpo.

El extraordinario valor que el ejercicio de la virtud tiene en la ética de Platón justifica la injerencia que, del ámbito físico al anímico, hacemos en nuestro análisis de la utilización de los términos vinculados a la gimnasia. Aún así, hemos optado, dada la gran abundancia de estos usos, por seleccionar tan sólo los más significativos, a fin de verificar el que tal vez sea el rasgo más característico del concepto platónico de virtud, cuya heterogeneidad, en cuanto a los factores intelectuales, emotivos y sensuales que la integran, nos ha obligado a considerar distintas modalidades de ejercicios, más allá de los que cabría calificar en sentido estricto como gimnásticos.

La importancia que Platón otorga a la gimnasia, en consonancia con la tradición educativa griega, se hace evidente con la gran profusión de vocablos pertenecientes a su campo semántico que encontramos en los diálogos, con especial relevancia en la *República*, donde la educación se erige en tema preponderante. Esta abundancia complica de manera considerable la elaboración de este oficio mediante la aplicación de la misma metodología que venimos empleando en los demás trabajos. Mantener la referencia a todos los pasajes en que aparece una palabra relacionada con el ejercicio físico se ha hecho muy difícil a causa de tan exuberante plétora terminológica y, sin embargo, fieles a nuestro método, hemos conservado nuestro modo de hacer, convencidos de que ésta es la mejor manera de dar cuenta de la técnica gimnástica y de su experto, sin prescindir de los sentidos figurados.

14.1. El objeto de la gimnasia es un bien

La indiscutible categoría de técnica que se le atribuye a la gimnasia ya implica, por definición, que su objeto sea un bien. No obstante, los beneficios de su ejecución son puestos de manifiesto en diversos lugares de los diálogos.

La gimnasia pertenece a la tercera clase de bienes expuesta por Glaucón en la *República*, un bien que, aunque penoso, se desea poseer por los beneficios que aporta (*R.* 357c). Que los ejercicios gimnásticos son una cosa buena a pesar de ser dolorosa ya lo había expresado Sócrates en el *Protágoras*, para contraponerlo a los placeres que, sin ser malos en sí mismos, lo son por los males que acarrear (*Prt.* 354a). El doloroso camino de la gimnástica hacia su objetivo es señalado también por Sócrates en el *Fedón*, para equipararlo al afligido trayecto que realiza el alma en su persecución del bien (*Phd.* 94d). Este paralelismo entre el alma y el cuerpo y las técnicas que se ocupan de ambas entidades —cuyo punto culminante lo encontramos en el *Gorgias* para la estricta diferenciación entre técnica y práctica— se establece también en el *Sofista*, con la intención de señalar la correspondencia que existe entre los objetos de sus respectivas técnicas asistentes. En efecto, el Extranjero correlaciona dos tipos de afecciones del alma con otras dos del cuerpo, y sus respectivas técnicas curativas. La gimnasia lleva a cabo una purificación en el interior de los cuerpos (*Sph.* 227a), y porque corrige además

la fealdad de cuerpo, es equivalente a la enseñanza, la técnica que repara la ignorancia o fealdad del alma (*Sph.* 229a).

El ejercicio gimnástico tiene por objeto disminuir las enfermedades de los cuerpos. Sócrates lo dice en la *República*, donde insiste en la utilidad propedéutica de la gimnasia. Aunque el Estado cuente con profesionales acreditados para combatir las enfermedades del alma y del cuerpo, será un signo de salud política que mediante la educación se consiga que las personas aprendan a cuidar sus dos naturalezas, la corporal y la anímica, para no necesitar la atención de expertos que restablezcan su salud. La enseñanza de la moderación restará problemas con la justicia, y la ejercitación física reducirá las enfermedades (*R.* 410b). No obstante, Sócrates especifica que no se trata de una gimnasia dirigida a potenciar la fuerza física, como la practicada por los atletas, sino orientada a estimular el lado fogoso (*R.* 410b).

El buen estado de la persona pasa por la correcta ejercitación del cuerpo y el alma⁵²⁷, con independencia de cual sea el tipo de su actividad preponderante. Así, los que con predominio realizan actividades intelectuales deberán también ejercitarse físicamente, al igual que aquellos que cultivan de modo adecuado su cuerpo tendrán que someter a su alma al ejercicio por medio de la música y la filosofía (*Ti.* 88c). El bien integral de la persona requiere la simultaneidad en la obtención de los bienes objetos de las técnicas que asisten a su doble naturaleza. Y la gimnasia es la mejor de las purificaciones que se pueden dar en el cuerpo (*Ti.* 89a).

En el *Teeteto* Sócrates mantiene que la inactividad y el reposo destruyen la adecuada disposición de los cuerpos, y en cambio los ejercicios y el movimiento la protegen en un alto grado (*Tht.* 153b). Y lo mismo le ocurre al alma, cuya actividad cognitiva la realiza mediante los movimientos del aprendizaje y la práctica, consiguiendo con ello preservar su adecuada disposición y hacerse mejor. El reposo no es bueno para el alma, porque la falta de práctica y de cultura inhibe el aprendizaje y estimula el olvido de lo aprendido (*Tht.* 153b).

Otro curioso bien le atribuye a la gimnasia Pausanias en el *Banquete*. En efecto, el amante de Agatón realiza una clara defensa de la pederastia, situando a la gimnasia y a la filosofía en un mismo nivel por cuanto tienen de potencia generadora de relaciones

⁵²⁷ En contra de lo que mantiene M. C. NUSSBAUM, 1995 [1986], 147, en nuestra opinión la gimnasia sí tiene un producto: la salud física y anímica.

entre los hombres. Según Pausanias, el motivo de que a los bárbaros les parezca vergonzosa la pederastia, la filosofía y la afición a la gimnasia (*Smp.* 182c), se encuentra en los fuertes vínculos de amistad que crean, lazos que van consolidando el entramado social y suponen un grave peligro para la pervivencia de las tiranías.

Para Sócrates, en su segundo discurso del *Fedro*, la proximidad corporal que propician los gimnasios (*Phdr.* 255b) estimula un enorme deseo en los amantes; su poder es tan grande, que puede reorientar la mirada para que trascienda la belleza de los cuerpos y se dirija hacia la belleza suprema. Tal vez Sócrates consiguiera ese trascender la belleza sensible a partir de la contemplación de la hermosa desnudez de Alcibíades cuando juntos practicaron la gimnasia, pero como confiesa el joven en el *Banquete*, él nunca logró seducir al filósofo (*Smp.* 217c).

Un claro y necesario fomento de las relaciones, esta vez heterosexuales, le concede Sócrates a la gimnasia en la *República*. La naturaleza similar de hombres y mujeres integrantes de la clase de los guardianes, su educación igualitaria y su vida en comunidad ha de propiciar por fuerza las uniones sexuales entre ellos, entremezclados como estarán en los gimnasios y en el resto de actividades educativas (*R.* 458d).

De estos pasajes podemos concluir que Platón vio en la práctica de la gimnasia un poder relacional que bien orientado por las autoridades competentes contribuiría al bien general del Estado, ya fuese reforzando la estructura social, ya aguijoneando el interés por la filosofía, ya facilitando el emparejamiento amañado de los guardianes con vistas a una mejor descendencia.

14.2. La gimnasia es una técnica

La gimnasia es una técnica y, como tal, posee un lenguaje específico cuyo dominio pertenece a su experto, el entrenador de gimnasia. Así se lo dice Sócrates a Gorgias cuando el sofista pretende ser experto en todos los temas. A la gimnasia, y no a la sofística, dice Sócrates, conciernen todos los discursos que hablan del estado de los cuerpos (*Grg.* 450a).

Los beneficios de la gimnasia no dependen de la aptitud del entrenador, pues toda técnica es ajena a la competencia de quien la ejerce. Sócrates esgrime en este sentido el ejemplo del entrenador de gimnasia, con la intención de diluir las dudas de su

amigo Critón acerca de la conveniencia de educar a sus hijos en la filosofía, vacilaciones provocadas por la gran cantidad de charlatanes que desvirtúan el verdadero ejercicio filosófico (*Euthd.* 307a). Para Sócrates, los ineptos no restan ni un ápice el valor de las técnicas que pretenden ejercer, y por extensión, respecto de la filosofía, habrá de ser el propio Critón quien valore su calidad y se forme un criterio, con independencia del carácter de quienes a ella se dedican.

Sócrates utiliza la gimnasia para ejemplificar la sustancial diferencia que establece entre técnica y práctica, una divergencia enraizada en la imposibilidad de equiparar sus respectivos objetos: un bien en la técnica; un placer en la práctica. La gimnasia es técnica porque se ocupa del cuidado del cuerpo, y no de la satisfacción de sus deseos como hacen las prácticas (*Grg.* 518b). Por eso le recrimina a Calicles su falta de comprensión de lo que ya había expuesto, pues, si al pedirle que le nombre buenos políticos de Atenas, los nombres que profiere son los de quienes dotaron a la ciudad de importantes obras públicas sin haberse ocupado de su principal función de hacer mejores a los ciudadanos, es que todavía no ha entendido nada acerca de la gimnasia (*Grg.* 518c) en el ejemplo que le brindó.

La gimnasia no es sólo técnica sino que además es rectora y dueña, junto con la medicina, de cuantas otras se ocupan de la fabricación de objetos destinados al cuidado del cuerpo, y de todas las prácticas cuyos objetos se destinan también al ámbito físico del ser humano, todas ellas sus subalternas (*Grg.* 517e-518a). Pertenece al grupo de las técnicas más bellas, de acuerdo con la jerarquía establecida por Sócrates en función de si su objetivo es restituir un bien perdido o evitar que lo pierdan. La gimnasia, por cuanto se ocupa de prevenir la pérdida de la salud física, es más bella que la medicina, encargada de restituirla. Ello le sirve a Sócrates para aplicar el mismo criterio a las técnicas encargadas de la salud del alma, siendo las preventivas también más bellas que las curativas, es decir, que la buena sofística, la que persigue persuadir sobre lo bueno, y la técnica de legislar son más bellas que la administración de justicia y la retórica, la que sólo persigue el éxito en los discursos (*Grg.* 520b).

En las *Leyes* el Ateniense habla de otra jerarquía técnica que algunos sabios habrían establecido en función de su proximidad con la naturaleza. En esa ordenación la gimnasia ocuparía también un lugar preponderante gracias a su estrecho vínculo con la naturaleza, el cual le asegura un producto mejor (*Lg.* 889d). En realidad el Ateniense

alude a esta teoría para criticar las consecuencias que de ella se derivan, pues, según esa perspectiva, la política sería por completo artificial, en cuanto que producto de la técnica, y exenta de verdad; la existencia de los dioses sería por prescripción legal; y la justicia producto del consenso o de la imposición⁵²⁸.

La técnica gimnástica forma parte del séptimo conjunto de causas auxiliares o concausas de la política, diferenciado en el *Político*. El Extranjero, a partir del establecimiento de una clara relación entre ellas, va agrupando las diferentes actividades que se realizan en una sociedad con la intención de señalar el carácter ajeno a la técnica regia. Y, según esto, la gimnasia forma parte de la séptima especie o género que ha denominado «alimentación», por tener que ver con todo lo que contribuye al cuidado del cuerpo (*Plt.* 289a).

14.3. El entrenador de gimnasia es un experto

La noción de experto es una constante en los diálogos de Platón muy ligada a la máxima que recorre el conjunto de los escritos del filósofo y que podríamos resumir, como ya hemos señalado en otros lugares de este estudio, en el aforismo ‘un hombre un trabajo’.

Al igual que las demás técnicas, el entrenamiento gimnástico requiere conocimiento y ejercitación en su manejo. Con el ejemplo del atleta, Sócrates argumenta en la *República* a favor de formar a una clase experta en técnica guerrera. Si nadie se convierte en atleta porque tome alguna de sus herramientas específicas (*R.* 374d), tampoco nadie será un experto guerrero porque coja un arma. El conocimiento y la ejercitación en su manejo son requisitos indispensables de todo experto.

Junto al médico, el entrenador posee la técnica del cuidado de los cuerpos, un conocimiento que dota a ambos de una autoridad indiscutible y los sitúa en una posición privilegiada en la escala profesional concebida por Platón. De hecho, en la jerarquía profesional explicitada en el *Fedro*, el que ama el esfuerzo corporal, el gimnasta, y el médico ocupan la misma cuarta posición (*Phdr.* 248d) Por eso, es frecuente que las

⁵²⁸ Este asunto está tratado también en la sección 1.2. La agricultura en cuanto técnica del capítulo dedicado al agricultor y en la sección 13.12. ¿Es la medicina el mejor arte, la mejor ocupación? del capítulo dedicado al médico, p. 375.

referencias al entrenador y al médico vayan unidas en muchos pasajes de la obra platónica, porque sus respectivas actividades comparten el mismo objetivo de la excelencia corporal.

Todo experto debe dominar una técnica, autoridad que se consigue con el conocimiento y la experiencia en su ejercicio. Así, en el *Gorgias*, Sócrates señala a Calicles la insensatez de toda pretensión a ocupar un cargo público sin asegurarse con anterioridad de conocer la técnica necesaria para su desempeño y de haberla ejercitado de forma suficiente (*Grg.* 514e).

La cuestión del experto le sirve a Sócrates para rebatir, también en el *Gorgias*, las vanas pretensiones del sofista homónimo de ser él quien enseña la técnica que procura el mayor bien a los hombres, la retórica. Sócrates se sirve del ejemplo de tres profesionales para forzar a Gorgias a que exprese de una vez el objeto de su supuesta técnica. El entrenador de gimnasia, el médico y el banquero contribuyen, en su hipotética pugna por ser cada uno de ellos el que procura el mayor bien (*Grg.* 452a-b), esta vez, a demostrar la inconsistencia de las huevas fantasías del filósofo de Leontino. Gorgias identifica el mayor bien con el poder de persuasión, por cuanto permite el dominio del médico, del maestro de gimnasia y del banquero (*Grg.* 452e). Sin duda una terrible equiparación inaceptable para Sócrates. En absoluto es la creencia de la bondad de su propio ejercicio lo que convierte una actividad en técnica. En el ejemplo de Sócrates, el entrenador de gimnasia y el médico son técnicos, no así el banquero, χρηματιστής, a pesar de sus ínfulas. La obtención de ganancias no es un bien en sí mismo; tampoco lo es la persuasión, el objeto de la enseñanza sofística, aunque bien pudiera serlo si indujera por medio de razones hacia el verdadero conocimiento.

Que el entrenador de gimnasia y el médico, en cuanto expertos, tengan la última palabra en el cuidado de los cuerpos es algo de fácil comprensión, por lo que en manos de Sócrates deviene una estrategia expresiva para ejemplificar sus convicciones. Este es el caso en el que Sócrates alude a la autoridad de ambos especialistas para hacer explícitas a Critón las diferencias que existen entre las distintas opiniones, según provengan de quienes poseen conocimiento o de quienes carecen de él. Critón, en el diálogo que lleva su nombre, le ha propuesto la huída a Sócrates, poniendo al servicio del éxito todo su empeño y fortuna. Ante la renuncia de Sócrates, Critón se muestra muy preocupado por la maledicencia de la mayoría, en cuya opinión la muerte de

Sócrates será interpretada como una negligencia de sus amigos, más interesados en conservar sus bienes que en salvar al filósofo. Sócrates le hace reparar entonces en la escasa importancia que debe dársele a las opiniones de la mayoría, en contraste con el parecer del experto; para ello, elige al entrenador de gimnasia y al médico, destacando la supremacía que sendas opiniones tienen para un gimnasta, en oposición con la de quienes desconocen la técnica del cuidado del cuerpo, que serán, sin duda, ignoradas (*Cri.* 47a-b). Y repite que no es la alabanza, censura u otra opinión de cualquier persona lo que tiene en cuenta un hombre que se dedica a ejercitar la gimnasia, sino los dictámenes del entrenador y del médico (*Cri.* 47b).

El ejemplo de experto en el cuidado del cuerpo en el *Critón* es el contrapunto de un posible experto en el cuidado del alma, el único poseedor de un conocimiento especializado que le confiere autoridad en cuestiones morales. Sócrates insiste en la nula importancia que cabe otorgar a la mayoría cuando opina acerca de lo justo o lo injusto, lo correcto o incorrecto, lo bueno o lo malo, pues la mayoría es tan ignorante en temas de salud anímica como lo es en materia de salud corporal. En ambos casos sólo se debe escuchar a quien, amparado por su saber técnico, está autorizado para asesorar sobre medicina, gimnasia o moral⁵²⁹.

Por este motivo, a Sócrates le resulta inconcebible que un atleta no le diga la verdad a su entrenador respecto de las afecciones de su propio cuerpo (*R.* 389c), pues, semejante actitud sólo podría reportarle su propio mal, un daño equiparable al que se causarían los gobernados en caso de mentir a sus gobernantes, los únicos que deben poseer tan exclusiva licencia.

En este mismo sentido, en el *Teeteto*, Sócrates le dice a Teodoro, en el papel de Protágoras, que la opinión del entrenador de gimnasia en temas de futuras armonías o disonancias de una composición carecen de importancia frente a la del músico (*Tht.* 178d). Las opiniones de los diferentes expertos acerca de posibles previsiones en relación con sus respectivas técnicas prevalecen por encima de la de los legos. El ejemplo le sirve a Sócrates para ridiculizar las pretensiones de Protágoras, convencido como estaba de conocer hasta las venideras opiniones de las personas.

⁵²⁹ CH. H. KAHN, 2010 [1996], 124-126, ve en el *Critón* un avance respecto de la *Apología* en la noción de técnica moral. La posibilidad del conocimiento sobre lo justo, el bien y lo correcto contrasta con el escepticismo que en la *Apología* lleva a Sócrates a concluir, después de una infructuosa búsqueda de la sabiduría, que sólo un dios puede ser sabio.

También en el *Laques* Sócrates recurre al ejemplo del entrenador de gimnasia para poner en evidencia la importancia de la opinión del experto frente a la de la mayoría ignorante. Con esta idea le pregunta a Melesias si, de celebrarse una reunión para decidir la preparación gimnástica de su hijo y en qué debería ejercitarse, haría caso a aquel que estuviera bien adiestrado por un buen entrenador de gimnasia o a ellos cuatro sin preparación en la materia (*La.* 184e). Sócrates exige el cumplimiento de unos requisitos indispensables para poder expresarse al respecto con el predicamento de un técnico en atletismo: haber aprendido la técnica, haberla ejercitado y acreditar haber recibido las enseñanzas de buenos maestros (*La.* 185b). De la lógica elección del experto por parte de Melesias, Sócrates infiere enseguida que es según la ciencia como debe juzgarse, y no según la mayoría, un corolario que, aunque con claros visos antidemocráticos, pretende poner el acento en el reconocimiento del técnico como única autoridad en la materia que le es propia, en este caso, la educación, el tema que se dirime en el *Laques*.

La especialidad del entrenador de gimnasia, junto a la del médico, sobre los asuntos del cuerpo, se manifiesta de nuevo en el *Protágoras*, esta vez en un ejemplo para alertar a Hipócrates de los peligros de las enseñanzas de los sofistas. Sócrates establece un paralelismo entre los alimentos del cuerpo, los que venden los comerciantes, y los del alma, los vendidos por los sofistas. Ambos tipos de negociantes alaban sus productos para venderlos, incluso desconociendo si son buenos o nocivos para la salud, como incluso pueden alabarlos los compradores, ignorantes también de sus efectos. En lo que respecta a los alimentos del cuerpo, sólo un entrenador de gimnasia (*Prt.* 313d)— y un médico— será capaz de discriminar los saludables de entre todos los productos, y evitar así los daños; de igual modo, en lo que respecta a los alimentos del alma, sólo si se conoce lo que es útil o nocivo para ella pueden comprarse sin riesgo las mercancías de los sofistas⁵³⁰.

En el *Gorgias*, Sócrates admite que un entrenador de gimnasia no sea culpable del mal uso que de la técnica que le ha enseñado haga un púgil y la utilice de forma injusta (*Grg.* 460d), pero no está dispuesto a admitir la incoherencia del sofista cuando,

⁵³⁰ Esta cuestión está tratada de manera más extensa en el capítulo dedicado al médico, apartado 13.5. El médico, experto en medicina.

habiendo defendido Gorgias también la falta de responsabilidad que tendría un maestro de retórica sobre la utilización con fines injustos que de su enseñanza hiciese un orador alumno suyo, afirme luego que para aprender la retórica es necesario conocer la verdad sobre la justicia y, en consecuencia, ser justo. Y si alguien es justo, como le hace ver Sócrates a Gorgias, no puede cometer injusticia.

El elevado grado de conocimiento acerca del estado de los cuerpos que Platón atribuye al entrenador de gimnasia le lleva a privarlo de la posibilidad de redhibición en caso de realizar una compra fraudulenta de un esclavo, derecho que, por el contrario, sí reconoce en los legos respecto de la salud corporal (*Lg.* 916a).

14.4. La gimnasia, un pilar de la educación

La gimnasia, junto con la música, conformaba el programa educativo griego, y tal y como lo expone Protágoras en su argumento en defensa de la enseñanza de la virtud, el entrenamiento gimnástico tenía por objeto el fortalecimiento de cuerpo, con miras a evitar la debilidad corporal y asegurar con ello la fortaleza necesaria para luchar en la guerra (*Prt.* 326bc). Estos beneficios de la gimnasia son reconocidos por Platón, quien además ve en ella otros provechos inimaginables hasta entonces.

En la tradición educativa griega, la gimnasia se ocupaba de la educación del cuerpo y la música se encargaba de la del alma. Las propias leyes lo ponen de manifiesto en el diálogo imaginario que Sócrates mantiene con ellas en el *Critón*, cuando le preguntan si acaso no prescribieron bien las que, de entre ellas, ordenaron a su padre que lo educara en la música y la gimnasia (*Cri.* 50e). Asimismo, en la *República*, cuando se aborda la educación de los guardianes, se parte del modelo tradicional y se acuerda impartir gimnástica para el cuerpo y música para el alma (*R.* 376e). Sin embargo en Platón ambas materias adquieren una dimensión nueva y se funden para coadyuvar al unísono en la formación integral del individuo. La importancia de la educación gimnástica es puesta de manifiesto por el filósofo sobre todo en la *República* y las *Leyes*, sin que ello impida que en otros muchos diálogos se hagan numerosas referencias al extraordinario provecho del correcto entrenamiento físico. Sin embargo, no basta la gimnasia ni cualesquiera otras materias como la música, la hípica o cuantas técnicas se quieran para hacer de los educandos hombres de bien,

como lo constatan numerosos ejemplos expuestos por Sócrates en el *Menón* (*Men.* 94a), diálogo en el que se problematiza la enseñanza de la virtud.

La educación es para Platón algo tan delicado como corresponde al cuidado del alma, motivo que explica el extraordinario celo con que aborda todo lo que pertenece al ámbito educativo. En el *Protágoras*, Sócrates le pregunta a Hipócrates si no se da cuenta de lo que va a hacer al entregarle su alma a un sofista; por eso, se había escandalizado cuando el joven le confesara, no sin cierto rubor, que su intención, al acudir a Protágoras, era convertirse en un sofista. De manera simultánea a su sorpresa, Sócrates le ofrece la solución al joven, haciéndole explícita la posibilidad de que reciba las enseñanzas del sofista no con el propósito de convertirse en un profesional como él, sino con la misma voluntad de aprender con la que se acude a un entrenador de gimnasia (*Prt.* 312b).

Como ya hemos comentado, Sócrates en la *República* parte del programa educativo tradicional para ir introduciendo toda clase de modificaciones a medida que avanzan sus consideraciones. La educación debe comenzar por la música antes que por la gimnástica (*R.*376e; *R.* 377a), y, en consecuencia, deberán hacer uso de los mitos antes que de la gimnasia (*R.*377a). Después de la música, los jóvenes tienen que ser educados por medio de la gimnasia (*R.*403c), una formación que se inicia en la infancia y debe perdurar toda la vida, aunque Sócrates se muestra convencido de que, así como de la perfección del alma se beneficia el cuerpo, no ocurre lo mismo a la inversa, es decir, que las condiciones óptimas de un cuerpo beneficien al alma.

Los guardianes, vistos por Sócrates como atletas que participan en la competición más importante (*R.* 403e), la guerra, deben seguir un régimen alimenticio y un programa de entrenamiento adecuados a su condición. El ejercicio de estos guerreros atletas debe procurarles una salud capaz de resistir las penurias de las campañas y de aguzarles los sentidos (*R.* 404a). Según Sócrates, esta gimnasia que necesitan los guardianes está hermanada con la música que él y Glaucón acaban de describir (*R.* 404b), una gimnasia simple —porque la simplicidad en la gimnasia confiere salud al cuerpo (*R.* 404e)— y apropiada para lo concerniente a la guerra (*R.* 404b).

Para sorpresa de Glaucón, Sócrates afirma que la educación instituida por medio de la música y la gimnasia no pretendía conseguir que aquella cuidase al alma y ésta al cuerpo (*R.* 410c), sino que ambas materias cuidasen el alma. Esto se observa en la

disposición anímica diferente que presentan quienes pasan la vida haciendo gimnasia y descuidando a la música, frente a los que se ocupan de forma inversa (*R.* 410c). Aquellos que con exclusividad practican la gimnasia se vuelven más rudos de lo necesario (*R.* 410d). Si en un principio el asiduo y exclusivo ejercicio de la gimnasia provoca en el individuo valentía (*R.* 411c), la desatención a otros aprendizajes la hace degenerar en violencia, convirtiendo a quien así la practica en ignorante e inepto para la convivencia. La música y la gimnasia se alían para potenciar el ansia de saber y la fogosidad, y ello no de manera independiente con miras al alma y al cuerpo respectivamente, sino que de forma armoniosa ambas se ajustan entre sí (*R.* 411e). Así, pues, una bella combinación de música y gimnasia es lo que debe aplicarse al alma con proporción y armonía (*R.* 412a), una pauta educativa a la que las actividades de los alumnos deben estar ajustadas; por eso pueden ahorrarse la descripción de las modalidades de danzas, cacerías, carreras con perros y competiciones hípicas y gimnásticas (*R.* 412b), establecido como está ya el fin que deben todas ellas perseguir. La gimnasia, en definitiva, y la música, son las disciplinas que combinadas en la educación procuran la concordancia (*R.* 441e) de las especies que hay en el hombre, armonía que se equipara a la justicia individual, idéntica a la del Estado, y que consiste en que cada una de esas especies haga lo que le es propio, lo que a su vez permite actuar a cada individuo como le corresponde.

El progreso de la naturaleza de los guardianes está garantizado por la educación, y ello debe constituir un principio a inculcar en los encargados de guardar el Estado, entre otras cosas, para que no permitan la introducción de innovaciones en materia de gimnasia contra lo prescrito y evitar la corrupción que éstas, de forma inadvertida, podrían causar (*R.* 424b).

Cuando se aborda el tema de la valentía, una de las virtudes que el Estado debe poseer para ser justo, Sócrates mantiene que un Estado es valiente cuando lo es una parte de sí mismo, la constituida por los guardianes. Este sector estatal tiene, además de su función defensiva, la obligación de mantener en la categoría de temible lo que aprendieron los guardianes como tal mediante la educación y que, con esa cualidad había sido dispuesto por el legislador en el programa educativo. Platón se sirve de las dudas de Glaucón al respecto para desplegar sus dotes analógicas y poner en boca de

Sócrates una sorprendente comparación entre los procesos de teñir⁵³¹ y educar. Así, resulta, que el proceso de selección de la lana más blanca que llevan a cabo los tintoreros cuando quieren teñirla de color púrpura, para que, después, al sumergirla en la tintura, adquiera el tono más brillante posible y una fijeza a prueba de lavados, es análogo al que han realizado Sócrates y Glaucón cuando han seleccionado a los que van a ser los guardianes y los han educado mediante la música y la gimnasia (*R.* 430a).

Si es verdad que ambos procedimientos se asemejan por su meticulosidad en la selección previa y posterior aplicación de una técnica, la relación entre la tintura y la educación traspasa esos detalles confiriendo a la comparación una atmósfera muy sugestiva. Al igual que mediante el riguroso proceso de teñido la tintura se hace indeleble sin verse afectada por jabones, también gracias al meticuloso proceso educativo la opinión de los guardianes sobre lo que debe ser temido, y sobre las demás cosas, se hace imborrable y perdura sin que el placer, el miedo, el dolor ni el deseo puedan, cual lejías, borrar ni un ápice su esplendor. Y aun es más, como expresa enseguida Glaucón, que ahora sí, merced a la analogía, ha comprendido la verdadera dimensión de la educación, la opinión que, sobre lo que debe ser temido, se genera sin educación, aunque sea correcta, no es nunca legítima. Y aquí es obligado preguntarse si esto es así también para todas las demás cosas y no sólo para la valentía. A nuestro juicio, si para Platón la verdadera valentía depende de la educación, necesariamente toda recta opinión estará también condicionada a ella.

Una vez constatada la importancia de la gimnasia en la educación integral del hombre, a quien se le ha brindado su enseñanza (*R.* 452a), si las mujeres han de realizar las mismas tareas que los hombres deberá enseñárseles las mismas cosas, por ridículo que pueda parecer que las mujeres desnudas hagan gimnasia en la palestra junto a los hombres, jóvenes y ancianas, como esos hombres viejos que, porque gustan de la gimnasia, se ejercitan en los gimnasios cuando ya están arrugados sin importarles su aspecto desagradable (*R.* 452a-452b). Sin temor a las puyas de los graciosos, deben abordar la reforma educativa que supone la inclusión de la mujer, una transformación que afecta por igual a la gimnasia, la música, la equitación y el manejo de armas (*R.* 452b).

⁵³¹ No hemos dedicado un capítulo al tintorero porque sólo aparece mencionado en el pasaje de la *República* que ahora comentamos.

La desnudez que implica la gimnasia⁵³² parece ser el principal problema que se le presenta a Sócrates a la hora de defender una educación igualitaria para hombres y mujeres; para soslayarlo, alude a lo vergonzoso y ridículo que debió parecer a los griegos mirar a los hombres desnudos antes de que comenzaran a hacer ejercicios gimnásticos (*R.* 452c) y comprobaran por la experiencia que es mejor hacerlos desnudos que cubiertos.

Como hemos comentado en numerosas ocasiones a lo largo de este estudio, es la naturaleza del individuo, independiente del factor sexual, lo que determina sus aptitudes para la realización de un trabajo. Y es en este sentido en el que Sócrates advierte que habrá mujeres que sean aptas para la gimnasia y la guerra en tanto que otras no gustarán de la gimnasia y serán incapaces para combatir (*R.* 456a). En consecuencia, no es contra naturaleza educar a las mujeres que vayan a ser guardianes en música y gimnasia (*R.* 456b). Ambas disciplinas, música y gimnasia, impartidas según lo descrito, generan los mejores hombres y mujeres, siendo esta la manera de conseguir lo mejor para un Estado (*R.* 456e). Y puesto que sólo lo provechoso es bueno y lo pernicioso feo, es bueno desnudar a la mujeres para que se cubran con la excelencia en lugar de hacerlo con la ropa, y puedan así participar de la guerra y demás tareas relacionadas con la función de vigilancia. Sólo un varón ignorante de estos beneficios públicos podrá reírse de la desnudez de las mujeres cuando hacen gimnasia para hacerse mejores (*R.* 457b).

En el largo recorrido de preparación, se les exige a los guardianes idéntico esfuerzo en el estudio que en la práctica de la gimnasia (*R.* 504d); el fin es desarrollar en ellos óptimas aptitudes para que, los que hayan superado la criba, puedan abordar el estudio supremo, cuyo objeto es la idea del Bien.

Son muy interesantes unas consideraciones que sobre educación realiza Sócrates después de haber expuesto la alegoría de la caverna; en una de ellas niega que la educación pueda, como mantienen algunos, poner, cuando no está en ella, la ciencia en el alma. Sócrates, lejos de admitir tal posibilidad, defiende que el alma aprende porque ya posee el poder de aprender y el órgano de aprendizaje. En consecuencia, la educación sería la técnica capaz de hacer que los hombres vuelvan la mirada de las tinieblas a la luz, o lo que es lo mismo, de lo sensible a lo inteligible, de lo que tiene génesis a lo que

⁵³² El matiz de desnudez, *gymnos*, está contenido en el término griego, *gymnasia*, como señala C. EGGERS LAN, 2003, 252, n. 5.

es. Y mientras las otras virtudes del alma, más cercanas a lo sensible, pueden desarrollarse en ella por hábito y ejercicio sin estar antes presentes (*R.* 518e), la excelencia de la comprensión, de carácter inteligible, siempre está en el alma, pudiendo hacerse útil y provechosa o inútil y dañina según hacia donde se dirija su potencia comprensiva. Educar es, en definitiva, propiciar la orientación correcta de la inteligencia. Facultar tal giro iluminativo en los futuros gobernantes es responsabilidad de un programa educativo complejo cuyas materias deben poseer la facultad de ascenderlos hacia la luz. Desde luego, Sócrates recuerda que los futuros gobernantes ya habían sido entrenados en la guerra (*R.* 521d); y que habían estipulado la obligatoriedad en la educación de los guardianes de la gimnasia y la música (*R.* 521d) —más tarde hará en el *Timeo* idéntico recordatorio (*Ti.* 18a)—. Pero también se da cuenta de la insuficiencia de aquel proyecto docente, diseñado con anterioridad para los guardianes e ineficaz para satisfacer las expectativas de conocimiento que ahora se contemplan. En efecto, si esta educación superior debe orientarse al conocimiento del ser, estable, inmutable y eterno, la gimnasia, al ocuparse del cuerpo, sometido a generación, corrupción y perecimiento, no puede procurar tales objetivos (*R.* 521e). Y como la música es una materia correlativa a la gimnasia (*R.* 522a), tampoco permite alcanzar propósitos tan elevados, pues, lejos de transmitir conocimientos científicos se ocupa de fomentar en los futuros guardianes hábitos motrices y lingüísticos dotados de ritmo y armonía. Y si, además, las técnicas no son dignas de semejantes pretensiones, Sócrates se pregunta qué otro estudio queda si descartan la música y la gimnasia (*R.* 522b).

Sin embargo, la gimnasia es de suma importancia en la educación de los gobernantes, por cuya ejercitación han debido pasar. Los futuros encargados de la dirección del Estado deben estar dispuestos tanto a cultivar el cuerpo como a ejercitar el alma mediante los estudios superiores; por eso, se necesitan naturalezas que no amen sólo la gimnasia y todo tipo de fatigas físicas y sientan aversión por el ejercicio intelectual (*R.* 535d). Se debe realizar una selección muy minuciosa a partir de la observación de sus aptitudes durante el proceso de educación como guardianes, estableciendo como criterio precisamente la actitud que muestran en los ejercicios gimnásticos (*R.* 537b); por lo tanto, se instituye como momento idóneo para tal criba al finalizar el período de la gimnasia obligatoria (*R.* 537b).

El tema de la educación, aunque presente en todos los diálogos, se desarrolla con especial minuciosidad y detalle en la *República*, como hemos visto, y en las *Leyes*. En ambas exposiciones la gimnasia es objeto de delicada atención, hecho que demuestra el vínculo de Platón con su tiempo, a pesar de la gran cantidad de innovaciones que incorpora en materia de enseñanza. Veamos el tratamiento que la gimnasia obtiene en la última obra del filósofo.

También en las *Leyes* la gimnasia se erige como pilar de la educación, no ya específica de los futuros guardianes sino del común de la ciudadanía. Al Ateniense no le resulta complicado abordar el tema de la gimnasia, pues, como advierte Clinias, siendo él cretense y Megilo lacedemonio, están bien dispuestos a ocuparse de ella, dada la importancia que tiene en sus respectivas culturas (*Lg.* 673b). Así, pues, la respuesta de Clinias es interpretada por el Ateniense como una orden para dar comienzo al tratamiento de la gimnasia (*Lg.* 673c).

Cuando el Ateniense aborda la educación de los niños hasta los tres años, plantea la necesidad de regular mediante leyes el ejercicio que madres y nodrizas deben llevar a cabo con los niños, aquéllas mientras están encintas y éstas durante su cuidado, convencido del efecto benefactor del movimiento en el cuerpo (*Lg.* 789b); para demostrarlo, alude a los paseos que realizan los dueños de gallos de pelea con sus animales bajo el brazo, con la certeza de que no bastan para prepararlos los ejercicios que les incitan a hacer entre sí en los entrenamientos (*Lg.* 789c). Y ello después de haber dicho que la ejercitación gimnástica se inicia con los primeros saltos y movimientos descoordinados que los niños realizan tan pronto como pueden ponerse en pie (*Lg.* 672c). La gimnasia procura la virtud del cuerpo, y siempre que los movimientos realizados en la edad del juego conduzcan con técnica a tal virtud deben llamarse gimnasia (*Lg.* 673a).

La importancia de la gimnasia y del resto de las materias que integran el programa educativo es enfatizada por el Ateniense cuando rechaza las actividades crematísticas y señala que el único destino adecuado que deben tener las posesiones es el cuidado del cuerpo y del alma, los que, sin gimnasia y el resto de la educación, nunca llegarían a ser dignos (*Lg.* 743d). Por ello es tan importante la supervisión del sistema educativo y el cumplimiento de las leyes que lo regulan, función para la cual se nombran magistrados específicos para las diferentes áreas.

El Ateniense especifica las dos materias en las que se desdobra la gimnasia: la danza y la lucha. Asimismo, explica que la danza tiene dos vertientes, una de las cuales tiene que ver con el mensaje de la Musa, y por tanto es ajena a la gimnasia, mientras que la otra persigue el buen estado físico, la ligereza y la belleza, todo lo que tiene que ver con la extensión y flexión de los miembros del cuerpo; en lo que respecta a la lucha, se ocupa de todos los ardidés relacionados con la toma del oponente, a la vez que persigue la obtención de fuerza, salud y buena figura (*Lg.* 795d-796a). Fuerza y belleza son, en definitiva, los bienes que se obtienen a partir del entrenamiento gimnástico, tal y como un supuesto maestro de gimnasia lo expresaría, según supone Sócrates en el *Gorgias* con la intención de rebatirle al sofista sus pretenciosos objetivos profesionales (*Grg.* 452b).

Pero volvamos a las *Leyes*. Cuando el Ateniense da por finalizada la exposición de todo lo referente a la gimnasia, pregunta a sus interlocutores si tienen algo que añadir al respecto (*Lg.* 796d), a lo que contesta Clinias resaltando la dificultad de añadir algo mejor sobre la gimnasia después de todo lo dicho (*Lg.* 796e). Sin embargo el Ateniense, reconoce que aún tiene temas que tratar sobre los dones de las Musas y Apolo, a pesar de que con anterioridad dio por finalizado el tema de la música para ocuparse de la gimnasia (*Lg.* 796e); de este modo da a entender que algo similar puede ocurrir con esta materia, como de hecho sucede. En efecto, prescribe con posterioridad a la clausura del tema los mismos ejercicios para hombres y mujeres, tanto en gimnasia como en equitación (*Lg.* 804e). De su adecuación a ambos sexos está convencido gracias a su conocimiento acerca de las sauromátides, mujeres que practican en igual medida que los varones el uso de caballos, arcos y demás armas (*Lg.* 805a). Con ello quiere el Ateniense dotar a la ciudad del doble de los recursos con los que contaría si prescindiese, como de costumbre, de la mitad de la población, la femenina. Su punto de vista es claro, la participación de la mujer debe ser la misma que la de los hombres tanto en educación como en todo lo demás, y ello, entre otros, por un motivo obvio, pues, de no ser como propone, necesitan un orden diferente para las mujeres, es decir, una legislación aparte.

A continuación lanza algunas cuestiones sobre si conviene seguir el modelo de participación igualitaria de otros pueblos, la costumbre ateniense o el modelo intermedio representado por Laconia. Se pregunta acerca del sentido de hacer que las

muchachas tomen parte de los ejercicios físicos para luego, cuando son adultas, encargarse de todas las cuestiones domésticas sin tomar parte en los ejercicios guerreros y, por consiguiente, carecer de la preparación que las haría útiles en la defensa de la ciudad si fuera necesario (*Lg.* 806a).

Antes de dar por terminado el tema de la gimnasia, el Ateniense quiere hacer una contribución a la danza y a la gimnasia, y pretende, como ya hiciera antes con la música, añadir las reglas que restan sobre su enseñanza (*Lg.* 813a), amén de otros pormenores organizativos. Así, se acepta que los jóvenes de ambos sexos aprendan a bailar y a hacer ejercicios (*Lg.* 813b).

14.5. La gimnasia, útil ejemplo en las argumentaciones

Como ya hemos señalado en diversos lugares de este trabajo, las ocupaciones profesionales, principalmente las que se ejercen con el conocimiento de una técnica, ofrecen a Sócrates un filón de materiales de los que servirse para facilitar la comprensión de sus argumentos. La importancia que adquiere el entrenador de gimnasia en este uso se observa con especial intensidad en las refutaciones a los sofistas, en las que Sócrates recurre con frecuencia a este moldeador de cuerpos o a su conocimiento, la gimnástica, con la intención de oponer a la enseñanza de una técnica la práctica retórica, elemento primordial del programa educativo de la sofística. Esta es la oposición respectiva que Sócrates establece en el *Gorgias* entre las técnicas gimnasia y medicina frente a las prácticas cosmética y culinaria (*Grg.* 464a-465d), un ejemplo que pretende señalar las diferencias sustanciales entre la retórica o persuasión mediante la palabra, práctica profesada por los sofistas, y la dialéctica, procedimiento de investigación filosófica utilizado por el Sócrates de los diálogos de Platón. Se trata de separar dos tipos de actividades divergentes en virtud del fin que persiguen, y mientras el bien orienta toda técnica, la práctica busca el placer. Pero la común confusión entre bien y placer dificulta sobremanera el camino a seguir, un frecuente error que Sócrates pretende explicar a un Calicles instalado en la defensa de que el mejor bien es la satisfacción de todos los deseos; para ello, Sócrates utilizará el ejemplo del maestro de gimnasia, cuyo objetivo no es otro que el bien que supone la consecución de orden y concierto corporal (*Grg.* 504a); así, por analogía, le muestra que es la ley la que pone

orden y concierto en el alma, convirtiendo al hombre en justo ordenado y moderado. Con este razonamiento Sócrates pretende sentar las bases del buen discurso, el del orador honrado y conforme a la técnica (ὀρθῶς τεχνικός καὶ ἀγαθός), que no son otras que la promoción del nacimiento de la justicia, la moderación y la virtud en las almas y la desaparición de la injusticia, la intemperancia y el vicio.

El discurso persuasivo que enseñan los sofistas no cumple los requisitos que expone Sócrates, si bien su inmensa potencia es loada en extenso por Gorgias quien, a pesar de ello, matiza los límites de su uso, restringiéndolo al acotado ámbito que impone la justicia; ahora bien, en opinión del sofista, si los alumnos deciden emplear sus habilidades oratorias para obrar de forma injusta, no es al maestro al que hay que castigar, sino al discípulo. Gorgias en este caso también ilustra su razonamiento con el ejemplo del maestro de gimnasia, de quien dice que no es a él a quien hay que sancionar en caso de que su alumno decida aprovecharse de su destreza pugilística y golpear a sus parientes o amigos (*Grg.* 456e).

Como cabría esperar, esta argumentación será refutada por Sócrates, negándole a los sofistas sus pretensiones de ser maestros de virtud. Si los sofistas enseñasen la virtud —le dice el filósofo a Calicles—, no podrían quejarse de no recibir de sus alumnos la retribución concertada, ya que si éstos hubiesen aprendido a ser virtuosos no actuarían de forma injusta con sus maestros; en esto difieren del maestro de gimnasia, que de no ser pagado por su alumno en nada queda desvirtuada su enseñanza, pues el gimnasta puede haber aprendido de su maestro la excelencia en la carrera con independencia de su categoría moral (*Grg.* 520c). Sócrates se sirve del mismo ejemplo que puso Gorgias para desmontar su razonamiento acerca de su descargo de responsabilidad respecto de la mala práctica de sus alumnos oradores. El sofista, en cuanto maestro de virtud, está comprometido por completo en el mal uso de la retórica, porque de haber enseñado la virtud como se jacta de hacer, la buena praxis de su discípulo debiera estar garantizada.

En el *Teeteto*, Sócrates recrimina a Teodoro su pasividad dialógica mediante un ejemplo gimnástico. Para Sócrates, la actitud de Teodoro es similar a la de alguien que observase sin desnudarse la actividad física ejercitada en una palestra espartana. Teodoro, por su parte, asume su actitud y solicita, declinando participar en la argumentación y aludiendo a la intervención de Sócrates, que le permitan observar sin obligarlo a participar de tales ejercicios (*Tht.* 162b). Por el contrario, Sócrates,

continuando con la analogía entre argumentación racional y ejercicio gimnástico, reconocerá un poco más adelante el amor que siente por esa clase de ejercicios, a pesar de que hayan sido muchos los Heracles y Teseos que con gran dominio de la argumentación le hayan dejado bien abatido, y sin que por ello haya él abandonado (*Tht.* 169c).

En el *Banquete*, el médico Erixímaco, a partir de la definición de medicina como la ciencia capaz de crear armonía entre los elementos contrarios que se encuentran en un cuerpo, atribuye a otras técnicas, entre ellas la gimnasia, la misma capacidad de armonizar elementos contrapuestos con el fin de conseguir equilibrio. A este poder de aunar los contrarios en armónica proporción lo llama Eros, dios al que asigna el gobierno de la gimnasia y demás técnicas que cumplen con esa función integradora de componentes discordes (*Smp.* 187a).

El ejemplo de la gimnasia le sirve a Diotima, también en el *Banquete*, para señalar que toda afición no es otra cosa que amor, aunque no por ello se diga de quien la practica que esté de ella enamorado (*Smp.* 205d). En realidad, Diotima no hace sino constatar el cambio de significado operado sobre el término ‘amor’, idéntico al sufrido por ‘creación’, *poiesis*, un cambio de significado por restricción o especialización que el uso social ha provocado, reservando el nombre del todo sólo a una parte, es decir, que los hablantes han restringido su utilización a un sector, aunque su ámbito de referencia fuese, en un principio, mucho más amplio. En cualquier caso, lo importante de este pasaje es la identificación del amor con todo tipo de afición o inclinación, como el propio amor a la filosofía.

Pero cuando se trata de amistad se complican sobremanera las cosas. Como acabamos de ver, cualquier inclinación se identifica con amor. En cambio, cuando se habla de *philia*, no basta con sentir amor hacia algo, sino que ese amor debe ser recíproco. En efecto, dos no son amigos si uno no quiere; por el contrario, se puede estar enamorado de alguien sin ser correspondido. Esta idea es formulada por Sócrates en el *Lisis* con sorprendentes palabras, debido, en parte, a la forma griega de expresar, mediante composición, la amistad hacia algo o alguien:

—No hay, pues, amigo de los caballos, si los caballos no le aman, ni amigos de las codornices, ni amigos de los perros, ni del vino ni de la gimnasia, ni del conocimiento, si el conocimiento, a su vez, no le corresponde⁵³³ (*Ly.* 212d).

Es evidente que el griego intensifica la ambigüedad de estas expresiones por la estructura de las palabras compuestas con el término φίλος⁵³⁴, pero lo que nos interesa aquí no es una cuestión lingüística, por curiosa que sea, sino la necesaria reciprocidad que afecta incluso al conocimiento. Platón está diciendo, a través de Sócrates, que no puede haber amigo de la sabiduría, es decir, filósofo, mientras la sabiduría no le corresponda. Y lo mismo con la gimnasia y demás clases de amistad. Cuando la amistad se da entre seres vivos la idea no presenta ninguna dificultad, pero si alguno de los términos de la relación amistosa no es una entidad sensible, las comprensión de las palabras de Sócrates deviene problemática. Desde luego no vamos a desarrollar aquí toda la investigación acerca de la amistad que Sócrates dirige en el *Lysis*, entre otras cosas porque no nos llevarían a ninguna conclusión sobre lo que ahora nos interesa. Como es sabido, la indagación resulta infructuosa por no poder llegar a encontrar una definición aceptable de amistad, y eso después de haber descartado numerosas vías de aproximación. De hecho, el pasaje que comentamos es abandonado porque Menéxeno defiende lo contrario, es decir, que la amistad no depende de la reciprocidad y que es posible que el amado sea amigo del amante con independencia de sus sentimientos, ya sean de amor u odio. A nuestro juicio, Platón no concibe la amistad sin la reciprocidad de la que habla Sócrates, una correspondencia amorosa que en el caso de la filosofía y la gimnasia se traduce en aptitud. Nos hemos referido en muchos lugares de este trabajo a lo que Platón llama ‘estar dotado por naturaleza’, esa condición necesaria para desempeñar con excelencia cualquier trabajo. Pues bien, son esas condiciones naturales las que hacen a alguien apto para el conocimiento, o lo que es lo mismo, a partir de las cuales alguien es amado, como en el ejemplo de Sócrates, por la sabiduría o por la gimnasia. No cabe duda alguna sobre la indispensable correlación de la amistad, una

⁵³³ Οὐδ' ἄρα φίλιπποι εἰσιν οὐς ἂν οἱ ἵπποι μὴ ἀντιφιλάωσιν, οὐδὲ φιλόρτυγες, οὐδ' αὖ φιλόκυνές γε καὶ φίλοινοι καὶ φιλογυμνασταὶ καὶ φιλόσοφοι, ἂν μὴ ἡ σοφία αὐτοὺς ἀντιφιλή.

⁵³⁴ E. LLEDÓ, 2000, 160-161, n. 16 y 17, señala que, debido a la estructura de las palabras compuestas, y a la ambigüedad del término *philos*, al poder ser empleado en forma activa y pasiva, y como sustantivo (amigo de) y como adjetivo (amante de), en la serie de Sócrates la reciprocidad aparece como imposible. Remite, para el carácter asimétrico de estas relaciones, a A. E. TAYLOR, 1960 [1926], 67-68.

conexión que se sustenta sobre un intercambio indiscutible de afectos; no así el amor, susceptible de ir en un único sentido.

La gimnasia, ejemplo de esfuerzo y dedicación en la consecución de un bien, se convierte en paradigma de todo quehacer que requiera de voluntad, energía, denuedo, entrega y, sobre todo, perseverancia. Por eso Sócrates prescribe en la *República*, para los que van a ser filósofos, un exclusivo entrenamiento en dialéctica, similar a la ejercitación gimnástica que antes practicaron pero con un tiempo de dedicación doble (R. 539d).

De nuevo en la *República*, Sócrates, para mostrar la enorme infelicidad del tirano, lo compara con un hombre aquejado de debilidad y enfermedad corporal que, en lugar de retirarse a su vida privada, fuese obligado a una incesante competencia atlética con otras personas (R. 579c).

Sócrates y Zenón solicitan de Parménides, en el diálogo de su mismo nombre, una muestra del método de investigación propugnado por el anciano filósofo. El de Elea dice sentirse como el caballo de Íbico, quien, aunque entrenado en la carrera, cuando era ya viejo y a causa de su larga experiencia, temblaba antes de entrar en la competición, sabedor de lo que le esperaba (*Prm.* 137a). Con este símil, utilizado al parecer por el poeta para expresar que se veía obligado a ir en busca del amor ya viejo y en contra de su voluntad, Platón transmite de manera espléndida la complicada ejecución del procedimiento filosófico, para cuyo desarrollo, la experiencia, sin dejar de ser un entrenamiento útil, aporta un elevado grado de prevención ante la responsabilidad que se asume. Refuerza todavía más esta idea con una hermosa metáfora que no podemos dejar de comentar: Parménides confiesa sentir un gran temor por no saber cómo, a su edad, debe cruzar a nado un océano de argumentos tan enorme. Como se desprende de estas analogías, Platón ve un paralelismo entre el inmenso esfuerzo físico de los atletas, equinos o humanos, y el ingente esfuerzo intelectual requerido para la investigación filosófica.

En las *Leyes* el Ateniense establece una equivalencia entre la manera de proceder de un entrenador de gimnasia y la del legislador, con la intención de remarcar la eficacia de la persuasión en ambos casos. La persuasión es un paso previo a la prescripción, mediante la cual se intenta convencer del necesario cumplimiento de las directrices ordenadas (*Lg.* 720e). Como ocurre con el entrenador, que lleva a cabo su

labor convenciendo de la importancia del seguimiento de sus indicaciones antes de imponer los ejercicios, así también el legislador obtendrá mejores resultados si, en lugar de ordenar disposiciones de manera ruda, persuade antes a la ciudadanía mediante explicaciones de la utilidad del obligado cumplimiento de las leyes.

Esta analogía entre el legislador y el profesor de gimnasia se mantiene en otro ejemplo del Ateniense, quien, al abordar los principios constitutivos del Estado, comenta que el cumplimiento de las leyes no siempre es fácil, y, sin embargo, la mayoría exige de los legisladores leyes que sean admitidas de buen grado. Para el Ateniense, este comportamiento de la mayoría es tan absurdo como lo sería ordenar a los profesores de gimnasia que tratasen y curasen los cuerpos que tuviesen a su cargo procurando placer (*Lg.* 684c).

El entrenamiento físico de un pugilista es ejemplo en boca del Ateniense para subrayar el valor del entrenamiento bélico en el seno de Magnesia. Para Platón, la continuidad de un Estado pasa necesariamente por la formación militar de sus ciudadanos. Y si en la *República* creó un ejército profesional de hombres y mujeres, en las *Leyes* prescribe, para ambos sexos, una educación gimnástica orientada a la preparación para la guerra. Para Platón es impensable que se movilice a una población sin haberla entrenado en la lucha, un pensamiento que expresa el Ateniense mediante el ejemplo del boxeador. En efecto, el Ateniense se pregunta si acaso irían ellos a la contienda sin haberse entrenado cada día para ello, cuando, de ser luchadores profesionales, no se presentarían nunca a una competición sin haber aprendido a luchar mediante un entrenamiento continuado con todo lo pertinente para practicar los golpes y la defensa (*Lg.* 830b); o si, incluso, de haber carecido de compañero de práctica, no hubieran dejado de construirse un muñeco inerte con el que practicar los golpes (*Lg.* 830b); y, todavía más allá, si, en ausencia total de compañero de ejercicios corporales, ni animado ni inanimado, no hubiesen luchado contra la propia sombra (*Lg.* 830c), como lo demuestra un tipo de ejercicio de gesticulación con las manos (*Lg.* 830c).

El maestro de gimnasia es mencionado por el Extranjero del *Político* en la analogía entre el pastor y el político, equivalencia que resultará inválida. En el desarrollo de esta comparación, el maestro de gimnasia, junto a otros profesionales, competiría con el político, ese pretendido pastor de asuntos humanos, reivindicando para su profesión la responsabilidad de la crianza humana, por ocuparse, además, no

sólo de los rebaños de hombres sino también de sus gobernantes (*Plt.* 267e). En este ejemplo, la competencia profesional que utiliza el Extranjero, para conducir su indagación hacia la especificidad de la técnica política, es similar a la utilizada por Sócrates en el *Gorgias* para desmontar las pretensiones del sofista de enseñar aquello que procura al hombre el mayor bien⁵³⁵.

Las curiosas consecuencias derivadas de la comparación entre el pastor y el rey en el *Político*, son objeto de humor antes de ser subsanadas. El Extranjero ve la necesidad de dividir el género al que han llegado en sucesivas *diairesis*, el que no admite cruces en su reproducción, para evitar que compitan en la carrera el género humano con «el género más noble y despreocupado de los seres»⁵³⁶, es decir, el género porcino. Con esta aguda alusión a la inferioridad en la carrera del humano frente al cerdo, por contar éste con cuatro patas, señala el Extranjero la necesidad de dividir el género entre bípedos y cuadrúpedos, evitando así el ridículo del rey por llegar el último si corre con su rebaño, el más lento, al competir en una carrera con el porquerizo, muy bien entrenado para la vida despreocupada (*Plt.* 266d). Con esta alusión al adiestramiento en la vida tranquila del pastor de cerdos, el Extranjero subraya el marcado contraste con el pastor humano, cuyo largo y arduo entrenamiento se orienta hacia la vida preocupada, como ya quedara patente en la *República*.

Otra analogía encontramos en el *Político*, esta vez entre la actividad de un entrenador de gimnasia y la de un legislador. Constatado el carácter universal de las leyes y puesto en entredicho su validez para todos los casos a consecuencia de la diversidad humana y el constante movimiento de sus asuntos, el Extranjero utiliza la analogía señalada para dar más énfasis a la problemática legislativa. Con esta idea remite a los ejercicios atléticos que en las ciudades son practicados por hombres en grupo (*Plt.* 294d). En estos casos, las instrucciones de los que enseñan gimnasia mediante una técnica en el ejercicio de su cargo (*Plt.* 294d) van dirigidas al grupo, prescribiendo por igual para todos los cuerpos, es decir, asignando los mismos ejercicios corporales a todos, y a al mismo tiempo poniéndolos en movimiento o en reposo (*Plt.* 294e). Y continúa reforzando esta idea cuando, en esta ocasión, el maestro de gimnasia, debiéndose alejarse un tiempo de quien está bajo su cuidado, deja escrito

⁵³⁵ *Grg.* 452ae.

⁵³⁶ *Plt.* 266c.

antes de partir un tratamiento para su gimnasta (*Plt.* 295c). Como es lógico, si este profesional volviese antes de lo esperado y comprobase un cambio en las circunstancias de su entrenado, no tendría ningún reparo en transgredir la norma escrita y cambiar el tratamiento. El comportamiento del maestro de gimnasia en este caso se hace extensivo a cualquiera de las actuaciones que se producen en el marco de una técnica, pues la acción contraria, la de mantenerse fiel a una ley escrita, resultaría ridícula. Estos ejemplos son la base analógica sobre la que se asienta una interesante reflexión sobre la superioridad de la técnica política frente al estatismo de cualquier sistema legislativo que, sin embargo, desembocará en la necesidad de las leyes, a causa de la carencia de auténticos expertos políticos.

En el *Sofista*, el Extranjero recuerda que la quinta forma en la que se les presentó el personaje que andan buscando fue la de un atleta (*Sph.* 231e). La analogía entre el sofista y el atleta la establece el Extranjero a partir de la identificación del sofista con un experto en la técnica de la lucha de las palabras, modalidad circunscrita a la técnica erística. Pero ello no quiere decir que Platón reconozca en ningún caso categoría de técnica a la actividad sofística, como dejó bien establecido en el *Gorgias*. Aquí el Extranjero sólo se refiere a una de las formas en las que se presenta la escurridiza presa a la que pretenden dar caza. La equiparación entre un sofista y un atleta ya la hizo Sócrates en el *Hippias Menor*, cuando descarga su ironía sobre un presuntuoso Hippias. En efecto, cuando le preguntan a éste si estaría dispuesto a atender las preguntas de Sócrates, el sofista responde no sin cierto desdén que cómo no habría de estarlo, él, siempre pronto a contestar las preguntas en sus participaciones en el santuario de Olimpia durante las Olimpíadas. Sócrates, haciendo escarnio de la excesiva confianza de Hippias en su propia sabiduría, replica que no debe haber atleta de ejercicios corporales que acuda a las Olimpíadas tan confiado y seguro de su cuerpo como él asegura estarlo de su mente (*Hp. Mi.* 364a). La ironía de Sócrates no amilana al sofista, que lejos de reprimir su engreimiento justifica su enorme confianza y seguridad en la circunstancia de no haber encontrado a nadie superior a él en nada desde que concurre a Olimpia.

Sócrates propone a Protarco en el *Filebo* que abracen como atletas un razonamiento (*Phlb.* 41b). Con la imagen de fuerza que transmite un atleta, Sócrates quiere representar ante el joven la importancia de conservar los razonamientos válidos para la

investigación, en esta circunstancia, el necesario establecimiento de una creencia antes de poder ser refutada. Con esta sutileza, Sócrates le está diciendo a Protarco que no puede objetar la existencia de los placeres falsos antes de haber sido demostrada.

14.6. Gimnasia y entrenamiento bélico

Como es sabido, el hilo argumental del *Laques* gira en torno a la conveniencia de que los jóvenes se adiestren en la lucha con armas. Dos padres, preocupados por darles la mejor educación a sus hijos, formulan la pregunta a dos generales, cuya experiencia en la lucha armada consideran garantía de su criterio. La lucha con armas, en opinión de Nicias, el primero en dar su respuesta, es buena para los jóvenes por varios motivos: porque con ella fortifican su cuerpo en lugar de emplear su tiempo de ocio en diversiones, pues no se trata de un ejercicio inferior ni comporta menor esfuerzo que cualquier otro (*La.* 181e); porque el entrenamiento gimnástico que supone la lucha con armas es uno de los más adecuados para el hombre libre (*La.* 182a); y porque sólo quienes se ejercitan con los instrumentos bélicos se adiestran para aquello en lo que todos deben ser atletas, es decir, la guerra, el único certamen en el que se les plantea la competición (*La.* 182a). En definitiva, Nicias ve en el entrenamiento con armas una iniciación marcial tan estimulante, que incluso conduce a la práctica de otras modalidades bélicas y al estudio total de la estrategia. Por eso defiende la bondad para los ciudadanos de todas las prácticas y ejercicios que se deriven de esa instrucción (*La.* 182c). Laques, por el contrario, no comparte la opinión de su colega. Para este otro estratega, un signo de la ineficacia de estos entrenamientos es que no se sirvan de ellos los lacedemonios, a quienes no les interesa nada que no sea la búsqueda y la práctica de aquello con cuyo conocimiento y ejercicio obtengan superioridad en la guerra (*La.* 182e-183a).

Sócrates consolida en la *República* la idea de los atletas de la guerra manejada por Nicias en el *Laques*. Los hombres sobrios y valientes atletas de la guerra o entrenados para la guerra, reciben un salario de todos los ciudadanos por el cumplimiento de su función (*R.* 416d; *R.* 543b). Encargarse de vigilar que no se introduzca en el Estado ni la pobreza ni la riqueza, productora ésta de libertinaje y pereza y aquélla generadora de servilismo y vileza, es tarea de los guardianes, esos

atletas de la guerra muy bien entrenados para luchar contra hombres ricos (R. 422b), y cuyo entrenamiento bélico les facilita el combate contra un mayor número de enemigos (R. 422c).

Otro tipo de entrenamiento con armas muy diferente al que se discute en el *Laques* es defendido por el Ateniense en las *Leyes*, quien destaca el valor de la gimnasia para la instrucción bélica sin restarle ni un ápice de su importancia en la educación integral del ser humano. Por eso, los ejercicios cuyos objetivos confluyan en el desarrollo de ambas técnicas serán los prescritos en la legislación de Magnesia: la técnica gimnástica debe atender al buen estado del cuerpo y del alma, y al desarrollo de habilidades físicas; la técnica bélica, debe permitir luchar con conocimiento en el uso de todos los instrumentos de la guerra, y ofrecer así ciertas garantías de éxito.

Es verdad que el Ateniense, cuando se ocupa de los ejercicios físicos, parece tener siempre la vista puesta en la eficacia en la guerra. Sin embargo, esa perspectiva desde la que se orientan las legislaciones cretense y espartana será criticada por el anciano de Atenas, que ve en la gimnasia, además del futuro éxito en la batalla, otras utilidades en diferentes ámbitos. Así, aunque reconozca la importancia de aprender a manejar las dos manos en el uso de las armas, ve asimismo las enormes ventajas que tendría el ser ambidiestro en cualquier circunstancia. En su opinión, las dos manos tienen al nacer idénticas posibilidades de desarrollo, pero la falta de uso hace a una de ellas muy torpe. Pero es sobre todo en el uso de las armas pesadas donde es muy superior el que se ejercitó del que no se ejercitó (Lg. 795b). El Ateniense pone el ejemplo de un luchador que, perfectamente entrenado (Lg. 795b) en cualesquiera de las modalidades de lucha, sabe luchar por ambos lados y maneja sus miembros con idéntica eficacia para rechazar y atacar, gracias a no haberlos dejado inactivos e imperitos (Lg. 795c). Con ello argumenta su decisión de que los magistrados velen por que hombres y mujeres lleguen a utilizar ambas manos con igual habilidad.

El necesario entrenamiento bélico que debe tener una ciudad lo expresa el Ateniense en las *Leyes* valiéndose de la platónica correspondencia entre el individuo y el Estado, y de la aplicación a ambas entidades de un mismo concepto de felicidad consistente en no cometer injusticia ni padecerla. Pero como son muchas las dificultades que tiene una ciudad para conseguir no sufrir injusticia alguna, no le queda otro remedio que estar preparada para la guerra, lo cual supone que cada uno se ejercite para la guerra

en tiempos de paz (*Lg.* 829b). Así, es durante la paz que los ciudadanos, desde la niñez, deben practicar (*Lg.* 942c) la obediencia y el mando, pues no hay nada más importante para la salvación y la victoria en la guerra que aprender a ser comandado por un jefe hasta en los detalles más mínimos, tales como detenerse, marchar, ejercitarse (*Lg.* 942b), comer, bañarse, despertarse, y todo tipo de acciones militares.

Según el Ateniense, el legislador debe ocuparse de todo lo relacionado con el entrenamiento para la guerra, preparar a los atletas de los certámenes más importantes (*Lg.* 830a) regulando mediante leyes el tipo de ejercicios que deben realizar (*Lg.* 830d), orientando la danza y la gimnasia también a ese fin (*Lg.* 830d), y ordenando que por lo menos una vez al mes se hagan ejercicios con armas (*Lg.* 830d). Clinias está de acuerdo en que tales ejercicios se regulen por medio de leyes y sean practicados por toda la ciudad (*Lg.* 831b).

La importancia que otorga el Ateniense al adiestramiento militar le lleva a establecer como gimnasia todos los ejercicios físicos relacionados con la guerra (*Lg.* 813d); a prescribir el entrenamiento de las muchachas en danza y lucha con armas (*Lg.* 813e); y a considerar que en todos los certámenes gimnásticos se deben sólo practicar las competencias útiles para la guerra (*Lg.* 832e). Por eso, está seguro de legislar con corrección si omite toda competición que no contemple las armas, ya sean gimnásticas o hípicas (*Lg.* 834c). Su empeño por la preparación bélica no le hace olvidar, sin embargo, otros asuntos importantes en los que también se debe educar a los niños; así, dirigiéndose a un hipotético magistrado a cuyo cargo está la educación, le dice que en su exposición puede encontrar lo que se debe aprender y practicar acerca de la guerra (*Lg.* 809c), pero, que preste atención a lo que a renglón seguido va a decirse, porque todavía no han expuesto nada sobre las letras, la lira ni el cálculo.

Los peligros que encarna el entrenamiento bélico eximen de culpa a los posibles autores involuntarios de muertes a causa de los golpes recibidos durante los ejercicios de práctica para la guerra (*Lg.* 865a).

La causa del escaso entrenamiento bélico de las ciudades la encuentra el Ateniense en el amor a la riqueza, una afición que hace a todo el mundo diligente para aprender y ejercitar la disciplina conducente a ese fin (*Lg.* 831c; *Lg.* 832b). El insaciable deseo de dinero no sólo impide la práctica de los ejercicios guerreros, sino que además induce al comercio y a la injusticia (*Lg.* 831e).

En conclusión, todo debe practicarse con el fin de potenciar las acciones valerosas en la guerra, desde los cantos y danzas corales hasta todo tipo de resistencia (Lg. 942d).

14.7. Gimnasia y legislación en las *Leyes*

Podríamos decir que la ejercitación es un tema transversal en las *Leyes*. Si bien es verdad que los libros segundo y séptimo están dedicados a la educación, continuas referencias a todo tipo de ejercicios están desperdigadas a lo largo de toda la obra. Algunas de estas abundantes observaciones gimnásticas se hacen en un contexto puramente legislativo, por lo que hemos optado por dedicar un apartado a esta cuestión.

Como ya hemos apuntado, el Ateniense no comparte la idea cretense y espartana de legislar a la luz del único objetivo de la victoria en la guerra. La preponderancia del elemento militar en las leyes de Creta es expresada por el mismo Clinias, quien, preguntado por el Ateniense acerca de qué principios la ley les ordena las comidas en común, los ejercicios físicos y el tipo de armamento que llevan (Lg. 625c), reconoce que casi todas las costumbres y leyes cretenses están orientadas hacia la guerra, principalmente por dos motivos: porque siempre hay una guerra entre las ciudades, aunque no sean declaradas; y porque no existe nada de mayor utilidad que imponerse con la guerra y hacerse con los bienes de los vencidos.

Con ironía el Ateniense le dice a Clinias que tiene la impresión de que está muy bien entrenado para discernir las leyes cretenses (Lg. 626b), y eso antes de reprocharle su idea, acorde con la de sus compatriotas y compartida también por Megilo y los lacedemonios, de que una ciudad con un buen orden político es la que está ordenada para vencer en la guerra.

Como es sabido, en el libro primero se expone la finalidad de la legislación. Según Platón, o lo que es lo mismo, según el Ateniense, la legislación debe fomentar la virtud total y establecer en la sociedad una correcta escala de valores. Por eso se propone el programa que debe seguir una legislación correcta y se discute la propuesta siguiendo cada una de las virtudes. En el curso de esta discusión el Ateniense vuelve a preguntar si el legislador inventó las comidas en común y los ejercicios físicos para la guerra (Lg. 633a), y critica de nuevo las instituciones espartanas por fomentar sólo una

forma de valentía, la valentía en la lucha contra el enemigo exterior; en su opinión, es necesario fomentar también el valor en la lucha contra la búsqueda irracional del placer, es decir, la templanza.

Todo lo que concierne a la regulación de los casamientos lo da por acabado el Ateniense cuando, según sus propias palabras, están construidos los edificios alrededor del mercado, los teatros, las escuelas y los gimnasios (*Lg.* 779d). Pero aunque haya hablado de la disposición de los edificios mientras se ocupaba de los matrimonios, volverá a referirse a las edificaciones escolares cuando trate el tema de la educación. En efecto, las leyes deben regular la disposición urbanística de los edificios públicos educativos de la siguiente manera: los gimnasios deben ocupar tres lugares del centro de la ciudad (*Lg.* 804c); por el contrario, las instalaciones para el entrenamiento de los caballos deben ubicarse fuera, en tres lugares distintos de los alrededores de la ciudad (*Lg.* 804c), así como los amplios campos para el entrenamiento de los niños en la técnica del arco y demás armas arrojadizas (*Lg.* 804c).

La complejidad que encarna la legislación educativa de Magnesia hace que el Ateniense reconozca el exceso de trabajo que tendrá el encargado de los niños, quien, sin a penas tiempo libre, deberá encargarse de todo lo concerniente a la música y a la gimnasia (*Lg.* 813c). Por ese motivo, la ley contempla que se pueda servir para el cumplimiento de sus competencias de la ayuda de ciudadanos, hombres y mujeres.

Todo lo concerniente a las festividades religiosas debe estar regulado por la ley, de manera que se estipule el número de fiestas, la periodicidad de los sacrificios a los dioses, la distribución de las danzas corales, de los certámenes musicales y de las celebraciones de mujeres separadas de los hombres; también los torneos gimnásticos, que se añadirán en función de su adecuación a los dioses y a las estaciones (*Lg.* 828c).

El Ateniense considera que ha alcanzado el fin de todo lo relacionado con el ejercicio, los certámenes, competiciones y el aprendizaje de la gimnasia (*Lg.* 834d), después de instituir competiciones hípicas con armas, sin atreverse a obligar por ley la participación de las mujeres en ellas pero con la esperanza de que la concurrencia femenina se convierta a la larga en costumbre gracias a la educación igualitaria que ha diseñado.

Pero aún otras leyes tienen alguna relación con la gimnasia, como la que regula la celebración de los velatorios y entierros de los más virtuosos, cuyos féretros serán conducidos de madrugada a la tumba por cien jóvenes elegidos por sus parientes de entre los que concurren a los gimnasios (*Lg. 947c*). Se prescriben asimismo certámenes anuales para ellos, musical, gimnástico e hípico (*Lg. 947e*).

Sólo se admitirá el juramento como fórmula para dar fiabilidad a las propias palabras en los casos en que el perjurio no produzca ningún provecho a quien lo comete, como por ejemplo los jueces cuando juzguen e instituyan las magistraturas, los jueces de los coros y música y los árbitros y presidentes de los certámenes hípicos y gimnásticos (*Lg. 949a*).

La libertad para competir en un certamen gimnástico debe estar garantizada por sus correspondientes jueces, por lo que es a ellos a quienes se deben dirigir las denuncias en caso de que algún participante utilice la violencia para impedir concurrir a su oponente (*Lg. 955a*).

14.8. Cargos y funciones en relación con la gimnasia

Existen dos tipos de magistrados encargados de lo concerniente a la gimnasia, unos para lo que atañe a su vertiente educativa, otros para todo lo que tiene que ver con los certámenes (*Lg. 764c*). Los que se ocupan de la educación tienen, entre otras competencias, el mantenimiento en buen estado de los gimnasios (*Lg. 764c*); por lo que respecta a los certámenes, estos magistrados serán los jueces de los certámenes de atletas en lo que respecta a la gimnástica (*Lg. 764d*).

La elección de los jueces de los certámenes gimnásticos y atléticos (*Lg. 765c*) se lleva a cabo de entre los miembros de la primera y segunda clase, preseleccionando, primero, veinte por votación a mano alzada; después, eligiendo tres por sorteo, toda vez que hayan pasado la prueba de aptitud.

En relación con los cargos, conviene señalar que, puesto que el criterio de corrección de todo tipo de certámenes debe ser la virtud y no el placer que produzcan, el Ateniense pone especial interés en demostrar la necesidad de que los jueces que se encarguen de juzgar la idoneidad de los espectáculos sean personas mayores educadas, experimentadas y excelentes, asegurándose así de que su discernimiento sobre el placer

sea el adecuado. Utiliza para ello un ejemplo en el que supone la celebración de un certamen sin haber sido especificado su carácter musical, hípico o gimnástico (*Lg.* 658a), y por lo tanto abierto a todo tipo de atletas (*Lg.* 658c) capaces de hacer disfrutar a los espectadores. El vencedor de este hipotético certamen sería el participante que produjera con su actuación mayor placer al mayor número de asistentes. El Ateniense evidencia de esta manera los problemas que surgirían en la elección del triunfador, pues, sin jueces expertos, dada la heterogeneidad del espectáculo, sería la diversa multitud la encargada de otorgar su veredicto, una tarea imposible porque los diferentes grupos de edad se verían complacidos por distintas funciones. Con este ejemplo, el Ateniense quiere enfatizar la supremacía ética del grupo de edad más avanzada, aunque los años no sean el factor único en la composición de la virtud. A su juicio, son ancianidad, educación y excelencia los atributos que deben adornar a los jueces de los certámenes musicales, pues, aunque comparta con el vulgo que a la música se la juzgue por el placer que produce, es determinante la cualidad de los gozosos, es decir, que no son válidos todos los criterios para juzgar el placer.

14.9. Aspectos negativos de la gimnasia cuando excede su justa medida

Sabemos que el buen uso asegura las bondades de una técnica. La gimnasia es una técnica, también la medicina, y los bienes de ambas, incuestionables. Sin embargo, un uso equivocado puede producir grandes males. Este perjuicio del mal uso de las técnicas de la salud es señalado por Sócrates en la *República*, a propósito de acentuar el obligado cumplimiento de la función que todo ciudadano tiene en el Estado. Sócrates nos habla de un tal Heródico, maestro de gimnasia (*R.* 406a), quien, cayendo gravemente enfermo y sin posibilidades de curación, mezcló la gimnasia y la medicina para someterse a un complicado y larguísimo tratamiento que le impidió ocuparse de otros asuntos y lo torturó prolongándole la agonía.

La importancia de la medida que rezuma esta historia es evidente. Una mesurada atención al cuerpo no debe ir más allá de la gimnasia común y de tratamientos médicos sencillos, rápidos y eficientes, para que no entorpezcan el desarrollo de lo primordial. Platón no acepta una excesiva estimación de la gimnasia, pero tampoco la exigua apreciación de sus bondades. En efecto, estimar menos de lo que se debe a la gimnasia

puede estar en el inicio de la corrupción del Estado. No es que sea con rigor la causa del deterioro social, pero, al ser tanto su valor educativo, cuando les toque gobernar a los hijos de los guardianes que no han sido engendrados en el momento propicio a consecuencia de un error en la elección, descuidarán la música y la gimnasia (R. 546d); este déficit educativo da lugar a la timocracia, un régimen que a pesar de mantener algunas de las condiciones que caracterizaron a la aristocracia, tales como las disposiciones reguladoras de la dedicación de los guardianes a la gimnasia y prácticas militares (R. 547d), carece de hombres sabios para las tareas gubernamentales, ocupadas ahora por hombres fogosos cuyos deseos de imponerse y ser venerados los hacen más aptos para la guerra que para la paz. Se trata de hombres en los que han hecho mella los graves defectos de una educación que descuida los argumentos y la filosofía, y otorga mayor dignidad a la gimnasia que a la música (R. 548c). El hombre timocrático, amante de honores y poder, basa sus pretensiones de mando en las acciones guerreras, y gusta de la gimnasia y la caza (R. 549a).

La falta de discernimiento es señalada por Sócrates como distintivo del hombre democrático que, al ser incapaz de ver la diferencia entre deseos nobles y perversos por no haberse adiestrado en ello desde la juventud (R. 559a), los satisface todos por igual, interpretando que es ése el modo de vida dichoso y libre. Por esta causa, tanto puede holgazanear como practicar la gimnasia (R. 561d), en función de cuál sea su deseo. También en este caso, aunque no lo parezca, hay un error de medida, o más bien de cálculo, como Sócrates demuestra en el *Protágoras*. Es la razón y no el deseo la encargada de comandar las acciones; por lo tanto, toda conducta que responda a la satisfacción inmediata de un apetito sin previo cálculo de beneficios y perjuicios será un acto erróneo.

Más adelante, cuando Sócrates explica el paso de la democracia a la tiranía, divide el Estado democrático en tres géneros de individuos, siendo uno de ellos el que surge por causa de la licencia, similar al que también prolifera en el Estado oligárquico pero con más ferocidad. El motivo es que, en la oligarquía, este sector no se ejercitaba y no era vigoroso (R. 564d), porque, alejado de los cargos, no recibía honores; en cambio, en la democracia, es el que dirige y administra el Estado. Los ricos y el pueblo constituyen los otros dos géneros. Los conflictos entre los tres abonan el terreno para que brote el tirano. Al parecer, debemos entender que es la ejercitación la que hace más

feroz a la clase dirigente del Estado democrático, una fiereza derivada de un desmesurado entrenamiento con objetivos innobles, que facilita a sus recios integrantes colmar sus deseos de honores y poder.

14.10. Gimnasia e ironía

La ironía con que Platón caracteriza a Sócrates se expresa de muchas maneras y haciendo uso de variados recursos. La gimnasia y otros términos relacionados con ella son puestos en diversas ocasiones en boca de su maestro para construir intervenciones que no por ingeniosas resultan menos mordaces. Nuestra comprensión del pasaje del *Protágoras*, en el que Sócrates justifica el estilo lacónico del verso de Simónides, se mueve en esta línea de interpretación. Sócrates atribuye a los lacedemonios y cretenses el más grande amor por el conocimiento de entre todos los griegos, una afición que, no obstante, disfrazan bajo la apariencia de superioridad en el combate, mostrándose como ignorantes para que no se sepa que aventajan a todos en sabiduría, como los sofistas; de hecho —dice—, hay numerosos sofistas en aquellas tierras. El motivo de ese extraño comportamiento lo explica Sócrates como un celo por ocultar su grado de sabiduría y evitar que todos se ejercitasen en ella si llegaran a saber en qué son superiores (*Prt.* 342b). Sócrates cifra la superioridad guerrera de los dos pueblos en su amor a la ciencia, una dedicación que esconden permitiendo que sus engañados admiradores hagan gimnasia y se vistan como ellos para imitarlos (*Prt.* 342c). La representación llevada a cabo por los lacedemonios para evitar ser descubiertos los obliga a tratar con sus sofistas a escondidas; pero, cuando se cansan de hacerlo de manera subrepticia, expulsan a los extranjeros para reunirse con ellos con total libertad sin miedo a ser descubiertos. Asimismo, espartanos y cretenses impiden salir a otras ciudades a sus jóvenes con el fin de evitar que desaprendan lo que ellos les han enseñado. Todos los lacedemonios, hombres y mujeres, están orgullosos de su educación, y su elevado grado de formación filosófica se observa cuando, bajo una apariencia de tontos en la conversación sobre muchos temas, son capaces de disparar una palabra como el dardo de un arquero. A pesar de las maniobras de ocultación de su sabiduría, algunos antiguos, como los siete sabios, ya se dieron cuenta de que para comportarse como un laconio y poder pronunciar frases tan condensadas debían dedicarse más a la sabiduría que a la

gimnasia (*Prt.* 342e). Sócrates dice basar su explicación en el gusto por la sentencia lacónica que mostraron los antiguos sabios; y Simónides, para superar un aforismo de Pítaco y conseguir honores por ello, como si de un atleta famoso se tratase (*Prt.* 343c), compuso el poema que se propone comentar. Los elementos de la parodia ya están en la escena, al servicio de una crítica implacable de los métodos sofísticos en la que la ironía adquiere un papel preponderante.

14.11. Gimnasia de la mente, ejercicio del alma y entrenamiento de la virtud

Entendemos por gimnasia la técnica que desarrolla, fortalece y da flexibilidad al cuerpo por medio de ciertos ejercicios, y el conjunto de tales prácticas. Sin embargo, los términos que sirven para referir los movimientos que persiguen el buen estado del cuerpo se utilizan asimismo para aludir a la práctica o el ejercicio que adiestra cualquier función. Y si el alma tiene diferentes funciones, por corresponderle una diferente a cada una de sus tres partes, el ejercicio de esos actos propios da lugar a sus respectivas virtudes. Como ya hemos advertido en la introducción de este capítulo, el uso de términos propios del ámbito físico para señalar acciones específicas de las funciones del alma se justifica por el valor que Platón otorga al ejercicio de las aptitudes anímicas, sin el cual, al igual que los músculos, no se desarrollarían como les corresponde. Adquirir sabiduría, valor y templanza, las tres excelencias concernientes a las tres partes del alma, no es tarea sencilla. De forma análoga a como el adecuado ejercicio físico fortalece las facultades corporales y favorece la salud, la ejercitación correcta de las potencias psicológicas concede la justicia, virtud suprema que emana de esa apropiada gimnasia y de la adecuación pertinente al orden que entre las tres partes de la psique debe imperar. Por todo esto, hemos tenido en cuenta algunos de los usos, los más reveladores, que en este sentido hace Platón de los términos que aluden a los entrenamientos anímicos.

Esta idea de ejercitación constante de las virtudes es la que tiene en mente Diotima cuando, en el *Banquete*, habla de las prácticas que convienen al hombre bueno (*Smp.* 209c); y, la de Sócrates en el *Eutidemo*, cuando le explica a su amigo Critón con cuánta atención esperaba observar la manera en que los hermanos, Eutidemo y Dionisodoro, habrían de persuadir al joven Clinias al ejercicio del saber y de la virtud (*Euthd.* 283a).

La expectación de Sócrates se quedará insatisfecha, pues Clinias no recibirá de los sofistas exhortación alguna hacia la filosofía; Critón, en cambio, recibirá de Sócrates la recomendación de ejercitarla, él y sus hijos, si, tras haberla examinado con independencia de quienes de ella se ocupan, considera que vale la pena (*Euthd.* 307c).

Todo ser humano tiene la obligación de ejercitar la razón, su facultad específica, pero el ejercicio racional adquiere carácter perentorio para todo aquel que pretenda dedicarse a la filosofía. Este es el consejo que Parménides, en el diálogo que lleva su nombre, le da a un jovencísimo Sócrates, que no encuentra salida cuando las argumentaciones le han conducido a tener que negar el conocimiento y la dialéctica que a él conduce si no admite la existencia de las Formas; y ello después de haberle reprochado que se empeñe en definir lo bello, lo justo y cada una de las Formas antes de ejercitarse (*Prm.* 135c). El impulso que arrastra a Sócrates hacia los argumentos es calificado por Parménides de bello y divino, lo cual no impide que le invite a esforzarse y a ejercitarse a través de esa práctica en apariencia inútil y que la gente llama «vana charlatanería», mientras es joven, si no quiere que la verdad se le escape (*Prm.* 135d). Sócrates, que acepta el consejo del anciano filósofo, le pregunta por el modo de ejercitarse (*Prm.* 135d). Según Parménides, el método a seguir consiste en sacar todas las consecuencias que se desprenden de una hipótesis, positiva primero y negativa después, si quiere conseguir un mayor entrenamiento (*Prm.* 136a). Pero como Sócrates no entiende lo que le quiere decir, Parménides le pone un ejemplo de lo que, según él, sería un excelente ejercicio para discernir bien la verdad (*Prm.* 136c), y que podríamos resumir como: seguir el método de Zenón; aplicarlo a nociones inteligibles; y sacar todas las consecuencias de las hipótesis afirmativa y negativa⁵³⁷.

De estos pasajes, lo que más nos interesa en este contexto es el énfasis que Parménides pone en la necesidad de ejercitar la racionalidad para llegar a ser filósofo, un grado de conocimiento que sólo es posible adquirir con el esfuerzo y entrenamiento adecuados. Es evidente que, si atendemos a la forma en que nos lo presenta su ilustre discípulo, Sócrates escuchó la recomendación del filósofo de Elea y llevó a cabo un ejercicio constante de la parte racional de su alma.

No es extraño que en esta misma línea se exprese el Extranjero de Elea en el *Sofista*. Platón parece querer darnos a entender la gran importancia que los eleáticos

⁵³⁷ M. I. SANTA CRUZ, 2003, 54, n. 76.

concedieron al método de investigación filosófica. En efecto, el Extranjero, después de proponer comenzar por la investigación del sofista y afirmar la dificultad que entraña esa clase, le propone a Teeteto ejercitar antes el método en otra cosa más fácil (*Sph.* 218d), pues, como se dice desde antiguo, cuando los asuntos importantes requieren un esfuerzo adecuado, hay que ejercitarse primero en las cuestiones más fáciles y pequeñas para después acometer las más grandes y difíciles (*Sph.* 218d).

Idéntico razonamiento encontramos en el *Político*, cuando el Extranjero justifica la investigación que han llevado a cabo sobre el paradigma de la técnica de tejer en estos términos: primero, porque la analogía facilita la comprensión; segundo, porque de las cosas más valiosas no se pueden mostrar imágenes; y tercero, porque los seres incorpóreos sólo se muestran por medio del razonamiento. Por consiguiente, hay que ejercitarse para dar y recibir explicaciones de las cosas (*Plt.* 286a); además, respecto de todo, es más fácil el ejercicio en las cosas más pequeñas que en las más grandes (*Plt.* 286b).

Pero antes de llegar a la complejidad del método de investigación que se pone en práctica en el *Político*, en el *Gorgias* ya se había llamado la atención sobre la importancia del diálogo. Allí, la falta de ejercitación en el diálogo es vista por Sócrates como una rémora que entorpece la investigación; así lo manifiesta tras detectar en Polo una sospechosa tendencia a utilizar la verborrea y salirse por la tangente cuando se le pregunta. Sócrates prefiere dialogar con Gorgias que con Polo, más ejercitado en la retórica que en el diálogo (*Grg.* 448d). La efectividad del diálogo como método de investigación requiere del cumplimiento de unas leyes, la primera de las cuales obliga a contestar aquello que se pregunta; asimismo, es obvio que el dominio del procedimiento precisa de ejercicio.

El examen sobre lo que debe practicar un hombre es el más bello de todos, le dice Sócrates a Calicles en el *Gorgias* (*Grg.* 488a); sin embargo, en absoluto estarán de acuerdo en el contenido de esa práctica. El ejercicio de la retórica defendido por Calicles aparece como la antítesis de la vida dedicada a la filosofía propugnado por Sócrates (*Grg.* 500c).

La memoria es una facultad del alma susceptible de ser adiestrada. Un extraordinario ejemplo de ello es la completa exposición que Antifonte realiza en el *Parménides* de la conversación que tuvo lugar muchos años atrás entre el filósofo de

Elea, Zenón y Sócrates, y que él había escuchado varias veces de un tal Pitodoro, allegado de Zenón. Según el relato de Adimanto, Antifonte recordaba esa conversación porque cuando era un mozalbete la había ejercitado con esmero (*Prm.* 126c).

Es sin embargo en el *Fedro* donde el tema de la memoria es tratado con máximo esplendor, y donde se constata la importancia de la ejercitación de esta imprescindible competencia psíquica. En principio tenemos a Fedro que, en palabras de Sócrates, se dirigía fuera de las murallas a practicar (*Phdr.* 228b) el discurso de Lisias, una práctica oratoria que comprende memoria y declamación. Pero al darse cuenta Sócrates de que Fedro lleva escondido el discurso escrito, exigirá que se lo enseñe en lugar de declamarlo, negándose a servirle para que se entrene (*Phdr.* 228e). Fedro reconoce sus intenciones al afirmar que, en efecto, acaba Sócrates de arrebatarle la esperanza que tenía de ejercitarse con él (*Phdr.* 228e). A nuestro entender, el sentido de estas alusiones a la memoria en el inicio del diálogo se revela al final con el mito de Theuth. Para Platón, el ejercicio de la memoria es de suma importancia, pero no desde luego como la pretendía ejercitar Fedro con el discurso escrito de Lisias. La memoria que hay que desarrollar es la que permite aprender, seguir el hilo de las argumentaciones, recordar los acuerdos establecidos para, sin cometer errores en la investigación, llegar a conclusiones. Este es el significado de las palabras que Thamus le dirige al dios para rebatirle su presentación de la escritura como fármaco de la sabiduría y la memoria. El rey egipcio defiende que las letras provocarán el olvido en las almas de quienes las aprendan, debido a que su confianza en lo escrito les hará no ejercitar su memoria (*Phdr.* 275a); además, señala Thamus el carácter externo de ese tipo de recuerdo, al que se accede por medio de caracteres ajenos y no desde dentro, desde sí mismo y por sí mismo. En conclusión, no es sabiduría lo que aporta la escritura, sino recordatorio.

A parte de la racionalidad, existe otra clase de ejercitación del alma específica del filósofo. De ella no sólo habla Sócrates en el *Fedón*, sino que además da muestras de tener su alma en perfecta forma por lo que respecta a esa concreta preparación de la psique, tanta es su serenidad ante la muerte. La práctica en cuestión consiste en ir separando el alma del cuerpo en la medida de lo posible, una verdadera purificación⁵³⁸ a

⁵³⁸ «Puesto que el olvido tiene su origen en la unión del alma con el cuerpo, el recuerdo —es decir, la superación del olvido— solamente será posible en la medida en que el alma se separe nuevamente del cuerpo. Y esta separación constituye precisamente la purificación o *catarsis* para el alma» T. CALVO, 1999, 206.

juicio de Sócrates; pero como la muerte supone la efectiva liberación del alma del cuerpo, se instaure como una preparación para la muerte, a cuyo ejercicio se entregan con empeño los verdaderos filósofos (*Phd.* 67d). Los que de verdad filosofan se ejercitan en morir y no temer el estar muerto (*Phd.* 67e), aunque a los demás les pase inadvertido el entrenamiento tan particular de quienes con rectitud se dedican a la filosofía (*Phd.* 64a).

En el curso de la demostración de la inmortalidad del alma, Sócrates explica que cuando el alma se ejercita continuamente en la involuntaria incomunicación con el cuerpo y la evitación de todo contacto corporal concentrándose en sí misma, obtiene una separación pura (*Phd.* 80e); ello no significa otra cosa que haber filosofado, o lo que es lo mismo, haber ejercitado de verdad el alma para morir (*Phd.* 81a), pues, no es otra cosa el ejercicio para la muerte (*Phd.* 81a). Si por el contrario, el alma se ejercita en el contacto con lo corpóreo en lugar de hacerlo en la separación, se deforma, se hace pesada y se arrastra hacia lo visible (*Phd.* 81c). Estas almas son las que vagan errantes hasta quedar de nuevo ligadas a un cuerpo de caracteres similares al que antes estuvieron unidas, y con los cuales ejercitaron en su vida anterior el vínculo de unión (*Phd.* 81e). Este tipo de ejercicio perverso que en vez de separar estrecha los lazos entre el cuerpo y el alma consiste en todo tipo de conductas reprobables, como el goce irracional de los placeres corporales o la afición por la injusticia. En efecto, la práctica de la gula, lujuria o bebida en exceso (*Phd.* 81e) conduce a la reencarnación en una bestia de estirpe inmoderada; el apego a la tiranía y a la rapiña, a la reencarnación en una bestia de estirpe rapaz; la práctica de la virtud popular y cívica por medio del ejercicio y la costumbre (*Phd.* 82b), sin apoyo de la filosofía y la razón, a reencarnarse en seres de estirpe social y dócil, entre ellos, los humanos. En definitiva, todas las almas irían a parar a un cuerpo acorde a sus prácticas anteriores (*Phd.* 82a).

Según una exhortación de Focílides, mencionada por Sócrates en la *República*, cuando se cuenta con medios de vida se debe practicar la virtud (*R.* 407a). Se plantea entonces la cuestión de si eso de practicar la virtud (*R.* 407a) debe ser la ocupación propia del rico hasta el punto de que su vida carezca de sentido en caso de no practicarla (*R.* 407b), y si éste podría compaginarla con el cuidado de sus enfermedades, al contrario de lo que le sucedía al carpintero y otros profesionales, a quienes ocuparse de sus dolencias les impedía ejercer sus técnicas. Para Glaucón, el mayor obstáculo para

cumplir el consejo del poeta se encuentra en la exagerada atención al cuerpo más allá de la gimnasia común (R. 407b), una excesiva dedicación que repercutiría de forma negativa en las demás obligaciones del susodicho: administración de su hacienda, expediciones militares y desempeño de cargos. Sócrates va más allá para señalar que la mayor de las dificultades que causa una sobredimensionada solicitud por el estado del cuerpo atañe a los aprendizajes, pensamientos y estudios sobre uno mismo. Y concluye que el desmedido cuidado de las enfermedades es un impedimento para practicar la virtud (R. 407c).

Colegimos de estos pasajes que la práctica de la virtud está relacionada de forma muy estrecha con el cumplimiento de la principal función que todo individuo tiene asignada. A los técnicos les compete ejercer bien su técnica a través del trabajo; a los ricos, puesto que no necesitan ganarse la vida y disponen de ocio, les concierne acceder al conocimiento de sí mismos a través de la filosofía. Se trata de dos maneras distintas de practicar la virtud, la obligación ciudadana por excelencia en el Estado justo.

Siendo como es la idea del ejercicio de la virtud una constante en la ética de Platón, no deja de resultar curioso comprobar cómo en el *Protágoras* el filósofo se la atribuye al sofista que da nombre al diálogo. En efecto, según Protágoras, la virtud política es enseñable y se obtiene del ejercicio o práctica (*Prt.* 323c); para demostrárselo a Sócrates, el de Abdera apela al diferente tratamiento que la sociedad dispensa a los defectos de los individuos: aceptación para los que se poseen por naturaleza y azar; castigo para los vicios engendrados en la carencia de los bienes que se obtienen por ejercicio (*Prt.* 323d).

La correcta gimnasia anímica se consolida en el pensamiento de Platón como una obligación de todo el que vaya a dedicarse a la filosofía. En el libro sexto de la *República* expone los rasgos de la naturaleza filosófica y los problemas que encuentran en el seno de las sociedades injustas todos aquellos que la poseen. El medio idóneo para el desarrollo de la filosofía es el Estado justo, una organización política cuyo programa educativo contemple la formación filosófica como condición imprescindible para su buen gobierno y persistencia. El bien que genera la filosofía posee un doble carácter: de un lado, el bien particular de quien la practica, pues aporta felicidad durante la vida terrenal a la vez que asegura un adecuado destino tras la muerte; de otro, el bien general del Estado al que le presta su servicio. Por eso, según Sócrates, todo Estado que aspire a

la excelencia debe abordar la práctica de la filosofía mediante un programa en el que se adecuen los objetivos a la edad de los estudiantes. Así lo expresa:

cuando son niños y adolescentes, ha de administrárseles una educación y una filosofía propias de la niñez y de la adolescencia, y, mientras sus cuerpos se desarrollan para alcanzar la virilidad, deben cuidarlos bien, procurando así que presten un servicio a la filosofía. Y al crecer en edad, cuando el alma comienza a alcanzar la madurez, hay que intensificar los ejercicios que corresponden a ésta; y cuando cede la fuerza corporal y con ello quedan excluidos de las tareas políticas y militares, dejarlos pacer libremente y no ocuparse de otra cosa que de la filosofía, a no ser de forma accesoria, si es que han de vivir dichosamente y, tras morir, han de coronar allá la vida que han vivido con un adecuado destino (*R. 498b-c*).

Ningún Estado podrá llegar a ser perfecto mientras no se encargue de su gobierno algún filósofo. Pero debido a la dificultad de encontrar la confluencia de cualidades imprescindibles para tan alta tarea, Sócrates prevé una serie de pruebas en las que se mida su capacidad de actuar según la conveniencia del Estado, su fortaleza ante las fatigas de trabajos, sufrimientos y competiciones, su resistencia ante los temores y placeres, para comprobar tanto su valentía como su decencia; pero además, prescribe que se ejerciten en muchos estudios para poder examinar sus facultades y aptitudes para afrontar los estudios superiores (*R. 503e*), o si, por el contrario, se acobardan de manera semejante a como les ocurre a algunos ante las competiciones atléticas.

La aritmética es una de las materias que integran el programa de estudios superiores que deben cursar los futuros filósofos, futuros también gobernantes del Estado. El estudio del cálculo, lejos de pretender su ejercicio en transacciones comerciales (*R. 525c*), tiene como objeto permitir llegar a la contemplación de la naturaleza de los números por medio de la inteligencia, permitir la conversión del alma desde la génesis hacia la verdad y la esencia, elevar el alma y obligarla a discurrir sobre los números en sí, y a servirse de la inteligencia para alcanzar la verdad. La aritmética procura rapidez en todos los estudios, como lo demuestra el hecho de que los lentos, cuando son educados y ejercitados en su estudio, se vuelven más rápidos (*R. 526b*); pero es quizá uno de los estudios que mayor esfuerzo requieren para aprender y practicar (*R. 526c*).

Pero la aritmética es sólo una de las seis materias que integran el complejo programa formativo del filósofo, cuyas dificultades de superación requiere de naturalezas extraordinarias que además de valentía, estabilidad y otras virtudes, posean penetración respecto a los estudios y capacidad para aprender sin dificultad. El arduo estudio que comporta la preparación de los futuros gobernantes es concebido por Platón como una gimnasia del alma, ante cuya privativa fatiga las almas se arredran mucho más que ante los ejercicios gimnásticos (*R.* 535b). Buena memoria, perseverancia y amor al trabajo son otros requisitos indispensables, pues sin ellos no estarían dispuestos a cultivar el cuerpo y al mismo tiempo cumplir con ese programa de estudio y el ejercicio intelectual —o gimnasia del alma— a él asociado (*R.* 535c).

No es, sin embargo, el ejercicio del alma exclusivo del que vaya a ser filósofo y gobernante; en el *Timeo* se prescribe como una terapéutica para luchar contra la ignorancia, la peor enfermedad del alma. La excelencia del ser humano necesita del buen estado de las dos entidades que lo configuran, por eso, los que por su trabajo realicen un intenso ejercicio intelectual (*Ti.* 88c) deberán también ejecutar movimientos corporales; y los que cultivan el cuerpo, ejercitar el alma con sus movimientos específicos, diferentes para cada una de las tres partes, si se pretende que ninguna de ellas se vuelva débil por el reposo y la inactividad y sí fuerte mediante los ejercicios (*Ti.* 89e).

Al ser el alma de origen divino, el ejercicio de sus funciones acerca al hombre a la divinidad y, por consiguiente, a todos sus atributos; así, quien ejercita todo lo relacionado con el aprendizaje y los pensamientos verdaderos podrá pensar lo divino e inmortal, la única forma en que la naturaleza humana puede participar de la inmortalidad y ser feliz (*Ti.* 90c).

En el *Critias* se habla asimismo del ejercicio de la virtud, en esta ocasión para explicar que la imagen armada de Atenea significa la antigua costumbre de hacer cumplir a hombres y mujeres las mismas funciones en la guerra, un hecho que demuestra que todos los miembros de un mismo rebaño, machos y hembras, pueden practicar en común la virtud (*Criti.* 110b). La vida en común de los guerreros en la Atenas primitiva descrita por Critias en este diálogo coincide por la diseñada por Sócrates en la *República*. En aquella primitiva polis, el ejercicio común de la virtud, el

término medio entre la arrogancia y la pusilanimidad⁵³⁹, exigía compartir todo tipo de actividades en sus lugares correspondientes: habitar en las mismas viviendas, comer en los mismos comedores, ejercitarse en los mismos gimnasios (*Criti.* 112c), en definitiva, compartir en comunidad la vida cotidiana. Según nuestro parecer, esta idea de virtud como término medio podría justificar la relación que Sócrates establece en el *Gorgias* entre la matemática y la virtud. Allí, Sócrates atribuye al descuido de la geometría de Calicles su defensa del fomento de la ambición (*Gr.* 508a); y aunque Sócrates enfatice la importancia del orden, la ignorancia de la geometría, tan ligada a la proporción y a la medida, puede impedir la identificación del término medio, y, en consecuencia, de la virtud.

El preponderante papel de la educación en el desarrollo de la virtud y la necesaria existencia de un sistema educativo público controlado por el Estado, hilo conductor en la *República*, brota con fuerza y de manera inesperada al final del *Político*. Allí, el Extranjero destaca, como una de las principales funciones de la política, la tarea de entrelazar los distintos elementos que conforman la sociedad. Y puesto que la técnica política, de manera semejante a como actúan las demás técnicas compositivas, debe evitar la utilización de elementos malos en sus producciones, ha de ser rectora y supervisora de todas las técnicas que están a su servicio, entre ellas la educación. Por eso, no ha de permitir la práctica de ningún ejercicio en el ámbito educativo (*Plt.* 308e) que no esté orientado a facilitar su específica tarea de mezclar los caracteres de los individuos, ordenando sólo que se enseñe lo que a tal objetivo se ciña.

La sabiduría se consigue con el ejercicio de la parte racional del alma, de la cual es virtud. Como acabamos de ver, cada parte del alma posee un tipo de movimiento que le es propio en el cual debe ejercitarse. Pues bien, practicar esos movimientos conformes a las distintas partes procura sus correspondientes virtudes. En este sentido se expresa en las *Leyes* el Ateniense, cuando critica de los legisladores cretense y lacedemonio que les obliguen a apartarse de los placeres en lugar de educar en su control; y eso cuando saben que si desde niños les hubiesen evitado los dolores no habrían conseguido otra cosa que su incapacidad para enfrentarse a los inevitables,

⁵³⁹ Como es obvio, se refiere al valor, la virtud propia de los guerreros, descrita aquí como el término medio entre la *ὑπερηφανία*, arrogancia, prepotencia, y *ἀνελευθερία*, falta de ánimo o de valor, pusilanimidad. La virtud entendida como el punto medio entre dos extremos, carencia y exceso, será el concepto de excelencia adoptado por Aristóteles, el discípulo de Platón.

obligándolos a huir ante los que sí se hubiesen ejercitado en ellos, de quienes se harían esclavos (*Lg.* 635c). El carecer de ejercitación en el dominio de los placeres tiene similares consecuencias: la esclavitud, aunque todavía más ignominiosa (*Lg.* 635c). Megilo arguye, en defensa de su patria, que, según su parecer, las comidas en común y los ejercicios físicos han sido un buen descubrimiento para la prudencia y la valentía (*Lg.* 636a). El Ateniense, que ve en las palabras de Megilo una muestra de disputa asociada al hecho de tratar sobre órdenes políticos, está dispuesto a reconocer que, en efecto, las comidas en común y los ejercicios físicos benefician a las ciudades en muchos aspectos, pero las perjudican también por facilitar la sedición y entorpecer las relaciones heterosexuales (*Lg.* 636b); en su opinión, las ciudades que más se apegan a los ejercicios físicos, como Creta y Esparta, favorecen las relaciones homosexuales (*Lg.* 636c). Megilo, remiso a aceptar las críticas que el Ateniense dirige a las costumbres espartanas, alaba la ordenanza lacedemonia de evitación de placeres y censura el hábito ateniense del simposio por considerarlo instigador de todos los goces. El Ateniense reconduce la conversación hacia la virtud proponiendo un examen correcto de las instituciones, en cuyo desarrollo se pretende analizar la institución de la bebida en común. Un examen que resulta más extenso de lo que cabría esperar al considerar el Ateniense que el objetivo de la bebida en común es una parte importante de la educación. Así, antes de abordar el tema de la bebida quiere definir la educación, es decir, qué es y cuáles son sus efectos. En realidad se trata de un excursus con tres sentencias a destacar: la primera alude al deber que tiene todo hombre de ejercitar desde la infancia cualquier cosa en la que haya de ser bueno (*Lg.* 643b); la segunda, que son buenos los que se gobiernan a sí mismos, malos los que no; tercera, que en toda persona está presente el dolor y el placer, dos impulsos contrarios e insensatos que generan, de manera respectiva, las opiniones de miedo y confianza. Con estas premisas sentadas el Ateniense fija su atención sobre los efectos del vino: intensifica los dolores y placeres mientras se borran los recuerdos, percepciones, opiniones y pensamientos, por lo que el alma del afectado de embriaguez se torna como la de un niño al perder por completo el dominio sobre sí mismo. Su intención es demostrar la necesidad de instituir la bebida en común, como ejercicio de virtud.

Como Clinias se manifiesta interesado en escuchar, no sin cierta ironía, la inusual situación en que un hombre por su propia voluntad lleva a su alma a la más completa vileza, el Ateniense le hace ver que también por propia voluntad el hombre lleva a su cuerpo a la fealdad, debilidad o impotencia, como los que se debilitan con la realización de esfuerzos en los gimnasios (*Lg.* 646c), cuya actuación tiene por objetivo el beneficio posterior. Y si piensan que esa amplitud de miras puede aplicarse al resto de prácticas, pueden suponer que las reuniones para beber también persiguen un beneficio ulterior; de hecho, su utilidad es superior al ejercicio corporal, porque mientras éste va acompañado de dolor, la bebida no lo está (*Lg.* 646d).

Así, pues, para ejercitarse en el placer, el Ateniense diseña un protocolo de bebida en común con el objetivo de fomentar la templanza, la virtud propia de la parte apetitiva del alma. A juicio del Ateniense —que ha descrito dos clases de miedos, el que hace temer a los males que pueden suceder y el miedo a parecer malos ante los demás, o vergüenza—, para que alguien sea temeroso en conformidad con la justicia, es decir, para que sienta este tipo de miedo necesario o vergüenza, debe ser ejercitado contra la desvergüenza hasta vencer en la lucha contra sus propios placeres (*Lg.* 647c). Para el Ateniense resulta evidente que si en lo que respecta al valor, la virtud de la parte irascible del alma, se llega a la excelencia combatiendo y venciendo la cobardía, asimismo respecto de la vergüenza será efectivo el mismo procedimiento de lucha, esta vez contra los placeres. Porque nadie que careciera de ejercicio en esas lides contra los placeres y deseos que mueven a la desvergüenza y a la injusticia, y no hubiera obtenido la victoria con la ayuda de la razón, de la acción o de la técnica, tanto en el juego como en serio, podría ser virtuoso (*Lg.* 647d).

El Ateniense supone a continuación la existencia de un brebaje que permitiera a un supuesto legislador probar, con seguridad y sin grandes peligros, el nivel de cobardía y valentía de los ciudadanos; después, le dirige tres preguntas seguidas acerca de cuál sería su actuación en caso de poseer la pócima: si la usaría para enfrentarlos a los temores y conseguir que se volvieran intrépidos gracias a exhortaciones y amonestaciones; si despediría sin castigo al que se hubiera ejercitado bien y de manera valiente, y con una pena a quien lo hubiera hecho mal (*Lg.* 648c); y por último, si no la usaría en absoluto. En opinión del Ateniense, de esa poción resultaría una gimnasia muy fácil de practicar (*Lg.* 648c), tanto si uno se ejercita en soledad como si lo hace en grupo

entrenándose con unos compañeros (*Lg.* 648d). El Ateniense constata que no poseen fármaco alguno capaz de producir miedo, pero sí tienen vino, bebida que produce intrepidez y confianza excesiva. Y como, según se convino, es preciso cultivar en el alma tanto la confianza como el temor, y es en los temores donde hay que practicar la valentía y la intrepidez (*Lg.* 649c), será necesario, por consiguiente, ejercitarse en ser menos desvergonzados y osados en las situaciones en las que de forma natural se tiende a ello, y en ser temerosos de todo acto vergonzoso (*Lg.* 649c). El vino se confirma así como la mejor prueba, la más barata y la más firme, para conocer la índole y el estado de las almas, y como instrumento de ejercicio de la virtud (*Lg.* 649d).

Ahora bien, la institución de la bebida en común debe ser utilizada con leyes, orden y con el único propósito de ejercitar la templanza (*Lg.* 673e); y de la misma manera cualquier práctica que persiga el dominio de los placeres. Antes de permitir el consumo de vino indiscriminado, sin ninguna restricción personal y circunstancial, es mejor para la ciudad prohibir el consumo de vino, con la exclusiva permisividad en caso de enfermedades o ejercicios corporales (*Lg.* 674b).

Pero no basta obtener la virtud para ser virtuoso. La dimensión social de la moral platónica se observa en el concepto de hombre virtuoso que se perfila en las *Leyes*. En efecto, cuando se abordan las cualidades del hombre virtuoso en el preámbulo general a la legislación, se especifica que el amor a la verdad y a la justicia del virtuoso debe manifestarse tanto en la no comisión de injusticia como en el impedir que la cometan los injustos; y lo mismo con las virtudes particulares y otros bienes que se posean. No basta con ser temperante y prudente, sino que además se debe hacer lo posible para que los demás también lo sean. Por eso, el vencedor en el certamen de la virtud es aquel que además de poseer las virtudes es capaz de hacer partícipes de ellas a los demás, compartiendo sus bienes a través de la amistad. Propiciar que la ciudad entera se ejercite en el certamen de la virtud debe ser la meta de todo virtuoso (*Lg.* 731b).

A pesar de la especificidad de los ejercicios que la virtud requiere, existe una relación directa entre el ejercicio físico y la virtud (*Lg.* 791c). El Ateniense menciona esta relación en dos ocasiones: la primera, para señalar las bondades de los movimientos con los que madres y nodrizas acunan a los niños, cuyo beneficio reside en su poder para paliar el temor que se apodera de sus almas, haciendo que la agitación externa predomine sobre la pasión interna; la segunda, cuando, después de prescribir castidad

hasta el matrimonio, monogamia y fidelidad conyugal, aconseja que, en caso de incumplimiento de esa norma, los guardianes de la ley promulguen una segunda ley que obligue, por medio de esfuerzos físicos, a volver lo menos ejercitada posible a la fuerza de la voluptuosidad y desvíe su afluencia y alimento a otras partes del cuerpo (*Lg.* 841a). El Ateniense está convencido de que es más fácil para un cuerpo ejercitado cumplir las leyes que regulan los placeres sexuales, como lo demuestra la abstinencia sexual que, por deseos de vencer en los más prestigiosos certámenes, mantuvieron, según se cuenta, algunos atletas famosos durante el periodo culminante de su entrenamiento; y eso que, aunque con cuerpos más vigorosos, tenían las almas mucho peor educadas que las habrán de tener los futuros ciudadanos de Magnesia (*Lg.* 840a-b).

En el *Filebo* Platón establece un paralelismo entre el cosmos y el ser humano en cuanto a la igualdad de elementos y entidades que configuran ambos organismos y a los géneros en que se inscriben. Al género causa pertenece el alma, universal y humana, con correlativas facultades intelectivas y dinámicas. Sócrates le explica a Protarco que el alma infunde el ejercicio corporal en el hombre (*Phlb.* 30b) y ordena el movimiento en el universo, reconociéndole a la psique una función animadora en la que podría encontrarse el motivo del estrecho lazo que Platón percibe entre ejercicio y virtud.

El entrenamiento de la virtud es determinante para mantener la actitud adecuada en las diferentes situaciones, incluso en la danza. Cuando el Ateniense habla de la música no marcial que tiene que ver con los dioses, diferencia entre la que se ejecuta para agradecer bienes otorgados y conservados, hecho que provoca placeres suaves, y la que sirve para agradecer el haber salido de males o peligros circunstanciales, en cuyo caso los placeres son mayores. Aunque en ambas danzas la magnitud de los movimientos es correlativa a la de los placeres, interviene la virtud como variable capaz de modificar esta regla. Así, si se es más ordenado y se está entrenado en la valentía, reducirá los movimientos, mientras que si es cobarde y carece de entrenamiento en la templanza, aumentará la violencia y magnitud de sus movimientos (*Lg.* 816a).

Las últimas recomendaciones de Sócrates en la *República* se centran en la práctica de la justicia y el ejercicio de la virtud, la única manera posible en que un hombre puede asemejarse a dios (*R.* 613a). La práctica de la justicia acompañada de sabiduría hace posible la amistad con otros hombres y con los dioses, permite, en cuanto que vencedores, recoger los premios de la justicia, y procura la dicha tanto en la vida

terrenal como en el viaje de mil años del que se habla en el mito (*R.* 621c). Estos son los extraordinarios beneficios de la ejercitación de la excelencia, los dones de un ejercicio con cuya descripción Platón finaliza el más emblemático de sus diálogos.

14.12. Otros variados usos de los términos gimnásticos

Teeteto determina en el *Sofista* al Joven Sócrates como su compañero de ejercicios, cuando lo propone como su sustituto de interlocución con el Extranjero si en el curso de la investigación que se proponen realizar pudiese sentirse fatigado por la magnitud de los esfuerzos (*Sph.* 218b). El relevo, no obstante, no se produce hasta el inicio del *Político*. Antes de comenzar la nueva indagación, el Extranjero plantea dar un descanso a Teeteto y sustituirlo por el Joven Sócrates, su compañero de ejercicios (*Plt.* 257c).

En el *Lisis*, Sócrates, instalado ya en la palestra rodeado de jóvenes, da comienzo a su costumbre de hacer preguntas dirigiéndose a Menéxeno, pero al ser éste requerido por su entrenador, (*Ly.* 207d), Lisis ocupará su lugar.

En la apología de la ciudad contenida en el discurso de exhortación a los vivos del *Menéxeno* se loa la organización de certámenes gimnásticos (*Mx.* 249b).

Los antiguos sofistas, según Protágoras, tuvieron que utilizar la gimnástica para ocultar su actividad por miedo a sufrir las represalias de los envidiosos de su éxito (*Prt.* 316d).

Como se narra en el mito de Er, un factor determinante para la buena elección del siguiente modo de vida es la reflexión, ya proceda de la actividad filosófica llevada a cabo en la vida anterior, ya sea generada por la ejercitación en los sufrimientos que supone la estancia bajo tierra (*R.* 619d). Respecto de la elección de las nuevas vidas, Er contó algunos casos que tuvo oportunidad de contemplar, como el del alma de Atalanta, que, deslumbrado por los grandes honores que se le rinde, eligió la vida de un atleta (*R.* 620b).

La gimnasia debió ser una actividad importante en la mítica Atlántida, a juzgar por la gran cantidad de gimnasios que allí se habían construido (*Criti.* 117c).

En Magnesia, los gimnasios deben contar con baños termales para que los ancianos puedan beneficiar sus cuerpos agotados por el trabajo y asolados por las enfermedades (*Lg.* 761c).

Cuando el Ateniense regula acerca de la caza, para prescribir la que es adecuada para la educación de los jóvenes y prohibir la inadecuada, utiliza el término atleta (*Lg.* 824a). Al parecer este uso permite reforzar la idea de que sólo es digna de hombres valientes la caza a base de fuerza, entrenamiento y pericia, como lo demuestra la única modalidad que se aprueba: la de cuadrúpedos con las propias manos, con la ayuda de caballos, perros y de los propios cuerpos y mediante carrera, golpes y lanzamientos.

Sócrates en el *Gorgias* utiliza el término gimnasio en sentido de escuela filosófica. Sócrates defiende la felicidad del moderado frente a la desdicha del desenfrenado, una tesis contraria a la sustentada por Calicles. El nulo efecto convincente de los argumentos de Sócrates en su interlocutor, lejos de provocarle desaliento, parece estimularlo a buscar nuevos caminos; así, anuncia que le expondrá otra imagen de la misma escuela, γυμνάσιον, que la anterior, para ver si consigue hacerlo cambiar de opinión (*Grg.* 493d).

15.

El maestro

El término ‘maestro’, *didaskalos*, es utilizado por Platón en múltiples sentidos, un uso diverso que se justifica por la condición polisémica de la palabra. ‘Maestro’ puede referirse a la persona que enseña una técnica, arte u oficio; al educador, es decir, al encargado de desarrollar o perfeccionar las facultades intelectuales y morales del niño o del joven; también al que dirige, encamina o adoctrina; al que da a conocer a alguien el estado de algo, le informa de ello o le comunica avisos o reglas de conducta; al que comunica sistemáticamente ideas, conocimientos o doctrinas; en definitiva, a cualquier tipo de preceptor. Así, el término ‘maestro’ aparece como referente de los encargados de la educación de niños y jóvenes, de los expertos en técnicas específicas, como los maestros de música, los maestros de gimnasia, o los maestros de virtud, un apelativo con el que se presentaban los sofistas para dar cuenta del elevado objetivo de su programa docente.

Para la elaboración de este capítulo hemos tenido en cuenta algunos términos relacionados con la labor de docente, como el verbo *διδάσκω*, enseñar; los sustantivos *διδασκαλία*, enseñanza, y *διδασκαλεῖον*, escuela; el adjetivo *διδασκαλικός*, didáctico; asimismo, hemos contemplado otras voces que refieren a los maestros específicos de disciplinas concretas, como el maestro de cítara, *κιθαριστής* y el maestro de coro, *χοροδιδάσκαλος*, si bien hemos prescindido del maestro de gimnasia, o entrenador, por haberle dedicado un capítulo específico. En definitiva, hemos considerado toda cuanta palabra hayamos estimado pertinente para nuestra tarea de dar cuenta del oficio de maestro.

La tradición ha hecho de Sócrates el maestro de Platón, una función que con toda probabilidad aquél rechazaría, pues pocas pretensiones puede tener en enseñar quien afirma no saber nada. Aún así, Sócrates no fue sólo maestro de Platón, sino de muchos otros discípulos que supieron aprovechar el potencial didáctico desplegado por el filósofo, cuya completa dedicación a los hombres tuvo por objetivo hacer mejores a los ciudadanos. Por eso, sería discutible la negativa socrática a aceptar la categoría de maestro, pues qué otra cosa es la educación sino toda actividad desarrollada con pretensiones de mejorar la condición de los educandos. También es verdad que el

concepto de maestro lleva implícito la tarea de transmisión de unos conocimientos sancionados por la comunidad a la que se pertenece, así como de los usos y costumbres que conforman su identidad. Y en este sentido sí sería aceptable el rechazo de Sócrates a presentarse a él mismo como maestro, pues lo que en realidad lleva a cabo el filósofo es todo lo contrario al plácido traspaso de una tradición cultural; más bien lo que Sócrates practica es su socavamiento mediante el continuo acto de plantear la validez de las costumbres, a través del cuestionamiento de todo proceder y a partir de la indagación de todo con su continuo inquirir y preguntar, en esa su voluntad de llegar al fondo, definición u esencia de cualquier cosa⁵⁴⁰. Toda una línea de actuación que, en efecto, se opuso a la llevada a cabo por los sofistas, quienes en verdad sí se dedicaron a instruir en perfecta conformidad con la usanza educativa griega, si bien haya que reconocerles una ampliación de los programas para aprovechar las nuevas demandas sociales derivadas del desarrollo de la democracia. Sócrates pone en peligro los fundamentos del Estado, porque con su actividad inquisidora abre los ojos de muchos de quienes lo escuchan, iniciando con ello una nueva corriente de pensamiento crítico que, trascendiendo a su mejor alumno, Platón, tendrá su florecimiento con la extraordinaria proliferación de las llamadas escuelas socráticas, distintas tendencias que, con sus diferentes maneras de interpretar las no enseñanzas del no maestro, dieron lugar a toda una diversidad de propuestas de vida filosófica. Sócrates no pretendió ser maestro, pero la influencia de su pensamiento no ha dejado de ejercerse desde que lo expresara, en parte gracias a su inconmensurable valor, en parte al sello que le imprimieron en su despliegue sus excepcionales y sobresalientes discípulos.

No es, sin embargo, el momento de hablar del socratismo⁵⁴¹ y sí del oficio de maestro, una ocupación de la que pretendemos dar cuenta y extraer todo el significado que de su uso realiza Platón en sus diálogos.

⁵⁴⁰ Sócrates «Ponía en tela de juicio los lugares comunes, los prejuicios aceptados socialmente, las presunciones de sabiduría sin fundamento. Era incansable, y también provocador, en lo tocante a mostrar a los atenienses, tanto a los humildes como a los ilustres, que actuaban guiándose por opiniones acogidas y repetidas sin crítica, de las cuales no comprendían cabalmente ni las razones ni el sentido ni las consecuencias». M. VEGETTI, 2012 [2003], 40.

⁵⁴¹ Un interesante estudio sobre la influencia de Sócrates en el origen del pensamiento cínico se encuentra en «Antístenes de Atenas. De Sócrates y la sofística a la práctica filosófica del cinismo». D. PONS, 2013, 293-345.

15.1. Es condición indispensable del maestro poseer conocimiento

Al maestro, o persona que enseña una ciencia, arte u oficio⁵⁴², se le presupone un conocimiento sin el cual no podría realizar la función de enseñar que le es propia. Y si bien esto pudiera parecer una evidencia en la que no vale la pena reparar, Platón pone de manifiesto la importancia filosófica del concepto de saber, puesto que de ello depende la posibilidad de enseñar. Este es el objetivo que se propone en el *Teeteto*, un diálogo en el que, a pesar de su carácter aporético debido al fracaso en su triple intento por definir el saber, se plantean importantes cuestiones epistemológicas. Como es sabido, la teoría del conocimiento postulada por Platón parte del ser objetivo y estable de los entes, un supuesto que obliga a que sus elementos constitutivos sean principios y leyes generales en lugar de percepciones particulares. Por ello, Sócrates, el personaje de Platón, no puede aceptar la primera propuesta de definición ofrecida por Teeteto, en la que concibe el saber como percepción. Y como ésta es la interpretación que Platón hace de la tesis del homo mensura de Protágoras, nos presenta a un Sócrates cuestionándose las pretensiones magistrales del sofista, del todo incompatibles con dicha exégesis. Sócrates no puede menos que preguntarse cuál es la supuesta sabiduría de Protágoras y cómo se puede justificar su voluntad de enseñar a cambio de elevados honorarios, cuando se mantiene al mismo tiempo que todas las opiniones basadas en la percepción son igual de verdaderas. En efecto, cuando toda opinión es correcta, cualquier juicio es válido, una circunstancia que iguala a sabios e ignorantes y diluye las diferencias entre ellos al ser cada uno la medida de su propia sabiduría. Por todo ello, y en razón de su propia tesis, Protágoras no puede ser maestro (*Tht.* 161e).

Sócrates, para refutar la teoría de Protágoras, tiene que demostrar que la percepción no se corresponde con el saber, y que no todas las opiniones son verdaderas, pues, de serlo, el parecer de que existen opiniones verdaderas y falsas tendría que ser a su vez verdadero. Sócrates argumenta en su favor con el hecho de que muchos hombres consideren que no todos saben lo mismo, sino que, por el contrario, crean que unos son sabios y otros ignorantes, un detalle que se observa sobre todo en el respeto que merece el dictamen del experto, con especial intensidad en los momentos críticos; cuando las

⁵⁴² 3ª acepción de maestro en RAE, Diccionario de la Lengua Española, vigésima segunda edición, www.rae.es/drae.

turbulencias de la guerra, el mar o la enfermedad ponen en peligro la existencia, los hombres esperan del entendido, estratega, piloto o médico, que sea el artífice de su salvación. Esto significa que en todas las actividades humanas hay hombres que buscan ser dirigidos por maestros; de la misma manera que los hay que creen que lo son y, por consiguiente, se consideran capaces de enseñar, una realidad que demuestra que los mismos hombres son los que piensan que la sabiduría y la ignorancia se da entre ellos (*Tht.* 170a-b).

Acorde con esta misma idea se expresa el Ateniense en las *Leyes* cuando habla de la primacía del maestro y demás responsables de enseñar y salvaguardar la virtud de los ciudadanos. Intérpretes, maestros, legisladores y guardianes, encargados todos ellos de instruir sobre la naturaleza del vicio y la virtud y de mostrarla a quienes necesitan conocer y saber, deberán ser superiores a todo el resto (*Lg.* 964b). La preeminencia exigida por el Ateniense descansa, desde luego, en la posesión del conocimiento de la naturaleza de la virtud, un saber superior que, aunque no accesible a todos, es predicable también con el ejemplo. Según nuestro parecer, de este grupo sólo los guardianes, los miembros del consejo nocturno, poseerían en sentido estricto el conocimiento de la virtud, aunque los demás pudieran mostrarla a partir de su propia conducta virtuosa, una posibilidad ofrecida por la recta opinión. Tal y como expone el Ateniense a continuación, son los guardianes los que, a diferencia del resto de la población, deben poseer un conocimiento más preciso acerca de la virtud, tanto en la práctica como en la palabra, alcanzado mediante «una formación y educación más profunda»⁵⁴³. A partir de aquí y hasta el final del diálogo, el Ateniense concreta los objetivos que persigue esa educación superior: captar con el intelecto la unidad en la multiplicidad y de mostrarlo mediante la definición, un saber que faculta para investigar teóricamente la verdad en las leyes y aplicarla en la práctica; conocer la inmortalidad del alma; captar el intelecto universal; conocer el cálculo y los números; conocer la medida; conocer el movimiento de los astros; tener aptitud para llevar a cabo la síntesis filosófica de los conocimientos. Es interesante destacar aquí la diferencia que Platón establece entre la educación regulada y la formación filosófica: mientras que la educación pública se puede concretar por medio de leyes escritas que dispongan los contenidos y los distribuyan en períodos de acuerdo con las edades de los educandos, la formación filosófica no puede fijarse en

⁵⁴³ *Lg.* 965a.

leyes escritas, pues no es posible prever ni el momento óptimo para la transmisión de los conocimientos ni el tiempo necesario para ello. El conocimiento filosófico requiere, además de unas aptitudes intelectuales y morales determinadas, una estrecha relación personal entre maestro y alumno⁵⁴⁴.

La condición necesaria para la enseñanza de un conocimiento es su adquisición previa, una obviedad manifestada por Aristófanes al principio de su discurso en el *Banquete*, en donde se dispone a explicar a los asistentes el poder de Eros para que luego ellos puedan ser maestros de los demás (*Smp.* 189d).

15.2. La función del maestro es enseñar

Que la función específica del maestro sea enseñar no ofrece ninguna duda. Ahora bien, lo que sí resulta problemático es determinar qué cosa sea el saber y en qué se diferencia de la opinión verdadera; es más, establecer las diferencias entre opinión verdadera y falsa, e incluso analizar las condiciones de posibilidad de la falsa opinión son problemas tratados in extenso en el *Teeteto*. Es cierto que el carácter aporético de este diálogo ofrece pocas soluciones a las cuestiones planteadas, pero también lo es que abre un universo de reflexión epistemológica que verá algunas luces en el *Sofista*⁵⁴⁵, cuando se abandonen los planteamientos en términos absolutos, a la manera parmenídea, que proliferan en el *Teeteto*, y se contemple el significado existencial de ser y el sentido del no ser como diferencia. De hecho, uno de los motivos del fracaso en la investigación llevada a cabo acerca de qué sea la opinión falsa en el *Teeteto*, lo achaca Sócrates a haber iniciado tal indagación antes de haber resuelto la investigación sobre el saber con la propuesta de una definición satisfactoria. Y qué sea el saber es muy importante cuando se habla del maestro, porque, como ya hemos dicho, sólo quien sabe puede enseñar.

Enseñar es, desde luego, la actividad propia del maestro, una función que conviene diferenciarla del cometido de persuadir, actividad propia de oradores y retóricos. Platón trata de esta diferencia en un pasaje del *Teeteto*, en el que los fracasos por descubrir qué es el saber no impiden a Sócrates exponer lo que no es, pues, según dice, no es necesaria

⁵⁴⁴ F. LISI, 2008, 344, n. 143.

⁵⁴⁵ *Sph.* 260a-264b.

ninguna indagación exhaustiva para afirmar que hay un arte que no es saber, refiriéndose con ello

Al de quienes han alcanzado las cimas más elevadas de la sabiduría, a los que llaman oradores y abogados. Éstos, efectivamente, por medio de su técnica⁵⁴⁶ persuaden, no enseñando, sino transmitiendo las opiniones que quieren. ¿O crees tú que hay maestros con tanta habilidad como para ser capaces de enseñar toda la verdad acerca de lo acaecido, en el espacio de tiempo que permite un poco de agua, a quienes no han presenciado un robo o cualquier otro acto de violencia? (*Tht.* 201a-b).

Según este texto parece que uno de los datos determinantes para negar la identificación entre persuadir y enseñar radique en la limitación del tiempo que se les impone a estos profesionales de la persuasión, un tiempo insuficiente para enseñar pero bastante para convencer. Este elemento temporal representado por la alusión a la clepsidra tiene, en efecto, mucha importancia, pues es en términos temporales en los que fundamenta Platón la diferencia entre la libertad y la esclavitud, entre la filosofía y la retórica. Esto no quiere decir que todo el que disponga de tiempo sea filósofo, pero sí supone una llamada de atención sobre la necesaria lentitud del proceso de conocimiento⁵⁴⁷.

Según leemos en este mismo diálogo, Sócrates protagoniza una digresión⁵⁴⁸ acerca de lo que distingue a filósofos de retóricos, oradores y políticos en general. Una primera diferencia la encuentra Sócrates en la incapacidad de los filósofos para desenvolverse con éxito en los tribunales; por el contrario, aquellos que sí hacen gala de estas habilidades parecen haber sido educados como esclavos, y esto por diversos motivos: primero, por carecer de ocio y, por ende, del tiempo oportuno para construir sus discursos; segundo, por estar circunscritos a la brevedad de los razonamientos, apremiados como están por «el flujo constante del agua»⁵⁴⁹; tercero, por la falta de libertad para elegir los temas, obligados a tratar lo que se les impone y a adular y seducir a sus señores. Los filósofos, en cambio, con la absoluta libertad que les otorga su total independencia, dedican el tiempo que quieren a sus razonamientos y discursos,

⁵⁴⁶ Como en tantos otros lugares, aunque el término aquí empleado por Platón sea τέχνη, es evidente que Sócrates nos está hablando no de una técnica sino de una práctica.

⁵⁴⁷ Como ya hemos comentado, Platón niega en las *Leyes* la posibilidad de fijar la educación filosófica.

⁵⁴⁸ *Tht.* 172c-177c.

⁵⁴⁹ *Tht.* 172e.

haciéndolos tan extensos como gusten; eligen los temas y no se someten a nada ni a nadie en la búsqueda de la verdad.

El desarrollo de estas y otras características completan el excursus de Sócrates acerca de la distancia que media entre filósofos y todo tipo de oradores, un paréntesis abierto en el análisis de la tesis de Protágoras sobre la validez de toda opinión. A nuestro modo de ver, es en esta aparente desviación donde cabe buscar el sentido del *Teeteto*, pues, en ese distanciamiento de las cosas mundanas que distingue al filósofo se encuentra la verdadera voluntad de saber; en ese prescindir de los asuntos particulares para ocuparse del contenido y del carácter general de los conceptos se halla el único camino de conocimiento; y en ese llegar a ser lo más justo posible se traduce el deseo de asemejarse a los dioses.

Sócrates dice que la sabiduría y verdadera virtud consiste en el conocimiento de la justicia, siendo su desconocimiento ignorancia y maldad manifiesta. Por ello, la verdadera habilidad de un hombre debe valorarse con relación a la justicia, porque «cualquier otra cosa que pudiera parecer habilidad y sabiduría, en el ejercicio de la política es grosería y en las técnicas vulgaridad»⁵⁵⁰. El componente intelectual de la moral socrática queda bien explícito en estas palabras, pero no es lo único que se manifiesta; Sócrates invalida con ellas la tesis protagórica de otorgar el mismo valor a todas las opiniones, o de considerar justo aquello que una sociedad sancione como tal. Si existe la justicia y además es susceptible de ser conocida, nada más será justo aquello que se corresponda con ella. Y si se puede conocer, también se puede enseñar, de lo que cabría deducir que la virtud es enseñable.

Más acá de la enseñanza de la virtud, objetivo implícito en todo sistema educativo y definido en las modernas legislaciones como actitudes, valores y normas, se encuentran los contenidos concretos que, distribuidos por áreas y secuenciados por edades de los educandos, se pretenden enseñar. Esto es ni más ni menos lo que lleva a cabo el Ateniense en las *Leyes*: la descripción de lo que es necesario que los niños aprendan a cada edad y lo que los maestros deben enseñar (*Lg.* 810a). En materia de lectoescritura, el Ateniense discurre sobre la costumbre de servirse de las obras de los poetas como instrumento de trabajo, una reflexión que le conduce a afirmar que los

⁵⁵⁰ *Tht.* 176c.

mejores textos para esta función los constituyen los de carácter legislativo⁵⁵¹, una premisa que obliga a elegir a los maestros de entre los que compartan esta misma valoración (*Lg.* 811d).

La función de todo maestro es enseñar, pero el contenido de esa enseñanza en la educación regulada por un Estado tiene que estar, en opinión de Platón, bien definido por la legislación, supervisada la acción docente, controlada la obligatoria asistencia de los educandos y revisado el estado de instalaciones educativas, como los gimnasios y escuelas, tareas todas ellas a cargo de magistrados elegidos a tal efecto (*Lg.* 764c). De ahí la necesidad de una rigurosa ley educativa, fruto de la reflexión profunda acerca de los contenidos teóricos y prácticos, y su perfecta adecuación a los procesos madurativos de los educandos.

Y si la función del maestro es enseñar, aprender es la obligación de todo ignorante, de ahí que, tal y como Sócrates se lo hace ver a Lisis, los que no saben necesiten de maestros (*Ly.* 210d). Unida a la acción de enseñar se encuentra la de gobernar, una función propia también del maestro respecto de su alumno. El verbo gobernar significa, entre otras cosas: mandar con autoridad o regir algo; guiar y dirigir; manejar a alguien, ejercer una fuerte influencia sobre él⁵⁵², sentidos todos que se encuentran en íntima relación con la tarea educativa. En efecto, el maestro es una autoridad que gobierna sobre el alumno en todo lo que tenga que ver con el proceso de enseñanza-aprendizaje; y su función es la de dirigir y conducir al alumno por el camino de la excelencia intelectual y moral, una tarea cuyo perfecto cumplimiento se sustenta en la positiva influencia que sea capaz de ejercer sobre él. Esto es lo que Sócrates le muestra a Lisis con sus preguntas al inicio del diálogo homónimo. Los maestros gobiernan a Lisis (*Ly.* 208d), e incluso el pedagogo, el esclavo encargado de llevarle a donde se encuentra el maestro (*Ly.* 208c), ejerce su autoridad sobre el joven. Lo que Sócrates quiere transmitir es la necesaria sumisión que todo ignorante debe mostrar ante el que sabe, sea cual fuere su condición social, libre, esclavo, aristócrata o plebeyo, porque la única autoridad incuestionable es la que otorga el conocimiento.

⁵⁵¹ Esta cuestión está tratada con mayor detalle en el capítulo dedicado al poeta, en el apartado h) *Los poetas no son aptos para la educación*.

⁵⁵² *Rae*, 1ª, 3ª y 4ª acepción.

La *República* contiene, a nuestro entender, uno de los más sorprendentes pasajes en materia educativa relacionado por una lado, con la idea de autoridad que todo educador debe poseer, ya sea progenitor o maestro, y con la función de enseñar; por otro, con la decadencia del sistema educativo, una degeneración que se deriva de forma inexorable de todo mal gobierno. Sócrates explica el paso de la democracia a la tiranía a partir de la aciaga conjunción de excesivos deseos de libertad del pueblo y de nefastos gobernantes. Las consecuencias de esta mezcla provoca la inmediata indistinción de la legítima autoridad en todos los ámbitos, ya sean públicos o privados, y ocurre que:

— Por ejemplo, que el padre se acostumbra a que el niño sea su semejante, y a temer a los hijos, y el hijo a ser semejante al padre y a no respetar ni temer a sus progenitores, a fin de ser efectivamente libre; el meteco es igualado al ciudadano y el ciudadano al meteco, y del mismo modo el extranjero.

— Sucede eso y otras menudencias como las siguientes: en semejante Estado el maestro teme y adula a los alumnos y los alumnos hacen caso omiso de los maestros, así como de sus preceptores; y en general los jóvenes hacen lo mismo que los adultos y rivalizan con ellos en palabras y acciones; y los mayores, para complacerlos, rebosan de jocosidad y afán de hacer bromas, imitando a los jóvenes, para no parecer antipáticos o mandones (*R.* 562e-563a).

Estas palabras no podrían describir mejor la situación actual, observable tanto en el seno familiar, con la sumisión de los progenitores a las voluntades de sus hijos, cuanto en los centros educativos de todas las etapas formativas, a saber, desde la educación infantil hasta la universitaria. La progresiva pérdida de la autoridad de padres y profesores ha desembocado en una infausta confusión de funciones, una situación que impide culminar con éxito los objetivos que toda educación persigue.

Pensamos que la descripción de Platón no debe ser fruto de una lucidez premonitoria, sino más bien efecto de su experiencia con los excesos de la democracia ateniense. Y porque al parecer relata unos hechos reales, una situación que ya se producía en el siglo V antes de Cristo, no podemos sino quedarnos estupefactos al comprobar lo poco que el ser humano ha aprendido en dos mil quinientos años, al menos en materia de gobierno y educación, o, dicho en términos generales, en materia política.

15.3. El nombre es el instrumento propio del maestro

Ya en otros capítulos de este trabajo hemos expuesto las consideraciones pertinentes a las diferentes ocupaciones que aparecen en el *Crátilo*, con exhaustiva atención al progreso de las argumentaciones. Por este motivo, nos limitaremos aquí a presentar las distintas ocasiones en que se alude al maestro en relación con su oficio de enseñar y con el instrumento de su enseñanza: el nombre.

Como estrategia de refutación de la teoría convencionalista defendida por Hermógenes, Sócrates se acerca a la posición naturalista adoptada por Crátilo, una maniobra de la que se sirve Platón para desarrollar un primer esbozo de la teoría de las Ideas. En este desarrollo Sócrates establece una analogía entre diferentes instrumentos propios de otras tantas actividades artesanales; así, lo que la lanzadera es al oficio de tejer, un instrumento que separa la trama de la urdimbre, es el nombre al oficio de enseñar, un instrumento capaz de distinguir la esencia (*Cra.* 388b-c). Pero el contar con el instrumento adecuado no determina el bien de una acción; para que el tejedor y el maestro tejan y enseñen bien deberán hacerlo conforme al oficio de tejer y al de enseñar respectivamente (*Cra.* 388c). La analogía entre la técnica de tejer y la técnica de enseñar no acaba aquí; Sócrates extrae de ella un gran beneficio expresivo refiriéndose a continuación al artífice del instrumento propio de cada oficio. Así, al ser la lanzadera obra del carpintero, el tejedor se sirve de la obra de éste cuando lleva a cabo su trabajo de tejer; de forma similar, siendo el uso el que proporciona los nombres, uso que es competencia del legislador, es la obra de éste de la que se sirve el maestro cuando desempeña su oficio de enseñar (*Cra.* 388d-e). Los artífices de instrumentos, a su vez, se sirven, de un modelo en el proceso de elaboración, un arquetipo a partir del cual modelar la materia con la que fabrican sus instrumentos útiles, para que tengan la forma que para cada cosa es adecuada por naturaleza. El hecho de valorar si en una determinada materia se encuentra una forma adecuada corresponde al que va hacer uso del instrumento, que, según se explica en la *República*⁵⁵³, es quien posee el conocimiento; el fabricante, en cambio, sólo tiene opinión, y eso gracias al asesoramiento de quien lo utiliza. Y al aplicar estos principios a la tarea del legislador o nominador, es decir, el fabricante del instrumento del que se sirve el maestro, resulta

⁵⁵³ R. 601d-e.

que el más indicado para valorar si en la materia se encuentra o no la forma adecuada por naturaleza para la fabricación de nombres es el dialéctico, bajo cuya supervisión el legislador debe fabricar los nombres (*Cra.* 390c-d), unos nombres que se dicen con vistas a la enseñanza (*Cra.* 428e). De esto se deriva que el verdadero maestro también es el dialéctico, nada extraño, por otra parte, si tenemos en cuenta que a ojos de Platón es el único que posee el conocimiento. Esto no debe llevar a la confusión en la que se encuentra sumido Crátilo, quien llega a afirmar que «el que conoce los nombres, conoce también las cosas»⁵⁵⁴. Este aserto provoca en Sócrates la pregunta acerca de si existe, además de ésta a la que se refiere Crátilo, alguna otra forma de enseñanza (*Cra.* 435e). La negación rotunda de esa posibilidad con la que responde Crátilo conduce a Sócrates a demostrarle el error en el que se encuentra instalado; para ello, le hace ver lo contrario de lo que le había mostrado con anterioridad, y si antes había argumentado en favor de la tesis del movimiento, idea plasmada en los nombres, ahora lo hará en favor del reposo. Las consecuencias que siguen a esta demostración impiden mantener la tesis de Crátilo, un razonamiento que concluye con la certeza de que no es a partir de los nombres como se conocen los seres, sino a partir de los seres en sí mismos.

En nuestra opinión, este desenlace no invalida lo expuesto sobre los nombres, pues el hecho de negarse el acceso al conocimiento a través de ellos no significa que no exista el nombre en sí, arquetipo del nominador, ni que el nominador, ya sea el uso, la costumbre o el legislador, sólo pueda contar con el asesoramiento del dialéctico, el único maestro en sentido estricto, pues, concuerda a la perfección con la epistemología platónica en la que el logos, fundamento de la dialéctica, tiene el papel preponderante.

15.4. Sócrates no quiere ser maestro

Es evidente que las declaraciones de ignorancia por parte de Sócrates no tuvieron el efecto deseado. Sócrates inspiró con su maestría distintas corrientes de pensamiento y pasó a la historia como el maestro de Platón, su más ilustre discípulo.

Platón no sólo se sabía alumno de Sócrates, sino que ejerció como tal hasta el punto de hacerlo insigne personaje de sus diálogos y de elevar su método didáctico a la categoría de procedimiento de investigación filosófico, no sin antes convertirlo en el

⁵⁵⁴ *Cra.* 435d.

único modo adecuado para la enseñanza de la filosofía⁵⁵⁵. Y sin embargo, Sócrates no quiere ser maestro.

Cuando Sócrates se encuentra en el Pórtico del rey con Eutifrón, en el diálogo homónimo, y le explica los motivos de la acusación de Meleto, el adivino ve una similitud entre la causa de Sócrates y la reacción del público a los discursos adivinatorios que él pronuncia en la asamblea; para Eutifrón, tanto el proceso de Sócrates como las risas de quienes le escuchan en sus predicciones tienen su origen en la envidia. Sócrates, sin embargo, interpreta que el problema no se encuentra en que los atenienses envidien la sabiduría de un experto en algo, sino más bien en que tal experto pretenda enseñar su sabiduría, tratando de hacer de los otros lo que él es (*Euthphr.* 3c-d).

Asimismo se muestra preocupado, ya que, según explica, su interés por los hombres puede dar la impresión de que todo lo que tiene lo dice con profusión no sólo de manera gratuita sino que incluso pagaría para que lo escucharan con gusto. En este pasaje llama la atención que Platón eluda por completo poner en boca de Sócrates terminología didáctica alguna cuando habla de sí mismo, y así, Sócrates, en lugar de decir que lo que

⁵⁵⁵ Una doble crítica a la escritura realiza Platón en el *Fedro* mediante Thamus: una de orden psicológico-moral, por cuanto «La escritura ofrece una especie de prótesis externa a la memoria que convierte en superflua su utilización y así la atrofia. Pero es que, junto con la memoria, son todos los procesos del alma, las dinámicas interiores del pensamiento, la relación viva de la enseñanza de maestro a discípulo, los que se paralizan con la escritura; la cual siempre está ahí fuera, presta a ofrecer un sucedáneo de saber a quien nada sabe porque nada ha aprendido y nada ha pensado por cuenta propia. Sin embargo, tales sucedáneos carecen de verdad, si la verdad tiene su lugar en la relación viva y directa entre los hombres, en la confrontación dialéctica entre sus puntos de vista». M. VEGETTI, 2012 [2003], 67-68.

Según lo referido por Sócrates, las palabras que Thamus le dirige a Theuth inciden de lleno en el método de enseñanza, porque es a la didáctica donde apuntan de forma directa, aunque en principio hable de las letras: «Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fijándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos. No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio. Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad. Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas (ἀνευ διδασχῆς), parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además, de tratar, porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad». τοῦτο γὰρ τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει μνήμης ἀμελετησίᾳ, ἅτε διὰ πίστιν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ' ἄλλοτριῶν τύπων, οὐκ ἔνδοθεν αὐτοῦς ὑφ' αὐτῶν ἀναμνησκομένους· οὐκ οὖν μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον ἦντες. σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις· πολλήκοοι γὰρ σοὶ γενόμενοι ἀνευ διδασχῆς πολυγνώμονες εἶναι δόξουσιν, ἀγνώμονες ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος ὄντες, καὶ χαλεποὶ συνεῖναι, δοξόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν (*Phdr.* 275a-b).

sabe lo enseña, expresa que lo que tiene lo dice; desde luego la sabiduría es una posesión, y el enseñar un decir, pero no nos parece inocente la elección de ἔχω en lugar de ἐπίσταμαι ο εἶδω, y λέγω en lugar de διδάσκει, sino más bien una concesión a la explícita voluntad de Sócrates de no considerarse maestro, lo cual equivale a no creerse experto en nada. De esta manera tan clara lo expresa en la *Apología*, cuando habla en su defensa:

Yo no he sido jamás maestro de nadie. Si cuando yo estaba hablando y me ocupaba de mis cosas, alguien, joven o viejo, deseaba escucharme, jamás se lo impedí a nadie. Tampoco dialogo cuando recibo dinero y dejo de dialogar si no lo recibo, antes bien me ofrezco, para que me pregunten, tanto al rico como al pobre, y lo mismo si alguien prefiere responder y escuchar mis preguntas (*Ap.* 33a).

Sócrates no quiere ser maestro⁵⁵⁶, pero no tendría ningún inconveniente en presentarse como discípulo de Eutifrón, si con ello pudiese conseguir que Meleto acusase de impiedad al maestro, el adivino, en vez de a él, su discípulo, todo ello a sabiendas de que Eutifrón saldría airoso ante el tribunal, según él mismo manifiesta con la seguridad que le otorga creerse experto en asuntos divinos; tanto es así, que sin dudar de la posible impiedad en el acto de haber acusado por homicidio a su propio padre, se declara perfecto conocedor de todas las cosas divinas (*Euthphr.* 5b).

A pesar de esta hipotética intención de Sócrates de hacerse pasar por alumno de Eutifrón, y de su rechazo a ser considerado maestro, nos resulta difícil imaginarlo como discípulo de alguien. En los diálogos, Sócrates habla mucho de su ignorancia, pero lo que hace en realidad es mostrar la de los demás. Y aun cuando cree haber encontrado un maestro, en seguida lo desmiente. Esto es lo que, según confiesa en el *Fedón*, le ocurrió con Anaxágoras, de quien dice que al oír hablar de lo que exponía en su libro se puso muy contento por creer «que ya había encontrado un maestro de la causalidad respecto de lo existente»⁵⁵⁷, pues, si postulaba una inteligencia ordenadora del universo, eso

⁵⁵⁶ Sócrates no sólo niega el haber sido nunca maestro de nadie, sino que además añade que si alguien afirma que aprendió algo de él no dice la verdad (*Ap.* 33b). La negación de Sócrates se justifica en la equiparación que hace de su método con la actividad de la matrona, un procedimiento mediante el cual ayuda a extraer los valores morales del interior de los individuos, previa purga de falsas ideas. N. Cordero, 2008, 132-133.

⁵⁵⁷ *Phd.* 97d.

suponía que consideraba la existencia de una teleología del orden natural, por lo que pensó que podría explicarle las causas y la necesidad. Pero sus expectativas se diluyeron al leer el libro y comprobar que Anaxágoras se había olvidado de la inteligencia postulada y, sin tener en cuenta su voluntad, explicaba causas de tipo mecanicista. En opinión de Sócrates se trata de un error análogo al que cometerían quienes al verlo sentado en la cárcel, atribuyesen la causa de su situación a los huesos y tendones, ignorando su voluntad de aceptar la pena, una decisión justificada en su convencimiento de que es mejor sufrir una injusticia que cometerla y, por consiguiente, aceptar la condena en lugar de huir como tantas veces le habían propuesto sus amigos.

También desafía a Crátilo a decir, respecto de la exactitud de los nombres, algo mejor que lo que él ha expuesto, en cuyo caso no dudará en inscribirse como alumno suyo (*Cra.* 428a-b). Por supuesto Crátilo no aporta nada que haga de Sócrates su discípulo, si bien parece ser que la posición de este seguidor de Heráclito respecto del continuo fluir del todo, incluso más extrema que la de su maestro⁵⁵⁸, fue determinante en la concepción platónica de las Ideas en cuanto entidades susceptibles de verdadero conocimiento, y por lo tanto contrapartida indiscutible de las opiniones que forja el mundo sensible a base de impresiones producidas por lo fluyente y fugitivo⁵⁵⁹.

Al refutar Sócrates la primera definición de saber en el *Teeteto*, sustituye la oposición entre verdad y falsedad por la de utilidad y perjuicio, una maniobra que le conducirá de nuevo al criterio de verdad, ya que, según su razonamiento, una sabia opinión será la que en un futuro reporte un beneficio, siendo lo ventajoso aquello que de verdad resulte beneficioso. Esto supone aceptar, en contra de lo que estaría dispuesto a consentir Protágoras, que, aunque cualquier persona pueda ser medida de lo que ella misma experimenta, sólo el experto podrá serlo de lo que va a ser en el futuro, porque posee el saber del objeto propio de su ámbito profesional. Si respecto de la legislación se está de acuerdo en que ésta persigue un beneficio para la ciudad, y en que los errores en las legislaciones son comunes, no queda más remedio que admitir que hay hombres más sabios que otros. Sócrates expresa que deberán ser medida los más sabios, sin que pueda llegar a serlo personas que, como él, carecen de conocimiento (*Tht.* 179a).

⁵⁵⁸ W.K.C. GUTHRIE, 1988 [1969], III, 200-201; V, 13.

⁵⁵⁹ Arist. *Metaph.*, I 6 987a-987b.

La negativa de Sócrates a considerarse maestro se expresa asimismo en el *Laques*, si bien esta vez con otros términos. Sócrates se ha declarado incompetente para hablar acerca de la mejor educación de los jóvenes, y exhorta a Lisímaco a que pregunte a Nicias y a Laques, porque él no puede juzgar cuál de los dos tiene razón respecto de su contraria opinión sobre los beneficios del entrenamiento con armas, al no ser descubridor⁵⁶⁰, εὐρητής, ni discípulo de nadie en tales materias (*La.* 186d-e).

Pero es también en este diálogo donde Laques le pide a Sócrates, el maestro, que sea persona digna y le facilite el aprendizaje, invitándole a que le enseñe y le examine sobre lo que quiera, por el afecto que le tiene desde el día en que, a su lado, dio muestras de gran valor (*La.* 189a-b).

Sócrates se compara a un ridículo y oscuro maestro cuando Adimanto le manifiesta no comprender lo que le dice. Sin embargo, al buscar estrategias expositivas que faciliten el entendimiento de su interlocutor se comporta como un docente experto, decidiendo dividir el conjunto y mostrarle en una parte lo que antes pretendía con el todo (*R.* 392d). Y eso, después de que Trasímaco le reprochase su negativa a enseñar⁵⁶¹ con estas duras palabras: «Esta es la sabiduría de Sócrates: no estar dispuesto a enseñar, sino a aprender de los demás yendo de un lado a otro, sin siquiera darles las gracias»⁵⁶². Es muy curioso que la respuesta de Sócrates ignore la acusación de su rechazo a enseñar y sin embargo se defiende de la que le atribuye falta de agradecimiento a sus eventuales maestros. Gratitud sí, dirá Sócrates, pero manifestada en forma de elogios por carecer de dinero.

⁵⁶⁰ Traducimos εὐρητής por descubridor en lugar de inventor, como lo traduce García Gual, por considerar que hace referencia al hecho de descubrir, desvelar, destapar lo oculto, a enseñar.

⁵⁶¹ M. VEGETTI defiende la posibilidad de interpretar la *República* como una especie de novela de formación del personaje Sócrates, o incluso como una reeducación del maestro por parte del discípulo. Se basa en el contraste que, en su opinión, existe entre el Sócrates del libro primero, en su habitual tarea de refutar las opiniones de sus adversarios, en este caso sobre la justicia, recurriendo a sus acostumbradas analogías con oficios y técnicas y sin decir nada en positivo porque no sabe nada, y el Sócrates del final del diálogo dotado de conocimientos positivos tales como una teoría de la justicia pública e individual, un proyecto político, una psicología, una ontología y una epistemología. M. VEGETTI, 2012 [2003], 47.

⁵⁶² *R.* 338b.

15.5. Sócrates necesita maestros

En consonancia con lo anterior, Sócrates necesita maestros que le enseñen todo lo que el no sabe. Así, reconoce ante Diotima que no sabe respecto del amor, y cuando la sabia mujer le increpa sobre sus aspiraciones a ser experto, δεινός, en las cosas del amor, Sócrates le contesta que es por eso precisamente por lo que ha acudido a ella, consciente de que necesita maestros, pidiéndole que le explique todo lo relacionado con el amor (*Smp.* 207c).

En el *Laques*, una vez constatada su ignorancia y la de sus interlocutores en temas de educación, Sócrates propone buscar un maestro que los instruya, pues no aprueba quedarse en la ignorancia aun aceptando que se rían de ellos por frecuentar maestros a su edad (*La.* 201a-b). En efecto, Sócrates da muestras en otros lugares de no preocuparle la edad, pues cualquiera es buena cuando se pretende aprender; no le importa que se rían de él porque a sus años frecuenta maestros, pero sí le inquieta que puedan reírse de sus maestros por instruir a personas de avanzada edad. Así se expresa en el *Eutidemo* cuando, cargado de ironía, pretende tomar lecciones de Eutidemo y Dionisodoro, dos hermanos sofistas expertos en erística, para hacerse él también especialista en tales lides. Critón, extrañado por la resolución de Sócrates, le pregunta si no teme ser bastante mayor para el aprendizaje, a lo que le contesta Sócrates que no es por él por quien teme, sino por la posibilidad de desacreditar a los diestros hermanos si lo aceptan como alumno, como al parecer le ocurre con Cono, su maestro de cítara a quien sus jóvenes condiscípulos⁵⁶³ le llaman «maestro de viejos» (*Euthd.* 172c).

Sócrates reconoce en el *Menéxeno* ser alumno de una excepcional maestra, la mujer experta en retórica que ha formado a tan excelentes oradores, entre los que destaca Pericles (*Mx.* 235e); por eso, dice, él es hábil en hablar, un hecho nada extraño al haber sido educado por dos maestros, Aspasia de retórica, y Cono de música (*Mx.* 236a). Más adelante vuelve a referirse Sócrates a Aspasia como su maestra, cuando se muestra receloso de divulgar su discurso por miedo a que se enoje (*Mx.* 236c).

⁵⁶³ Traducimos συμφοιτηταί por condiscípulos y no por discípulos, como lo hace OLIVERI en su traducción, por considerar que Sócrates, al no querer ser maestro no puede hablar de discípulos, por lo que estaría refiriéndose a sus compañeros de clase que comparten el mismo maestro, es decir, condiscípulos.

15.6. La importancia del maestro en la formación del experto

En muchos lugares de su obra habla Platón del experto, una figura que se revela como muy importante en el conjunto de su sistema en cuanto conocedor de una técnica. Pero es en el *Laques* donde mejor puede observarse la estrecha relación que Platón establece entre el experto y el maestro.

Como es sabido, el *Laques* es considerado un diálogo de la primera época, de carácter ético y de tipo aporético, con una indagación acerca del valor, *andreia*, la virtud propia del prototipo tradicional de hombre griego. Es común en los estudios sobre el *Laques* señalar un tema principal⁵⁶⁴; en otras, junto al asunto considerado como primordial, se indican otros que a él se entrelazan en la investigación. Las propuestas son múltiples y variadas, siendo, entre otros, la educación, la unidad de la virtud, el intelectualismo moral, el método socrático o la definición, algunos de los más postulados, si bien no faltan tampoco algunos otros mucho más originales.

Existen, sin embargo, contenidos no menos importantes y omitidos en los análisis más conocidos, un olvido que aquí nos proponemos subsanar. Aun a sabiendas de contravenir la opinión de Guthrie, que critica esa tendencia a señalar una temática preferente, el técnico y el maestro son, a nuestro juicio, los temas principales en torno a los cuales se articula todo el diálogo, pues no olvidemos que los personajes propuestos para investigar qué cosa sea el valor son dos supuestos técnicos o especialistas en estrategia, y decimos supuestos porque su autoridad técnica queda desacreditada por la incapacidad para hallar la definición buscada, incluso tratándose de la virtud que a ellos, como especialistas de la guerra, se les supone⁵⁶⁵. Es verdad que Sócrates tampoco define el valor, un hecho que no lo desautoriza en absoluto por dos motivos principales:

⁵⁶⁴ W.K.C. GUTHRIE, 1998 [1962], Vol. IV, 132-133, aporta una buena muestra de ellos.

⁵⁶⁵ «No comprenden (por más que Sócrates se lo explique por lo largo) que la valentía (*ἀνδρεία*) es una cualidad moral, y que supone, para ser consciente, un conocimiento: a saber, el del *verdadero* peligro, de lo que se *debe* temer por encima de todo; es decir, el conocimiento de una escala de valores, el de un bien superior a la vida, el del bien por el cual se acepta morir. No ven (cosa que ve el lector) que el verdadero valor, que es cosa distinta de la simple temeridad física, implica el conocimiento del bien en sí, y, por tanto, implica la filosofía; y el lector-auditor añade, sin duda, en su fuero interno: qué lástima que unos generales tan honrados y valientes sea tan estúpidos; qué pena que no sean filósofos. Con un poco de filosofía, Nicías (el más inteligente de los dos) probablemente no hubiera conducido al desastre la expedición de Sicilia» A. KOYRÉ, 1966 [1945], 106-107.

su lucidez para objetar las definiciones propuestas y su negación constante a presentarse como experto o maestro.

En nuestra interpretación, el problema radica en la incompetencia de quienes no sólo se creen competentes, sino que, además, son sancionados como tales por la sociedad, una cuestión ligada de forma estrecha con la crítica sutil a la democracia y a los políticos que en ella triunfan, que también aparece en el diálogo, vinculada, a su vez, con el concepto de experto o técnico.

Veamos, el término maestro aparece dieciséis veces en el diálogo, una abundante presencia que trataremos de explicar. La primera vez que lo encontramos es en boca de Nicias, quien, con la intención de argumentar en favor de la autoridad de Sócrates para conversar sobre educación, declara que gracias a él, que se lo presentó, tiene su hijo como maestro de música a Damón, discípulo de Agatocles (*La.* 180d); y sabemos por Plutarco⁵⁶⁶ que Damón fue también maestro de Pericles. De esta manera tan sutil Platón pone ante los ojos del lector los requisitos básicos que acreditan al experto: tener maestros y discípulos solventes⁵⁶⁷. Esta será una máxima que Sócrates repetirá en varias ocasiones a lo largo del diálogo, en un afán de Platón por poner de manifiesto la extraordinaria importancia que para él tiene la formación; de ahí que compartamos en cierta manera la opinión de quienes, como Friedländer, identifican con la educación el tema del diálogo⁵⁶⁸, si bien es cierto que en nuestra interpretación no es tanto la importancia de la educación en el modelaje del carácter de los hijos, también presente, como es obvio, sino que es más bien en la trascendencia de la elección de los educadores en lo que se pone el acento. Lo que Platón enfatiza en esta excelente obrita es la entidad del criterio, una forma de discernimiento al que sólo es posible acceder con conocimiento.

Y no será sólo a Sócrates a quien le corresponda esta vez apuntar en esa dirección, sino que se verá ayudado por Laques, tal vez en un intento de Platón por poner en las palabras del general algún signo de sensatez, más allá del elogio que brinda a la valentía de Sócrates por su actuación en la retirada de Delion. En efecto, Laques, a

⁵⁶⁶ Plut. *Per.* 4.

⁵⁶⁷ La necesidad que tiene un maestro, si quiere ser aceptado, de mostrar su competencia antes de comenzar el ejercicio de su profesión contrasta con la carencia de requisitos de los políticos, que ejercen su actividad sin poder indicar a nadie a quien hayan mejorado su calidad moral. U. SCHMIDT OSMANCIK, 1997, 163-164.

⁵⁶⁸ P. FRIEDLÄNDER, 1975, [1969], vol. II, 49.

pesar de ser dibujado con pocas luces y excesiva susceptibilidad, expresa un juicioso parecer cuando recela de los que llevan a cabo las exhibiciones de hoplomaquia; el estratega no solo no se muestra partidario de la ejercitación de los jóvenes en ese tipo de manejo de armas, sino que duda de que se trate de una verdadera ciencia y de que resulte útil en el posterior ejercicio bélico, pues, según argumenta, escasa confianza le merece el hecho de que ni los lacedemonios, auténticos expertos en cuestión de armas, hayan reparado en tales maestros, ni que éstos lleven sus representaciones a Esparta, donde deberían obtener mayores ganancias (*La.* 183a). Con ello, Laques se manifiesta en contra de la opinión que ya había expresado Nicias en favor del aprendizaje del combate con armas, generando así una controversia que lleva a Lisímaco a solicitar de Sócrates su voto para poder solucionar la oposición entre los dos contrarios pareceres de los generales.

El carácter democrático que Lisímaco quiere imprimir en la decisión produce la reacción inmediata de Sócrates, para quien es irracional hacer caso de la opinión de la mayoría, de la que se ignora su nivel de conocimiento, en lugar de escuchar el dictamen de un experto acreditado (*La.* 184e). Por eso, propone, antes de informar en favor o en contra, examinar si alguno de ellos es técnico o experto, *technikos*, en la materia que tratan, pues, de serlo alguno, será a él a quien habrán de escuchar prescindiendo de los demás. Y en caso de no encontrarlo entre ellos, deberán buscarlo debido al enorme miramiento que merece la educación de los hijos, la más excelsa posesión de un hombre y de cuyo éxito depende la futura administración de su hacienda.

Sócrates propone examinar si entre ellos hay algún técnico experto que pueda sentenciar con conocimiento sobre el tema que los ocupa, una invitación que parece ignorar a los generales, pese a su conocimiento en materia de armas. Para evitar confusiones expone su idea de experto, definiéndolo como la persona que ha aprendido una técnica con buenos maestros y la ha practicado (*La.* 185b). A continuación pregunta acerca del asunto en el que deben buscar a los maestros (*La.* 185b), una interpelación que sus interlocutores no parecen comprender pero que de inmediato clarifica: se trata de reflexionar sobre lo que están examinando, para después saber quién de ellos es experto y quién ha tenido buenos maestros (*La.* 185b-c). Esto provoca la confusión de Nicias, al creer que indagaban acerca del combatir con armas. Sócrates con una serie de ejemplos le hace ver su error, pues no es de armas ni combates sobre lo que versa su

deliberación, sino sobre la necesaria formación de los jóvenes, siendo éste el motivo que antes le llevó a no considerar a los generales.

El consejo sobre la educación de los muchachos debe proceder de un acreditado técnico experto en el cuidado del alma, por lo que se hace necesario saber, antes de dejarse aconsejar, si el hasta entonces supuesto experto ha tenido buenos maestros en esa técnica (*La.* 185e).

Una objeción de Laques, seguro de que se puede llegar a ser técnico sin maestros (*La.* 185e), es admitida por Sócrates, aunque la aprovecha para manifestar la poca confianza que ofrecen los que dicen ser expertos sin poder acreditar su formación con maestros, a no ser que puedan avalar su categoría técnica con la exhibición de obras propias bien ejecutadas. Así, quien crea ser experto en el cuidado de las almas y desee asesorar a Lisímaco y Melesias sobre lo que conviene a sus hijos, debe demostrarlo declarando quienes fueron los maestros que los consignaron como tales (*La.* 186a); y en caso de haber carecido de ellos, deberá atestiguar su categoría técnica refiriendo sus propias obras, es decir, nombrando a las personas que gracias a sus enseñanzas se han hecho mejores (*La.* 186b).

Con este parlamento Sócrates no hace sino recordar los requisitos que se derivan de la definición de experto ofrecida con anterioridad, para confesar a continuación que él no ha tenido ningún maestro por falta de posibles para pagar sueldos a los sofistas, los únicos que se proclamaban capaces de hacer honorables a las personas, ni el talento para descubrir⁵⁶⁹ por él mismo esa técnica (*La.* 186b-c). Por el contrario, los generales, que sí parecen demostrar conocimiento en la materia a juzgar por la soltura con que han expresado sus opiniones sobre la conveniencia de los entrenamientos, deberán decir qué maestros expertos en educación tuvieron, si es que aprendieron con maestros, o, en caso de haber descubierto la técnica educativa por ellos mismos, indicar a qué alumnos mediocres han transformado en personas de mérito (*La.* 186c-187b).

⁵⁶⁹ Llamamos la atención aquí sobre el término descubrir, εὐρίσκω. En la epistemología platónica, el conocer es recordar lo que el alma ya sabía de antemano por haberlo contemplado en su existencia prehumana. Así, el aprender es un descubrir, un desvelar aquello que está oculto por las impresiones sensibles. Toda ciencia, pues, es un descubrimiento, y la tarea del maestro, enseñar, mostrar lo que se oculta a la vista, es también la de descubrir lo que tapa la realidad.

Entera conformidad con las palabras de Sócrates dice tener Lisímaco, de acuerdo con el filósofo en otorgar a la educación, el tema que los ocupa, la categoría de ser el más importante de sus asuntos.

Los dos estrategias aceptan el reto de dialogar con Sócrates, si bien Nicias afirma que aunque el tema sea la educación de los jóvenes, no será de los muchachos de quien se hable, sino de ellos mismos, como siempre ocurre cuando se habla con Sócrates. Laques, por su parte, pide del maestro, refiriéndose a Sócrates, que sea persona digna, para facilitarle el aprendizaje, y lo invita a que le enseñe y le examine sobre lo que quiera, por el afecto que le tiene desde el día en que, a su lado, dio muestras de gran valor (*La.* 189a-b). Así las cosas, Lisímaco propone que sea Sócrates quien interroge a los dos generales, y tanto él como Melesias actuarán en función de los resultados.

Comienza Sócrates recordando de nuevo la necesidad de acreditación de todo experto y el modo de hacerlo: dar cuenta de los maestros que los han formado o de las personas que con sus enseñanzas se han hecho mejores (*La.* 189d).

Sin embargo, puesto que haber admitido que la educación hace mejores a los hombres supone aceptar que la educación enseña la virtud —ya que la mejora de la calidad humana sólo puede deberse a la presencia de la virtud en las almas—, Sócrates advierte de la necesidad de saber en qué consiste la virtud y decidir el camino idóneo para obtenerla antes de investigar cuál sea la mejor educación para enseñarla. Así, plantea llevar a cabo una indagación acerca de la virtud, pero, con el objeto de reducir dificultades, plantea realizarla a partir del examen del valor, una de sus partes.

Los deseos de Sócrates no se verán cumplidos a causa de las complicaciones que impiden llegar a una definición satisfactoria del valor. El fracaso de la investigación ha demostrado que ninguno de los tres es apto para ocuparse de la educación, por lo que no les queda otro remedio que, como sugiere Sócrates, buscar un maestro para ellos y otro para los muchachos (*La.* 201a), sin preocuparse de las burlas que puedan suscitar entre los que piensen que son demasiado mayores para frecuentar a los maestros (*La.* 201b).

Según se desprende de todo esto, los expertos se acreditan con maestros y a su vez pueden ejercer la maestría en sus respectivas técnicas. Si Sócrates quisiera hacer de Menón un buen médico, lo encomendaría a los médicos para que ejerciesen de maestros; si quisiera hacer de él un buen zapatero, lo encomendaría a los zapateros

(*Men.* 90c). Sin embargo, parece que no es tan simple la relación entre maestro experto y discípulo, a juzgar por la controversia que se genera en el *Menón*.

En efecto, en este diálogo Sócrates plantea una dificultad a la hora de elegir experto maestro, pues duda sobre si es más adecuado elegirlo entre los que ejercen la profesión o entre los que no la ejercen, o entre los que cobran remuneración o entre los que, sin percibir emolumento alguno, se declaran maestros del que quiera ir a aprender (*Men.* 90d). Sócrates, al introducir el tema de la voluntad de enseñar amplía el tema de la indagación acerca del maestro. Como dice a continuación, pecaría de inconsciencia quien, al querer que alguien se haga flautista, no lo encomendase a los que prometen enseñar esa técnica a cambio de una remuneración y, por el contrario, molestase a quienes no pretenden ser maestros ni tienen, por tanto, discípulos (*Men.* 90e). Platón llama así la atención sobre la propensión a la enseñanza, lo que hoy llamaríamos vocación docente, una actitud independiente del nivel de conocimiento que hace a alguien experto en una técnica. En efecto, un elevado nivel de conocimientos técnicos no convierten a nadie en maestro. El magisterio requiere de algo más: estar dotado por naturaleza para realizar la tarea de enseñar.

También el en *Gorgias* expresa Platón la necesidad de acreditación de todo experto que quiera trabajar como tal. Sócrates, en diálogo con Calicles, y una vez que ha expuesto su concepto de buen político, aquel que hace mejor a los ciudadanos, le pone algunos ejemplos de la necesidad de atestiguar conocimiento específico antes de dedicarse a cualquier actividad pública. Así, dice, si ellos quisieran dedicarse a los asuntos públicos en relación con las edificaciones, deberían comprobar primero si conocen la técnica de la construcción, cuáles han sido sus maestros, y la calidad de sus edificios construidos; pero en caso de no poder nombrar ningún maestro o mostrar edificios de buena calidad, sería insensato pretender llevar a cabo construcciones públicas (*Grg.* 514a-c). Calicles había amonestado a Sócrates con anterioridad por su dedicación a la filosofía en detrimento de los asuntos públicos⁵⁷⁰, un comportamiento que, al fin y al cabo, y de acuerdo con lo que le vaticina Calicles⁵⁷¹, sólo puede ir en su propio perjuicio incapacitándolo para defenderse ante los tribunales; en cambio la

⁵⁷⁰ *Grg.* 485d-e.

⁵⁷¹ *Grg.* 486a-b.

ocupación en los negocios públicos de Calicles no le perjudica sólo a él, sino a todos los ciudadanos.

En la comparación náutica que utiliza Sócrates en la *República* para ilustrar la disposición de los Estados hacia los verdaderos filósofos, alude a la importancia del maestro en la formación del experto. En su imagen, con el propósito de enfatizar la falta de formación de los marineros en disputa por el gobierno de la nave, afirma de ellos que no sólo ignoran el arte del timonel, sino que sin poder mostrar cuáles fueron sus maestros ni decir cuando lo aprendieron, llegan incluso a negar que el pilotaje sea una técnica susceptible de ser enseñada (R. 488b). De forma análoga a como se comportan los marineros de esta hipotética nave, se conducen los políticos en el Estado, sin prestar atención a quienes de verdad poseen el conocimiento, los que han recibido la formación de sus maestros durante largo tiempo y saben que política es una técnica susceptible de ser enseñada.

15.7. Pero, ¿hay maestros?

No se trata de una pregunta retórica; más bien es una cuestión que necesita dilucidarse en un trabajo que pretende dar cuenta del oficio de maestro. Como es evidente, no ponemos con ella en duda la existencia de quienes pretenden ser maestros y como tales se presentan y trabajan, lo que queremos tratar en este apartado es si a los ojos de Platón existen los verdaderos maestros en el sentido general de poder enseñar la excelencia a los demás, y, si los hay, determinar con exactitud en qué consiste tan extraordinaria tarea.

Como ya hemos comentado, en diversos lugares de los diálogos Sócrates se presenta como potencial alumno de numerosos personajes, un discípulo que no llega a materializarse por carecer el supuesto maestro del conocimiento que así lo acreditaría, con independencia, claro está, de los específicos expertos en diversas artes que se dedican a su enseñanza, como el maestro de música, de cítara, de gimnasia, etc. En realidad, lo que pretendemos explicar aquí es si existe o no el maestro de virtud.

Así planteado, y a la luz de la importancia que adquiere este concepto en la obra platónica, parece como si estuviéramos hablando de una especie de héroe suprahumano deseable pero inexistente, es decir, de un modelo utópico de superhombre. Pero a poco

que reflexionemos, nos daremos cuenta de que es exactamente ésa la figura que reclama todo progenitor que ponga a sus hijos en manos de maestros. No es sólo la transferencia de los contenidos teóricos que conforman el marco de las diferentes disciplinas lo que se pretende conseguir con la educación. Todo sistema educativo persigue hacer personas virtuosas de sus educandos, objetivo que lleva implícito la exigencia de que todos los educadores sean maestros de virtud; otra cosa es que ese requisito lo cumplan todos los docentes. Pues bien, eso es lo que nos planteamos en este apartado, elucidar si en el conjunto de los diálogos se reconoce la existencia de tales maestros, o si debemos concluir que no es más que un vehemente desiderátum.

El maestro de virtud constituye un tema crucial en los diálogos de Platón, de hecho, es cuestión principal de alguno de ellos. Así se revela a nuestro entender el *Protágoras*, una obra en la que se plantea con una profundidad extraordinaria la esencia de la humanidad, si tal distintivo es innato o aprendido, y quién y de qué manera, en caso de ser enseñable, lo puede transmitir.

A la luz del conjunto de los escritos de Platón, podríamos decir que el filósofo se decantó por el reconocimiento de cualidades innatas⁵⁷² sólo susceptibles de ser desarrolladas en determinadas condiciones sociales. El hecho de que las almas procedan del mundo suprasensible da a entender que el germen de la excelencia estaría presente en ellas, un embrión que, sin embargo, sólo se desplegaría en un óptimo contexto social en el que los gobernantes fuesen capaces de implantar el adecuado y estricto sistema educativo. La idea de potencialidad humana es la dinamizadora, y nunca mejor dicho, del proyecto político de Platón, por lo que no es extraño que fuese Aristóteles, su mejor alumno, quien fijase el concepto de potencia, δύνανμις, para referirse a lo que su maestro ya había expresado de otra manera. Pero la teoría de las ideas no había sido formulada por Platón cuando escribió el *Protágoras*, por lo que el comentario al respecto tiene que prescindir de ella. Vayamos, pues, al *Protágoras* y veamos de qué manera se despliega esta idea.

⁵⁷² «Si la “vertu” s’enseigne, il faut donc qu’elle soit une science (endormie au cœur de chaque home — ce qui est sans conteste la pesée authentique de Platon. Il faut aussi qu’il y ait, pour révéler cette science, des accoucheurs de “vertu”». F. FÉDIER, 2011, 114.

La interpretación tradicional de este diálogo concede al tema de la virtud y sus posibilidades de enseñanza el ser su principal asunto⁵⁷³. No nos cabe duda de que, en efecto, esta cuestión vertebra la obra, sin que por ello ignoremos otros asuntos no menos importantes a ella vinculados.

Sócrates y Protágoras discrepan en un principio en las posibilidades de enseñanza de la virtud y ambos exponen los argumentos que justifican sus distintas posiciones. Sócrates refiere, en su alegato, el funcionamiento de las asambleas, una dinámica que excluye a los legos en el tratamiento de todas las cuestiones técnicas, y, por el contrario, cuando el tema atañe al gobierno de la ciudad, admite la exposición del parecer de todos sin que para ello hayan tenido que aprender en ningún sitio ni hayan tenido maestro alguno (*Prt.* 319d). Sócrates piensa que el origen de esta particularidad se encuentra en la imposibilidad de aprendizaje de la virtud, pues, de ser posible aprenderla, se exigiría para participar en el debate público su conocimiento, como se requiere para los asuntos técnicos. Añade además otro signo que corrobora su interpretación y que tiene que ver con la evidente incapacidad que demuestran ilustres ciudadanos para transmitir la excelencia a sus hijos, una cualidad que, de ser enseñable, ostentarían todos los vástagos de los hombres insignes de igual manera que muestran una notable educación en todo lo que, al parecer, sí depende de maestros de saberes particulares (*Prt.* 319e).

Protágoras expondrá sus argumentos en defensa de la enseñanza de la virtud a partir de un modificado mito de Prometeo, una estrategia ésta, la de la adaptación de los mitos a las exigencias de exposición, no exclusiva de Sócrates-Platón y que tal vez aprendieran del sofista⁵⁷⁴. Como decimos, Protágoras pretende demostrar, mediante la variación del mito, la capacidad innata del ser humano para participar en los asuntos políticos, una competencia que, aunque inherente, necesita de la ayuda de maestros para desplegarse, como lo demuestra el hecho de postularse él mismo como uno de los más hábiles. Veamos con más detenimiento el mito que narra el sofista, por contener aspectos de especial relevancia. Las cortas luces de Epimeteo hicieron del hombre el ser más vulnerable de cuantos forjaron los dioses, motivo que llevó a Prometeo a robar la

⁵⁷³ «La unidad temática del *Protágoras* procede de su ocupación persistente con la naturaleza de la *arete* y, en un segundo grado, con el problema de la posibilidad de enseñarla». CH. H. KAHN, 2010 [1996], 227.

⁵⁷⁴ «Es probable que Protágoras intercalara en sus argumentaciones relatos míticos, como el actual, y en eso haya sido un ejemplo imitado por otros sofistas, como Pródico, y por el mismo Platón» C. GARCÍA GUAL, 1979, 55.

sabiduría profesional de Hefesto y Atenea, además del fuego (*Prt.* 321d), para entregárselos a los hombres y dotarlos de posibilidades de existencia⁵⁷⁵. No fueron, sin embargo, los regalos de Prometeo suficientes para asegurar la vida de los hombres, ni siquiera con el desarrollo de otras habilidades innatas, como el lenguaje o el culto a los dioses (*Prt.* 322a), desprovistos como estaban de la técnica política (*Prt.* 322b). Protágoras da a entender que la articulación del lenguaje no es suficiente para fundar sociedades. En efecto, sabemos que el aislamiento de los congéneres no permite el desarrollo de las habilidades lingüísticas, a pesar del innatismo de la estructura profunda. Sin sociedad no hay lenguaje común y, sin éste, no hay entendimiento posible ni sociedad. Protágoras soluciona este obstáculo mediante un *deus ex machina*: Zeus, consciente del final que les espera a los humanos, o tal vez debiéramos decir semihumanos, incapaces de comunicarse, decide intervenir y en un alarde de generosidad les regala el sentido moral⁵⁷⁶, αἰδώς, y la justicia, encomendándole a Hermes un reparto equitativo, una modalidad diferente a la utilizada para repartir las técnicas⁵⁷⁷. Es curioso comprobar que en este aspecto, como en otros muchos que señalaremos en su momento, Platón hubiera estado de acuerdo con el sofista⁵⁷⁸, al entender que cada hombre es hábil y útil a la sociedad sólo en una determinada

⁵⁷⁵ Para un análisis de la condición soteriológica de la *techne*, véase M. NUSSBAUM, 1995.

⁵⁷⁶ Las dificultades de traducción que ofrece el término αἰδώς, ‘sentimiento de vergüenza’, ‘pudor’, han sido señaladas por numerosos estudiosos. García Gual sigue la propuesta de Mondolfo y lo traduce por ‘sentimiento o conciencia moral’. C. GARCÍA GUAL, 2000, 391, n. 31.

⁵⁷⁷ A nuestro juicio, —y aunque Sócrates se refiera a ella como técnica política cuando le habla a Protágoras en estos términos: δοκεῖς γάρ μοι λέγειν τὴν πολιτικὴν τέχνην καὶ ὑπισχεῖσθαι ποιεῖν ἄνδρας ἀγαθοὺς πολίτας (*Prt.* 319a)—, la virtud no puede entenderse como una técnica, entre otros motivos porque de ser así se habría repartido con las otras técnicas y carecería como ellas del carácter universal que el sofista le atribuye. Que la enseñanza de la virtud dependa de la técnica política, pues es el verdadero político el que hace virtuosos a los ciudadanos, no significa que ella misma sea una técnica. Y no vemos en el *Protágoras* el supuesto subyacente de que las posibilidades de la enseñanza de la virtud dependa de si es o no una *techne*, como afirma CH. H. KAHN, 2010 [1996], 227. Más bien la enseñanza de la virtud está supeditada al conocimiento de quien la haya de enseñar. Y si la virtud es la ciencia de la medida, de los valores y de las satisfacciones, como defiende Sócrates, entonces su enseñanza concierne al filósofo. Cf. A. KOYRÉ, 1966, [1945], 46-66.

⁵⁷⁸ T. CALVO, 1995, 79-81 defiende que Platón estaría expresando aquí la opinión de Protágoras, por lo que el relato contendría la teoría del sofista acerca de la cultura; y señala, en calidad de rasgos principales: una interpretación evolucionista del progreso que, al ver la cultura como un producto de la necesidad, la considera independiente del equipamiento natural del hombre; y una contraposición de los saberes técnicos al conocimiento moral y a la justicia, cuya universalidad constituye el requisito necesario para la defensa de la democracia.

actividad. Pero volvamos a Zeus, un dios cuyo extraordinario poder no limita, a ojos de Protágoras, la libertad humana. Zeus otorga los dones a los hombres, pero sanciona con una ley la eliminación⁵⁷⁹ de todo aquel que, a pesar de haber sido dotado con tales bienes, no es capaz de participar de ellos (*Prt.* 322d). La munificencia del dios concede a los hombres la única herramienta capaz de sacar partido de las otras cualidades, a saber, un carácter capaz de perfeccionar ese germen de especificidad humana. Pero ese extraordinario donativo lleva asociada una condición: el deber de su cumplimiento. Así, pues, ya en el mito de Protágoras la condición humana se actualiza en la correcta utilización de las portentosas cualidades con las que cuenta todo individuo; pero la inobservancia del mandato despoja de todo derecho a la vida social, como lo interpreta el sofista cuando dice que nadie debe dejar de participar de la virtud política, «bajo pena de dejar de existir entre los humanos»⁵⁸⁰. La participación de la virtud política justifica, según Protágoras, que todo hombre pueda hablar en la asamblea, y se propone demostrar que dicha virtud no se manifiesta de manera espontánea, sino que debe ser enseñada y obtenida mediante el ejercicio (*Prt.* 323c). La virtud política es, pues, para el sofista, una potencial semilla de humanidad que sólo germina con esfuerzo personal, un motivo que avala la intolerancia social ante quienes no la realizan; carecer de virtud política es un defecto de la voluntad, por lo que merece censura y castigo⁵⁸¹, una actitud social que se opone a la compasión que suscitan las taras que por naturaleza y azar afectan a los humanos (*Prt.* 323d-e). La imposición de penas a los malhechores es asimismo un signo que Protágoras aporta para afianzar la validez de su tesis, pues de no ser posible el aprendizaje de la virtud, no se emplearían los castigos a efectos de disuasión (*Prt.* 324a-c). Desde luego en esta interpretación de la función social del castigo podrían también estar de acuerdo Protágoras y Platón, a juzgar por otras manifestaciones de Sócrates a este respecto en otros diálogos⁵⁸².

⁵⁷⁹ El verbo ‘κτείνω’ significa matar; el castellano ‘eliminar’ puede resultar ambiguo en el contexto de la frase traducida, pues podría entenderse en sentido de desterrar, y mucho más cuando Protágoras también habla de destierro como castigo para deshacerse de quienes no participan de la virtud política.

⁵⁸⁰ *Prt.* 323c.

⁵⁸¹ Tanto insiste Protágoras en el castigo que Zeus prescribe para quienes no desarrollan la virtud política, que pareciera legitimar con sus palabras la futura condena de Sócrates por su manifiesta negación a participar en política.

⁵⁸² *Grg.* 479a-c. Esta similitud de pareceres es también señalada por C. GARCÍA GUAL, 2000, 394, n. 32. Asimismo, por L. SOARES, 2010, 66, n. 88.

Una vez que Protágoras considera demostrado el motivo por el cual todos los hombres pueden aconsejar sobre asuntos políticos, se dispone dar razón de lo planteado por Sócrates: el porqué, a pesar de ser enseñable la virtud, no pueden los padres virtuosos enseñar la virtud a sus hijos como sí les hacen aprender lo que depende de maestros (*Prt.* 324d). Parte para ello Protágoras de la ratificación de la virtud, una unidad que integra un conjunto de virtudes particulares —un concepto de virtud compartido más tarde también por Platón⁵⁸³— de cuya participación humana depende la existencia de la sociedad (*Prt.* 324e-325a). A continuación, y después de reiterar el carácter enseñable de la virtud y la necesidad de prescribir penas, incluso el destierro y la muerte, para quienes no participen de ella, Protágoras describe cómo incide la educación en el aprendizaje de la virtud, para lo cual expone el desarrollo de las enseñanzas en la tradicional educación. En la más tierna infancia son los encargados del cuidado del niño, padres, nodrizas y pedagogos, los responsables de transmitirle los consejos que lo hagan mejor, indicándole lo que es justo, bello y piadoso en el obrar e infringiéndoles los castigos necesarios (*Prt.* 325c-d). Tras este primer contacto con la instrucción en el ámbito familiar, es enviado al maestro con la recomendación de que se ocupe más de la formación que de la enseñanza de las letras (*Prt.* 325d). Una tarea que desempeñan los maestros para continuarla, cuando el niño ya ha adquirido la competencia lingüística suficiente, con la lectura y aprendizaje de las obras de los buenos poetas, y puedan, así, sacar partido mediante la imitación de conductas de cuanto bueno haya en ellas (*Prt.* 325e). Con posterioridad serán los citaristas y entrenadores quienes se hagan cargo de la educación de la sensatez, transmitiéndoles los conocimientos específicos de sus disciplinas con el objetivo de fomentar, mediante buenos ritmos, armonías y ejercicios la euritmia, el equilibrio y la fortaleza de carácter (*Prt.* 326a-c). Como puntualiza Protágoras, este proceso educativo es más propio de los ricos, cuyos hijos frecuentan a los maestros a edad temprana para abandonarlos muy

⁵⁸³ En opinión de TAYLOR, hay una dramática ironía en el *Protágoras*: la imposibilidad de acuñar un único concepto de virtud cuando cada excelencia moral se trata como algo diferente de cualquier otra, como hace Protágoras; y la imposibilidad de discriminar entre las diferentes virtudes cuando se considera la virtud como algo idéntico al conocimiento, como hace Sócrates. Para Taylor, que la virtud no dependa del conocimiento científico sino de la opinión correcta, tesis sugerida en el *Menón*, supone una psicología moral más adecuada, si bien la respuesta detallada a esta cuestión se encuentra *República*, en la teoría de la educación, a su vez vinculada con la distinción de las tres partes del alma. A. E. TAYLOR, 2005 (1908), 62-63.

tarde (*Prt.* 326c). Pero una vez llegado el momento de separarse de los maestros (*Prt.* 326c), la ciudad asume el relevo educativo con sus leyes, conjunto de preceptos dictados por los legisladores para trazar las líneas de comportamiento de gobernantes y gobernados, de manera similar a como los maestros de gramática, γραμματισταὶ, graban en las tablillas los rasgos de las letras con el fin de que los niños dibujen siguiendo esos mismos trazos (*Prt.* 326d).

La intención de Protágoras, al describir con detalle el proceso educativo no es otro que el de poner en evidencia el extraordinario despliegue de medios, privados y públicos, con miras a la enseñanza de la virtud, una costumbre que no puede más que obedecer a la absoluta certeza de que ello es posible.

Aborda Protágoras la última de las cuestiones planteadas por Sócrates, y explica mediante una analogía el hecho de que los padres virtuosos no sean a veces capaces de hacer a sus hijos tan virtuosos como ellos. La relación de semejanza la establece el de Abdera con la ejecución de la flauta. Si la subsistencia de la ciudad dependiera de que todos los ciudadanos aprendieran a tocar la flauta, se pondrían a tal efecto todos los medios, sin que por ello necesariamente los hijos de los buenos flautistas tuvieran que demostrar mejores dotes que los hijos de los mediocres. Todos, gracias a la educación en el manejo de la flauta serían flautistas capaces, aunque unos fueran excelentes y otros vulgares, con independencia de la cualidad de sus progenitores.

La explicación de Protágoras pretende, en último término, establecer una oposición entre naturaleza y cultura, una interpretación intelectualista de la virtud acorde con la socrática-platónica. Para Protágoras, aun el más injusto de los ciudadanos, entendidos éstos como miembros de una sociedad, sería el más virtuoso de entre los salvajes. Todos los ciudadanos son, en opinión del sofista, maestros de virtud (*Prt.* 327e), una autoridad que se manifiesta en el civismo y posibilita la transmisión de la cultura; y ésta es, a sus ojos, la dificultad que impide a Sócrates identificar a los maestros de virtud, la misma que le imposibilitaría encontrar maestros de lengua griega (*Prt.* 327e), o a los que enseñan las técnicas artesanas, dos ejemplos de destrezas aprendidas sin necesidad de maestros especializados. El contacto con los hablantes de una lengua asegura su transmisión y aprendizaje, una transferencia de conocimientos similar a la que se produce entre los artesanos y sus hijos, quienes aprenden el oficio de sus padres y cofrades. Protágoras establece así una distinción entre los conocimientos que se

aprenden por la pertenencia a un grupo, y los saberes específicos que requieren de maestros expertos. Los ciudadanos griegos aprenden a hablar griego de forma natural por ser miembros de una comunidad griega; los hijos de los zapateros aprenden el oficio de la zapatería por formar parte del gremio; de igual modo, todo individuo de una sociedad humana aprende, por el mero hecho de serlo, aquello que la hace posible: la virtud política.

Protágoras hubiera tirado piedras sobre su propio tejado si, después de lo dicho, no hubiese apostillado que, aún así, es digno de estima todo aquel que ayude en el camino hacia la virtud, una tarea en la que él aventaja a los demás y por la que cobra unos honorarios acordes con sus enseñanzas, o incluso inferiores.

A nuestro entender, el discurso de Protágoras contiene un análisis profundo de gran alcance cuyo eje vertebrador es la oposición entre naturaleza y cultura, un contraste acorde con el planteamiento sofista de establecer entre naturaleza, *physis*, y convención, *nomos*, una estricta contraposición. Pero eso no impide que mucho de lo expuesto sea compartido por Platón, si bien su confianza en el conocimiento es incompatible con el papel de la convención en el pensamiento sofístico. La antítesis que establece Platón es la que se da entre naturaleza, entendida como ignorancia, y conocimiento. Para Platón, la promoción de la humanidad no depende del pacto social, sino de la ciencia. Pero nos atrevemos a decir que el personaje Protágoras del diálogo homónimo comparte más con Platón de lo que cabría esperar. Lo humano para Platón se corresponde por completo con lo que Protágoras llama virtud política. Y en ambos casos son dones divinos, es decir, innatos. Platón lo expresa con extraordinaria claridad por boca de Critias en el diálogo de mismo nombre: los dioses, a los que la suerte les distribuyó los territorios criaban rebaños humanos sin usar la violencia para manejarlos, sino que, como pilotos en la proa de los barcos gobernaban las almas de los hombres como si éstas fuesen timones; hermosísima metáfora que ilustra ese apacible apacentar divino⁵⁸⁴. A Hefesto y a Atenea les tocó en suerte el territorio ático, por dedicarse a lo mismo a causa de su naturaleza común: por amor a la sabiduría, φιλοσοφία, y por amor a la técnica, φιλοτεχνία. Estos dioses —dice Critias— introdujeron el orden constitucional en el raciocinio de los hombres (*Criti.* 109b-d). No hay ninguna diferencia, en nuestra

⁵⁸⁴ Cf. el mito de Crono (*Pl.* 268d-277c).

opinión, entre los dos regalos de los dioses, virtud política en el mito de Protágoras, orden político en el mito de Critias. En ambos casos Platón alude a esa congénita o consustancial facultad humana que garantiza una primera organización social, si bien su posterior desarrollo dependerá de las condiciones de esa misma ordenación de la sociedad.

Pero volvamos al *Protágoras*. Sócrates se deshace en elogios a las palabras del sofista, si bien con rapidez alude, sin concretarla, a una primera objeción, al tiempo que ironiza sobre el largo discurso pronunciado por su interlocutor.

La primera pregunta de Sócrates se refiere a la unidad de la virtud, un conjunto corroborado por Protágoras al contestar que las virtudes particulares son partes de esa virtud única, una interpretación que en sentido amplio también es compartida por Platón. Pero como cabría esperar, la respuesta no satisface las expectativas de Sócrates, que pasa a mostrar sus dudas respecto a cómo los hombres participan de esa virtud, si de manera unitaria o por partes. La pregunta, como todas las de Sócrates, comportará una serie de interesantes problemas que irán mermando la paciencia del abderitano.

A las dudas sobre la manera de participación de la virtud contesta Protágoras que es posible poseer sólo alguna parte, pudiendo darse, por tanto, un hombre valiente e injusto al mismo tiempo. Desde luego el Platón de la *República*⁵⁸⁵ no podría estar nunca de acuerdo; como es sabido, el concepto de justicia se perfila en el diálogo como el equilibrio entre las virtudes propias de cada una de las partes del alma, por lo que no sería posible ser valiente e injusto de forma simultánea. Este es el meollo de la primera objeción presentada por Sócrates, en cuyo desarrollo Platón se cuida de destacar la firmeza científica de su maestro frente a la laxitud del sofista⁵⁸⁶, proclive a aceptar supuestos sin demostración.

⁵⁸⁵ El *Protágoras* es un diálogo anterior a la *República*, por lo que no podemos analizar su contenido a la luz de lo expresado por Platón con posterioridad. En cualquier caso, queremos destacar aquí lo que a nuestros ojos es la característica más sobresaliente del *Protágoras*: un laboratorio de investigación filosófica.

⁵⁸⁶ Para Sócrates el razonamiento sólo puede avanzar a medida que se comprueba la validez de las premisas, una actitud que contrasta con la del sofista, dispuesto a continuar sin verificación y mediante concesiones a Sócrates que éste, por supuesto, no acepta (*Prt.* 331c).

La divergencia de estilos entre Sócrates y Protágoras, partidario éste de largos discursos y aquél del diálogo dinámico con breves intervenciones, conduce a una especie de paréntesis exegético⁵⁸⁷ de unos versos de Simónides de Ceos, tras el cual, y a petición de Sócrates, se reanuda la investigación acerca de la virtud en el punto en el que había sido interrumpida. Sócrates, para justificar su interés por continuar la indagación, expone dos motivos: su desconocimiento y las posibilidades de éxito que ofrece la colaboración entre dos hombres, y mucho más cuando el otro es Protágoras, no sólo un hombre de bien sino un hombre capaz de hacer a otros hombres personas de bien, un hombre tan seguro de sí mismo que se presenta como maestro de educación y de virtud, digno de recibir por ello emolumentos (*Prt.* 349a). El resumen de Sócrates acerca de lo expuesto con anterioridad sobre las partes de la virtud es corroborado por Protágoras, quien se mantiene en su anterior afirmación respecto de la cercanía existente entre todas las partes que integran la virtud, con excepción del valor, una diferencia que abre la posibilidad a que haya hombres valientes sin ser justos, píos o temperantes. Sócrates propone examinarlo y reinicia su clásico interrogatorio aludiendo a la belleza de la virtud, una belleza que por fuerza debe ser reconocida por el sofista cuando él mismo se ofrece como su maestro (*Prt.* 349e).

El diálogo no evolucionará, sin embargo, de manera suave; Sócrates se apresura a sacar la conclusión de que el valor es conocimiento mientras Protágoras se muestra receloso de tal precipitación. La objeción de Protágoras se traduce en un cambio de tema: la relación entre el placer y la felicidad. Sócrates conduce esta nueva vía hacia la técnica de la medida, *la metretike techne*, un camino en cuyo recorrido imagina dirigirse a una multitud ignorante. Una serie de exhortaciones a esa multitud desembocan en la afirmación de que el sometimiento al placer es la mayor ignorancia. Y contra la ignorancia nada mejor que acudir a su médico, el sofista, por lo que concluye con una increpación a los ignorantes por no acudir ellos mismos ni llevar a sus hijos a esos maestros (*Prt.* 357e).

Sócrates hará ver a Protágoras que el valor es conocimiento, un resultado que el sofista se ve obligado a aceptar por el curso de los razonamientos pero que, sin embargo, no parece compartir; por ello, Sócrates llama la atención sobre lo absurdo que resulta el hecho de haber sido él quien ha mostrado ese carácter de la virtud, cuando

⁵⁸⁷ En el capítulo dedicado al médico se ofrece un análisis detallado sobre esta cuestión.

también fue él quien negó sus posibilidades de enseñanza en contra de Protágoras, empeñado ahora en calificar a la virtud de cualquier cosa menos de conocimiento, una actitud opuesta a sus propias pretensiones de enseñarla y de ser, por tanto, su maestro⁵⁸⁸. La cuestión queda abierta a un nuevo ensayo, y al lector no le queda otra opción que mantener la pregunta inicial: pero, ¿hay maestros de virtud?

No es, sin embargo, exclusiva del *Protágoras* la duda acerca de la factibilidad docente de la virtud, un tema recurrente en los diálogos. En el *Eutidemo*, Sócrates plantea a los hermanos sofistas, Eutidemo y Dionisodoro, dos tipos de vacilaciones al respecto, procedente una del convencimiento de su imposibilidad de enseñanza, otra de la desconfianza de las habilidades didácticas de sus supuestos maestros (*Euthd.* 274e). Sócrates les pregunta también acerca de la persuasión, esa habilidad sofística capaz de borrar las incertidumbres y convencer tanto de la viabilidad de la enseñanza de la virtud como de la eficiencia del sofista para que se aprenda mejor y con mayor celeridad; un arte, el de la persuasión, que, en conformidad con la respuesta de Dionisodoro, forma parte de una misma disciplina, es decir, que la enseñanza y la persuasión irían de la mano en la tarea de estos maestros de virtud, los más capacitados para exhortar, según lo entiende Sócrates y lo corroboran los sofistas, a los jóvenes a la filosofía, entendida como amor al saber, y a la práctica de la virtud. Sócrates entonces solicita que dejen la exhibición de otras de sus habilidades y, como demostración, persuadan a un joven, Clinias, de la necesidad de filosofar y de ocuparse de la virtud. Aceptan el reto los sofistas e inician una tanda de preguntas al joven Clinias con la intención de refutarle cualquier respuesta. Se trata de preguntas acerca del aprendizaje y la ignorancia en las que se habla de los maestros, que son maestros de los que aprenden, como lo fueron de Clinias y de sus compañeros cuando eran alumnos el citarista y el «gramatista» (*Euthd.* 276a). Los enunciados de los sofistas contienen una serie de falacias que los convierte en trampas propias de la erística, un procedimiento que provoca, al final de cada refutación, la irrupción de aplausos y carcajadas de sus admiradores, como si se tratase

⁵⁸⁸ «Las posturas iniciales del diálogo se han invertido: Sócrates postula la existencia de un arte universal y enseñable y Protágoras es ahora quien duda de la viabilidad del proyecto. El símil de la balanza deja bastante claro que el propósito de Platón es el de establecer una guía para nuestra conducta que se asiente en los mismos principios que las *technai* comunes y que ofrezca las mismas garantías que éstas. Además, está reclamando para su arte de la medida otra de las características básicas de la *techne*, que es la exactitud o *akribeia* y que puede ser proporcionada por un cálculo o una comparación de carácter cuantitativo» I. GARCÍA PEÑA, 2007, 21.

de la señal de un maestro de coro (*Euthd.* 276b). Sócrates interviene para dar un respiro a Clinias y expone un discurso exhortativo como ejemplo de lo que ha solicitado sin éxito de los sofistas. Dionisidoro interviene para, al parecer, dar satisfacción a las demandas de Sócrates, pero el desarrollo de sus razonamientos le llevan a afirmar que no es posible engañarse, ni pensar lo falso, ni ser ignorante, ni equivocarse en la palabra, pensamiento y acción. No se hace esperar, ante esto, la intervención de Sócrates, quien, como era previsible, les pregunta acerca del objeto de su maestría, para mostrarles con ello la incoherencia entre lo que ahora mantienen y sus anteriores pretensiones de enseñar la virtud (*Euthd.* 287a).

En el *Gorgias* alude Sócrates a otra incoherencia de la sofística, un absurdo que les niega su pretendida condición de maestros de virtud. Como hemos repetido en muchas ocasiones, Platón pone en boca de Sócrates que el buen político es aquel que hace mejores a los ciudadanos, y en este sentido argumenta Sócrates que ningún político puede quejarse de ser tratado con injusticia e indignidad por los ciudadanos, porque eso significaría que en lugar de ser político se jacta de serlo. Lo mismo ocurre con los sofistas, que sin ser maestros de virtud se vanaglorian de serlo, pues, si lo fuesen, no podrían acusar a sus discípulos de tratarlos con injusticia cuando no les pagan sus remuneraciones ni les agradecen los beneficios recibidos. Si los sofistas convirtiesen a sus alumnos en hombres buenos y justos, siendo en verdad maestros de virtud, nunca podrían recibir de ellos daño alguno (*Grg.* 519c-d).

También en el *Menón* se ocupa Platón de la virtud y de sus posibilidades de enseñanza. Aquí, Sócrates se pregunta si ha hecho bien al admitir que la virtud sea conocimiento; no duda de que todo conocimiento sea susceptible de ser enseñado, pero titubea respecto de la condición de conocimiento que le ha otorgado a la virtud; y eso, porque, como muy bien expresa, de todo asunto que fuera enseñable debiera haber maestros y discípulos (*Men.* 89d); por el contrario, si de algo no hay ni maestros ni discípulos, sería acertado conjeturar que no sea enseñable (*Men.* 89e). Menón se muestra de acuerdo con el razonamiento de Sócrates, pero, al preguntarle si no le parece que haya maestros de virtud, muestra su vacilación a aceptar su inexistencia (*Men.* 89e). La respuesta de Sócrates refiere sus inútiles esfuerzos por encontrar, sin éxito, tales maestros, sobre todo entre los que cree expertos en el asunto (*Men.* 89e), una expresión de desasosiego que se desvanece al instante cuando repara en la presencia de Ánito. En

efecto, Sócrates considera una excelente oportunidad para avanzar en su investigación la incorporación de Ánito, debido principalmente a su filiación, educación y gran prestigio entre los atenienses. Y porque, como dice, es justo buscar con personas como Ánito si hay o no hay maestros de virtud, y, si los hay, cuáles son (*Men.* 90b), le invita a sumarse a la indagación acerca de cuáles pueden ser los maestros (*Men.* 90b).

Sócrates, después de introducir en el diálogo el tema de la vocación de enseñar, un elemento que debe estar presente en los maestros, aborda la enseñanza de la virtud, y le pregunta a Ánito a quiénes habrían de encomendar a Menón, interesado en aprender la virtud propia de un hombre de bien, o si ya, por lo que acaban de decir, es evidente que deben encomendarlo a los que prometen ser maestros de virtud, abiertos a todo el que quiera aprender a cambio de la remuneración pertinente, a saber, los sofistas. La simple mención de los sofistas produce una reacción negativa por parte de Ánito, mostrándose por completo contrario a su actividad. Tanto es así, que Sócrates le pregunta si ha recibido daño de los sofistas, y ante la negación de haber tenido contacto con ninguno, le critica no sólo que sin experiencia se muestre tan duro con ellos, sino que sepa algo acerca de su respecto, a no ser que sea un adivino. Sócrates retoma el asunto del aprendizaje de la virtud y le pide a Ánito que diga adónde tendría que dirigirse Menón para aprenderla, ya que él suponía que eran los sofistas los maestros (*Men.* 92e). Ánito afirma que cualquier ateniense bello y bueno lo hará un hombre mejor que los sofistas, un aserto que estimula más, si cabe, el interés escudriñador de Sócrates, quien se pregunta si los buenos y bellos han llegado a serlo por azar y si, aún así, son capaces de enseñar lo que ellos no han aprendido. Según Ánito, lo han aprendido de sus predecesores. Sócrates conviene con Ánito que ha habido y hay personas buenas, pero se pregunta si son también buenos maestros de la propia virtud (*Men.* 93a). Le explica Sócrates que el tema que están debatiendo desde hace rato es si la virtud es enseñable; le pregunta si Temístocles fue un hombre de bien, y si por ello fue también un buen maestro, pues nadie mejor que él pudo ser maestro de su propia virtud (*Men.* 93c). En opinión de Ánito, debió serlo si lo quiso. Sin embargo, para Sócrates no está tan claro que la virtud pueda enseñarse por el mero hecho de poseerla, pues sería extraño que un padre no quisiera hacer virtuoso a su hijo; recuerda que Cleofante, el hijo de Temístocles, fue experto en todo aquello que dependía de maestros (*Men.* 93d), pero que no llegó a ser el hombre de bien y sabio que fue su padre, un maestro de virtud de

los mejores del pasado (*Men.* 93e). Lo mismo ocurrió con Arístides, que educó a su hijo Lisímaco en todo lo que estuvo al alcance de los maestros (*Men.* 94a), aunque no logró hacerlo mejor que otros en virtud. Pericles y Tucídides son otros ejemplos con los que Sócrates pretende ilustrar la dificultad que encarna la enseñanza de la virtud, pues tales padres virtuosos pudieron desarrollar en sus hijos numerosas habilidades sin lograr hacer de ellos hombres de bien. Esto le hace pensar que tal vez la virtud no sea enseñable. El corto entendimiento de Ánito⁵⁸⁹ le hace interpretar en clave de maledicencia las palabras de Sócrates, por lo que se aleja de la conversación aconsejándole que se cuide de hablar mal. Sócrates retoma el diálogo con Menón y después de referirse a la irritación de Ánito, provocada por su falta de comprensión, le pregunta si entre ellos, los tesalios, hay hombres bellos y buenos y si están éstos dispuestos a ofrecerse como maestros a los jóvenes y a aceptar que la virtud sea enseñable (*Men.* 95b). No es ese el caso, según contesta Menón, sino que lo normal es una vacilación continua al respecto. Ante esto, Sócrates pregunta si deben considerar maestros de virtud a los que ni siquiera se ponen de acuerdo sobre su posible enseñanza (*Men.* 95b), o si deben admitir que son maestros de virtud los sofistas, al ser los únicos que se presentan como tales (*Men.* 95c). La respuesta de Menón, familiarizado en las enseñanzas de Gorgias, aporta un dato interesante: Gorgias —dice— no sólo nunca promete enseñar la virtud sino que se ríe de los que lo hacen; por el contrario, lo que sí pretende enseñar son habilidades de habla. Sócrates entiende que en la respuesta de Menón está su negativa a considerar maestros de virtud a los sofistas (*Men.* 95c), más no es negación, sino fluctuación lo que expresa Menón, pues, si a veces le parece que los sofistas lo son, otras, no.

Las dudas acerca de si es enseñable la virtud no son exclusivas de Menón y Sócrates, como muy bien se encarga éste de mostrar con la cita de diferentes versos de Teognis en los que el poeta expresa esa misma contradicción respecto a las oportunidades de las personas de hacerse virtuosas por contacto con otras buenas.

⁵⁸⁹ En opinión de M. I. FINLEY, 1966, 143-144, el *Menón* es una obra maestra de la ironía en la que Platón se estaría mofando de Aristófanes por haber puesto en el mismo saco de sus burlas a su maestro y a los sofistas, haciendo que Sócrates los defienda «contra el estúpido tradicionalismo y frente a la general nesciencia de Ánito».

Todo esto no hace sino aumentar la perplejidad de los interlocutores, un desconcierto que se manifiesta también en el nuevo elemento de análisis que se añade a la indagación. Sócrates, confuso, llama la atención sobre la exclusividad del conflicto que les ocupa, pues, por un lado, no hay otro asunto en el que sus declarados maestros no sólo no sean reconocidos como maestros por los demás sino que incluso sean tenidos por ineptos en aquello de lo que afirman ser maestros (*Men.* 96a-b); por otro, los que son reconocidos como hombres buenos y bellos dudan de si la virtud es susceptible de enseñanza, una confusión que los incapacita como maestros (*Men.* 96b), en el sentido de que un maestro debe poseer conocimiento, no indeterminación.

A Sócrates y a Menón no les queda más remedio que aceptar la evidencia de que, una vez descartados los sofistas y los hombres bellos y buenos como posibles maestros, no hay más candidatos (*Men.* 96b); si no hay maestros, tampoco hay discípulos (*Men.* 96c); aquello de lo que no hay maestros ni discípulos no es enseñable (*Men.* 96c); de la virtud, no parece que haya maestros (*Men.* 96c); si no hay maestros, no hay discípulos (*Men.* 96c); en consecuencia, la virtud no es enseñable.

Como cabría esperar, a Sócrates no le satisface la conclusión de sus pesquisas, un resultado que interpreta como error de investigación, una falta debida a la poca eficacia de la educación sofística que han recibido: él, de Pródico; de Gorgias, Menón. Por eso, apela a la necesidad de ocuparse de ellos mismos y buscar a quien los haga mejores, un comentario que niega de manera inequívoca la validez de su deducción. Así, convencido de su yerro, revisa algunas de las premisas admitidas para reparar en que no sólo el conocimiento guía con corrección, como habían mantenido, sino que también lo hace la opinión verdadera. Prosigue Sócrates con algunas consideraciones acerca de la opinión verdadera, una orientación para el obrar tan eficaz como el discernimiento, si bien presenta algunas diferencias: la estabilidad del conocimiento se opone a la movilidad de la opinión verdadera, una inconsistencia que puede contrarrestarse mediante la reminiscencia. Sócrates explica que la opinión verdadera es pasajera mientras no se considere su fundamento mediante una secuencia causal, en cuyo caso se convierte en conocimiento. El conocimiento se define entonces como una opinión verdadera anclada a una reminiscencia mediante la discriminación de la causa. No obstante, Sócrates insiste en que la recta opinión y el conocimiento son cosas distintas, una aseveración

que, según dice, no hace por conjetura sino porque se trata de una de las pocas cosas que puede afirmar que sabe⁵⁹⁰.

Se conviene, por consiguiente, que tanto por conocimiento como por opinión verdadera pueden ser los hombres buenos y útiles al Estado, lo cual no supone que uno u otro requisito se dé por naturaleza. Y porque no se dan por naturaleza, no pueden los buenos serlo por naturaleza, una conclusión que los había obligado a investigar si la verdad era enseñable; al haber considerado a la virtud como discernimiento, admitieron que la verdad era enseñable, y acordaron aceptar la efectiva enseñanza de la virtud en caso de encontrar a sus maestros (*Men.* 98e). Pero, como ya hemos visto, la investigación concluyó en que no había maestros de virtud (*Men.* 98e), por lo que no les quedó otro remedio que conceder que la virtud no es discernimiento ni es enseñable. De aquí se deduce que el buen quehacer político no depende del saber, un hecho que explica las dificultades que tuvieron los grandes gobernantes antes mencionados para transmitir la virtud a sus propios hijos y a los demás. Este resultado no admite otra salida que la intervención divina, otro *deus ex maquina* que viene a resolver la paradoja: la inspiración. Se trata de una artimaña mediante la cual Platón iguala a políticos, poetas y adivinos, un conjunto caracterizado por su absoluta falta de conocimiento. Los políticos —dice Sócrates— no difieren en nada de poetas y adivinos, «pues, en efecto, también ellos dicen, por inspiración, muchas verdades, pero no saben nada de lo que dicen»⁵⁹¹.

En nuestra opinión⁵⁹², el recurso a la inspiración no es otra cosa que una manifestación más de la ironía socrática⁵⁹³. Ya hemos visto en numerosos momentos de este trabajo el valor que otorga Platón a la inspiración, una facultad que va unida de forma indefectible a la falta de conocimiento, como con claridad lo expresa en el pasaje citado y, por si Menón no lo hubiese entendido, lo vuelve a repetir insistiendo en la calidad divina de los políticos, quienes, sin saber nada de lo que dicen, al igual que

⁵⁹⁰ Sorprende al lector, por inaudita, esta confesión de saber por parte de Sócrates, un saber positivo que va más allá de la consciencia de su propia ignorancia.

⁵⁹¹ *Men.* 99c.

⁵⁹² Véase en el capítulo dedicado al poeta, la sección 20.11. La inspiración poética, un estado de locura, p. 677, donde se comenta con más detalle este pasaje.

⁵⁹³ En contra de esta interpretación, Gomperz lo entiende como una apología de los políticos destinada a paliar la descarnada crítica que Platón les dedica en el *Gorgias*. TH. GOMPERZ, 2000, Vol. II, 385-389. Por el contrario, el análisis de Guthrie apunta a la ironía. W.KC. GUTHRIE, 1998, Vol. IV, 256-257.

poetas y adivinos, llevan a cabo elevados designios gracias a la inspiración y hálito divinos y al hecho de estar poseídos por el dios y por sus palabras⁵⁹⁴.

Acompaña a la síntesis realizada por Sócrates a continuación un enunciado cuando menos sorprendente: la virtud, tal como han concluido, resulta de un don divino y es poseída sin saberlo por aquellos que la reciben, «a menos que, entre los hombres políticos, haya uno capaz de hacer políticos también a los demás»⁵⁹⁵. Y es sorprendente porque, en primer lugar, lo importante de la virtud no es saber que se posee, sino la rectitud en el obrar que otorga; en segundo lugar, porque sabemos por el *Gorgias*⁵⁹⁶ que Sócrates es el único político de Atenas, sólo él capaz de hacer mejores a los ciudadanos⁵⁹⁷.

Pero, ¿qué quiere decir con exactitud hacer mejores a los ciudadanos?, ¿es que acaso no significa enseñarles la virtud? Veamos: si entendemos que la virtud es la facultad que dirige hacia la acción recta, y que hacer mejores a los ciudadanos significa capacitarlos para el obrar con rectitud, se desprende de ello que sólo el político es capaz de enseñar la virtud, y como el único político de Atenas es Sócrates, sólo Sócrates es maestro de virtud.

La virtud es conocimiento con independencia del aparente final del *Menón*. Podemos convenir con Sócrates que la indagación ha sido errónea por haber querido investigar como se da la virtud en el hombre antes de definir la virtud misma. Pero la definición de virtud está presente de forma tácita en todo el diálogo, aunque no lo esté de forma explícita. El episodio del esclavo que formula teoremas elementales de geometría es la clave de esta interpretación. La recta opinión es huidiza mientras no se sujeta mediante la reminiscencia, una actividad que permite la consideración de las razones y la convierte en conocimiento. Y si este procedimiento es válido para los conocimientos matemáticos, y por ende para el resto de los saberes científicos, también lo es para los conocimientos éticos, habida cuenta de que éstos asimismo poseen realidad objetiva. De esta manera se justifican las sorprendentes palabras de Sócrates a las que aludíamos. Platón, más allá de la ironía que imprime al comentario de la

⁵⁹⁴ *Men.* 99c-d.

⁵⁹⁵ *Men.* 100a.

⁵⁹⁶ *Grg.* 521d.

⁵⁹⁷ *Grg.* 515c.

inspiración, a nuestros ojos indiscutible, utiliza la expresión «don divino», θεῖα μοῖρα, como metáfora de la capacidad humana del bien obrar, de algo que es propio de la condición humana, el germen de la bonhomía sólo susceptible de desarrollarse en óptimas condiciones sociales. De ahí que sea exclusivo del buen político hacer que crezca y florezca ese embrión, porque en sus manos está el proporcionar las condiciones de posibilidad de dicho progreso, ya sea como Sócrates, mediante la búsqueda constante de esa génesis de humanidad escondida en el interior del hombre con la intención de ganarla, bien desde el específico ejercicio político y la construcción de una sociedad justa.

Debemos concluir este apartado con la rotunda afirmación de la positiva existencia del maestro de virtud; sin lugar a dudas, Platón, el discípulo de Sócrates, brindó a su maestro tan excepcional reconocimiento.

15.8. Es posible enseñar la virtud

Desde el momento en que Platón reconoce en Sócrates la extraordinaria categoría moral de enseñar la virtud —no olvidemos que para enseñar cualquier tipo de conocimiento antes debe poseerse—, el filósofo concede a la educación, por primera vez en la historia, la importancia que merece en todo proyecto social. No es que Platón confiase en encontrar a muchos Sócrates, consciente como era, de la excepcionalidad de su maestro, pero sí pensó, al menos de forma utópica, que un estricto sistema educativo universal y público era la única herramienta para construir una sociedad más justa.

La nueva *paideia* propuesta por Platón en la *República* y las *Leyes* está destinada a enseñar la virtud, en el convencimiento de que una sociedad sólo puede ser justa cuando justos sean sus ciudadanos. Por eso, Platón aborda el concepto de justicia, la unidad de la virtud, a partir de la concepción de un Estado justo, porque el establecimiento de una analogía entre el funcionamiento de esos dos entes, el humano y el social, como dos seres orgánicos, le ofrece toda una gama de oportunidades analíticas. El hecho de considerar, desde una perspectiva hipocrática, el Estado como un organismo, le permite, conocer, o cuando menos conjeturar, en dónde radica la armonía y consonancia entre sus miembros y determinar así la disposición o aptitud para su subsistencia.

Si Platón concibe un elaborado, estricto y detallado sistema educativo, destinado al fomento público de la virtud, es porque está convencido de que la virtud es enseñable, y de que, por el contrario, los errores en educación promueven el vicio. Evitar todo tipo de perversiones es la razón que suscita su oposición a que la obra de los poetas sea el maestro de los jóvenes (*R.* 383c).

En este mismo sentido Platón se opone a la actividad educativa de los sofistas, si bien existe aún otro motivo: el carácter privado de su ejercicio. La educación debe ser pública porque ésta es la única manera de controlar los contenidos que imparte, y evita, además, que sea el beneficio particular y no el bien común su principio rector. La supervisión estatal de la educación pública evita los intereses de los educadores privados, a la vez que prescribe su currículo, un completo conjunto de estudios y prácticas en el que las actitudes, valores y normas están contempladas con especial atención.

Observamos este rechazo a la enseñanza privada de los sofistas en la *República*, una oposición fundada en el peligro de corrupción que encarna toda actividad educativa ejercida sin control. La educación privada permite conformar a los alumnos a voluntad, un riesgo que no puede correr el Estado utópico de Platón, y que, de hecho, tampoco estuvo dispuesto a correr el Estado efectivo del que Sócrates fue ciudadano, tal y como su condena lo demuestra. La libre enseñanza ha constituido siempre un signo de alarma política. La educación privada, según Platón, se encuentra sometida a la demanda social, prestándose a enseñar aquello que la masa ignorante le reclame. En la dependencia de la clientela se encuentra el núcleo de la crítica platónica a la sofística. Así lo expresa Sócrates en el siguiente pasaje:

— Cada uno de los que por un salario educan privadamente [...] no enseñan otras cosas que las convicciones que la multitud se forja cuando se congrega, y a lo cual los sofistas denominan ‘sabiduría’. Es como si alguien, puesto a criar a una bestia grande y fuerte, conociera sus impulsos y deseos, cómo debería acercársele y cómo tocarla, cuándo y por qué se vuelve más feroz o más mansa, qué sonidos acostumbra a emitir en qué ocasiones y cuáles sonidos emitidos por otro, a su vez, la tornan mansa o salvaje; y tras aprender todas estas cosas durante largo tiempo en su compañía, diera a esto el nombre de ‘sabiduría’, lo sistematizara como técnica y se abocara a su enseñanza, sin saber verdaderamente nada de lo que en estas convicciones y apetitos es bello o feo o bueno o malo o justo o injusto; y aplicara todos estos términos a las opiniones del gran animal, denominando ‘buenas’ a las cosas que a éste regocijan y ‘malas’ a las que le oprimen, aunque no

pudiese dar cuenta de ellas, sino que llamara ‘bellas’ y ‘justas’ a las cosas necesarias, sin advertir en cuánto difiere realmente la naturaleza de lo necesario de la de lo bueno, ni ser capaz de mostrarlo. ¿No te parece, por Zeus, que semejante educador es insólito? (R. 493a-c).

La educación debe ser patrimonio del Estado porque la organización social es la más interesada en formar perfectos ciudadanos, al radicar en ello su única posibilidad de existencia. Y ser un perfecto ciudadano significa, como ya hemos señalado, desarrollar todas las potencialidades humanas que se hallan sólo en germen al nacer, para lo cual se necesitan unas condiciones sociales determinadas. Platón está convencido de que el hombre no llega a ser tal si no es a través de la educación, pero ésta no es posible sin un Estado viable. Se plantea así una circularidad que, por retroalimentarse, sólo es explicable a través del mito. No en vano Platón ha puesto en boca de Protágoras el mito de Prometeo, una extraordinaria ilustración, en ciertos aspectos⁵⁹⁸, de su propio pensamiento. Las discrepancias con el sofista son otras: las que se derivan de los diferentes programas educativos que diseñan uno y otro y su muy distinta valoración de la democracia. Mientras que el proyecto de Protágoras se encuentra anclado en la tradición, sin ofrecer otra novedad que la enseñanza retórica con vistas al éxito social, en especial en la esfera política, la innovación es intrínseca al de Platón, cuya meta es el éxito moral.

A juicio de Platón, el hombre nace bestia y se transforma en humano mediante la educación en el seno de un Estado, una idea expresada por el Ateniese con toda su crudeza en diferentes lugares de las *Leyes*; de ahí, que prescriba la absoluta obligación de someter a educación al niño, «la más difícil de manejar de todas las bestias. En efecto, en la medida en que todavía no tiene disciplinada la fuente de su raciocinio, se

⁵⁹⁸ Con L. SOARES, 2010, 64, vemos en la explicación que hace Protágoras del mito de Prometeo una clara legitimación de la práctica democrática, por cuanto insta a la participación en los asuntos públicos a todos los ciudadanos. Pero, como es notorio, este sentido no es en absoluto compartido por Platón, quien defiende una extraordinaria especialización para el ejercicio político, mucho más allá del programa educativo que ofrece la sofística.

Desde luego, la legitimación de la práctica democrática que supone el mito de Prometeo como se desprende de la explicación de Protágoras, tal y como lo expone, L. SOARES, 2010, 64, no sería compartida por Platón no compartiría la legitimación de la práctica democrática: «El mito supone, como se desprende de la consiguiente explicación que de él hace Protágoras, una clara legitimación de la práctica democrática (particularmente la ateniense) en tanto insta a la abierta participación de todos los ciudadanos en los asuntos públicos». Y este sentido no sería, en absoluto compartido por Platón.

hace artero, violento y la más terrible de las bestias»⁵⁹⁹; el hombre, «si no se lo educa suficientemente o no se lo educa bien, es el más salvaje de todos los [animales] que engendra la tierra»⁶⁰⁰. La lógica consecuencia de la animalización de los niños, convertidos en ganado, es la equiparación del maestro al pastor, un guía al que deben dirigirse cada día los niños (*Lg.* 808d). Es necesario —añade el Ateniense— domar la bestialidad del niño con muchos frenos: nodrizas y madres primero; tutores y maestros después; además, cualquier hombre libre debe castigar al niño si lo considera oportuno, y al tutor y maestro en caso de equivocación (*Lg.* 808e). Estas palabras de Platón vienen a resaltar la importancia que el filósofo concede a la implicación social en la tarea de educar, una responsabilidad de toda la comunidad aunque la prestación del servicio público corresponda al Estado.

15.9. Enseñanza versus persuasión

Como ya hemos explicado en la introducción a este capítulo, la enseñanza es la actividad propia del maestro. Justificamos la aparente obviedad de esta afirmación por los problemas de significado que, en nuestra opinión, presentan los términos de este campo semántico a causa de lo que podríamos calificar de endogamia lingüística, una mezcolanza de sentidos repetidos en todas las voces que queda muy lejos de clarificar su alcance. Según el diccionario⁶⁰¹ ‘enseñar’ es ‘instruir’, ‘doctrinar’; pero ‘instruir’ significa ‘enseñar’, ‘doctrinar’; y ‘doctrinar’ es ‘adoctrinar’; ‘adoctrinar’ significa «instruir a alguien en el conocimiento o enseñanzas de una doctrina, inculcarle determinadas ideas o creencias», una acepción que no parece diferir de la de ‘persuadir’, palabra que el diccionario define como «inducir, mover, obligar a alguien con razones a creer o hacer algo». Así las cosas, pareciera que enseñar fuera lo mismo que persuadir, y no negamos que en cierta manera lo sea, pues a lo primero que todo maestro debe persuadir es a la necesidad de aprender; sin embargo, en los diálogos platónicos se incide en la diferencia sustancial de ambas actividades, siendo la de enseñar propia del maestro y la de persuadir propia del retórico; y aun así, hay que tener en cuenta que el

⁵⁹⁹ *Lg.* 808d.

⁶⁰⁰ *Lg.* 766a.

⁶⁰¹ Rae, www.rae.es.

sofista es el maestro de retórica, es decir, que el sofista enseña, porque es maestro, y enseña persuasión, al ser éste el objeto de la retórica.

En el *Sofista*, en el curso de la sexta *diairesis*, Platón ofrece por boca del Extranjero toda una disertación acerca de la enseñanza, la técnica más correcta para combatir esa fealdad del alma denominada ignorancia (*Sph.* 229a). Distingue dos tipos de ignorancia: uno constituido por la falta de conocimiento; otro el que presentan aquellos que, a pesar de no tener conocimiento, creen poseerlo. Ambos géneros de ignorancia se curan con sendos géneros de enseñanza (*Sph.* 229b): el primero mediante la educación (*Sph.* 229d); el segundo mediante razonamientos (*Sph.* 229e), o lo que es lo mismo, la refutación de la vana apariencia de sabiduría (*Sph.* 231b). Se trata, esta última clase de enseñanza, de la practicada por los sofistas de noble género, una sentencia del Extranjero mediante la cual Platón expresaría un cierto reconocimiento magistral en el sofista, si bien pareciera referirse con exactitud a la actividad practicada por Sócrates. Sabemos que Sócrates fue considerado un sofista por sus contemporáneos⁶⁰², un hecho que encaja sin dificultad cuando se contextualiza el fenómeno del socratismo, una respuesta diferente a la necesidad de fundamentar los conceptos éticos, pero una respuesta, al fin y al cabo, a las mismas preguntas.

En los diálogos, Platón hace que los sofistas se presenten ellos mismos como maestros de virtud, una categoría que, por otra parte, él no les reconoce, al haber heredado de su «no maestro» Sócrates el nuevo concepto de virtud. Y es en esta diferente idea de virtud donde radica la oposición entre Sócrates y los sofistas y sus respectivas ocupaciones. Sin embargo, no es posible establecer sin más una antítesis entre las actividades de unos y de otro, porque como ya hemos señalado, Sócrates no enseña, o más bien no quiere enseñar; además, también enseñan los sofistas, aunque el objeto de su enseñanza diverja del socrático. Nos encontramos ante una paradoja creada por las limitaciones del lenguaje, principalmente por la equivocidad de los términos, un contrasentido que intentaremos resolver mediante algunas aclaraciones.

Nadie dudaría de la objetividad de las enseñanzas socráticas, como tampoco de las de los sofistas; admitamos por tanto que uno y otros son maestros, y que como tales todos enseñan y persuaden, pues, tampoco a estas alturas nadie dudaría de la persuasión que esgrimía Sócrates. No obstante, existe una diferencia radical entre ellos que, como

⁶⁰² Aristófanes lo presenta como un sofista en las *Nubes*. Cf. F. CASADESÚS, 2010, 108, n. 63.

hemos apuntado, a nuestro entender estriba en la diferente concepción de la virtud, arraigada la de los sofistas en la tradición y relacionada con el éxito social, y por completo nueva la de Sócrates y vinculada al conocimiento. Pero si los sofistas se consideran maestros de virtud quiere decir que reconocen en ella el atributo de enseñable, y la vinculan, como Sócrates, al conocimiento. Este es precisamente el problema irresuelto que plantea el *Protágoras*. Es pues en el contenido de la virtud donde difieren; así, mientras los sofistas se dedican a enseñar las habilidades lingüísticas que aseguren el triunfo en todas las instituciones de una sociedad democrática, Sócrates ocupa su tiempo en llamar la atención sobre las trampas de ese mismo lenguaje, tras cuyas bellas formas se esconden todo tipo de iniquidades e injusticias. El hombre virtuoso de los sofistas se maneja con solvencia en tribunales y asambleas, dominando a los demás a través del lenguaje; el hombre virtuoso de Sócrates es aquel que se conoce a sí mismo, conoce el alcance de los términos éticos, mantiene su alma en armonía y actúa de acuerdo con su condición racional. La virtud de los sofistas supone la conquista de la voluntad del otro; la virtud socrática y platónica es la conquista de la propia voluntad, entendida como la facultad de decidir y ordenar la propia conducta conforme a unos principios éticos objetivos sólo accesibles mediante la racionalidad.

Gorgias, en el diálogo al que da nombre, le dice a Sócrates que él es un buen orador capaz de hacer oradores a otros (*Grg.* 449a-b), es decir, que enseña retórica, el mayor bien para el hombre, ya que procura la libertad y permite dominar a los demás (*Grg.* 452d-e) y cuyo propósito fundamental es la persuasión (*Grg.* 453a). Sócrates le objeta que los discursos de las ciencias particulares también persuaden, pues convencen de sus enseñanzas, así, la aritmética es artífice «de persuasión didáctica respecto a los números par e impar y a su cantidad»⁶⁰³. Gorgias se ve obligado a aceptar que la retórica no es el único artífice de la persuasión, una concesión que Sócrates aprovecha para preguntarle por el tipo de persuasión producida por la retórica y sobre su objeto. La persuasión que se produce en los tribunales y la justicia como su objeto es la respuesta de Gorgias, una contestación que Sócrates ya suponía, según declara, pero que no ha anticipado, dice, para respetar el procedimiento del diálogo. Aborda Sócrates a continuación el tema del saber y sus diferencias con las creencias, siendo el saber el contenido de las ciencias y,

⁶⁰³ *Grg.* 453e-454a.

por eso, siempre verdadero, un saber que se opone a las creencias puesto que éstas pueden ser falsas. La persuasión se da tanto en el que adquiere un conocimiento como en el que tiene una creencia; ambos están persuadidos, pero su persuasión es diferente: una produce la creencia sin el saber; la otra origina la ciencia. Sócrates, mediante sus razonamientos, ha preparado el camino para que Gorgias tenga que admitir que la persuasión que produce la retórica en los tribunales y otras asambleas sobre lo justo y lo injusto es aquella de la que nace la creencia, una ocasión que Sócrates aprovecha para su sentencia: «luego la retórica, según parece, es artífice de la persuasión que da lugar a la creencia, pero no a la enseñanza sobre lo justo y lo injusto»⁶⁰⁴. Gorgias asiente y Sócrates empieza a sacar las consecuencias de ello, así —dice—, tampoco el orador es capaz de enseñar lo que es justo e injusto en los tribunales y demás asambleas, sino sólo de persuadir (*Grg.* 455a).

Los sofistas no pueden ser maestros, porque como ya hemos dicho, los maestros enseñan contenidos científicos, y mucho menos pueden ser maestros de virtud, porque no enseñan lo que es la justicia, el concepto que integra la unidad de la virtud en el pensamiento platónico. El sofista transmite a sus alumnos la habilidad de persuadir, un poder que le permite dominar a los demás pero que nada tiene que ver con la justicia.

Estos pasajes del *Gorgias* ponen de manifiesto el contenido que Platón otorga al concepto de enseñar; enseñar es transmitir conocimientos, saberes propios de las ciencias; un concepto que se opone por completo en su terminología al de persuadir, que entiende como la habilidad de producir creencias. De ahí el título de este apartado. Así, mientras los maestros enseñan, los sofistas persuaden, una diferencia sustancial que hace irreconciliables ambas actividades.

Adimanto explica con detalle en la *República* la especificidad de la enseñanza que ofrecen los sofista, unos «maestros que enseñan a persuadir mediante una sabiduría adecuada a las asambleas populares o a las cortes judiciales»⁶⁰⁵, y ello en el sí de su parlamento mediante el cual intenta demostrar que es preferible la injusticia a la justicia, entendiendo esta transmisión sofística como un recurso tan útil como la violencia para prevalecer. Y esta habilidad lingüística con que los sofistas adiestraban a sus alumnos para triunfar en los auditorios no sólo no tiene nada que ver con la virtud ni con el

⁶⁰⁴ *Grg.* 455a.

⁶⁰⁵ *R.* 365d.

conocimiento, sino que se opone al concepto de virtud socrática y corrobora la ineficacia de los sofistas como maestros de virtud; si en verdad lo fueran, no podrían sus virtuosos alumnos utilizar sus enseñanzas para cometer injusticia, un hecho que Sócrates ya había señalado en el *Gorgias*⁶⁰⁶.

15.10. La diversidad de maestros

En los diálogos se hace referencia a una diversidad de maestros, la mayoría de los casos utilizados como ejemplos en el curso de las argumentaciones, un contexto en el que pueden aparecer los maestros de las diferentes disciplinas particulares, o incluso adjudicarse maestrías, a veces insólitas.

Sócrates utiliza un ejemplo de este tipo para rebatir a Gorgias su pretensión de considerar la retórica como único artífice de persuasión. Así, dice del maestro de aritmética, expresado en el *Gorgias* con la expresión ‘hombre aritmético’, ἀριθμητικὸς ἄνθρωπος, que es el encargado de enseñar la aritmética y todo lo relacionado con el número, una actividad que, como todo ejercicio docente, utiliza la persuasión para convencer acerca de lo que se enseña; por consiguiente, el maestro de aritmética es, también, artífice de persuasión (*Grg.* 453e).

De nuevo en el *Gorgias*, y un poco más avanzado el diálogo, cuando Gorgias, a instancias de Sócrates, ya ha aceptado que es capaz de enseñar, a quien quiera ser su discípulo, la retórica, una práctica destinada a la convicción de la multitud por persuasión, y no por instrucción, sobre cualquier objeto, lo cual no es más que, como le hace ver Sócrates, un dominio sobre los ignorantes, Sócrates le pregunta si él, que es maestro de retórica (*Grg.* 459e), prescindirá de enseñar todo lo que tiene que ver con la justicia, la bondad y la belleza provocando con ello que parezca que lo sabe sin saberlo, o lo que es lo mismo, que pase por bueno sin serlo. Las consecuencias que se derivarían de la aceptación de semejante aserto por parte de Gorgias originan su negación, y con ella toda una serie de incoherencias respecto de lo mantenido con anterioridad. Lo que aquí cabe destacar es que, con la apelación explícita que Sócrates hace de Gorgias como maestro de retórica, en el centro de un argumento tan difícil de aceptar desde una perspectiva moral, lo que Platón quiere poner de manifiesto es precisamente el riesgo

⁶⁰⁶ *Grg.* 519c.

social que encarna la actividad sofística, más por inconsciencia de sus maestros que por su maldad manifiesta. La negativa de este maestro de retórica ante la evidencia de una conclusión éticamente insostenible denota un tratamiento benevolente por parte de Platón hacia Gorgias, una indulgencia que le negará, por ejemplo, a Polo, quien no tardará en manifestar que ha sido la vergüenza lo que le ha hecho a Gorgias conceder que sobre los asuntos éticos antes enseñaría sus contenidos que la manera de persuadir sobre ellos, dando a entender que no sólo no es así, sino que a él no le da ninguna vergüenza manifestarlo.

Según el Extranjero, el sofista es un contradictor y maestro de contradicción (*Sph.* 232b), una actividad docente que consiste en hacer competentes a los demás en contradecir sobre las cosas divinas, del cielo y la tierra; sobre la generación y el ser en general; acerca de las leyes y todo el conjunto de los asuntos políticos. La técnica de la contradicción, en opinión del Extranjero, debe consistir en cierta capacidad para la disputa en todas las cuestiones; pero al considerar la imposibilidad de que un hombre conozca todas las cosas, y de que un ignorante pueda contradecir con éxito al que sabe, no cabe más que aceptar que el sofista posea una apariencia de conocimiento sobre las cuestiones que contradice. La conclusión es que el sofista posee la ciencia de la opinión, un oxímoron con el que se pretende resaltar la distancia que media entre éste, experto en opiniones, y el filósofo, poseedor del verdadero conocimiento⁶⁰⁷.

La alusión a los maestros de coro es un recurso que encontramos en diversas ocasiones sin más importancia que la de ilustrar alguna consideración. En el *Ion*, Sócrates menciona a los maestros de coros (*Io.* 536a) en la explicación de la metáfora de la piedra imantada, el extraordinario recurso que el genio de Platón inventa para expresar su idea acerca de la inspiración, esa fuerza divina irradiada por la Musa que afecta encadenando a danzantes, maestros de coro y todos los vinculados con la *mousike*, desde el poeta que la produce hasta el espectador que la escucha.

Al ideal educativo descrito por Platón en la *República* se contraponen el efectivo proyecto docente detallado en las *Leyes*. Podríamos decir que uno y otro, en esencia, comparten el mismo objetivo general: hacer virtuosos a los ciudadanos, un fin que obliga a concebir una educación obligatoria, pública y universal. Ahora bien, el plan de la *República*, al tratarse de una aspiración, no se ocupa de los objetivos particulares con

⁶⁰⁷ Cf. F. CASADESÚS, 2010, 113, n. 78.

la exhaustividad que lo hace el de las *Leyes*, una positiva ley orgánica de educación en la que se estipula hasta la ubicación de las diferentes instalaciones necesarias para ser puesta en ejecución de manera escrupulosa: los edificios de enseñanza común⁶⁰⁸ situados en tres lugares distintos del centro de la ciudad, en cuyos alrededores se construirán tres recintos deportivos destinados a la hípica, entrenamiento en el uso del arco y otras armas arrojadas. Los maestros de todas estas materias, públicos y por ello pagados por el Estado, deberán residir en Magnesia y serán los encargados de la formación intelectual, deportiva y bélica (*Lg.* 804c) de todos los niños, hembras y varones, porque no depende la educación de la voluntad de los progenitores (*Lg.* 804d-e) sino que, al ser pública, universal y obligatoria, es el Estado el encargado de regular su ámbito de aplicación.

La importancia de la música como disciplina educativa por excelencia en la sociedad griega se plasma tanto en la *República* como en las *Leyes*, pero hay que reconocer que el detalle con que es tratada por Platón en su postrera obra es casi exasperante: desde la estricta regulación de la actividad poética hasta la adecuación de ritmos, letras, melodías, armonías, danzas, posturas, voces, y todo un sinfín de elementos musicales son analizados con la finalidad de pormenorizar las prescripciones propias de cada edad y sexo, y eso sin olvidar la cantidad de magistrados, guardianes, supervisores y otros funcionarios encargados de velar por su estricto cumplimiento. Por medio de una bellísima metáfora náutica, el Ateniese expone la importancia que cabe otorgar a los diferentes tipos de vidas, con relación a las características de las almas que, como quillas, deben tener la estructura adecuada para sustentar el conjunto de la nave y mantenerse a flote a lo largo de la existencia, la navegación de la vida. Y la música parece ser, en su opinión, determinante para ese respecto. Por eso señala como necesario separar las canciones que convienen a las naturalezas de uno y otro sexo, y adecuarlas a los tiempos y melodías específicos en cada caso, todo lo cual debe ser regulado por leyes para que potencie las virtudes masculina y femenina por excelencia: magnificencia y valentía para el hombre; orden y prudencia para la mujer. Y como éste es sólo un posible orden de regulación, también «debe exponerse la enseñanza y transmisión de estos principios, de qué manera y a quiénes y cuándo es necesario hacer

⁶⁰⁸ La construcción de escuelas y gimnasios y otros edificios públicos debe ser regulada (*Lg.* 779d).

cada una de ellas»⁶⁰⁹. De esta manera justifica el Ateniense su cabal descripción de la ley en materia de música.

En las *Leyes*, el Ateniense habla de los maestros de coros (*Lg.* 655a) para corregirles una incorrecta expresión. En efecto, aunque de manera metafórica, los maestros de coro hablan de buen color para referirse a las posturas y melodías adecuadas. En opinión del Ateniense, cobardes y valientes tienen posturas y melodías propias, y existe un calificativo correcto para ellas: buenas las de los valientes; feas las de los cobardes.

El Ateniense adjudica a los maestros de cítara, κιθαρισταῖς, la responsabilidad de enseñar a los cantores sexagenarios de Dioniso a percibir las adecuadas cualidades musicales, evitar las inconvenientes y sus negativas consecuencias en las almas de los jóvenes (*Lg.* 812b). Para este fin, deben servirse, citarista y alumno, de los sonidos de la lira, un instrumento cuya claridad sonora lo hace idóneo para adaptar los sonidos de las cuerdas a los de la voz (*Lg.* 812d). El magistrado encargado de la educación⁶¹⁰, παιδευτής, deberá ocuparse de que la música se imparta de la manera en que ha sido descrita. Por su parte, los maestros de coro deberán regirse por la prescrita clasificación de las melodías y las letras, con el objetivo de asegurar su utilidad social y proporcionar sólo placeres adecuados (*Lg.* 812e-813a). La supervisión de todo ello correrá a cargo del magistrado elegido para la música, y de igual modo que han dado las reglas de enseñanza de la música, se propone ahora, el Ateniense, hacer lo mismo con la gimnasia (*Lg.* 813b).

En el inicio del séptimo libro de las *Leyes*, antes de abordar la regulación que debe regir el sistema educativo de Magnesia, el Ateniense reflexiona sobre los beneficios de la educación, incluso desde los primeros momentos de vida, un convencimiento que le lleva a no pasar por alto la inmediata atención educativa que deben recibir los niños desde su nacimiento; ésta especie de enseñanza primera, en lugar de regularse con leyes, debe instaurarse mediante consejos y admoniciones del legislador. El objetivo de este procedimiento es evitar al Estado las negativas consecuencias que producen a largo plazo los errores educativos cometidos durante la primer etapa de existencia, unas faltas

⁶⁰⁹ *Lg.* 803a.

⁶¹⁰ Esta es la interpretación que, en este contexto hace Lisi del término παιδευτής, quien a su vez remite a E. B. ENGLAND, 1976, 296, y a G. R. MORROW, 1939, 324, n. 94. F. LISI, 2008, 54, n. 104.

derivadas de la infracción de normas y costumbres en el íntimo ámbito familiar (*Lg.* 788a). Sorprende la modernidad de este planteamiento platónico de atención precoz, un cuidado que incluso contempla extender, ante la sorpresa de sus interlocutores, hasta el período de gestación. En cualquier caso, y porque lo que aquí nos ocupa es el oficio de maestro y no el análisis del sistema educativo proyectado por Platón en las *Leyes*, baste decir que a falta de una escolarización reglada entre cero y tres años, el Ateniense pretende que las nodrizas atiendan a ciertos aspectos educativos destinados a mejorar los cuerpos y las almas de los más pequeños.

La enseñanza regulada se inicia a los tres años, un primer ciclo escolar que se desarrolla en los templos y transcurre hasta la edad de seis años. El objetivo de esta primera fase es que los niños, a través del juego, empiecen a socializarse. El control correrá a cargo de las nodrizas, encargadas de mantener el orden y evitar malas conductas mediante la aplicación de correctivos adecuados; una actividad educadora que será vigilada de cerca por una funcionaria específica, elegida para tal función por los guardianes de la ley de entre las seleccionadas por el personal competente (*Lg.* 793d-794b) De aquí interpretamos que la Educación infantil es mixta y compartida por familia y Estado: las familias proporcionan las nodrizas, equivalentes a las maestras de parvulario; el Estado, el centro educativo, en este caso el templo, y la inspección, en manos de las supervisoras.

A partir de los seis años los niños se separarán por sexos para continuar su formación con maestros que les enseñen equitación y el manejo del arco, la jabalina y la honda. El carácter obligatorio de estas materias parece claro en los varones, y dependiente de su voluntad en el caso de las mujeres, aunque se insiste en la importancia de la asistencia a estas clases hasta haber completado la instrucción para que aprendan a manejar las armas lo mejor posible (*Lg.* 794c). Con más ambigüedad se expresa aún el Ateniense cuando dice que debe haber, pagados por el Estado, maestros públicos de todo tipo de ejercicios físicos relacionados con la guerra, cuyos alumnos sean los varones jóvenes y adultos (*Lg.* 813e); no figuran, pues, las mujeres entre los alumnos de los maestros de artes bélicas, lo cual no las exime de su conocimiento. En efecto, el Ateniense exige a las mujeres idéntico dominio bélico que a los hombres, aunque éstos parecen necesitar más instrucción que aquéllas, a quienes el entrenamiento en todo tipo de danza y lucha con armas cuando eran muchachas las capacita para, en la

edad adulta, ejecutar evoluciones militares, formar órdenes de combate y presentar y esgrimir armas, preciso todo ello para la salvaguarda de la ciudad en caso de ser atacada cuando la fuerza militar esté en campaña, o para colaborar en ella con el ejército cuando las batallas se libren en la ciudad. Y añade, el Ateniense, que sería un error de orden político que la mala educación de las mujeres les impidiese comportarse como cualquier otro animal que, lejos de eludir el peligro, es capaz de correr todos los riesgos para defender a sus vástagos. La acción bélica y no el refugio en los templos es lo que deben buscar las mujeres ante la guerra; de no ser así, la especie humana sería la más cobarde del conjunto de las bestias. Y parece que el Estado debiera velar porque así fuera, si no quiere incurrir en una falla, aunque no se acabe de determinar el carácter obligatorio de la instrucción guerrera en las mujeres, ni por cuánto tiempo. Sin embargo, cuando se ocupa de las festividades en el libro VIII, habla de los certámenes atléticos y de la importancia de las prácticas de todas las competencias útiles para la guerra; propone todo tipo de entrenamientos físicos con armas y diferentes tipos de competiciones para hombres y mujeres en diferentes edades, tras lo cual señala que ha finalizado con todo lo referente a la competición, la gimnasia y con todo aquello con lo que se ejercitan con la ayuda de los maestros (*Lg.* 834e).

La extraordinaria atención que Platón dedica al magisterio en las *Leyes* no le hace olvidarse ni de los más insólitos maestros. Este es el caso del maestro de espectadores (*Lg.* 659b), el juez que debe juzgar acerca de la corrección de la música conforme a su virtud y criterio, con independencia de la opinión de la multitud inculta; un juez cuyo cometido es evitar los placeres musicales inconvenientes e incorrectos, y promover los apropiados con intención educativa.

También en sentido figurado, una premisa maestra (*Lg.* 870b) debe orientar la conducta en la colonia de Magnesia: «que el que va a ser feliz no debe intentar enriquecerse, sino enriquecerse justamente y con templanza»⁶¹¹, puesto que por encima de todo está la excelencia del alma y del cuerpo. El cumplimiento de esta máxima evitaría muchos homicidios cometidos con la intención de satisfacer desmesuradas ansias de riqueza, y con ello impediría muchas penas de muerte, castigos con los que se purifica la ciudad de tan graves delitos.

⁶¹¹ *Lg.* 870b.

Pero ninguna enseñanza humana puede compararse con la que ejercen los dioses. Agatón, en el encomio a Eros que realiza en el *Banquete*, presenta al dios como el maestro de excelsas divinidades, entre cuyos discípulos se encuentran Apolo, las Musas, Hefesto, Atenea y hasta del mismísimo Zeus. Eros ejerce su magisterio a partir del deseo y el amor, una guía que llevó a Apolo a descubrir la técnica de disparar el arco, la medicina y la adivinación; a las Musas, la música; a Hefesto, la forja; a Atenea, el arte de tejer; a Zeus, el arte de gobernar a dioses y hombres. En todas las técnicas artesanales Eros es el maestro, pues, a quien no toque este dios, permanecerá oscuro sin llegar a ser jamás famoso ni ilustre (*Smp.* 197a).

El magisterio de los dioses aparece también en el *Menéxeno*. Sócrates recuerda el discurso de Aspasia en el que, en el apartado dedicado al elogio de los muertos, se incluye una alabanza a Atenas. La ciudad, en calidad de madre, alimenta a los atenienses con sus propias fuentes nutricias, y les proporciona a los dioses para que ejerzan de gobernantes y maestros. Mediante su enseñanza, los atenienses aprendieron las artes y el manejo de las armas, una clara alusión a Atenea y Hefesto en relación con las artes, y a Ares respecto de las armas (*Mx.* 238b).

En este mismo discurso se considerará maestros a los que lucharon en Maratón, valientes que al soportar el asalto de los bárbaros se convirtieron en caudillos y enseñaron a los demás que no era invencible el poderío de los persas, convirtiendo con su gesta en discípulos al resto de los griegos (*Mx.* 240d).

Sócrates, de manera tópica, habla en la *República* del respeto que siente desde niño por Homero, «el primer maestro y guía de todos estos nobles poetas trágicos»⁶¹², una consideración que, sin embargo, no le impide cargar contra las imitaciones por considerar que «las obras de esa índole son la perdición del espíritu de quienes las escuchan, cuando no poseen, como antídoto, el saber acerca de cómo son»⁶¹³.

⁶¹² R. 595c.

⁶¹³ R. 595b.

16.

El músico

Para la confección de lo que nosotros entenderíamos como oficio de músico, hemos tenido en cuenta el término μουσική y sus derivados en los pasajes que hacen referencia a aspectos propios de lo que hoy consideraríamos música, dejando de lado aquellos que tratan de otros elementos integrantes del ámbito general que abarca la *mousike*, como el canto, la danza, la poesía o los coros. Debemos reconocer que, aún habiendo sido ésta nuestra intención, no nos ha sido fácil aislar de esta compleja esfera de significados aquello que hemos estimado más genérico, principalmente porque supone una disgregación contra natura de las íntimas conexiones terminológicas que en lengua griega se producen entre los elementos del extenso y único campo semántico concerniente a la música, del que la poesía es miembro de pleno derecho. No debe entenderse, sin embargo, que estemos negando el carácter musical de la poesía en nuestra lengua, ni de la danza, ni del coro; lo que intentamos decir es que, puesto que los elementos que operan en la música, a saber, melodía, ritmo y armonía, están presentes en todas sus modalidades, hemos procurado prescindir de los pasajes que atendían a aspectos particulares, para seleccionar tan sólo aquellos que hiciesen referencia a cuestiones generales y nos fuesen útiles para configurar una aproximación a la técnica musical, el dominio del músico.

Hemos analizado también las palabras que tienen que ver con los instrumentos más comunes en la Grecia clásica: la flauta, la cítara y la lira; estos dos últimos utilizados por Platón en varias ocasiones de manera indistinta, a pesar de ser diferentes. El instrumentista es un profesional que dedica su tiempo a la ejecución musical, y en estrecha relación con él, con el músico, se encuentra el artesano técnico que fabrica los instrumentos.

Citarista, κιθαριστής, es quien toca la cítara, κιθάρη. Pertenecen a esta misma familia de palabras: los sustantivos κιθάριστις, acción de tocar la cítara; κιθαριστική y κιθαριστύς, arte de tocar la cítara; κιθάρισμα, pieza o melodía para cítara; κιθαρῳδός, citarista que canta acompañándose con la cítara; κιθαρῳδική, arte de tocar la cítara con acompañamiento de canto; el adjetivo κιθαριστικός, perteneciente a la cítara; y los

verbos κιθάρίζω, tocar la cítara, y κιθαρωδέω, cantar al son de la cítara. Respecto a la lira, λύρα, tenemos, el fabricante de liras, λυροποιός, y la técnica de dicha fabricación, λυροποιητικός. En lo que atañe a la flauta, αὐλός, tenemos al flautista, αὐλητής, a la mujer flautista, αὐλητρίς, y al fabricante de flautas, αὐλοποιός; en lo relativo a la flauta y a su técnica, αὐλητικός y αὐλητική; los verbos αὐλέω, tocar la flauta, y καταυλέω, hechizar con el sonido de la flauta.

A partir del examen de los usos que Platón hace de las voces mencionadas, pretendemos dar cuenta del oficio de músico, de su técnica, de los conocimientos que se necesitan para ser experto, y de la importancia que la disciplina musical adquiere en la educación integral del individuo, debido sobre todo al estrecho ligamen que el filósofo observa entre formación musical y virtud. Otras cuestiones filosóficas son expuestas por Platón con el apoyo expresivo de una actividad tan común como la musical. De todo ello intentaremos dar razón.

16.1. La música es una técnica y el músico, un técnico experto

La categoría de técnica le es reconocida a la música en el *Sofista*, una técnica que consiste en el conocimiento de los sonidos que pueden mezclarse y los que no, y cuya posesión convierte en músico a quien lo adquiere (*Sph.* 253b). Sin embargo, no todos los instrumentistas pueden considerarse músicos, ya que sólo adquieren ese nivel profesional aquellos que ajustan sus armonías por medida; los que lo hacen por práctica de la conjetura, forma de interpretar muy común entre los flautistas, no son técnicos debido a la enorme inseguridad que transfieren a su ejercicio (*Phlb.* 53a). La presencia de la matemática es imprescindible en la constitución de la técnica.

Reconocer el carácter unitario e ilimitado de la voz, una sola en la emisión de todos y cada uno de los individuos, e ilimitada en su diversidad, es insuficiente para adquirir categoría de músico, un nivel de conocimiento al que se llega cuando se saben la cantidad de elementos que configuran la música y sus cualidades (*Phlb.* 17b); tampoco conocer los tonos: grave, agudo e intermedio hace a nadie sabio en música, aunque el no saberlo suponga la completa incompetencia en la materia (*Phlb.* 17c). Por el contrario, cuando se capta el número de intervalos y todas sus posibles

combinaciones, es decir, las armonías, los ritmos y los metros, y, además, se atiende a la unidad y multiplicidad, entonces sí se llega a ser sabio en música y competente en ella.

Para Platón, la perfección musical viene determinada por el equilibrio entre contrarios, en este caso entre lo ilimitado y lo limitado, de manera que es la presencia de lo ilimitado: lo agudo, lo grave, lo rápido, lo lento, lo que produce el límite (*Phlb.* 26a). En nuestra opinión, es esta mezcla de lo ilimitado y lo limitado lo que confiere a una actividad su categoría de técnica, por cuanto la dota de fundamento matemático⁶¹⁴. Por eso propone Sócrates dividir en dos grupos las técnicas según participen en mayor o menor medida de la exactitud, como por ejemplo la música, colocada en el conjunto de las menos exactas porque, al igual que ocurre con la ejecución de la flauta (*Phlb.* 56a), la mayoría de intérpretes aprenden a tocar un instrumento mediante práctica y sin base matemática alguna donde sustentar su conocimiento.

No obstante, el desarrollo del diálogo muestra cómo la vida humana necesita también de prácticas, como esa música impura y llena de conjetura (*Phlb.* 62c) que no alcanza la categoría de técnica.

La condición de experto del músico es puesta de manifiesto por Sócrates en el *Teeteto* en dos ocasiones. La primera la encontramos al comienzo del diálogo entre el joven de mismo nombre y el filósofo. Sócrates recurre a la autoridad de Teodoro, poseedor de conocimientos de geometría, astronomía, cálculo, música y de todo cuanto concierne a la educación (*Tht.* 145a), para justificar su voluntad de dialogar con Teeteto. Los elogios del maestro hacia la virtud de su discípulo motivan en Sócrates el interés por examinar al destinatario de tales alabanzas. De esta manera Sócrates niega que fuese el parecido físico entre él y el muchacho, señalado también por Teodoro, el estímulo de su atención. Y ello, porque Teodoro no es experto en pintura, condición que sí le hubiese otorgado autoridad para que su consideración hubiese sido tomada en cuenta. Con un ejemplo musical Sócrates refuerza la idea de la autoridad del experto: si Teodoro en lugar de haberse referido al parecido de sus rostros hubiese aludido a la afinación semejante de sus respectivas liras, no le hubiesen creído sin antes averiguar si poseía o no conocimientos sobre ello por ser músico (*Tht.* 144e). Por eso, constatado que Teodoro no posee conocimientos de pintura, Sócrates descarta la semejanza física

⁶¹⁴ Cf. J. C. B. GOSLING, 1975, 155 y ss.

como germen de su interés por Teeteto, para reconocer que son los elogios de su alma, en los que Teodoro sí tiene arbitrio, lo que le incitan a examinarlo.

Por segunda vez en el *Teeteto* se hace patente la condición de experto, esta vez en un contexto de refutación del relativismo protagórico. La argumentación de Sócrates parte del acuerdo con Teodoro acerca del beneficio para la ciudad que persigue toda legislación, un provecho que va más allá del presente y contempla también los tiempos venideros. Si el hombre fuese la medida de todas las cosas —dice Sócrates—, la verdad pierde su carácter universal para reducirse a lo que cada individuo experimenta en cada momento, y lo que es aún peor, lo que cree que va a experimentar respecto del futuro. Esto complica sobremanera la finalidad legislativa que apuntaba al porvenir beneficioso del Estado. El recurso a la técnica, e incluso a la práctica en esta ocasión, también le sirve a Sócrates para demostrar que respecto a la futura disonancia o armonía de una composición, la opinión que tiene autoridad es la del músico (*Tht.*178d); en cambio, el citarista no tiene ninguna autoridad para determinar la dulzura o sequedad que adquirirá el vino (*Tht.* 178d), puesto que excede, y mucho, su ámbito de especialización. No se discute que cualquier persona sea medida de lo que experimenta, pero de lo que va a acontecer en el futuro, dadas unas circunstancias determinadas, sólo es medida el experto, poseedor del conocimiento en el caso de la técnica, o de la experiencia en el caso de la práctica.

Sócrates le hace ver a Fedro, en el diálogo homónimo, que la categoría de experto en retórica es algo que no poseen los muchos que pretenden serlo. Para ello, el filósofo, pertrechado de unos cuantos ejemplos, pone en evidencia el contraste entre el verdadero técnico y quien sólo cree serlo. Ante alguien que se creyese entendido en armonía, por saber cómo pulsar una cuerda para que sonase aguda o grave, un músico le mostraría, con buenas maneras, que conocer algo necesario para saber de armonía no significa ser entendido en ella, pues lo que posee es tan sólo un conocimiento previo (*Phdr.* 268d). Después de esto, Sócrates expone los requisitos indispensables para llegar a ser un experto en retórica, exigencias, por otra parte, extensibles a todo dominio: aptitud natural, ciencia y ejercicio.

Aunque suene a obviedad, músico es aquel que ha aprendido música (*Grg.* 460b). Y si alguien posee el conocimiento técnico de la música, está capacitado para hablar sobre música en cualquier contexto. En realidad se trata de un razonamiento muy

simple, a pesar de suponerle a Ion, en el diálogo de mismo nombre, muchas dificultades de comprensión. Es, en efecto, en el *Ion*, por entero dedicado a la cuestión técnica, donde con mayor claridad Platón expone su concepto de experto. Sócrates intenta hacerle entender durante todo el diálogo su ignorancia técnica respecto de la poética, entre otras cosas, porque la poética no constituye para Platón una técnica. En cualquier caso, si Ion poseyese algo como la técnica poética, habría de ser capaz de hablar sobre cualquier poeta, y no sólo sobre Homero, como ocurre en todos los dominios técnicos. Así, por ejemplo, en el ámbito de la música, el experto puede hablar sobre la ejecución de la flauta, de la cítara y del canto con cítara (*Io.* 533b). Ion, aunque parece entender a Sócrates, cae una y otra vez en el mismo error de creerse, por ser especialista en Homero, capacitado para hablar con autoridad sobre cualesquiera de los asuntos tratados por el poeta, incluido todo lo referente a las distintas técnicas. Mucha es la paciencia de Sócrates, inagotable ante un limitado Ion con altas pretensiones, y muchos son los ejemplos técnicos que jalonan su razonamiento, dirigido en todo momento a facilitar la comprensión del rapsoda y su captación de los diferentes ámbitos técnicos que, él, Ion, no posee. Pues si Ion fuese un buen jinete, además de un buen instrumentista de cítara (*Io.* 540d), es evidente que conocería la idoneidad de los caballos para la monta, pero en ningún caso lo sabría gracias a su condición de citarista (*Io.* 540e), sino en virtud de sus conocimientos hípicos; por lo mismo, su capacidad para discriminar la buena de la mala ejecución de la cítara no se debe a su condición de jinete, sino a la de citarista (*Io.* 540e). En realidad se trata de una colección de perogrulladas destinadas a mostrar la ignorancia de los rapsodas, trabajadores del verso ajeno, que, en la Atenas de Platón, debían pasar ante la multitud por sabios.

Protágoras sí comparte con Sócrates su concepto de experto, e incluso haciendo uso de uno de sus ejemplos típicos, le explica su idea de virtud política y justifica, a partir de ella, la participación de todos en la asamblea cuando se tratan asuntos políticos. El sentido moral o vergüenza, *aidos*, del que habla Protágoras, es un regalo de Zeus a todos los hombres para permitirles vivir en sociedad, un don que los capacita para intervenir en los asuntos políticos. Por eso, tal y como había dicho Sócrates, no se acepta en la asamblea que nadie hable sobre asuntos técnicos que desconoce, haciéndose pasar, por ejemplo, por buen flautista (*Prt.* 323a).

Tampoco los padres de Lisis permiten a su hijo, a pesar del amor que le profesan, realizar actividades para las que no está capacitado, debiéndose someter a las órdenes de cuantos lo gobiernan, ya sean esclavos o libres. Ni el estatus social ni la edad son elementos determinantes de autoridad. Sólo el conocimiento confiere ese poder. Así se lo hace ver Sócrates al joven, cuando contrapone a todo lo que sus padres no le dejan hacer la libertad que le reconocen para desempeñar funciones para las cuales sí está preparado, como las de lectoescritura o la interpretación de la lira (*Ly.* 209b).

En el *Menón* se plantea un importante problema acerca de la virtud, después de haberse aceptado la hipótesis de que es un conocimiento: si es enseñable y, si lo es, quiénes son sus maestros. Una cuestión tan simple respecto de los conocimientos técnicos se revela como una dificultad insoslayable cuando se refiere al saber de la virtud. En efecto, si Menón hubiese de aprender a tocar la flauta (*Men.* 90d), lo encomendarían a quienes se postulan como maestros de flauta y perciben una remuneración por enseñar esa técnica, pues no sería prudente querer hacer flautista a alguien confiándolo a quien no pretende ser maestro ni tiene discípulos (*Men.* 90e). Según esto, el más indicado para enseñar a tocar la flauta es el flautista experto en esa técnica, maestro, porque promete enseñarla a cambio de una remuneración y, por ello, con alumnos.

16.2. Fabricación y ejecución instrumental, dos técnicas distintas

El citarista es el experto legitimado para dar las directrices de fabricación al fabricante de liras y para evaluar el producto final (*Cra.* 390b). Fabricante y ejecutante poseen conocimientos distintos, una cuestión en la que Sócrates insiste en el *Eutidemo*, en el curso de su segunda exhortación. Su primer consejo a Clinias había acabado en la necesidad de filosofar, o de adquirir conocimiento que, es, al fin y al cabo, lo mismo que filosofar. La duda surge en identificar el saber que harían bien en adquirir, conocimiento que, como habían demostrado, debe reunir el saber producir y el saber usar lo producido. Sócrates hace fijarse a Clinias en el hecho de que la coincidencia en el objeto de dos saberes no los convierte en el mismo saber, puesto que puede ser, como en el ejemplo de la lira, que uno competa a la producción y el otro al uso. El mayor éxito en el uso de las flautas lo consiguen los flautistas (*Euthd.* 279e). El fabricante de

liras (*Euthd.* 289b) posee un saber distinto al de quien las toca, a pesar de que ambos saberes tengan el mismo objeto. La técnica del fabricante de liras difiere de la del ejecutante (*Euthd.* 289c); por lo tanto, no es el conocimiento de la fabricación de liras el que andan buscando; y, por lo mismo, tampoco es el conocimiento de producir flautas (*Euthd.* 289c). Ni lo es la técnica de producir discursos. Como muy bien objeta Clinias, con los discursos pasa lo mismo que con las liras, pues son muchos los fabricantes de discursos que no saben hacer uso de sus escritos, y otros tantos que sin saber producirlos saben hacer uso de los discursos ajenos (*Euthd.* 289d). Se trata de una alusión a los discursos propios de la retórica, tal y como Sócrates pone en seguida de manifiesto al señalar la persuasión de tribunales, asambleas y otros concursos de oyentes como el objeto de lo que considera una parte de la técnica de los encantamientos, ἐπωδή τέχνη. Sócrates no desaprovecha la ocasión para arremeter contra quienes, como los hermanos Eutidemo y Dionisodoro, tienen como único objeto encantar con sus discursos, o quizá sería mejor decir embaucar, por el elemento engañoso y falaz presente en todo encantamiento.

En la *República*, Sócrates distingue tres niveles técnicos⁶¹⁵ respecto de cada cosa, correspondiéndole el más alto grado al del uso; el medio, al de fabricación; y el más bajo, al de imitación, tan elemental, que en sentido estricto no es posible hablar de técnica. La consecuencia lógica de esta distribución es que toda excelencia ha de estar referida por necesidad al uso que por naturaleza le corresponda a todo ente, o al que fue tenido en cuenta cuando fue fabricado, ya sea objeto inanimado, ser vivo o acción. De aquí se deduce que todo cuanto existe debe cumplir de la mejor manera una función específica⁶¹⁶, y que quien usa cualquiera de esos entes es el más capacitado, por su experiencia en dicho uso, para informar al fabricante de todo lo que a su utilización concierne. Por consiguiente, el fabricante de flautas debe dejarse asesorar por el flautista sobre la eficiencia de las flautas para su desempeño funcional, en virtud de lo cual debe

⁶¹⁵ Ya hemos señalado en otros lugares de este trabajo que no siempre Platón se muestra riguroso en el uso de los términos, pero ello no debe confundirnos. El hecho de que en este contexto utilice el término *techne*, no significa que le otorgue a la imitación poética categoría de técnica. La técnica ha de ir asociada a un conocimiento, y al poeta no se le reconoce saber alguno. Para esta cuestión, véase, en el capítulo dedicado al poeta, la sección 20.1. *Poiesis y eros*, dos términos afectados por un cambio de significado análogo, p. 609.

⁶¹⁶ Como es evidente, esta idea concuerda a la perfección con la teleología aristotélica, en concreto con la causa final.

fabricarlas obedeciendo sus órdenes. (R. 601d). El flautista es el verdadero entendido porque es quien utiliza la flauta; es el único competente para determinar la categoría del instrumento y el único en quien debe confiar su fabricante (R. 601e).

16.3. Objeto de la música

En el curso de la indagación acerca de la sensatez en el *Cármides*, Critias define la *sophrosyne* como un saber del saber y de la ignorancia. Sócrates rebate esta extraña idea de sensatez, una especie de metasaber que se tiene a él mismo por objeto, con el sencillo ejemplo de la música, mostrando a su interlocutor que no es por la sensatez que se conoce lo armónico, sino por la música (*Chrm.* 170c). La armonía es, por tanto, el objeto de la música.

Asimismo, en el *Gorgias*, con la intención de obtener del sofista que da nombre al diálogo el objeto de la retórica, Sócrates le pone el ejemplo de la música, cuyo asunto o materia es la composición de melodías (*Grg.* 449d).

Del discurso pronunciado por Erixímaco en el *Banquete* acerca del amor, se pueden extraer algunas claves para configurar el objeto de la música concebido por Platón, aunque se encuentren enmascaradas por la metafórica acción del Eros bello ideada por el médico en su encomio al dios. A pesar del claro origen hipocrático de la tesis de Erixímaco, las explicaciones de algunos fragmentos de Heráclito la hacen proclive a ser considerada más propia de una mente filosófica que médica, sin negar por ello las mutuas influencias que se produjeron entre medicina y filosofía.

Según Erixímaco, la música está gobernada por el amor bello (*Smp.* 187a), una afirmación que atribuye también a Heráclito, aunque éste no lo expresase bien con estas palabras: «lo uno “siendo discordante en sí concuerda consigo mismo”, “como la armonía del arco y de la lira”» (*Smp.* 187a). Así, el médico recurre a la música para explicar lo que quiso decir el filósofo con su aparente absurdo, y atribuye a la técnica musical la función de concordar lo que con anterioridad era discordante, como lo agudo y lo grave (*Smp.* 187b). Y continúa su proceso lógico en estos términos: la armonía es una consonancia; la consonancia, un acuerdo; y puesto que no puede existir un acuerdo de cosas discordantes, es necesario que, cuando éstas concuerdan, algo se haya encargado de poner tal acuerdo, como la música, capaz de hacer que concuerden en el

ritmo lo lento y lo rápido, además de conseguir armonía entre otros elementos discordantes (*Smp.* 187c). «La música es, a su vez, el conocimiento de las operaciones amorosas con relación a la armonía y el ritmo» (*Smp.* 187c). Y para preservar esta importante acción armonizadora llevada a cabo por el Eros bello en la música, y evitar la desmesura del Eros vergonzoso, habrá que vigilar a uno y otro, presentes ambos en todas las actividades (*Smp.* 187e).

16.4. Música y virtud

Si la virtud es un conocimiento, cómo es posible que no sea enseñable mientras sí lo es el resto de saberes. A pesar de que Platón coloca en boca de Sócrates de manera reiterada la formulación de este problema, no ofrece al respecto una solución explícita, obligando al lector a entresacarla de entre la tupida trama de sus textos. En el *Menón*, Sócrates, para refutar la posición de Ánito, convencido de que la virtud puede ser enseñada por cualquier ateniense virtuoso, apela a Pericles, quien, habiendo educado a sus hijos en música y en cualesquiera otras técnicas, no pudo, sin embargo, hacer de ellos hombres de bien (*Men.* 94b). Se establece de esta manera una oposición entre los saberes técnicos enseñables, como la música, y el saber de la virtud, al parecer no transmisible. No obstante, Platón atribuye a la música una enorme importancia en la adquisición de la virtud⁶¹⁷, lo que no deja de resultar paradójico; así se desprende del significado que la formación musical adquiere en el programa educativo descrito en la *República*, y en el que se propone para la colonia de Magnesia en las *Leyes*.

La educación de los guardianes persigue la excelencia en el desempeño de su específica función, de cuyo éxito es responsable el Estado. Relevar a los guardianes de los demás oficios y consagrarlos a la salvaguarda de la libertad del Estado se contempla como la mejor garantía, siempre y cuando se evite todo aquello que amenace a tan

⁶¹⁷ W. TATARKIEWICZ, 1987 [1970], 91, afirma que fue Platón quien introdujo en la teoría del arte griego la pitagórica relación entre música y virtud, contribuyendo a su desarrollo bajo las nociones de proporción, medida, número, perfeccionamiento y purificación del alma. Dice que fue en la música donde más arraigó lo que llama el primer concepto filosófico-estético de los griegos, resultando ser el más duradero y el de mayor importancia para la teoría musical. Y mantiene que a Platón se debe que la música fuese tratada en Grecia como arte excepcional, diferente de los demás y el único que fue considerado expresivo y curativo, con valor epistemológico, debido a su capacidad para revelar las leyes que rigen el mundo, y de gran utilidad para alcanzar objetivos morales y soteriológicos.

elevada tarea. Y en la consecución de ese objetivo la imitación supone un peligro. Por eso, y debido a que cuando agrandaron el Estado irrumpió en él toda clase de imitadores, tanto en relación con la pintura como en relación con la música (*R.* 373b), se prohíbe a los guardianes no sólo sobrepasar los límites de sus competencias mediante acciones correspondientes a otras profesiones, sino incluso imitar todo lo que pudiera perjudicarlos. Así se justifican las restricciones poéticas que, entre otras cosas, autoriza una única dicción y narrativa para los futuros guardianes: la simple y propia del hombre de bien, desechando aquella que lo imita todo por no considerar nada indigno, como todo tipo de sonidos, ya se trate de fenómenos atmosféricos, ya de máquinas, ya de instrumentos musicales, como trompetas, flautas y siringas (*R.* 397a), ya de voces de animales. Idéntica prevención de los nefastos efectos de la imitación musical inadecuada es expuesta por el Ateniense en las *Leyes*. Todo tipo de errores son atribuidos a los poetas⁶¹⁸, entre otros la combinación en una misma composición de sonidos de fieras, hombres, instrumentos y otros ruidos, entretreído y confundido todo ello de manera irracional. La causa atribuida a estos defectos se centra en la composición de ritmos y melodías acompañados de solos de cítara y flauta (*Lg.* 669e), pues, su carencia de textos impide adivinar la intención de dichas composiciones sin letra, y a qué pretenden parecerse. En opinión del Ateniense, rebosa ordinariéz esa forma de utilizar la flauta y la cítara con la completa eliminación del baile y el canto (*Lg.* 670a).

Sócrates ve en la correcta enseñanza de la música una vía de acceso a la virtud, porque permite a las personas bien educadas percibir mejor las cualidades de los seres, ya sean naturales o producidos por el hombre y, en consecuencia, les enseña a rechazar lo deficiente y a admirar las perfecciones, para acoger al fin en su alma la belleza. Estos enormes beneficios de la educación musical son confirmados por Glaucón (*R.* 402a).

Es tanta la interrelación vista por Platón entre música y virtud, que incluso Sócrates, identificando al músico con el virtuoso, llega a decir que nadie puede ser músico si antes no conoce la forma de las virtudes y las percibe, a ellas y a sus imágenes, allí donde se encuentren. Y todo ello porque música y virtud corresponden a una misma técnica y a un mismo ejercicio (*R.* 402b). El correcto aprendizaje de la música corre parejo al conocimiento de la virtud. El verdadero músico, provisto de

⁶¹⁸ Véase, para esta cuestión, el apartado 20.9. Los poetas no son aptos para la educación, p. 662.

armonía, capta la correspondencia entre los bellos rasgos del alma y los de cuerpo, concordia propia del hombre virtuoso, el más hermoso (R.402d). El verdadero amor, el amor a lo bello, es la conclusión del discurso sobre la música (R. 403c), un conocimiento que lleva a rechazar todo cuanto de inmoderado e intemperante hay en el placer sexual, para buscar la armonía, la moderación, el orden y la belleza (R. 403a).

«La simplicidad en la música genera moderación en el alma», dice Sócrates un poco más adelante (R. 404e); y si la música simple engendra moderación, evita también, en los jóvenes que se sirven de ella, la comisión de delitos y el consiguiente enfrentamiento con los jueces (R. 410a).

La educación por medio de la gimnasia ha de seguir a la música (R. 403c) —dice Sócrates—, una gimnasia hermanada con la música según la descripción expuesta (R. 404b).

También Timeo se refiere al estrecho vínculo que acerca música y virtud, cuando, en el diálogo de mismo nombre, habla de la finalidad del sentido del oído. A través del oído el ser humano puede captar las revoluciones de la inteligencia del universo y aplicarlas, porque le son afines, a las de su entendimiento; esta operación permite ordenar las propias revoluciones errantes, haciéndolas partícipes de la corrección natural de los estables giros celestes y de su aritmética. Y todo ello por cuanto de música hay en la voz (Ti. 47d), siempre y cuando en el acto de escuchar intervenga la inteligencia y no se restrinja la audición a un mero placer irracional. Servirse de la música de manera inteligente significa: valerse de la armonía para poner orden en los movimientos del alma y hacerlos acordes; y del ritmo, para poner medida y gracia allí donde se carece de ambas cualidades.

Más adelante Timeo verá en la combinación de los beneficios de la gimnasia y la música el mejor camino hacia la virtud. Se trata de la constatación fehaciente de la doble naturaleza humana, cuya virtud integral pasa por la excelencia de ambos constituyentes, el corporal y el anímico. La concordancia entre el cuerpo y el alma es la mejor garantía de éxito virtuoso. Cultivar el cuerpo y el alma, aquél mediante la gimnasia y ésta a través de la música y la filosofía, se postula como la solución capaz de contrarrestar los desequilibrios entre las dos entidades, y como único camino para hacerse bello y bueno (Ti. 88c).

De la notable conexión entre virtud y música se deriva que el criterio de corrección de ésta dependa de la belleza de todos los factores que combina y no del placer que produce (*Lg.* 654c). En la música, por estar compuesta de ritmo y armonía, hay actitudes y entonaciones (*Lg.* 655a) que pueden ser bellas o feas según se correspondan con las que adoptaría un valiente o un cobarde. En este sentido, la música es una imitación de formas de ser de hombres buenos y malos (*Lg.* 798d). El Ateniense está seguro de que todos pueden ver con nitidez la belleza de la danza representada con virtud y la fealdad de la dominada por el vicio; por eso, no acaba de comprender los motivos que llevan a la mayoría a establecer como criterio de corrección de la música su capacidad para proporcionar placer en las almas (*Lg.* 655d). Con el ejemplo de un certamen en el que cupiesen diferentes ejecuciones, rapsodas, citaredos y otros (*Lg.* 658b), el Ateniense da cuenta de la dificultad que entrañaría proclamar vencedor según el criterio del placer, dada la variedad de espectáculos y los distintos gustos de la multitud asistente. El placer como elemento de juicio para la música sólo sería aceptable cuando la referencia fuese la delectación del más virtuoso, en la seguridad de que la Musa más hermosa es la que complace a los mejores y educados (*Lg.* 658e).

La consecución del buen estado del alma es la finalidad de la música (*R.* 376e; *Lg.* 795d). De ahí el extraordinario celo por preservar las composiciones musicales antiguas que cumplan con los requisitos de conveniencia y adecuación a la virtud ciudadana, y evitar toda innovación en materia de música que ponga en peligro sus probos efectos (*R.* 424bc; *Lg.* 656e; *Lg.* 816c). Todo lo impropio debe ser rechazado sin contemplaciones; lo deficiente, enmendado por poetas y músicos conforme a los criterios de validez establecidos (*Lg.* 802ab).

Una cierta negligencia respecto de la atención que merece la música se encuentra en el inicio de la corrupción del Estado. Los errores cometidos por los guardianes en materia de procreación dan como resultado hijos desfavorecidos y proclives, en primer lugar, al desafecto por la música (*R.* 546d). Aquí radica el origen de la timocracia, en cuyo seno ejercen el poder los amantes del dinero. La mudanza en el orden está provocada por el yerro educativo que altera la combinación equilibrada de música y gimnasia, otorgándole a ésta una mayor importancia en detrimento de la música (*R.* 548c). Se perfila entonces el hombre timocrático, un hombre que se vuelve codicioso por no haber contado con la mejor salvaguarda de la excelencia: la mezcla de razón y

música (R. 549b). Un error de juicio impide al hombre democrático discernir entre lo bueno y lo malo en relación con los deseos, insolvencia moral que lo empuja a la satisfacción de todos los apetitos. Por eso, se le puede encontrar en todo tipo de actitudes, bien reprobables como el abandono en el ocio improductivo para gozar sin medida de los placeres del vino y del encanto de la flauta (R. 561c), bien loables como el sometimiento a disciplinas físicas e intelectuales.

Al final del libro noveno de la *República*, Sócrates declara el superior valor del alma en relación con el cuerpo, jerarquía perfectamente asimilada por el hombre inteligente, quien intensificará sus esfuerzos para conseguir la virtud anímica, «afinando la armonía del cuerpo en vista al acorde del alma». «Absolutamente así ha de ser, si es que va a ser músico de verdad» (R. 591d) —añade Glaucón—, expresión con la que muestra su completo acuerdo. La misma identificación entre el verdadero músico y el hombre virtuoso es expresada por Laques en el diálogo homónimo, esta vez refiriéndose a Sócrates, si bien de forma tácita. Dice así:

Y me parece, en definitiva, que el hombre de tal clase es un músico que ha conseguido la más bella armonía, no en la lira ni en instrumentos de juego, sino al armonizar en la vida real su propio vivir con sus palabras y hechos, sencillamente, al modo dorio y no al jonio, pienso, y, desde luego, no al frigio ni al lidio, pues aquél es el único tipo de armonía griego (La. 188d).

La coherencia entre el pensamiento y la conducta de Sócrates, destacada por Laques en este parlamento, es expresada también mediante la analogía entre armonía y virtud⁶¹⁹ por el propio filósofo en el *Gorgias*⁶²⁰. En efecto, Sócrates defiende ante Calicles lo que podríamos calificar como una importante norma de vida buena⁶²¹. Y lo hace en estos términos:

⁶¹⁹ «Sócrates exhorta a la virtud convencido de que la reforma de la polis es inseparable de la reforma moral del individuo» T. CALVO, 1997, 123.

⁶²⁰ La salud anímica se presenta en el *Gorgias* como valor fundamental, de ahí la rehabilitación del particular, *idiotas*, no entendido como el que desprecia lo público sino como el que ve en la mejora individual una previa a la dedicación a la polis. R. RODRÍGUEZ, 1995, 12.

⁶²¹ El acuerdo consigo mismo es uno de los requisitos imprescindibles del diálogo racional socrático que, además, presenta dos dimensiones: la lógica y la pragmática. Como se pone de manifiesto en el *Gorgias*, Polo y el sofista incurren en desacuerdo lógico, siendo el de Calicles es de carácter pragmático. Mientras el desacuerdo de Gorgias y Polo los lleva a considerar válidos algunos enunciados que resultaban inconsistentes con otros por ellos establecidos con anterioridad, el desacuerdo consigo mismo que presenta Calicles es de carácter pragmático, porque, al aceptar la tesis de Sócrates por no haberla

yo creo, excelente amigo, que es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo y me contradigan, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga (Grg. 482b-c).

En las *Leyes*, el Ateniense describe las costumbres que antes del cambio hacia la democracia regulaban la música en Atenas, con la intención de mostrar de qué manera la relajación en el cumplimiento de las antiguas leyes significaron el inicio de un deterioro caracterizado por un exceso de libertad. Refiere los distintos géneros y estilos conforme a los cuales estaba dividida la música (Lg. 700a), como los nomos acompañados de cítara (Lg. 700b), antes de que los poetas, extasiados y dominados por el placer, dieran comienzo a la ilegalidad, cuando, sin tener en cuenta el carácter de las composiciones, según fuesen laudatorias o luctuosas, ni el instrumento que debía acompañarlas, mezclaron trenos con ditirambos y cítara con flauta (Lg. 700d). En su necesidad musical, ignoraron el verdadero criterio de corrección de la música y adoptaron como único juicio el placer de quien la goza, con independencia de su calidad moral (Lg. 700e). Y continúa el Ateniense:

Al hacer composiciones de ese jaez y proclamar al mismo tiempo teorías por el estilo, instauraron en la plebe la ilegalidad respecto de la música y la osadía de creerse capaces de juzgar. De donde los teatros de silenciosos se volvieron clamorosos, como si conocieran lo bello y lo que no lo es en los cantos y una teatrocracia malvada suplantó a la aristocracia. Y si hubiera sido sólo en la música donde se hubiese producido una cierta democracia de hombres libres, no hubiera sido el hecho tan terrible, pero lo cierto es que a partir de ella empezó para nosotros la opinión de que todo el mundo lo sabía todo y estaba sobre la ley, con lo cual vino la libertad. Quedaron sin miedo como gente entendida, y esta falta de temor engendró la desvergüenza; pues el no temer, por la confianza en sí mismo, la opinión del más calificado es en sustancia la perversa desvergüenza, a la que abre el camino una libertad excesivamente osada (Lg. 700e-701b).

refutado, se produce una enorme incoherencia entre lo admitido y la orientación de su existencia. Esto demuestra que lo que se somete a prueba en el diálogo socrático no es sólo un ejercicio intelectual, sino la forma de vida de los interlocutores. T. CALVO, 1998, 338-339. Las palabras de Laques que hemos señalado no hacen sino enfatizar mediante una analogía musical el acuerdo de Sócrates consigo mismo.

La utilización de la música será cabal sólo y cuando se respeten los criterios de corrección (*Lg.* 657c), juicios de idoneidad cuya emisión corresponde a personas mayores, educadas, experimentadas y excelentes (*Lg.* 658a). En el pensamiento de Platón, frente al total demérito de la opinión de la mayoría, se enaltece la ponderación y el dictamen del experto y virtuoso, una convicción que afecta a todos los ámbitos del Estado, también a todo lo que atañe a la música, sobre todo una vez constatadas las enormes influencias que ejerce en el alma y su extraordinaria relación con la virtud. Y si en la *República* la desatención a la música fue considerada causa de la degeneración del Estado, en las *Leyes* se postula la trasgresión de la rigidez legal relativa a la música como origen de la democracia. Con ello no hace Platón sino corroborar el nexo entre música y virtud.

Como es sabido, Protágoras, en el diálogo de mismo nombre defiende de la virtud su carácter enseñable. Según el sofista, la enseñanza de la virtud se inicia en la infancia y no cesa hasta el fin de la vida. Los diferentes miembros del ámbito familiar se cuidan de ello desde el momento en que el niño da las primeras muestras de comprensión; después los maestros, se ocupan más de la formación virtuosa de los niños que de la enseñanza de letras y cítara (*Prt.* 325e). Tanto el maestro de letras como el citarista se afanan en que los alumnos adquieran sensatez y aprendan a obrar bien (*Prt.* 326a): uno, cuando ya saben leer, mediante la memorización de poemas cuyo contenido sea adecuado a tal efecto; otro, cuando ya saben tocar la cítara (*Prt.* 326a), mediante la adaptación de buenos poemas líricos a la música de cítara (*Prt.* 326b), y forzar así a las almas a familiarizarse con los ritmos y armonías para que adquieran suavidad, equilibrio y buen ritmo en la expresión y en la conducta. Desde luego no sabemos si Protágoras hubiese aplicado a la música limitaciones tan severas y vigilancias tan estrictas como las llevadas a cabo por Sócrates en la *República* o por el Ateniese en las *Leyes*, pero lo que sí parece evidente es que el sofista establece una relación similar entre música y virtud.

Protágoras se vale de nuevo de un ejemplo musical como ilustración de su argumento en favor de la posible enseñanza de la virtud. Sócrates había cuestionado esa posibilidad en vista de la común descendencia licenciosa de padres virtuosos. A Sócrates le resulta inconcebible que un hombre de virtud no intente hacer virtuosos a sus hijos, y, sin embargo, es muy frecuente observar lo contrario; de la constatación de este hecho deduce la imposible transmisión de la virtud. Protágoras, en el más puro

estilo de su interlocutor, establece, para rebatirle el argumento, una analogía entre virtud y ejecución musical en estos términos: si para asegurar la subsistencia de la polis sus habitantes necesitasen ser flautistas en lugar de poseer la virtud política, con independencia del grado de perfección adquirido (*Prt.* 327a), y todos enseñaran a todos la ejecución del instrumento y se castigara a los que no tocasen bien la flauta (*Prt.* 327a), del gran empeño de unos y otros por enseñarse a tocar la flauta (*Prt.* 327b) no resultaría que de los buenos flautistas surgiesen hijos mejores flautistas que los de los mediocres (*Prt.* 327b). Protágoras defiende que el mejor flautista sería el mejor dispuesto por naturaleza para ese fin; el peor, el peor dotado (*Prt.* 327b). Nada obliga, en definitiva, a que los hijos fuesen similares a los padres en virtuosismo o vulgaridad, pudiendo surgir hijos mediocres de buenos flautistas y excelentes de los vulgares (*Prt.* 327c). Pero lo importante de todo esto es que, sublimes o anodinos, todos serían flautistas capaces, en comparación con los completos ignorantes de flauta (*Prt.* 327c). Con esta analogía Protágoras establece la típica oposición sofista entre naturaleza y cultura. Para el de Abdera, la sociedad civilizada garantiza, mediante la transmisión de los aprendizajes mínimos necesarios para la convivencia cívica de sus habitantes, un grado de enculturación suficiente para su pervivencia. La virtud política regalada por Zeus se revela en los argumentos de Protágoras como la capacidad humana de cultura, una extraordinaria facultad innata que necesita, sin embargo, de una estructura social capaz de transmitir una educación. Y en este particular, en nada se diferencia el pensamiento del sofista del de Platón.

16.5. La música en la educación

La enorme atención que el filósofo presta a la educación musical en la *República* y las *Leyes*, las dos obras políticas por excelencia de Platón, da cuenta del considerable peso que le otorgó a la música, considerándola disciplina indispensable en la formación de las personas en cuya asociación se habría de constituir un Estado justo. Veamos como se concreta.

Cuando Sócrates en la *República* se dispone a abordar la educación de los guardianes, decide comenzar por la música, la que incluye discursos verdaderos y

falsos, en clara alusión a los mitos (*R.* 376e). La costumbre de narrar mitos a los niños determina la conveniencia de dar inicio a la educación con la música (*R.* 377a).

Muchas son las limitaciones que Sócrates impondrá a la música, para que cumpla con su adecuada función educativa; para ello cuenta con la ayuda de Glaucón, quien, a juzgar por sus intervenciones, da muestras de poseer notables conocimientos musicales; quizá por eso Sócrates le pide, con la intención de suprimirlas, que le diga cuáles son las armonías quejumbrosas, puesto que es músico (*R.* 398e); aunque bien podría también aludir con ese atributo a la condición virtuosa de su interlocutor.

Pero no se verán sólo las armonías afectadas del afán controlador que anima a Sócrates y a Glaucón, viéndose restringido asimismo el uso de los instrumentos; los de muchas cuerdas y los de grandes posibilidades armónicas, como la flauta (*R.* 399d), no habrán de ser permitidos; en consecuencia, tampoco se admitirán en el Estado a los flautistas ni los fabricantes de flautas (*R.* 399d). Así, en el Estado ideal, la cítara y la lira sonarán en la ciudad, y la siringa en el campo como instrumento pastoril (*R.* 399d). Sócrates colorea la decisión con una referencia mitológica, y al afirmar que han preferido a Apolo y sus instrumentos que a Marsias con los suyos, refuerza la idea de orden, armonía, razón y moderación, atributos de Apolo que deben adornar también al Estado, frente al desorden e intemperancia simbolizados por el sátiro Marsias. Es, en definitiva, el fomento de lo apolíneo y el rechazo de lo dionisiaco el objetivo de la educación musical.

La enorme capacidad de la música para influir en el alma es el argumento de Sócrates para considerar a la educación musical de suma importancia; la facilidad con que el ritmo y la armonía penetran en las almas confiriéndoles gracia (*R.* 401d) es la justificación de su celo prescriptivo en materia musical. Idéntica idea expresan, en las *Leyes*, estas palabras del Ateniense: «a la parte de la voz que llega hasta el alma para la educación de su virtud la denominamos, a falta de un término mejor, música» (*Lg.* 673a).

Pero los mejores resultados educativos son los que se consiguen con la combinación adecuada de música y gimnasia, por cuanto facultad tienen ambas disciplinas de preservar, de manera respectiva, la salud del alma y el cuerpo. Los jóvenes educados en música no necesitarán de los jueces; de forma análoga, tampoco los músicos que practiquen gimnasia tendrán menester de los médicos (*R.* 410b). No

debe entenderse, sin embargo, que cada una de estas materias actúe de forma autónoma sin necesidad de la otra; Sócrates insiste en que música y gimnasia son coadyuvantes en la formación integral del individuo. No se instituye, por tanto, una educación musical y gimnástica para que aquella cuide del alma y ésta del cuerpo (*R.* 410c), sino más bien para que las dos cuiden del alma. Sócrates observa una clara diferencia en la disposición del alma entre los que cultivan sólo una de las disciplinas sin ocuparse de la otra: la ejercitación gimnástica sin atención a la música (*R.* 410c) provoca rigidez y rudeza; sensualidad y molicie es el precio de los que sólo se ocupan de la música. Aquéllos son, por consiguiente, más rudos de lo debido; los que sólo cultivan la música, más blandos de lo conveniente (*R.* 410d). La importancia de la medida vuelve a ser aquí el tema, aplicado esta vez a la justa proporción de los adiestramientos en una y otra disciplina. El abandonarse a la música y dejar que el sonido de la flauta hechice el alma tiene efectos muy beneficiosos para hacer dúctiles y eficaces fogosidades antes rígidas e inutilizables, siempre y cuando no se traspasen los límites de lo conveniente, en cuyo caso la fogosidad acabará por disolverse dando paso a la pusilanimidad (*R.* 411a). El exceso de ejercicio gimnástico y el abandono de la música y la filosofía (*R.* 411c) a la larga hace disminuir el deseo de aprender, puesto que el hecho de no participar en discusiones pertenecientes a la música (*R.* 411d) produce incapacidad para argumentar, enemista con la razón, provoca ignorancia, acrecienta la violencia y hace a los hombres, carentes de ritmo y de gracia, ineptos para la convivencia. Los beneficios vistos por Sócrates en el binomio educativo música y gimnasia se concretan en la fogosidad y el ansia de saber, dos facultades desarrolladas a expensas de estas dos técnicas sin duda concedidas a los hombres por algún dios (*R.* 411e), no con miras unidireccionales de cada una de ellas al alma o al cuerpo, sino las dos orientadas a la consecución de armonía y equilibrio entre la tensión y la laxitud, en el amplio sentido de los términos. Por todo ello, el mejor músico no será el que combine entre sí las cuerdas, sino la persona más capaz de combinar gimnasia y música para aplicarla al alma con la apropiada proporción (*R.* 412a).

La formación musical persigue, en definitiva, la educación del comportamiento, de tal manera que el hombre pueda conducirse siempre con el ritmo y armonía adecuados para ser lo más útil posible a sí mismo y lo más provechoso para el Estado (*R.* 413e). La doble dimensión del ser humano, fin en sí mismo en cuanto individuo, y

miembro de un organismo social de cuyas condiciones depende su desarrollo personal, se observa con claridad en esta duplicada utilidad de la música destacada por Sócrates.

Según reza la metafórica expresión de Sócrates, es sobre la música donde deben edificar la residencia de los guardianes (*R.* 424d), en clara alusión al carácter básico que reviste la instrucción musical, auténticos cimientos de la doctrina moral.

Otra metáfora en boca de Sócrates identifica los resultados de la educación de los guardianes con una especie de pátina indeleble. En efecto, los seleccionados y educados como guardianes mediante la música y la gimnasia adquieren la valentía, una estable, recta y legítima opinión acerca de las cosas, especie de escudo defensivo tras el que ampararse de los agresivos ataques del placer, dolor, miedo o deseo (*R.* 430a).

Gracias a la música los niños aprenden a estimar el orden y lo introducen en sus juegos para que los acompañe siempre (*R.* 425a). Por medio de la armonía y el ritmo, la música atempera la fogosidad (*R.* 441e) para que pueda hacerse servidora y aliada del raciocinio, a quien le corresponde mandar.

La inclusión de las mujeres en la clase de los guardianes supone hacerlas partícipes de la misma educación prescrita para los varones. Y si a los hombres se les ha brindado enseñanza de la música, otro tanto habrá que hacer con las mujeres (*R.* 452a), sin temer por ello los comentarios de quienes critiquen este cambio en la educación musical (*R.* 452c). Como los hombres, algunas mujeres tendrán por naturaleza mejores o peores aptitudes para la música (*R.* 455e), diferencias individuales que no hay que confundir con las diferencias sexuales, las cuales, según Platón, no afectan a la naturaleza. Por consiguiente, educar a las mujeres en música no supone actuar en contra de su naturaleza (*R.* 456b).

La música, aunque contribuye a la generación de los mejores hombres y mujeres cuando es impartida del modo adecuado (*R.* 456e), es, sin embargo, insuficiente para garantizar el paso a un estadio superior. En efecto, la formación de los guardianes, educados en música y gimnasia (*R.* 521d; *Ti.* 18a), además de ejercitados en la guerra, no basta para asumir la responsabilidad del gobierno del Estado. Sócrates, al abordar los estudios a seguir por el selecto grupo de los filósofos y futuros gobernantes, examina qué tipo de estudios encaminan hacia lo que es, es decir, qué materias deberían integrar los estudios superiores de la filosofía. En primer lugar descarta la gimnasia; después, pregunta si acaso sería la música tal y como la han descrito el estudio que andan

buscando (R. 522a); Glaucón le responde que no puede ser la música, puesto que no inculcaba conocimiento científico sino hábitos de conducta armoniosos y buenos ritmos (R. 522a).

Para concluir, la música es una materia capital en la educación, pero no forma parte de los estudios superiores (R. 522b) a los que deben entregarse los futuros filósofos gobernantes, entre otras cosas, porque los pocos elegidos para seguir la exclusiva instrucción que los ha de convertir en políticos ya han recogido las excelencias brindadas por la música cuando recibieron la instrucción de los guardianes.

El importante papel de la música en la educación vuelve a surgir en las *Leyes*. Según el Ateniense, para abordar la reforma de los *symposia* es necesario ocuparse antes de la corrección de la música; y tratar la música no es posible si no se atiende a toda la educación, asuntos todos que entrañan numerosos argumentos (Lg. 642a). Son muchos, en efecto, las detalladas observaciones relativas a la música hechas por el Ateniense. Para él, los comienzos de la música (Lg. 672c) se producen cuando la percepción del ritmo y la armonía permiten al ser humano introducir orden y concierto en lo que antes era desordenado y caótico.

Todas cuantas materias integran el programa educativo de Magnesia, entre ellas la música, deben ser impartidas de forma obligatoria, no concerniéndoles en ningún caso a los padres la decisión de educar o no a sus hijos. De modo obligatorio deben ser todos los jóvenes educados, como si perteneciesen más al Estado que a sus progenitores (Lg. 804d) —dice el Ateniense para evidenciar la superior potestad respecto de los padres que en materia educativa debe tener la administración. También las mujeres deben participar de la educación, e incluso tomar parte de los festivales musicales (Lg. 806a). En cuanto al plan de estudios, el Ateniense se propone abordarlo cuando manifiesta no haber expuesto aún nada sobre la lectoescritura, ni sobre la lira, es decir sobre música, ni sobre el cálculo (Lg. 809c), un cálculo que a nuestro juicio más bien debería llamarlo virtud, porque su conocimiento le supone al ciudadano saber todo lo necesario para la guerra, la administración de la casa y de la ciudad. El Ateniense critica de la exposición no sólo el hecho de no haber tratado sobre la lectoescritura sino el no haber ni siquiera hablado sobre si es adecuado o no para el ciudadano tener ese conocimiento preciso o si sería mejor no ofrecérselo; y lo mismo respecto de la lira (Lg. 809e). Pues, bien, para

subsano, afirma que sí hay que ofrecérselos. Los trece años se estipulan como la edad apropiada para empezar a tocar la lira y su aprendizaje ha de prolongarse durante tres años (*Lg.* 809e). Las recomendaciones sobre lectoescritura abarcan también los textos adecuados para leerse, y al dar por finalizado el tema propone dirigirse después del gramático al profesor de cítara (*Lg.* 812b). A los profesores de cítara se les adjudica hacerse cargo de la enseñanza y educación en las disciplinas musicales (*Lg.* 812b) atendiendo a todo lo dicho respecto de la promoción de la virtud y la evitación de los efectos nocivos de la música inadecuada.

Para escapar de la desventaja que supone poseer destreza en una sola mano, el Ateniese prescribe el aprendizaje del uso indistinto de manos y pies. Como es lógico, es consciente de la falta de importancia de la prevalencia de una u otra mano en tareas tales como coger la cítara y el plectro (*Lg.* 794e), pues no cambia nada si se coge el instrumento con la izquierda y la púa con la derecha o viceversa. Pero la cosa cambia sobremanera cuando se trata de tener la misma habilidad en ambas manos respecto del manejo de las armas.

16.6. El papel estelar de la lira en el *Fedón*

Cebes alude a la reminiscencia para aportarla como prueba de la inmortalidad del alma. Si el aprender no es sino recordar, ello supone que antes se hubiese aprendido lo que ahora se recuerda, la posibilidad de lo cual pasa de manera necesaria por la preexistencia del alma antes de encarnarse en un cuerpo humano. Interrumpido por Simias para que le recuerde las pruebas de la identificación entre conocer y recordar, Cebes expone, como argumento definitivo, el resultado de un interrogatorio bien dirigido, pues, si las declaraciones del interrogado son de acuerdo a lo real, no puede haber duda de que en él haya ciencia. Simias, sin embargo, no acaba de estar conforme y solicita escuchar el planteamiento de Sócrates sobre la cuestión. El filósofo parte de la obvia necesidad de conocimiento previo que supone todo recordar. Continúa con la intuición, una especie de efecto colateral de la reminiscencia que permite, a parte de remitir a un conocimiento, establecer una asociación de ideas. Para ilustrarlo, recurre al ejemplo de una lira, señalando primero la indudable diferencia que existe entre el conocimiento de un hombre y el de una lira (*Phd.* 73d). A continuación, expone el

resultado que produce en el amante la observación de la lira del amado: de una parte, la remisión a un conocimiento, como lo demuestra el acto de reconocer la lira; de otra, el acto de captar en la imaginación la figura del joven propietario de la lira (*Phd.* 73d). Y puesto que también es posible al ver dibujada una lira recordar a una persona (*Phd.* 73e), cabe concluir que la reminiscencia puede originarse bien a partir de cosas semejantes, bien de cosas diferentes. Con ello, Sócrates conduce su demostración hacia la existencia de lo igual en sí mismo, cuyo conocimiento, adquirido antes del nacimiento, permite a los sentidos captar las igualdades inferiores⁶²².

La lira volverá a aparecer en el *Fedón*, esta vez en labios de Simmias para refutar la perdurabilidad del alma. Para el tebanos, existe una completa analogía entre la armonía de una lira y el alma. Lo expone así:

acerca de la armonía, de la lira y de sus cuerdas, podría también sostener uno ese mismo argumento, que la armonía es invisible, incorpórea, y algo muy hermoso y divino que está en la lira bien ajustada, mientras que la misma lira y las cuerdas son cuerpos, y corporales, compuestos y terrestres, y congénitos a lo mortal. En tal caso, cuando uno rompa la lira, o corte o desgarre sus cuerdas, también alguien podría aferrarse al mismo argumento que tú, el que es necesario que perdure aún la armonía esa y que no haya perecido. Porque, desde luego, no habría medio de que la lira aún existiera después de rasgarse sus cuerdas, e incluso las cuerdas, que son de índole mortal y no se destruiría la armonía, que es de naturaleza afín y congénita a lo divino e inmortal, pereciendo antes que lo mortal. Sino que diría que es necesario que la misma armonía existiera aún en algún lugar, y que primero se pudrieran las maderas y las cuerdas antes que a ella le pasara nada (*Phd.* 85e-86b).

Un sólo contraargumento, aunque exponga otros⁶²³, le sirve a Sócrates para impugnar tal razonamiento, pues, mientras que en el ejemplo para que haya armonía tiene que haber lira, cuerdas y sonidos (*Phd.* 92b), la preexistencia del alma, aceptada ya por Simmias, anula la posibilidad de una dependencia del cuerpo similar a la que la armonía tiene de la lira.

⁶²² Una explicación más detallada sobre esta cuestión se encuentra en el capítulo dedicado al tejedor, en el apartado 3.1. El tejido y la inmortalidad del alma.

⁶²³ También se detallan en el capítulo dedicado al tejedor.

16.7. La música y los sofistas

Algunas alusiones a la música hace Platón con diferentes intenciones en relación con los sofistas. Una muy curiosa en boca de Protágoras en el diálogo homónimo. Resulta, según cuenta el de Abdera, que, lejos de ser la sofística un fenómeno nuevo, se trata de una técnica antigua⁶²⁴, pero, debido a las envidias y rencores que generaban en los demás los que a ella se dedicaron, a causa del éxito de sus enseñanzas entre los mejores jóvenes, se vieron obligados a disfrazarse y a hacerse pasar por otro tipo de profesionales para evitar represalias. Las falsas identidades adoptadas por los sofistas fueron: la de poeta, tras la cual se ocultaron Homero, Hesíodo y Simónides; la de sacerdotes, hierofantes y adivinos, gimnastas y músicos (*Prt.* 316e). A nuestro juicio, este pasaje muestra como ninguno la voluntad del filósofo de desacreditar a la sofística, oculta, que casualidad, bajo la apariencia, otra casualidad, de las ocupaciones más denostadas por Platón: por un lado, las que responden a una inspiración divina en lugar de basarse en el conocimiento técnico; por otro, las que, sin otro objetivo, se limitan a exhibir habilidades, ya sean adquiridas por conjetura y práctica, ya por técnica, pues lo que aquí se critica es el uso final. En una palabra, los sofistas, como no podría ser de otra manera a ojos de Platón, se esconden en trabajos relacionados con el mundo del espectáculo.

Más adelante, Protágoras, reconociendo su condición de sofista y su largo oficio como educador de hombres, asegura poder hacer de Hipócrates un hombre cada día mejor si de él recibe enseñanza. La ambigua afirmación de Protágoras es insuficiente para Sócrates, muy interesado en conocer la materia precisa de tal perfeccionamiento. Por eso, solicita del sofista una mayor concreción en su respuesta como la obtendría de Ortágoras de Tebas, famoso flautista que, de ser preguntado acerca de en qué progresaría cada día el joven si estuviese en su compañía, sin duda respondería que en el arte de tocar la flauta (*Prt.* 318c). Protágoras defiende que él es el único sofista que no imparte conocimientos técnicos; por el contrario, los demás sofistas, a pesar de que los jóvenes no busquen la técnica cuando acuden a ellos, eso es lo que les imparten, enseñándoles, por ejemplo, música (*Prt.* 318e). De esta manera Protágoras se presenta

⁶²⁴ Como sabemos, la sofística no es considerada una técnica por Platón. Aquí es Protágoras quien habla de la técnica sofística, σοφιστική τεχνή (*Prt.* 316d).

como el único sofista capaz de enseñar la virtud, pues pretende, con su programa, nada menos que hacer de los hombres buenos ciudadanos. Como hemos visto, la inclusión de la música en el proyecto educativo de Platón no perseguía sino la adquisición de la virtud, un logro que, por su parte, Protágoras promete conseguir por otros medios más eficaces y, desde luego, menos prolongados.

A juicio de Platón, los sofistas nunca estarían en condiciones de enseñar la virtud por el principal motivo de la identificación que hacen de la sabiduría y la opinión de la multitud respecto de cualquier cosa, ya sea política, pintura o música (*R.* 493). Convertir en autoridad educativa el parecer de la masa, aquella inmensa bestia, supone ofrecer como educación lo que la ignorante muchedumbre solicita como tal, un proceder mediante el cual los sofistas, en lugar de educar a la ciudadanía, alimentan al gran animal, extraordinaria alegoría de la opinión ignorante.

La opinión que le merece a Sócrates la actividad educativa de la sofística es el motivo de su alarma cuando Hipócrates le confiesa, aunque ruborizado, su pretensión de convertirse en sofista. Tal vez, viene a decirle Sócrates con voluntad contemporizadora, tu intención no es la de llegar a ser un sofista, sino más bien la de recibir enseñanzas similares a las impartidas por los distintos profesionales a lo largo del proceso educativo, como las del gramático, las del profesor de gimnasia y las del citarista (*Prt.* 312b), recibidas con el objetivo de educarse pero sin pretensión alguna por parte del educando de convertirse en profesional de la enseñanza. Hipócrates acepta complacido la sugerencia de Sócrates, un hecho que, sin embargo, lejos de calmar el prurito socrático lo incentiva inspirándole nuevos recelos. Para Sócrates, dejarse enseñar por un sofista equivale a entregarle el alma, una auténtica temeridad, máxime cuando se desconoce en qué consiste ser un sofista, como le ocurre a Hipócrates. El joven cree que un sofista es un conocedor de cosas sabias relativas a la retórica, siendo por tanto su enseñanza la habilidad en el bien hablar. Sócrates, insatisfecho por una adscripción tan abstracta, quiere saber el asunto sobre el que el sofista enseña a hablar con maestría, seguro de que sobre el arte de tocar la cítara quien mejor puede enseñar a hablar con destreza es el citarista (*Prt.* 312e). Y así con los distintos ámbitos técnicos. Platón no concibe el lenguaje mismo como objeto de investigación ni de enseñanza. Y si el lenguaje ha de versar por necesidad sobre algo, siempre el experto en ese algo podrá enseñar a hablar mejor sobre ello que el sofista.

En el *Hippias Menor*, los razonamientos conducen a Sócrates y a Hippias a admitir que el experto es el mejor capacitado para hacer bien o mal las cosas circunscritas a su área de conocimiento técnico. Muchos ejemplos puestos por Sócrates demuestran la validez de la conclusión: carrera, lucha, ejercicios corporales, posturas, voz, pies, ojos y demás órganos de los sentidos, toda clase de instrumentos, como el timón, la lira o la flauta (*Hi. Mi.* 374e), el caballo, el perro y demás animales, el alma de un arquero, la del médico, la del que sabe tocar la cítara y la del que sabe tocar la flauta (*Hi. Mi.* 375b), la de un esclavo y la propia alma, todo esto es mencionado por Sócrates con la intención de dejar bien sentado que respecto a todas las técnicas y conocimientos es mejor el alma que comete errores de forma voluntaria que quien en ellos incurre sin quererlo. De la trasposición de este razonamiento del ámbito técnico al moral se sigue que el hombre bueno comete injusticia de forma voluntaria y el malo de manera involuntaria. Como el sentido común no permite aceptar el resultado de la indagación, Sócrates arremete contra el sofista y demás sabios de su estilo, inútiles para sacar a los ignorantes como él de sus lógicas vacilaciones.

Es patente en muchos lugares de su obra el interés de Platón por ridiculizar a los sofistas, siendo quizá el *Eutidemo* uno de los diálogos más llamativos en este sentido, en especial por la insulsez e inutilidad del juego de los famosos hermanos, exhibido, sin embargo, con petulancia, presunción, jactancia, y todo tipo de afectación. Sus erísticas preguntas formuladas con enunciados contradictorios de reciprocidad excluyente⁶²⁵ les permiten refutar siempre la respuesta. Por eso, cuando Dionisodoro le pregunta a Clinias si los que aprenden son los que saben o los que ignoran, advierte a Sócrates que sea cual sea la contestación del joven éste será refutado. Así es, en efecto. Al contestar Clinias que aprenden los que saben, el sofista alude al maestro de cítara (*Euthd.* 276a); si el citarista enseña a los que aprenden, ello es señal de que no conocen todavía lo que están aprendiendo, por lo tanto, los que aprenden no saben, y si no saben, son ignorantes; en consecuencia, son los que ignoran los que aprenden y no los que saben, como afirmó Clinias⁶²⁶.

⁶²⁵ F. J. OLIVIERI, 2000, 209, n. 25.

⁶²⁶ Para otras ambigüedades, cf. F. J. OLIVIERI, 2000, 209, n. 28.

16.8. El ejemplo de la música, un útil argumento en la indagación filosófica

Uno de los rasgos más repetidos de Sócrates es su interés por la definición de los conceptos éticos, un tópico que, unido al de la fidelidad con el Sócrates histórico del retrato hecho por su discípulo Platón en los llamados diálogos socráticos, conforman la idea canónica de Sócrates. Pues, bien, nos disponemos a comentar una de las formas más típicas de su proceder: la búsqueda de la definición de virtud

Cármides, en el diálogo homónimo, define la sensatez como algo parecido a la tranquilidad. Enseguida Sócrates se propone ver si eso es sostenible, desplegando el siguiente razonamiento: puesto que la sensatez es una excelencia, si la excelencia es tranquilidad debería ser excelente escribir y leer en la escuela con parsimonia en lugar de hacerlo con rapidez, y lo mismo tocar la cítara (*Chrm.* 159c), y, sin embargo, todo esto es mejor hacerlo con soltura y agilidad que con lentitud. Sócrates multiplica los ejemplos en los que la excelencia está vinculada a la rapidez, prontitud, facilidad, fluidez y agudeza en vez de a la lentitud, torpeza, fatiga, y pesadez, como ocurre con la comprensión de lo que se explica en la clase de cítara (*Chrm.* 160a), o en cualquier otra situación, que siempre es mejor comprender con la mayor rapidez que hacerlo con lentitud. Sócrates le ha mostrado al joven la preferible resolución para realizar las actividades del cuerpo y del alma en detrimento de la calma, y con ello da por refutada la primera definición del joven Cármides, negando que la sensatez sea algo parecido al reposo.

Como es sabido, en el *Laques* se busca la definición del valor; en realidad, lo que se necesita saber es en qué consiste la virtud para poder asesorar bien a los padres acerca de cómo educar mejor a sus hijos para hacerlos virtuosos; pero, ante la dificultad que entraña, Sócrates plantea buscar primero la definición de una de sus partes, la del valor, por ser ésta la más vinculada a la enseñanza de las armas. Laques ofrece de inmediato una definición de valiente, eso sí, inválida, por referirse sólo a situaciones bélicas. Sócrates insiste en que se trata de encontrar la definición de valor en cuanto que virtud susceptible de manifestarse en distintas situaciones de la vida, y no sólo en la guerra, pues, la definición debe ser general y válida para todos los casos particulares. Para que entiendan que el valor que buscan debe ser aquello que se encuentra de forma idéntica en todos los casos concretos en los que se interprete que hay valor, Sócrates

recurre a un ejemplo de definición. Define entonces la rapidez, pero no la rapidez de una situación determinada sino la que es aplicable a todas las acciones, ya sean físicas o del pensamiento, como hablar, comprender, correr o tocar la cítara (*La.* 192a). A continuación, Laques dice del valor ser «un cierto coraje del alma»⁶²⁷, definición que se verá de inmediato refutada por incumplir los requisitos apuntados. Sócrates argumenta para ello que si el valor es algo hermoso, también debe serlo el coraje, y, sin embargo, el coraje no es hermoso cuando no va acompañado de sensatez, un hecho observable en el coraje insensato procedente del desconocimiento técnico y que impulsa a realizar acciones arriesgadas impropias del valor; muestra asimismo que tampoco la unión de coraje y sensatez es siempre equivalente al valor. La siguiente aportación acerca del valor la hace Nicias, quien, basándose en enseñanzas socráticas, viene a decir que el valor es una especie de saber. Laques pregunta al instante a qué tipo de saber se refiere; y Sócrates, instando a Nicias a contestar, insiste en que enuncie la clase de saber que sería el valor, porque, sin duda, no se trata de saberes tales como tocar la flauta (*La.* 194e), o tocar la cítara (*La.* 194e). La cuestión pendiente ahora es saber qué ciencia constituye el valor y cuál es su objeto.

En el curso de la indagación de la validez de la tercera definición de saber como recta opinión acompañada de explicación, Sócrates plantea a Teeteto, en el diálogo de mismo nombre, averiguar la validez de algo que no le satisface haber aceptado sin más. Se trata de haber admitido que los elementos de un todo sean incognoscibles a la vez que han consentido la cognoscibilidad del género de lo compuesto. La conclusión a la que llegan es que si se afirma la cognoscibilidad de los elementos, es necesario admitir que el compuesto, cuyas partes son esos elementos, es también cognoscible. Sócrates utiliza el aprendizaje de la lectoescritura y de la música como ejemplos que corroboran sus razonamientos. Para leer y escribir, hay que aprender a distinguir las letras tanto en la secuencia escrita como en la hablada; también las enseñanzas del citarista (*Tht.* 206a) persiguen un fin similar: distinguir los elementos de la música, es decir, «seguir las notas y decir a qué cuerda pertenecen» (*Tht.* 206b). Con ello se demuestra que los elementos son objeto de conocimiento más claro que el del compuesto, y que no se puede conocer ningún compuesto si sus elementos son incognoscibles por naturaleza.

⁶²⁷ *La.* 192b.

Cuando Sócrates en el *Gorgias* se dispone a demostrar que es peor cometer una injusticia que sufrirla, afirma que las cosas son bellas por dos motivos, bien por su utilidad o por el deleite que producen⁶²⁸, como por ejemplo ocurre con los sonidos y todo lo perteneciente a la música (*Grg.* 474e).

La utilidad como criterio de belleza es otra vez argumento de Sócrates en el *Hippias Mayor*. Y eso después de los fallidos intentos del obtuso Hippias⁶²⁹, incompetente para dar una definición aceptable de lo bello. Como le hace ver Sócrates, hacer mención de una doncella bella no es definir lo bello, pues algo bello es también una yegua bella y una bella lira (*Hi. Ma.* 288c). Pero las cosas bellas, particulares, no dan cuenta de lo bello, tan solo puede decirse de ellas que son bellas porque existe lo bello en sí. Y lo bello en sí no es ni una doncella, ni una yegua, ni una lira (*Hi. Ma.* 289d). Otras malogradas tentativas de Hippias son refutadas por Sócrates hasta ser él mismo quien propone lo útil como definición de lo bello, ilustrándola con múltiples ejemplos entre los cuales se encuentran los instrumentos musicales (*Hi. Ma.* 295d). Sin embargo, conviene no entender que cualquier cosa útil sea bella, y por consiguiente, buena. El concepto de utilidad queda enseguida limitado mediante las determinaciones que le impone: en qué, con respecto a qué y cuándo. Aunque esta definición quedará más tarde invalidada al identificar utilidad y poder, Platón evita que ni por un momento se pueda entender que es bella una herramienta útil para, por ejemplo, cometer un delito. Estas acotaciones a la utilidad le permiten también calificar de bellos a los instrumentos musicales, en muchos de cuyos usos comunes el filósofo no debía ver utilidad ni belleza alguna. La segunda definición de Sócrates, lo bello es lo beneficioso, es rechazada al mostrarse inválida también gracias a una argucia; y le sigue la tercera, que hace bello a todo lo que al ser percibido por la vista o el oído provoca placer, como la música (*Hi. Ma.* 298a). Esta identificación de belleza y placer⁶³⁰ será refutada asimismo por el mismo procedimiento falaz.

⁶²⁸ Para el análisis de este argumento, véase R. RODRÍGUEZ, 1995, 257-261.

⁶²⁹ Por supuesto, nos referimos al personaje de Platón y en ningún momento al Hippias histórico.

⁶³⁰ Para W. TATARKIEWICZ, 1987 [1970], 103-104, es evidente que esta definición que identifica belleza con el placer producido por medio del oído y de la vista es una cita de Platón, aunque no mencione de dónde la ha tomado, que la debió escuchar de un sofista o de uno de sus partidarios cirenaicos. Defiende, asimismo, el origen sofista del juicio hedonístico sobre la naturaleza de lo bello y sobre la influencia del arte.

Nos llama la atención que utilidad y placer sean en el *Gorgias* dos cualidades aceptadas de lo bello y en el *Hippias Mayor*, al formularse placer y utilidad como dos definiciones distintas de lo bello, éstas se revelen inviables, pues en la lógica del *Gorgias* ambas propuestas de definición deberían ser válidas⁶³¹. En nuestra opinión, esta divergencia es demasiado significativa para responder sólo a una evolución del pensamiento de Platón, además, no suelen considerarse estos dos diálogos muy lejanos en el tiempo⁶³². No nos cabe ninguna duda de que utilidad y placer, tal y como cabe entenderlos a la luz del *Gorgias*, son para Platón —y para Sócrates— dos caracteres de lo bello, por lo que no nos queda más remedio que desligar las refutaciones comentadas de la verdadera concepción del filósofo.

En el *Gorgias* Platón da muchas claves para comprender su concepto de bello. Como hemos visto, bello es lo agradable y útil, una definición que hace coincidir lo bello con lo bueno⁶³³. El bien de algo es la excelencia de ese algo, por cuanto tiene de adecuada proporción y orden, elementos que lo configuran como le es propio estar configurado para cumplir su específica función. Las mismas cualidades que hacen bueno a algo producen deleite en sus perceptores, de manera que es la excelencia misma de ese algo lo que causa satisfacción o placer en quien lo percibe, y ello porque el alguien que capta conoce la bondad de lo captado.

16.9. Sócrates y la música

La flauta, y también la siringa, pertenecen al mundo pastoril y campesino, y devienen símbolos de ese mundo ligado a la exuberancia primaveral, los excesos de la naturaleza desbordada, la fertilidad, las cosechas, el vino y Dioniso, el dios de todo ello. Por contra, la lira, en calidad de instrumento de Apolo, es alegoría del orden y el concierto. Hemos visto cómo Sócrates utilizaba esta simbología para expresar el

⁶³¹ En opinión de W.K.C. GUTHRIE, 1990, 183-184, en el *Hippias Mayor* Sócrates se estaría divirtiendo con un sofista incapaz de descubrir su juego. Dos serían los principales elementos que le inclinan a esta interpretación: por un lado, el carácter especioso de los argumentos mediante los cuales Sócrates rechaza sus propias definiciones, en realidad, auténticos sofismas; por otro, el extraño proceder de Sócrates cuando define lo bello designando sólo uno de sus «dominios» —en terminología de Friedländer, según explica— en lugar de abarcar en la definición, como él siempre defiende, la totalidad del concepto.

⁶³² W.K.C. GUTHRIE, 1990, 183, n. 206, coincide con Friedländer en considerar el *Hippias Mayor* anterior al *Gorgias*.

⁶³³ Para la caracterización del bien en el *Gorgias*, cf. R. RODRÍGUEZ SÁNDEZ, 1995, 217-226.

objetivo de la educación musical, contraste alegórico también utilizado por Alcibíades en el *Banquete* para describir al que fuera su maestro, y por el Ateniense en las *Leyes* para referir los efectos tranquilizadores que, en contra de lo que pudiera parecer, producen los movimientos y la música en los niños muy pequeños, a quienes con melodías y agitaciones continuas madres y nodrizas los duermen como si los encantaran con música de flauta, una manera de actuar aprendida por experiencia y similar a la de las que realizan las curaciones de los coribantes, mediante la unión de danza y música (Lg. 790e). La curación del furor báquico se produce cuando se consigue reemplazar frenesí por lucidez y sobriedad, a base de danzar en estado de vigilia al ritmo de la flauta (Lg. 791a).

Pero volvamos al *Banquete*. Alcibíades compara a Sócrates con las esculturas de los silenos que, representados con flauta o siringa, esconden en su interior estatuas de dioses (*Smp.* 215b). Una similitud más allá de la forma observa Alcibíades entre Marsias y Sócrates, lujurioso y flautista como el sátiro (*Smp.* 215b). Tachar a Sócrates de rijoso no puede ser más que una ironía de Alcibíades, tal vez el único aprendizaje obtenido de las enseñanzas socráticas; pues, como explica, no consiguió, a pesar de sus intentos, convertirlo en su amante. El virtuosismo de Marsias con la flauta es comparado al de Sócrates con la palabra; y mientras aquél conseguía encantar a los hombres, como lo consiguen aún sus melodías, ya sean interpretadas por «un buen flautista o una mala flautista»⁶³⁴ (*Smp.* 215c), éste logra llegar al alma de muchos de quienes le escuchan y dejar en ellas sus discursos. Un efecto mayor al de la música en los coribantes producen en Alcibíades las palabras de Sócrates, provocando en él, las melodías de flauta de ese particular sátiro (*Smp.* 216c), algo muy parecido al trance místico de los danzantes sacerdotes de Cibeles.

Para Sócrates, son las palabras de las leyes las que retumban en su interior con un estruendo similar al de las flautas en los coribantes (*Cri.* 54d). Este símil es utilizado por el filósofo, momentos antes de ser ejecutado, con el propósito de hacerle entender a su amigo Critón que bajo ningún concepto traicionará su fidelidad a las leyes de Atenas huyendo de la ciudad para evitar la terrible pena por ellas impuesta. La tremenda fuerza de esta imagen permite captar la enérgica conciencia del Sócrates más vulnerable, a

⁶³⁴ ἀγαθός ἀυλητής / φάυλη ἀυλητρίς. Nótese que la oposición se establece entre un hombre buen flautista y una mala mujer flautista.

punto de morir y hostigado por dos discursos encontrados: el del amigo cuya resolución por evitar su muerte le incita a huir, y el del deber que le obliga a acatar la sentencia. Sabemos por el mismo Sócrates que las posesiones divinas son incompatibles con la razón⁶³⁵, y sin embargo él es capaz de discernir. Sócrates no está poseído por divinidad alguna; en su interior no suena la música de flauta sino el logos racional de la ley.

Mucho menos místicas son las referencias a Sócrates como estudiante de música e interpretación de un instrumento. En el *Eutidemo* se presenta como alumno de cítara de Cono, a quien dice desacreditar por causa de su edad; el contraste entre la suya y la de los jóvenes condiscípulos hace que éstos se burlan de él, porque es mayor, y del citarista, por enseñarle, llamándole «maestro de viejos» (*Euthd.* 272c).

16.10. Filósofos y flautistas

La concurrencia de flautistas y bailarinas en los banquetes, esclavas todas ellas, parece ser habitual en este tipo de celebraciones masculinas, una práctica extendida que, sin embargo, los filósofos parecen no tolerar, con mucha probabilidad para no ser distraídos de sus sesudas disquisiciones. Tal vez debiéramos extender esta aversión a todo tipo de intelectuales, más propensos a perspicacias dialógicas que a sensuales placeres, pues es el médico Erixímaco quien propone en el *Banquete*, con la intención de dedicarse discursos los unos a los otros, despedir a la flautista que acababa de entrar para amenizar la reunión, y que en lugar de tocar para ellos lo haga para las mujeres de dentro, es decir, para las mujeres de la casa, recluidas siempre en el interior del *oikos* (*Smp.* 176e).

En el *Protágoras* es Sócrates el encargado de referirse a la distracción que necesitan en sus reuniones para beber las personas incultas, quienes, debido a su falta de educación, no poseen opinión ni argumentos propios, viéndose obligadas a recurrir a las flautistas y pagarles mucho dinero por alquilar «la voz ajena de las flautas» (*Prt.* 347d). En cambio, allí donde los compañeros de bebida son hombres de bien y educados, no se ven flautistas, ni tañedoras de lira, ni bailarinas (*Prt.* 347d), porque con su propia voz

⁶³⁵ En el *Ion*, Sócrates dice que los poetas están endiosados y posesos, y que, como los coribantes, no están en sus cabales (*Io.* 534a).

saben tratar los unos con los otros, pudiendo hablar y escuchar con orden aunque beban mucho vino⁶³⁶.

El contraste entre los cultivados hombres de bien que prescinden de las flautistas y los no virtuosos ni tan cultivados que recurren a ellas lo pone Alcibíades en el *Banquete*. La belleza del encomio a Sócrates que Platón pone en boca del aristócrata — noble sólo en términos genealógicos, no morales—, no lo redime de su condición, antes al contrario, pues dispuso de todas las oportunidades para hacerse virtuoso y, sin embargo, tal y como él mismo explica, optó por el camino equivocado. Antes de irrumpir borracho en la casa de Agatón, lo primero que se oye son golpes en la puerta del patio, alborotos festivos y el sonido de una flauta (*Smp.* 212c). Después de que hubiesen abierto los esclavos la puerta del patio, se oye la voz de Alcibíades preguntando por Agatón a grandes gritos debido a su estado; lo hacen pasar y lo conducen al interior, acompañado de la flautista que lo aguantaba y de algunos compañeros (*Smp.* 212d). La embriaguez y la compañía de la flautista son dos signos inequívocos de la voluntad de Platón por destacar la baja calidad humana de Alcibíades, un discípulo de Sócrates que cuanto más ensalza a su maestro más se hunde él, por contraste, en la terrenal tiranía de los sentidos. El amor sublime de Sócrates y el control de sí mismo se oponen al amor carnal e inferior confesado por Alcibíades y a su evidente falta de moderación. El sensual y el intelectual son dos dimensiones en las que opera el placer, y aunque Sócrates encarne el intelectual y Alcibíades el físico, ello no impide a ninguno de los dos personajes participar en cierta manera de lo que no representan. Alcibíades participa de la razón lo suficiente como para darse cuenta de que, a pesar de haber recibido las enseñanzas de Sócrates, se encuentra sometido por los goces mundanos. Ese es su gran drama. Sócrates participa de lo sensual para aprovecharse de su fuerza infinita y utilizar esa potencia como motor de ascenso racional. Esa es su grandeza.

Liberarse de la hegemonía del cuerpo es propio de filósofos; y también lo es gozar de otras libertades, frente a las sujeciones que limitan a los oradores, rétores,

⁶³⁶ Alcibíades dice de Sócrates en el *Banquete* que nunca nadie lo había visto borracho, por más vino que bebiese o le obligasen a beber (*Smp.* 220a). También Aristodemo relata que al despertarse, ya de día, Sócrates seguía hablando y bebiendo con Aristófanes y Agatón, si bien los poetas daban ya cabezadas y acabaron por dormirse (*Smp.* 223d).

poetas y falsos políticos, tal y como Sócrates lo expone en el *Teeteto*⁶³⁷. Los filósofos eligen los temas de sus discursos, le dedican el tiempo que quieren y no se encuentran sometidos a las opiniones de jueces y espectadores; no se subordinan a la gran cantidad de determinaciones que acotan las libertades de aquéllos, ni en relación con espacios, asuntos, obligaciones, ni convenciones sociales. Los filósofos no acuden a los banquetes que se celebran con flautistas (*Tht.* 173d), porque, como ya sabemos, no se necesitan voces ajenas cuando se tiene voz propia. Los filósofos, concluye Sócrates, mantienen sólo su cuerpo en la ciudad, mientras su pensamiento vuela por encima de las cosas sin importancia.

16.11. Música y legislación. Cargos y funciones relativos a la música

Como ya hemos comentado, la enorme capacidad de la música para ejercer influencia sobre el alma es la causa de la extrema atención que le presta Platón, con especial intensidad en la *República* y las *Leyes*, nada extraño, por otra parte, si tenemos en cuenta que en los dos diálogos expone el filósofo sendos proyectos de Estado, con la correspondiente descripción de los programas educativos sobre los que se han de sustentar, pues, como reconoce el Ateniense, toda su reflexión y el conjunto de sus discursos acerca de tantas y tan variadas cosas, como por ejemplo, la música, tiene por objeto encontrar la mejor manera de habitar una ciudad y de vivir bien en ella (*Lg.* 702a). La estricta legislación parece ser el mejor modelo encontrado para su excelso objetivo. Pero respecto a esa legislación es interesante observar el uso de un término musical, προοίμιον, preludeo, para innovar en materia de Leyes. Como el mismo Ateniense señala, el preludeo es lo que precede a los *nomos*⁶³⁸, a la canción acompañada de cítara y a toda clase de música (*Lg.* 722d). Sin embargo, en los verdaderos *nomoi*, las leyes, no se acostumbra a anteceder preludeos, o preámbulos. En las horas que llevan conversando sobre leyes, dice el Ateniense que sólo han dedicado el último momento a enunciarlas, constituyendo todo el tiempo anterior su preludeo. La intención del Ateniense es instituir el preámbulo en las leyes, especie de exordio que la oratoria prescribe antes del discurso para estimular la atención y preparar el ánimo de los

⁶³⁷ Para un mayor desarrollo de esta cuestión, véase 20.7. Los poetas en el *Teeteto*, p. 653.

⁶³⁸ Aire musical, canción, además de ley.

oyentes. El carácter persuasivo de este tipo de preludio legal persigue que la ley sea recibida de buen grado y se acate con docilidad⁶³⁹.

En el libro segundo, el Ateniense alaba la legislación egipcia en materia de música, porque al regular bien desde antiguo todo lo referente a ella, estableció por ley las melodías rectas por naturaleza (*Lg.* 657a). Y añade que si alguien pudiese hacer lo mismo, es decir, captar la rectitud de las melodías, debiera también convertirlas en ley para que la continua búsqueda de nuevos tipos de música no pudiera destruir la danza sagrada tachándola de anticuada (*Lg.* 657b). Por eso, cuando legisla acerca de la educación musical en Magnesia, prescribe que las canciones se conviertan en leyes, y se vale de un juego de palabras con el término *nomos*, ley y canto, para decir que los antiguos denominaron ley a la canción acompañada de cítara (*Lg.* 799e). Así formula, entonces, como primera ley de la música, un modelo satisfactorio de canciones cuyo lenguaje, por ser propicio a los dioses, repela las desgracias. A continuación, y tras preguntar a sus interlocutores cuál ha de ser la segunda ley de la música (*Lg.* 801a), se acuerda prescribir que todos los cantos sean plegarias a los dioses.

Del conjunto de los magistrados encargados de la música, la mitad se ocupará de la educación musical; la otra mitad de los certámenes (*Lg.* 764c-d). De estos magistrados para la música, convendría dividir funciones haciendo a unos responsables de las competiciones de los solistas, por ejemplo de los cantores acompañados de cítara o flauta, y a otros del canto coral (*Lg.* 764d-e). Un solo magistrado, no menor de cuarenta años, será suficiente para supervisar la rectitud de los coros, de acuerdo con el ordenamiento musical, (*Lg.* 764e). Asimismo, este magistrado elegido para la música (*Lg.* 813a) deberá controlar el cumplimiento de toda la normativa relativa a letras y melodías. Con esto, el Ateniense da por acabada la formulación de las reglas acerca de la enseñanza de la música (*Lg.* 813b).

El control de toda la educación corre a cargo de un magistrado referido por el Ateniense como «nuestro educador»⁶⁴⁰. El reconocimiento de la excesiva responsabilidad de este funcionario, a cuyo cargo se encuentra no sólo la música sino también la gimnasia, lleva al Ateniense a prescribir por ley su derecho a ser ayudado en sus tareas por los ciudadanos (*Lg.* 813c). Con relación a la música tiene la tarea de

⁶³⁹ Para la cuestión de los preámbulos, véase L. BRISSON, 2000, 235-262.

⁶⁴⁰ Cf. F. LISI, 2008, vol. II, 54, n. 104.

supervisar que los maestros de cítara y sus alumnos utilicen los sonidos de la lira, instrumento de gran claridad sonora, con el único objetivo de adaptarlos a la voz, sin prestar atención a ningún otro tipo de cuestiones. El motivo de esta limitación es evitar dificultades de aprendizaje y obtener de forma rápida el provecho de la música (*Lg.* 812d-e).

16.12. La música en otros contextos

Sócrates utiliza un ejemplo musical en la *Apología* para poner de manifiesto la incoherencia de la acusación de Meleto y declararse inocente respecto de ella. En efecto, unas pocas preguntas le bastan para demostrar la inconsistencia de una denuncia que afirma de Sócrates su condición de ateo a la vez que lo inculpa de corromper a los jóvenes enseñándoles cosas acerca de nuevas divinidades. Sócrates pone a Meleto en la tesitura de tener que admitir en público que no es posible creer que haya cosas propias de la divinidad y no creer en divinidades, como tampoco lo es creer que no existen flautistas y sí cosas relativas a su ejecución musical (*Ap.* 27b).

Al inicio del *Laques*, tras exponer Lisímaco y Melesias, dos padres necesitados de consejo sobre educación, los motivos de su demanda, Laques se muestra extrañado de haber sido él y Nicias los requeridos a tal efecto en lugar de haber sido Sócrates, siempre interesado en hermosas enseñanzas para los jóvenes, el solicitado para ese servicio. Nicias insiste en la misma idea al exponer que fue a través de Sócrates como conoció al maestro de música de su hijo, Damón, un hombre muy valioso porque además de estar muy bien dotado para la música, lo está para los otros temas adecuados a las conversaciones de los muchachos (*La.* 180d).

La distinción entre las prácticas o ejercicios conducentes al placer con desconocimiento de lo bueno y lo malo y las técnicas o ejercicios sustentados en el conocimiento cuyo fin es el bien es, a nuestro juicio, la idea eje del *Gorgias* en torno a la cual se despliega el diálogo⁶⁴¹. Sócrates, para demostrarle a Calicles que la retórica es una práctica que sólo busca el placer del auditorio, pone antes unos cuantos ejemplos de actividades similares, tales como tocar la flauta, y tocar la cítara en los concursos (*Grg.*

⁶⁴¹ Para una síntesis de las principales propuestas acerca del tema del *Gorgias*, véase «La cuestión del objeto del *Gorgias*» en R. RODRÍGUEZ, 1995, 6-18.

501e). Se refiere asimismo a un tal Melete, citaredo y padre del poeta ditirámico Cinesias, quien, sin tener en cuenta el bien y a pesar de lo mal que lo hacía, debía perseguir el placer cuando cantaba acompañado de la cítara, ya que causar placer es el objetivo de todo canto con acompañamiento de cítara (*Grg.* 502a). Como vemos, la cítara de la que aquí nos habla Platón es la que se toca en los concursos o la que acompaña a los cantos en los espectáculos poéticos, excluyendo de esta mala consideración el estudio de la cítara en cuanto que materia educativa⁶⁴². Por el contrario, como aquí se pone de manifiesto, al no contemplarse ninguna excepción, la música de flauta tiene siempre en Platón connotaciones negativas. No olvidemos que se trata de un instrumento no admitido en la *República*.

Sócrates dice en el *Menexeno* tener dos maestros: Aspasia, de retórica; Conno, de música (*Mx.* 236a). La intención irónica de Sócrates al mencionar a sus dos maestros se hace evidente de inmediato, pues, dice no ser nada extraño que un hombre educado por semejantes maestros sea hábil en el hablar. Esto, que podría entenderse como una alabanza a sus profesores, no se sostiene en absoluto. Y ello porque los maestros de los no tan instruidos como él, nombrados a continuación, no fueron tan mediocres como quiere hacernos creer. En efecto, el músico Lampro y el orador Antifonte gozaron de mayor reputación que Cono y Aspasia⁶⁴³ (*Mx.* 236a). La alabanza a los atenienses señalada por Sócrates como una fácil estrategia para obtener la fama, incluso para los educados por maestros menos prestigiosos que los suyos, es otra muestra inequívoca de su ironía, destinada a atacar a quienes en sus discursos sólo profieren palabras gratas al auditorio.

Hacer bien a los amigos y mal a los enemigos es la definición de justicia dada por Polemarco en la *República*. Sócrates no tarda en mostrar la invalidez de ese concepto de justicia, en razón de los absurdos que se derivan de él. El primero es la constatación de que el mejor preparado para beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos varía en función de las circunstancias particulares, siendo cada profesional experto en un área de conocimiento el más capacitado para hacer el bien a sus amigos y el mal a sus enemigos respecto de cualquier cosa relacionada con su saber. Escasa es entonces la eficacia del justo, cuya alianza con los amigos para combatir contra los

⁶⁴² Cf. J. CALONGE, 2000, 109, n. 81.

⁶⁴³ E. ACOSTA, 2000, 152.

enemigos en tiempo de guerra es todo el beneficio y perjuicio que puede ocasionar a unos y otros, según admite Polemarco. De ello resulta, como Sócrates se apresura a evidenciar, que el justo sólo sería útil en la guerra, y, por ende, inútil en la paz. La negación de este resultado por parte de Polemarco le obliga a buscar un asunto que acredite la utilidad de la justicia en la paz, creyendo haberlo encontrado en los contratos o asociaciones. De inmediato, Sócrates, con un par de ejemplos le muestra que es inadmisibile y le insta a que enuncie respecto de qué es mejor asociarse con un justo, si resulta que en lo que concierne a los sonidos de la lira es preferible asociarse con un citarista (*R.* 333b). A Polemarco le parece que es respecto del dinero cuando se hace patente la utilidad de la justicia en las asociaciones, aunque no le quepa más remedio que limitarla a los casos en que el dinero no se usa, pues los ejemplos de Sócrates han mostrado su invalidez en todos los demás. De ello se deriva el absurdo de considerar útil la justicia sólo cuando cualquier cosa no es usada, e inútil cuando se utiliza. Sócrates, que no sale de su asombro, ejemplifica la paradójica consecuencia con una lira, de manera que la justicia sería útil para conservar la lira sólo si ésta no es usada, pues, en caso de usarse, lo útil sería la música, no la justicia (*R.* 333d). Escaso valor tendría en ese caso la justicia —dice Sócrates— de ser útil tan solo respecto de las cosas inútiles. Ésta y otras inferencias inaceptables obligan a replantearse la validez de la definición. Polemarco propone entonces presuponer la bondad de los amigos y la maldad de los enemigos, entre otras cosas para evitar que una equivocación llevase a perjudicar a un enemigo bueno o a beneficiar a un amigo malo. Sócrates extrae de ello que es propio del hombre justo perjudicar a alguien; y como el perjuicio siempre vuelve peor al perjudicado, resultaría que la justicia consistiría en hacer injustos a los hombres, un enorme disparate debido a la identidad entre justicia y excelencia humana. Con otro ejemplo musical Sócrates muestra la inconsistencia del resultado, pues no es posible hacer injusto a nadie mediante la justicia, como no lo es volver a nadie ignorante en música por medio de la música (*R.* 335c).

La música volverá a ser comodín de Sócrates en la refutación de la defensa de la injusticia por parte de Trasímaco, quien asocia excelencia y sabiduría a la injusticia, y malogro e ignorancia a la justicia. El orden de su argumentación es el siguiente: el hombre justo no trata de aventajar a su semejante y sí a su contrario; el injusto trata de aventajar tanto a su semejante como a su contrario; el injusto es inteligente y bueno; el

justo ignorante y malo; hay músicos y no-músicos (R. 349d); el músico es inteligente y el no-músico tonto (R. 349e); en lo que se es inteligente se es bueno; el que no se es inteligente se es malo; el músico inteligente, el buen músico, no pretende aventajar a otro músico en templar la lira, ya que no considera valioso aventajarlo en tensar o aflojar sus cuerdas (R. 349e), pero sí quiere aventajar al no-músico (R. 349e); el conocedor de una técnica es sabio y, por tanto, bueno; el ignorante es malo; el sabio y bueno no quiere aventajar a su semejante, pero sí a su contrario; el ignorante y malo quiere aventajar a semejantes y contrarios; y como el justo no quería aventajar a su semejante sino a su contrario, se concluye que el justo es el sabio y bueno, y el injusto malo e ignorante.

Sócrates le dice a Hermógenes en el *Crátilo* que intentará explicarle lo que a él le parece acerca de lo bien puesto que está, en su opinión, el nombre del dios Apolo respecto de su virtud. Nótese que alude a su opinión y a lo que le parece⁶⁴⁴, dos modos de expresión que ponen sobre aviso acerca de la improbable veracidad de sus palabras. Sócrates dice no haber nombre más apropiado para el dios que Apolo, por cuanto abarca sus cuatro talentos, un alcance semántico capaz de dar a entender su potencia en música, profecía, medicina y tiro con arco (*Cra.* 405a); califica al nombre de muy armónico, como no podía ser de otra manera en un dios músico (*Cra.* 405a), y detalla las disparatadas relaciones que observa entre el nombre del dios y sus virtudes. Al describir el vínculo entre *Apollon* y la música (*Cra.* 405c), apela a un significado que a menudo tiene ‘a’ como *homou*, «junto con», para interpretar la ‘a’ del nombre divino como una referencia a la *homou polesis*, «co-rotación», pudiendo ésta indicar tanto las revoluciones del cielo como las del canto, puesto que en ambos casos, según afirman los entendidos en música y astronomía (*Cra.* 405d), se trata de una concordancia producida por la simultaneidad de los giros en consonancia con una cierta armonía. Con el verbo «desear», *mosthai*, y con la indagación filosófica y el amor por el saber relaciona el nombre de las Musas y el de la música en general (*Cra.* 406a), signo inequívoco del carácter burlesco del ejercicio etimológico llevado a cabo por Sócrates en este

⁶⁴⁴ Τὸ δὲ γ' ἐστίν, ἐμοὶ δοκεῖ (*Cra.* 404e 4); Ἐγὼ πειράσομαι φράσαι ὃ γέ μοι φαίνεται (*Cra.* 404e 7).

diálogo⁶⁴⁵, habida cuenta de la distancia insoslayable entre filosofía y música poética, o entre racionalidad e inspiración de las Musas, tan explícita en el pensamiento de Platón.

Fedro, en su discurso sobre el amor pronunciado en el *Banquete*, dice que en el Hades Orfeo no consiguió nada, ni siquiera ver más que un fantasma de su esposa, y ello a causa de la pusilanimidad del citaredo (*Smp.* 179d), quien, sin atreverse a morir por amor como sí hiciera Alcestris, se las ingenió para entrar vivo.

En el *Sofista* encontramos una referencia a la música en esta misma línea interpretativa de actividad poco noble⁶⁴⁶. Esta música es mercancía, comprada, transportada y vendida (*Sph.* 224a) por cuantos mercadean con el alma, como la sofística. El hecho de que Platón divida la venta de conocimientos en dos géneros, el τεχνοπωλικός para la venta de conocimientos sobre otras técnicas, al que pertenecería la música, y el σοφιστικός γένος para los conocimientos sobre la virtud, al que pertenecería la sofística, no debe confundirnos. Aunque aparezca la palabra τέχνη, en nuestra opinión aquí el filósofo no alude a su genuino concepto de técnica, pues además de la música nombra otras actividades que tampoco identifica con técnica alguna, como la pintura, otro tipo de imitación semejante a la poesía, y la prestidigitación.

El boyero se erige en el *Político* como el único encargado del cuidado de su rebaño; como cualquier otro pastor, se ocupa en solitario de todo lo que le atañe a sus animales, incluso de apaciguarlos con música, ya sea mediante instrumentos o con su canto (*Plt.* 268b). El Extranjero destaca así la diferencia entre el pastor de animales y el pastor humano, con quien compiten en el cuidado de la grey miles de profesionales.

Cuando el Ateniese aborda los principios constitutivos del Estado en el libro tercero de las *Leyes*, pretende, para analizar el surgimiento de las ciudades y la transformación de los sistemas políticos, encontrar las causas de sus cambios. Para ello recurre a las historias mitológicas que hablan de destrucción, fijándose con toda

⁶⁴⁵ Para un mayor desarrollo de esta cuestión, véase, en el capítulo dedicado al poeta, la sección *Los poetas en el Crátilo*. Según defiende CASADESÚS, las etimologías naturalistas de Sócrates no serían sino un recurso irónico para refutar de forma burlesca la tesis de quienes, al ver una relación natural entre los nombres de las cosas y su esencia, habrían otorgado un gran valor al análisis etimológico por considerarlo una vía de acceso al conocimiento. F. CASADESÚS, 2000, 54-56.

⁶⁴⁶ Por eso, diferimos de la interpretación de F. CASADESÚS, 2010, 90 n. 31, que explica los motivos que le llevan a traducir *mousike* por técnica musical en lugar de optar por arte. En nuestra opinión, Platón no habla aquí de la técnica musical porque la identifica con un tipo de mercadeo para el alma y, por consiguiente, incompatible con su concepto de técnica.

probabilidad en el diluvio de Deucalión y Pirra⁶⁴⁷. Del cataclismo sólo se salvaron los habitantes de las altas cimas, ignorantes de casi todo lo que rige la vida de las ciudades. Y si las ciudades fueron destruidas, desaparecieron los instrumentos de trabajo y los descubrimientos en las técnicas, en la política y en otras ciencias. Por consiguiente, a ojos de Clinias todo eso debió de quedar oculto durante miles de años hasta que volvió a ser revelado de nuevo, como por ejemplo, la música, revelada a Marsias y a Olimpo, y la lira a Anfión (*Lg.* 677d). Con todo esto el Ateniese no hace sino magnificar las bondades de las sociedades primitivas, cuya escasa población y menguada sabiduría técnica las hace más justas y nobles.

⁶⁴⁷ F. LISI, 2008, vol. II, 292, n. 3.

17.

El ceramista

Son escasas las referencias al oficio de alfarero y a su técnica las que encontramos en los diálogos y, sin embargo, son suficientes para detectar la semejanza de función que cumple respecto de las demás técnicas y sus correspondientes expertos.

Para la elaboración del capítulo, hemos tenido en cuenta los sustantivos *χυτρεύς* y *κεραμεύς*, ceramista, alfarero; y *κεραμεία*, cerámica, alfarería; el adjetivo *κεραμικός*, que referido a la técnica significa cerámica o alfarería; y el verbo *κεραμεύω*, modelar arcilla, ser alfarero, fabricar objetos de cerámica.

El reducido número de alusiones al trabajador del barro y a su técnica nos impide seguir en este caso el modelo general de agrupar por secciones las similares intenciones que interpretamos respecto de su función en el texto.

No hay duda de que la cerámica es una técnica, como se desprende de la operación que se lleva a cabo en el *Político* de separar a la técnica regia de sus concausas. Se trata de una técnica de producción que, aunque independiente de la política, hace posible la sociedad. De los siete géneros en los que aparta el Extranjero las técnicas productoras, la cerámica pertenece al tercero, al género del soporte (*Plt.* 288a).

En la *República* con el ejemplo de los alfareros, cuyos hijos observan y ayudan durante mucho tiempo antes de poner las manos en la cerámica, Sócrates justifica la prescripción que hace a los guardianes de llevar a sus hijos a la guerra, para que, como los vástagos de los artesanos, observen los trabajos que deberán hacer cuando lleguen a la edad adulta, y sirvan entretanto de auxiliares a sus padres prestándoles su asistencia (*R.* 467a).

Un refrán sobre el oficio de alfarero concluye con deslumbrante nitidez la tesis de Sócrates sobre la necesidad de actuar en todo momento con conocimiento. La demanda de consejo sobre la educación de los hijos que se plantea en el *Laques*, estimula en Sócrates un discurso muchas veces repetido en los diálogos: el deber de acreditarse como experto antes de ejercer como tal, y la exigencia de esas garantías por parte del receptor del producto de dicho ejercicio. Por consiguiente, antes de asesorar en materia educativa, Nicias y Laques están obligados a atestiguar su formación, dando a

conocer a los buenos maestros que tuvieron y a cuantos mediocres convirtieron en personas de mérito. Sócrates advierte de los peligros que penden de una actuación tan inconsecuente como sería la de querer ocuparse de la educación sin haberse formado con anterioridad, con el agravante de que es a los hijos, propios y de amigos, a quienes amenazarían los riesgos de un experimento tan irresponsable. Y remata: «que no os ocurra, sencillamente, el dicho del refrán: “Empezar el oficio de alfarero con una jarra”»⁶⁴⁸ (*La.* 187b).

Idéntico razonamiento expone Sócrates en el *Gorgias*, esta vez dirigido a Calicles y en relación con la política. Diversos ejemplos de oficios son aducidos por el filósofo, para resaltar la irracionalidad de un profesional que quisiese ejercer una técnica sin antes haberse preparado para ello y sin haberla ejercitado de forma suficiente. La insensatez de dicho comportamiento es la misma a la que alude el proverbio «aprender la cerámica fabricando una tinaja» (*Grg.* 514e). Por eso, antes de ocuparse en asuntos públicos, y puesto que es obligación de todo político hacer mejores a los ciudadanos, Calicles debiera demostrar su competencia mostrando a los que con su intervención hubiera convertido en mejores.

Tanto en el *Laques* como en el *Gorgias*, la sentencia popular corrobora el mismo razonamiento de Sócrates, un pensamiento que por otro lado no va mucho más allá de una mínima exigencia de honradez. Con ello, además de resaltar Platón ese rasgo de sencillez y cotidianeidad con el que retrata a su maestro, acorta distancias entre la vida práctica y la reflexión filosófica. La filosofía de Platón no está en absoluto alejada del sentido común, sino mucho más próxima a lo que en un principio sus derivas metafísicas pudieran hacer pensar. Para Platón, las condiciones de posibilidad de una sociedad justa dependen de la honestidad, rectitud e integridad de sus miembros, y como sabemos, la virtud de la ciudadanía es responsabilidad directa del político, el único facultado para crear el medio óptimo donde poder desarrollarla de manera individual mediante la educación y las leyes.

⁶⁴⁸ Para CH. H. KAHN, 2010 [1996], 123, la brevedad de los diálogos *Critón*, *Ion* e *Hippias Menor* sería un signo de su carácter preparatorio; y, utilizando la misma sentencia con la que Platón expresa la necesaria formación técnica antes de ejercer un oficio, escribe: «Parece natural pensar que estas piezas breves son ejercicios de aprendizaje de Platón, al modo de un maestro alfarero que practicara su arte con un jarro pequeño».

En el *Protágoras*, el sofista interpreta que es gracias a la virtud cívica, un don divino e innato, que el ser humano puede organizarse en sociedad y participar de los asuntos políticos. Se trata de una especie de unidad formada de vergüenza y justicia, algo único que difiere de la carpintería, de la metalurgia y de la alfarería (*Prt.* 324e). El sentido de estas palabras se encuentra en el mito narrado por el abderitano, según el cual, Zeus indicó a Hermes que repartiera esas gracias a todos por igual, y no como se habían repartido las técnicas, pues, mientras que del conocimiento de un alfarero se benefician muchos, si no poseyesen todos la virtud política los hombres no se podrían agrupar en ciudades y, por ende, toda la especie sucumbiría. Que todo el mundo participe de la virtud no significa para Protágoras que tenga carácter espontáneo. La virtud de la que habla el sofista es enseñable y, como la de Platón, se obtiene del ejercicio.

Con dificultad se podría calificar ni siquiera de cacharos a los recipientes informes que fabricaría aquel imprudente aprendiz de alfarero del que hablaba el proverbio. Sin forma de jarra, no hay jarra; y sin forma de tinaja, tampoco hay tinaja. Pero, cuando un buen alfarero da forma a una olla y prosigue su fabricación con factura impecable, la olla además de olla es bella (*Hp. Ma.* 288d). La belleza de una olla bien modelada y bien cocida es el inicio de un razonamiento mediante el cual Sócrates desautoriza al sofista Hippias en el *Hippias Mayor*. Definir lo bello como algo bello, o decir que lo bello es una doncella bella son dos muestras de las inaceptables respuestas de Hippias a la pregunta de Sócrates acerca de qué es lo bello en sí. Este es el perfil de todas las intervenciones de Hippias, cuestión que obliga a preguntarse cuáles debieron ser los motivos que llevaron a Platón a ridiculizar de modo tan extremo al presuntuoso sofista, si es que debemos dar crédito al retrato que de él hace el filósofo. En cualquier caso, lo que aquí nos interesa es la belleza de la olla bien hecha defendida por Sócrates. Por eso, no nos extraña que las tres definiciones que da Sócrates de lo bello se muevan en el ámbito de la utilidad, el provecho y la satisfacción, ya que la utilidad de la olla es innegable; el provecho de los alimentos que en ella se cocinen, previsibles; y la satisfacción, esperable. Es cierto que la definición de Sócrates de lo bello en clave de satisfacción excluye los sentidos del gusto, tacto y olfato, pero los motivos que le llevan a ello no dejan de ser, a nuestro entender, meros prejuicios culturales, y tal vez dificultades lingüísticas, pues aun hoy no diríamos que un aroma es bello y, sin

embargo, bello es sinónimo de bueno y excelente, adjetivos que se aplican sin problema alguno a los alimentos y a las fragancias. Para el filósofo, una olla es bella cuando cumple con excelencia su función.

En el *Teeteto* Sócrates recurre al ejemplo del barro para mostrarle a su interlocutor, el joven que da nombre al diálogo, que no es admisible, en la investigación acerca del saber, la enumeración que acaba de hacer de saberes concretos. La diferencia considerable entre definición y relación impide, si fuesen preguntados acerca de qué es el barro, contestar nombrando el barro del alfarero, el del constructor de hornos y el del que hace ladrillos (*Tht.* 147a). La ridiculez de esa respuesta radica sobre todo en su ineficacia, pues es difícil que la comprenda quien no sabe qué cosa sea el barro⁶⁴⁹.

La indagación acerca de la amistad en el *Lisis* parte de diversos presupuestos que tras ser desarrollados demuestran su invalidez. El primero hace mención a la tesis que mantuvieron algunos de los filósofos de la naturaleza, como Empédocles y Anaxágoras, sobre la atracción entre lo semejante, un postulado cuyas consecuencias inadmisibles para la investigación en curso obligan a que sea abandonado. Sócrates propone entonces partir de la hipótesis contraria, ya que en una ocasión oyó que alguien decía que lo más enemigo de lo semejante es lo semejante, proposición que aquel alguien sustentaba en los siguientes versos de Hesíodo: «El alfarero se irrita con el alfarero y el recitador con el recitador / y el mendigo con el mendigo»⁶⁵⁰ (*Ly.* 215c). El trasfondo de estos versos es la envidia, la rivalidad y el odio que se genera entre los semejantes, a la vez que presupone nobleza, amistad y simpatía entre los opuestos. Este principio, que como es obvio coincide con el de la teoría de Heráclito sobre la atracción de los contrarios, resulta asimismo ineficaz para dar cuenta de la amistad. La transposición al plano ético de dos enunciados físicos son indicadores, a nuestro entender, de la búsqueda de una base sólida capaz de objetivar los conceptos morales, que son, al fin y al cabo, los que se manejan en el análisis y a partir de los cuales se dirime su invalidación.

Los ceramistas o alfareros contribuyen, con su presencia en un ejemplo de Sócrates en la *República*, a dar razón de los perniciosos efectos de la riqueza. Platón no sólo niega el vínculo entre felicidad y posesiones materiales, sino que además liga la dicha al perfecto cumplimiento de las funciones que cada uno tiene asignadas, y en este sentido

⁶⁴⁹ Esta cuestión se encuentra más desarrollada capítulo dedicado al zapatero, apartado 4.1. La zapatería al servicio de la correcta definición.

⁶⁵⁰ Hes. *Op.* 25.

la opulencia sería un impedimento para tal desempeño. Sócrates apela a la ociosidad a la que se abandonarían unos alfareros a quienes se les permitiera trabajar en el torno sólo cuando tuviesen ganas de producir, y permanecer entre tanto acomodados alrededor del fuego para beber y comer en un banquete continuo (*R.* 420e), para mostrar las consecuencias que tendría para el Estado una conducta similar en los guardianes, de permitírseles acumular bienes. Pues al igual que un alfarero que se comportase de la manera descrita ya no sería alfarero (*R.* 421a), tampoco un guardián que desatendiese su cometido para gozar de su fortuna sería guardián. El alfarero que se enriquece descuida su técnica (*R.* 421d), se torna perezoso y negligente y, por tanto, se convierte en peor alfarero (*R.* 421d). El considerable cambio de conducta que provoca en los trabajadores el exceso de riqueza los transforma en otra cosa y anula en ellos su categoría profesional; y aún más, los incapacita para ser felices. Sócrates dice un poco más adelante que la armonía en la organización del Estado permite participar a cada una de las clases de la felicidad que la naturaleza les ha asignado⁶⁵¹. A nuestro juicio, este ligamen entre naturaleza y felicidad presupone también un lazo entre felicidad y trabajo, pues no olvidemos que cada individuo debe realizar la tarea para la cual está dotado por naturaleza. La relación efectiva entre organización del Estado, felicidad y naturaleza sólo se produce en el Estado justo, ya que sólo este modelo político garantiza el desempeño de las funciones laborales de manera acorde con la idiosincrasia particular de cada individuo.

En el pensamiento de Platón, la opulencia y la justicia son conceptos incompatibles tanto en el seno del individuo como en de la polis. La idealización de las sencillas sociedades primitivas se hace patente en la descripción que hace Sócrates en la *República* del nacimiento del Estado, una sana asociación humana mientras atiende a la satisfacción de las necesidades primarias, pero que da síntomas de morbilidad en cuanto pretende complacer todo tipo de deseos. También en las *Leyes*, el Ateniese atribuye a la primera organización humana que surge tras una inundación una elevada calidad de convivencia. Con el alimento asegurado, con los bienes que el dominio de las técnicas de modelación y trenzado les permitía producir (*Lg.* 679a), sin metalurgia y, por consiguiente, sin oro ni plata, no habitaban en ella ni la riqueza ni la pobreza. Esa es la situación ideal de una sociedad: la que sin carencias ni lujos se ordena en la sencilla

⁶⁵¹ *R.* 421c.

producción y cooperación mutua. El Ateniense ve en el equilibrio entre el defecto y el exceso de bienes la condición idónea para que en una comunidad se den caracteres nobles y buenos.

Encontramos dos menciones al alfarero en uno de los episodios erísticos protagonizados por Dionisodoro en el *Eutidemo*. Así, cuando Sócrates responde que es al alfarero a quien conviene modelar la arcilla (*Euthd.* 301c), el sofista deduce que, en consecuencia, si se modela en arcilla al alfarero se hará lo que conviene (*Euthd.* 301d). Dionisodoro construye su falacia a partir de la equivocidad del término convenir, un insulso juego retórico sin más propósito que el triunfo verbal. Es, en efecto, esa vacua finalidad del método sofístico lo que Platón pretende contrastar con el noble objetivo que persigue la dialéctica socrática: el conocimiento.

Como se desprende de estos análisis, la alfarería no difiere en absoluto de la función que cumplen las demás técnicas y sus respectivos expertos en los diálogos de Platón: el conocimiento técnico como una clase de saber específico que necesita mucha observación para su aprendizaje, buenos maestros y ejercicio; la definición de los conceptos como propedéutica filosófica; el método; la importancia de la medida, del término medio; el valor de la forma; la sociedad justa; la crítica a los sofistas; retórica versus dialéctica son, entre otras, algunas de las cuestiones tratadas a través del humilde oficio de ceramista.

18.

El pintor

Del oficio de pintor y de las consideraciones sobre la pintura contenidas en los diálogos pretendemos dar cuenta en este capítulo. Para ello hemos rastreado el uso de diversos términos, los más comunes, de este campo semántico: los sustantivos ζωγραφία, pintura, arte pictórico, ζωγράφος, pintor, γραφεύς, pintor, ζῶον, representación, figura, imagen, pintura, γραφή, dibujo, pintura, cuadro, y γραφική τέχνη pintura; los verbos ζωγραφέω, pintar, y γράφω, pintar, dibujar; y el adjetivo γραφικός, relativo a la pintura. Esta tarea se ha complicado por la polisemia de γραφή, γραφεύς y γράφω, lo cual nos ha obligado a comprobar su significado en todos los pasajes en que aparecía y así poder elegir las pertinentes para este estudio. Asimismo, hemos considerado la palabra σκιαγραφία, que, atendiendo a su composición se traduce por ‘pintura de sombras’, pero cuyo verdadero sentido va mucho más allá para adquirir una reveladora significación.

La pintura es una forma de imitación, y ya sabemos el poco aprecio que Platón manifiesta por toda actividad imitativa. Esta circunstancia lejos de desproveerla de una notable presencia en sus escritos, parece incentivar su concurrencia, de manera análoga a como ocurre también con la poesía, otra expresión artística denostada por el filósofo. La imitación es el tercer grado en relación con la realidad, la mayor distancia posible entre las formas suprasensibles y el ser mundano, y, en consecuencia, una mala representación del ser real. El pintor nunca mira hacia lo más verdadero.

Pero Platón no se sirve del pintor y la pintura con el exclusivo objeto de censurarla, antes bien exprime todo su poder simbólico para trazar con su ayuda sutiles y gráciles pinceladas filosóficas. Con el conjunto terminológico de la pintura Platón desarrolla lo que ya podemos considerar un rasgo distintivo de su literatura, valerse de lo cotidiano para exponer con su ayuda tan elaborados pensamientos que lo han situado en una de las más elevadas cumbres de la filosofía de todos los tiempos.

18.1. La pintura es una actividad imitativa, pero, ¿es una técnica?

Si entendemos la acción de imitar como la ejecución de algo a ejemplo o semejanza de otra cosa, es evidente que la pintura es una actividad imitativa; incluso la abstracta, ya que su punto de partida también es un objeto al que por medio de una operación intelectual se le han separado las cualidades para considerarlas de forma aislada o atender sólo a la esencia o noción de ese objeto. El carácter imitativo de la pintura con todos sus rasgos negativos es explícito en Platón, y, sin embargo, no es fácil determinar el estatus propio que le otorga el filósofo a esta actividad que, aunque imitativa, en algunos pasajes parecería gozar de ciertas bondades.

En primer lugar podemos decir que Platón considera la pintura un lujo innecesario, según se desprende de la inclusión que de ella hace Sócrates en la *República* entre los elementos que convierten en afiebrado al que antes fuera Estado sano, por exceder a la sencilla satisfacción de las necesidades básicas que a éste le es propia (R. 373a).

En el *Político*, el Extranjero incluye la pintura en la quinta especie de las siete que distingue para organizar las concausas y apartarlas de la política, aplicando el mismo procedimiento que siguió en el paradigma del tejido. Esta quinta especie que denomina «diversión» abarca todo aquello relativo a la ornamentación y la pintura y todas cuantas imitaciones realizadas mediante la pintura y la música estén destinadas al placer (*Plt.* 288c). Y, cuando más tarde reflexiona sobre los perjuicios que las leyes escritas provocan en las técnicas sujetas a sus preceptos, «en la pintura o en cualquier parte de la actividad imitativa en general» (*Plt.* 299d) sus efectos serían igual de devastadores: la interrupción de su desarrollo a causa del estatismo legal y, como consecuencia, su propia destrucción.

La analogía de la política con el tejido lleva al Extranjero a examinar por último el entrelazamiento regio, revisión para la cual «resulta obligado explicar un asunto difícil»⁶⁵², según sus propias palabras. Se trata de un problema acerca de las virtudes, o más bien de lo que ahora el Extranjero llama partes de la virtud, causado por las diferentes maneras en que son percibidos los comportamientos en función de los rasgos particulares de los individuos. Tal y como se deduce de su exposición, el concepto de

⁶⁵² *Plt.* 306a.

virtud que tiene en mente es el mismo defendido por Sócrates en la *República*, es decir, esa virtud a la que llama justicia, especie de armonía del alma derivada de la excelencia de cada una de sus tres partes cuando cumplen con la función que les es propia y toda ella es gobernada por la razón⁶⁵³. Pues bien, según el Extranjero, con frecuencia se produce enemistad y disensión entre esas dos partes de la virtud, el valor y la prudencia, cuando lo que debería existir entre ellas es la amistad y la concordia. Esto ocurre porque las mismas cualidades pueden ser consideradas pertinentes en determinadas actividades e inadecuadas en otras. Por ejemplo, la agudeza y la rapidez, dice el Extranjero, tanto si se encuentran en los seres cuanto en sus imágenes, como las producidas por la música y la pintura imitativa (*Plt.* 306d), pueden ser cualidades elogiadas si se interpretan como valerosas las actividades por ellas afectadas; por el contrario, en otras operaciones son la tranquilidad, la lentitud y la reflexión las cualidades loables, al entenderse que confieren prudencia a los actos. Pero es mínima la distancia que separa la percepción de una acción virtuosa de su contrario, pues una misma conducta por unos es considerada valiente por su rapidez y agudeza, y por otros, violenta; y al contrario, la prudente para algunos se convierte para otros en cobarde o indolente. En definitiva, que en virtud de la semejanza entre caracteres y cualidades se alaba lo que es afín y se vitupera lo contrario. Estas divergencias entre formas de ser acarrearán problemas importantes de convivencia en el Estado, complicaciones que el político debe erradicar mediante una adecuada confección del tejido social, una elaboración compleja que pasa por rechazar todos los elementos malos. De hecho, en este aspecto tampoco la técnica política se distingue de las demás técnicas compositivas, ya que todas se sirven para la elaboración de sus productos de los elementos útiles y rehúsan los inservibles; y también como las otras, la técnica política supervisa sus técnicas auxiliares con el objeto de asegurarse la idoneidad de los materiales para su específica labor, como por ejemplo la educación, que debe cultivar sólo caracteres convenientes, aunque diverjan entre ellos. Y una vez que el político cuenta con los componentes oportunos, conforma la urdimbre con los propensos a la valentía y la trama con los tendentes a la moderación para entrelazarlos y armonizarlos en un único tejido.

⁶⁵³ *R.* 427d-434d.

Aun cuando Platón se refiere al carácter imitativo de la pintura en muchos pasajes de diferentes diálogos, es en la *República* donde mejor expresa el sentido que le otorga a ese rasgo mimético de la actividad pictórica, por cuanto otorga a sus representaciones un tercer nivel ontológico alejado del verdadero ser⁶⁵⁴. Veamos como se desarrolla.

La pintura puede representar en sus imitaciones de los seres vivos todas las variaciones de carácter que se dan en ellos, desde el vicio más abyecto a la virtud más excelsa. Así, la pintura es susceptible de contener gracia, ritmo y armonía o de carecer de tales cualidades (*R.* 401a). Por todo ello, es necesario supervisar a los pintores para impedirles imitar en sus representaciones todo lo despreciable y vil que haya en ellos. Con esta medida, idéntica a la que se toma respecto a los poetas y el conjunto de los artesanos, se quiere evitar el contacto de los jóvenes, los futuros guardianes, con imágenes depravadas y la perversión que ellas podrían causarles.

Algo similar se estipula en las *Leyes*. El Ateniense expresa la necesidad de regular por ley el criterio de corrección de la música, una norma que no se aplica en ningún Estado salvo en Egipto, donde, desde hace tiempo prescribieron a los jóvenes el ejercicio de las bellas posturas y bellas melodías con el objeto de formar sus hábitos. Estas bellas cualidades de la música fueron determinadas y publicadas en los templos para, una vez divulgadas, prohibir la innovación a pintores y a todos cuantos realicen figuras, con el fin de ofrecer tan solo modelos de las formas adecuadas (*Lg.* 656e). En Egipto, dice, las obras pintadas se adecuan a lo regulado y desde hace miles de años se hacen a la manera tradicional y con la misma técnica. De esta ley se deriva la necesidad de que los jueces destinados a velar por la corrección de las representaciones, ya se trate de imágenes pictóricas, musicales o de cualquier otro tipo, cumplan con tres requisitos: conocer lo que representa la imagen, ser capaz de evaluar su correcta ejecución y ver que está bien, es decir, conforme a lo prescrito (*Lg.* 669a). Juzgar una imitación pasa por conocer lo imitado, incluso cuando se trata de un ser humano pintado (*Lg.* 668e); el juez debe estar capacitado para valorar si es bello o no, a pesar de saber que por estar pintado ha recibido sus colores y formas gracias a la técnica.

⁶⁵⁴ Esta cuestión se encuentra también comentada en la sección h) *La carpintería en la explicación de la jerarquía de los entes* del capítulo dedicado al carpintero.

Al inicio del libro décimo, Sócrates se muestra satisfecho por haber fundado de forma correcta el Estado sobre todo gracias a no haber admitido en él a la poesía imitativa; Sócrates ve en ella la causa de la perdición del espíritu de quienes escuchan sus imitaciones, siempre y cuando no posean el antídoto del conocimiento de cómo son las cosas que la poesía imita. Para determinar con rigor en qué consiste la imitación, Sócrates postula una Idea para cada multiplicidad de mismo nombre. Así, mientras que sólo existe una Idea de cama, muchas son las camas existentes, todas ellas realizadas por el artesano a partir de la Idea, su modelo. Es evidente que ningún hombre puede realizar la Idea en sí, ni producir plantas, animales, hombres, astros, etc., si bien hay artesanos capaces de producir las apariencias de estas cosas y también de los objetos, siendo uno de ellos el pintor (*R.* 596e). El pintor no produce algo real pero en cierto modo produce la cama (*R.* 596e). Pero como ningún hombre produce la idea, aquello en virtud de lo cual se puede decir que una cama es una cama, el fabricante de camas tampoco fabrica la cama real. De esta manera Sócrates señala la existencia de tres camas: la Idea de cama que existe en la naturaleza y fabricada por dios; la fabricada por el carpintero y la representada por el pintor (*R.* 597b); así, pintor, carpintero y dios están al frente de tres clases de camas (*R.* 597b). Ahora bien, existe una diferencia sustancial entre estos tres entendidos en camas que separa al pintor de los otros dos, y es que mientras dios y el carpintero son artesanos porque ambos producen una cama, el pintor no es artesano porque lejos de producir la cama (*R.* 597d) la reproduce. El pintor es, en consecuencia, imitador de lo que los otros dos son artesanos, y como él todos cuantos sean autores de imitaciones, objetos que se encuentran en el tercer nivel ontológico respecto de lo que es en sí, el primer nivel y cima de esta jerarquía del ser. Y ello porque el pintor no parte de la Idea para sus imitaciones sino de los productos de los artesanos (*R.* 598a). Y por si esto no fuera suficiente, Sócrates añade que el pintor además no imita las cosas tal como son sino como aparecen, una particularidad que hace de la pintura una imitación de la apariencia en lugar de ser un remedo de la realidad (*R.* 598b). En consecuencia, todo lo imitativo se aleja de la verdad. La insalvable distancia entre la imitación y lo real es la particularidad que permite al conjunto de actividades imitativas reproducir todas las cosas, puesto que sólo operan con la imagen, entidad de escasa consistencia ontológica. Por este motivo un pintor puede pintar a los artesanos sin poseer conocimiento alguno acerca de sus técnicas (*R.* 598b); y si es buen pintor,

incluso puede engañar a los no muy avisados haciendo creer que el artesano pintado es tal y no su imagen (*R.* 598c). La pintura y demás actividades congéneres imitan imágenes de la excelencia y de todo cuanto deseen sin tener acceso a la verdad, circunstancia que no sólo permite al pintor representar a un zapatero sin conocer la zapatería, sino que esa representación de la imagen del zapatero pasa por zapatero a cuantos profanos juzguen conforme a formas y colores (*R.* 600e) y no conforme a conocimiento.

Sócrates y Glaucón están de acuerdo en que el pintor está versado en lo que parece sin estarlo en lo que es, un convencimiento que Sócrates afianza aún más con la nueva perspectiva desde la que expone lo que podríamos denominar una gradación cognitiva. Para ello utiliza el ejemplo de dos objetos: las riendas y el freno, a partir de las cuales distingue tres tipos diferentes de relaciones entre el sujeto cognoscente y el objeto en función de tres factores, uso, fabricación e imitación, en correspondencia con tres clases de profesiones: jinete, talabartero y herrero, y el pintor. En esta secuencia el pintor pinta el freno y las riendas (*R.* 601c); el herrero hace el freno y el talabartero las riendas; el jinete lo usa todo. Ahora bien, no es el pintor quien sabe cómo han de ser el freno y las riendas (*R.* 601c); tampoco los artesanos lo saben; lo sabe el jinete, quien las usa. Pero, mientras herrero y talabartero, sin conocimiento por razón de uso, poseen recta opinión transferida por el jinete sobre las cualidades relativas al uso que les corresponde a esos instrumentos hípicas, tales como belleza, excelencia y rectitud, el pintor no posee conocimiento alguno acerca de ellos en virtud del uso, ni tampoco recta opinión en virtud de su relación con el jinete (*R.* 602a).

La argumentación de Sócrates sitúa a la pintura en el tercer estadio respecto de la verdad, un lugar ocupado por todo lo imitativo y susceptible de perturbar el alma a causa de los errores perceptivos a los que induce, falencias comparables a los efectos ópticos que el agua provoca en los objetos en ella sumergidos y evitables sólo por medio de la medición de sus magnitudes físicas. Y como la función de medir corresponde a la parte racional del alma, la superior, la parte del alma que opina ajena a la medición no puede ser sino la inferior, puesto que se opone a la mejor. Las siguientes palabras de Sócrates expresan su objetivo:

— Pues fue queriendo llegar a un acuerdo sobre esto que dije que la pintura y en general todo arte mimético realiza su obra lejos de la verdad, y que se asocia con aquella parte de nosotros que está lejos de la sabiduría y que es su querida y amiga sin apuntar a nada sano ni verdadero (*R.* 603a).

Y si la mimesis es algo inferior que convive con lo inferior, por fuerza tiene que engendrar lo inferior. Esto ha quedado demostrado respecto de la imitación concerniente a la vista, interesándose Sócrates por ver si ocurre lo mismo con lo tocante al oído, o sea, con la poesía. Por eso, propone no conformarse con la analogía de la pintura y marchar hacia la parte del alma con la que opera la poesía imitativa y comprobar si es la superior o la inferior (*R.* 603b). No le hace falta mucho tiempo a Sócrates para concluir que, en efecto, entre el pintor y el poeta imitativo existe una correspondencia (*R.* 305a), por cuanto también trata con la peor parte del alma y produce cosas inferiores en relación con la verdad.

El carácter imitativo de la pintura lo expresa Platón incluso en la carta séptima, cuando explica los elementos de los que se compone el conocimiento de los seres: el nombre, la definición, la imagen, el conocimiento y el objeto mismo conforman el conjunto. El círculo es el ejemplo que toma, respecto a cual señala como imagen del círculo real los círculos que se pintan, se borran, se moldean y se destruyen (*Ep.* 342c). En esta ocasión las imágenes de la pintura no están diferenciadas de las producidas por los artesanos, que, como hemos visto, en la *República* ocupan lugares diferentes en la jerarquía ontológica. Señala también la imperfección de las imitaciones de los círculos, ya sean pintados o torneados, pues en ambos casos están contaminados de lo contrario, la línea recta, con quien limitan por todos lados; en cambio, el círculo mismo nada tiene de naturaleza contraria (*Ep.* 343a).

Como vemos, el principal rasgo de la pintura, su propiedad imitativa, está bien documentado en la obra de Platón; no es tan evidente, empero, su categoría en cuanto a actividad, es decir, si se trata de técnica o práctica. La lógica platónica apuntaría hacia la práctica, pero no siempre el filósofo es tan sistemático y riguroso con los términos como cabría esperar. Veamos qué nos dicen los textos al respecto.

Sócrates en el *Teeteto* alude a los conocimientos de la pintura, lo cual parecería indicar que se trata de una técnica, dado que las prácticas no se basan en el conocimiento sino en la experiencia. El conocimiento pictórico al que apela Sócrates es

el que habría de tener Teodoro para que, en caso de que a él y a Teeteto les interesase la semejanza entre sus rostros, pudiesen dar crédito al juicio emitido por aquél sobre su parecido (*Tht.* 145a). Pero Teodoro no es pintor, aunque en calidad de matemático sea capaz de hacer un dibujo para demostrar a sus discípulos la inconmensurabilidad en longitud de algunas potencias (*Tht.* 147d); por tanto, no merece la pena que presten atención a sus sentencias sobre esas semejanzas (*Tht.* 145a); en cambio, puesto que sí es experto en todo cuanto atañe a la educación superior, siendo, además de geómetra, poseedor de conocimientos sobre astronomía, cálculo y música, sí conviene que Sócrates valore los elogios que ha pronunciado en favor de Teeteto y se disponga a examinarlo y que el joven se interese en mostrarse como tal. La mención de la pintura y el pintor en estos dos pasajes inciden en la necesidad tantas veces señalada por Sócrates de que los juicios deben sustentarse en el conocimiento, de lo contrario, no merecen ninguna atención.

Asimismo en el *Protágoras* el pintor aparece como poseedor de unos conocimientos específicos, de cosas sabias, dice Sócrates, las que conciernen a la compleción de las imágenes y otras de ese estilo (*Prt.* 312c). Sócrates, sorprendido por el interés que muestra Hipócrates por recibir las enseñanzas de Protágoras le ha preguntado si acaso sabe qué es un sofista; y al definir el joven al sofista como un conocedor de cosas sabias, el filósofo le muestra la necesidad de especificar el contenido de ese saber sofístico, pues, como el pintor, todos los profesionales conocerían las cosas sabias que competen a sus respectivos oficios.

Más adelante es a Protágoras a quien Sócrates le pide que le explique a Hipócrates sobre qué sacará provecho si se decide a tratar con él. En su respuesta, el abderitano hace gala de ser maestro de virtud, y le dice que cada día que pase en su compañía regresará a su casa mejor de como fue. Como cabría esperar, no es esa una contestación satisfactoria para Sócrates, que, dispuesto a impedir que el sofista se escabulla gracias a la ambigüedad de sus palabras, le reclama mayor concreción haciéndole ver que su declaración no es sino una obviedad, ya que toda adquisición de conocimiento hace mejor a quien lo recibe; mejor, claro está, respecto del área a la cual pertenezca el conocimiento recibido. Así, si Hipócrates en lugar de la compañía de Protágoras buscara la del pintor Zeuxipo de Heraclea, sería cada día mejor en pintura (*Prt.* 318c).

Un caso similar se narra en el comienzo del *Gorgias*. Allí encontramos a Querefonte preguntándole a Polo de qué técnica es conocedor Gorgias y cómo le llamarían con propiedad. Para que no haya dudas sobre la cuestión planteada, Querefonte utiliza antes el mismo tipo de ejemplos que hubiese puesto su amigo y admirado Sócrates en la misma situación; y, así, le pregunta a Polo qué nombre le darían a Gorgias si fuese experto, ἔμπειρος, en la misma técnica en que lo son Aristofonte y su hermano, nada menos que el famoso Polignoto. A Polo le resulta evidente que la contestación adecuada sea pintor (*Grg.* 448c), y eso es lo que contesta de inmediato; sin embargo, no se muestra tan resuelto a la hora de nombrar la técnica de Gorgias ni a decir cómo deben llamarlo.

Debemos subrayar que en este pasaje Querefonte habla de los pintores como expertos en una técnica. Luego, Sócrates, con la finalidad de esclarecer las declaraciones de Gorgias respecto de la retórica, la «técnica» en la que el sofista se ha señalado experto, establece una diferenciación entre las técnicas según si su ejercicio depende o no del uso de la palabra. Así, están las que, por tener su peso en la actividad manual necesitan poco o nada de la palabra, como le ocurre a la pintura, capaz de realizar en silencio su función (*Grg.* 450c).

Otra característica de la pintura se pone de manifiesto en el *Gorgias*: el orden necesario en su ejecución para que la obra acabada resulte bien ordenada y proporcionada (*Grg.* 503e). Y como toda cosa con orden y proporción es buena, la pintura cuando cumple este requisito también lo es. Poner orden y proporción en sus obras es el requisito de todo profesional; y de la misma manera que lo hacen los pintores y demás artesanos, también es obligación del buen político poner orden y proporción en las almas de los ciudadanos.

Por último, la pintura aparece como ejemplo de técnica puesto por Sócrates en el *Ion*, con la finalidad de hacer ver al singular rapsoda que sus limitaciones para hablar de cualquier poeta que no sea Homero se debe a que no es la posesión de una técnica la que le faculta para hablar del antiguo aedo; pues, de serlo, y dado que en cualquier técnica tomada como un todo se encuentra el mismo género de investigación, no se vería afectado por tan extraña restricción mental. Sócrates, además, obliga a Ion a transitar por este razonamiento a partir del ejemplo de la pintura: existe una técnica de la pintura en general (*Io.* 532e); hay y ha habido muchos pintores buenos y medianos (*Io.* 532e);

no hay nadie que esté capacitado para mostrar lo que pintó Polignoto y no lo esté para hacer lo mismo respecto de otros pintores; o que sea muy diestro en comentar la obra de este famoso pintor y, por el contrario, ante la obra de cualquier otro carezca de argumentos para disertar sobre ella (*Io.* 532e-533a).

El carácter técnico de la pintura es palmario en estos textos, lo cual nos obliga a no dudar más de ello, y mucho menos cuando el mismo Sócrates ejemplifica con la pintura una técnica ajena a la palabra en el *Gorgias*, el diálogo clave para entender las diferencias entre técnica y práctica. Por eso, debemos concluir con la seguridad de que Platón considera a la pintura técnica, que no práctica, otorgándole con ello una función benéfica, a pesar de su extremo carácter imitativo. No debemos olvidar que toda actividad técnica es, en definitiva, imitativa, por cuanto todas imitan en sus producciones a las Ideas de éstas, sus respectivos modelos. Nos parece importante asimismo recalcar en este punto la esencia representativa del lenguaje y, no obstante, Platón cimienta el lenguaje como fundamento de la filosofía al reputarle la máxima autoridad a la dialéctica, el método lingüístico de investigación filosófica por excelencia. Para un filósofo que identifica el bien con la belleza, y que adjudica a ésta nada menos que el estímulo del amor, el motor del conocimiento, la belleza pictórica no pudo menos que sobrecogerle tanto como para no negarle los efectos benéficos de su contemplación, eso sí, siempre que no confunda. Al fin y al cabo lo mismo ocurre con la poesía, que aunque no sea técnica por ser de inspiración divina, su belleza no pudo menos que subyugarle hasta el punto de aprovecharse de su tradición, no sólo para expresar ciertos aspectos de su pensamiento, sino también para servirse del beneplácito público de su forma de expresión. Platón no es insensible a la belleza del arte⁶⁵⁵, pero propugna un arte comprometido con la sociedad. En el pensamiento de Platón, nada en la vida del hombre debe estar desprovisto de objetivos útiles para el interés general y el bien común, tampoco el arte⁶⁵⁶.

⁶⁵⁵ J. M. VALVERDE, 1995 [1987], 17, recuerda «que lo que nosotros etiquetamos sumariamente como “arte” incluye cosas que para los griegos eran básicamente diferentes —las artes de la palabra y las de la vista—, y si hablaban de “belleza”, ellos pensarían sobre todo en cuerpos humanos —principalmente masculinos y adolescentes—, dejando lo artístico fuera de su horizonte consciente».

⁶⁵⁶ «La crítica de Platón no fue una evaluación estética del arte sino, como mucho, una demostración de que el arte es inútil en el aspecto moral y cognoscitivo. Sin embargo, para Platón, los valores inferiores habían de someterse plenamente a los superiores, es decir, la belleza estaba por encima de la verdad y de la virtud. Los argumentos de Platón no afectaban a todo el arte sino a ciertos tipos de arte, ya que no todo el arte deforma el aspecto de las cosas ni debilita el carácter. [...] El mismo Platón tampoco se sometía

18.2. El pintor y la pintura en el *Crátilo*

Según hemos expuesto en el capítulo dedicado al poeta, consideramos una parodia la defensa de la tesis naturalista respecto del nombre defendida por Sócrates en el *Crátilo*, sin que ello implique que todos los razonamientos que allí se exponen sean falsos. Este es el caso del pintor y de la pintura, elementos utilizados en analogías cuyo funcionamiento es por completo compatible con el pensamiento del filósofo, aunque pretendan ejemplificar una teoría que Platón considera absurda. De estos usos queremos dar ahora explicación.

Sócrates y Hermógenes están de acuerdo en que los nombres son una especie de imitación, pero no acaban de ver claro de qué clase de imitación se trata. Sócrates sí observa que la imitación del nombre no se corresponde con la de la poesía, μουσική, a pesar de que en ambos casos se utilice la voz; ni que se realice la acción de nombrar cuando se imita lo imitado por la poesía. La imitación de las cualidades de las cosas, tales como sonido, forma y color es propia de la poética y de la pintura, pero no del nombrar (*Cra.* 423d).

Sócrates da un paso más en la dirección de las cualidades de las cosas y se adentra en las propiedades para fijarse en la esencia, οὐσία, de cuya imitación por medio de letras y sílabas resultaría decir lo que es, por cuanto la esencia es la propiedad por excelencia, lo que constituye su naturaleza, lo invariable de la cosa. Y aquel que fuese capaz de imitar las esencias le correspondería el nombre de nominador, de manera análoga a cómo los imitadores de cualidades llevan el nombre de músico y pintor (*Cra.* 424a).

Para describir la manera en que opera el nominador, Sócrates continúa usando la analogía de la música y la pintura, muy útiles para ejemplificar una metodología compositiva a partir de la combinación de elementos primarios. En efecto, tanto la música como la pintura conocen primero los elementos básicos con los que pretenden obrar, sílabas para conseguir ritmos poéticos, colores para obtener imágenes. Así, el nominador deberá distinguir todos los elementos constitutivos del lenguaje y establecer

siempre a sus propios argumentos. En sus diálogos encontramos más de una alabanza de las artes plásticas griegas así como la afirmación de que los poetas son “intérpretes de los dioses”» W. TATARKIEWICZ, 1987 [1970], 132.

las clasificaciones por géneros pertinentes para, una vez que haya realizado la misma identificación de elementos y similar categorización en los seres a los que se vaya a nombrar, aplicar a cada uno lo que le corresponda en función de la semejanza entre los elementos constitutivos del lenguaje y los elementos constitutivos de cada ser. Y de manera análoga a como la pintura a veces combina diferentes colores para representar un objeto, también los elementos básicos del lenguaje son susceptibles de mixtura para obtener la mezcla idónea que mejor represente sus componentes ontológicos (*Cra.* 424d).

Este tipo de representación lingüística del ser no se limita al nombre, pues es a esa combinatoria a la que Sócrates le atribuye la posibilidad de articular unidades más amplias de sentido. De manera semejante a como el arte pictórico compone pinturas, el arte onomástico o retórica compone discursos (*Cra.* 425a).

Pero los nombres ya están puestos; por eso sólo les queda comprobar si fueron puestos siguiendo las normas descritas, si bien duda de saber hacerlo conforme a técnica. La magnitud de la tarea ante la que se colocan no puede sino hacerlos dudar de su capacidad para llevarla a cabo, conviniendo que lo intentarán en la medida de sus posibilidades con la esperanza de entrever algo, aunque sea poco y tenue. Antes de eso algunas apreciaciones de Sócrates muestran su opinión respecto del increíble postulado mimético que acaba de disfrazar de verosimilitud gracias a la útil ayuda prestada por la analogía de las dos actividades imitativas por excelencia, la poesía y la pintura. Sócrates sustenta en esa técnica imitativa la teoría naturalista, y al mismo tiempo califica de «manifiestamente ridículo» pensar que las cosas se revelen mediante letras y sílabas. En una palabra, enseña sus cartas ante un Hermógenes obtuso, por lo que no le queda otra salida que continuar con la farsa. Por eso se propone exponerle todo lo que ha oído sobre los nombres, a pesar de que le parezca raro, merecedor de poca consideración e incluso risible. Procede Sócrates con la exposición del valor semántico de algunas letras, sonidos y formas, lo que acrecienta aún más lo absurdo de semejante despliegue. Con ello concluye Sócrates su opinión sobre la exactitud de los nombres.

Hermógenes reclama la intervención de Crátilo para que exprese, bien su conformidad con lo mantenido por Sócrates, aprendiendo de él, bien para manifestar su desacuerdo y exponer su parecer sobre el asunto, con lo que los enseñaría a ellos. La importancia del tema según Crátilo le impide actuar con mucha rapidez, comentario que

aprovecha Sócrates para mostrar de nuevo al lector la pantomima que está protagonizando. En efecto, Sócrates se desentiende por completo de lo que ha explicado y califica su análisis de mera ocurrencia, una confesión de inconsistencia dialógica incompatible con la acostumbrada seriedad argumentativa de Sócrates. Nunca su discípulo lo hubiese retratado en tesitura semejante, razón que aleja toda duda sobre el carácter paródico de este diálogo⁶⁵⁷. Platón refuerza aún más esta particularidad con las palabras que a continuación le hace pronunciar a Crátilo, quien, satisfecho con todo lo dicho por Sócrates, afín a su pensamiento, lo califica de oráculo. Esta inspiración divina que Crátilo ve en Sócrates causada por la influencia de Eutifrón o por la de alguna Musa es un signo inequívoco de la broma de Platón, un esperpento que llega a mostrarnos a un Sócrates ufano de su sabiduría, cuando su profesión de ignorancia fue, si no su rasgo más distintivo, uno de los más característicos. Y este es el momento crucial del *Crátilo*. El asombro por el propio saber es un punto de inflexión, un límite que interrumpe el sentido y cuya brusquedad hace a Sócrates recuperar la cordura: tanta es su sabiduría, que desconfía de ella. La lucidez repentina le obliga a analizar sus palabras de la siguiente manera: el nombre manifiesta qué es la cosa, por lo tanto, nombrar es instruir; si nombrar es una técnica cuyo artesano es el legislador, debería comportarse la técnica de nombrar de manera análoga a como lo hacen las demás, es decir, que como ocurre entre los pintores, que son mejores los que elaboran mejor sus pinturas y son peores los que las hacen peor (*Cra.* 429a), también de entre los legisladores los habrá quienes hagan más bellas sus obras y quienes las hagan más feas. Crátilo no está dispuesto a admitir que entre las leyes unas sean mejores que otras, negación que implica la corrección de todos los nombres, de los que lo son, ya que de no ser correctos no serían nombres según la definición de nombre aceptada. De aquí se deriva la imposibilidad de hablar de forma falsa defendida por Crátilo, motivo que obliga a Sócrates a volver a demostrar que es posible hacerlo. Y lo hace valiéndose del ejemplo de la pintura; su razonamiento se desarrolla así: el nombre es una cosa distinta de la cosa que nombra; el nombre es una imitación de la cosa; las pinturas son asimismo imitaciones de cosas; es

⁶⁵⁷ F. CASADESÚS, 2000, 64, 68 y 69, ve en las ocurrencias etimológicas de Sócrates una broma de Platón, quien se habría valido de esas ingeniosidades para desprestigiar por la vía irónica el método etimológico y ridiculizarlo. Asimismo, mantiene que «Platón en el *Crátilo* ridiculizó la tesis naturalista de los órficos y de Heráclito y sus seguidores» F. CASADESÚS, 2008a, 1086, n. 34. Según T.M.S. BAXTER, 1992, 6, Platón parodia en el *Crátilo* a todos aquellos que concedían a las etimologías un valor excesivo.

posible asignar estos dos tipos de imitaciones, las pinturas y los nombres, a las cosas que imitan (*Cra.* 430b); cuando las imitaciones son atribuidas en cada caso a lo que le es propio y semejante son correctas, tanto en la pintura como en los nombres (*Cra.* 430d), pero en los nombres además son verdaderas; son incorrectas las imitaciones atribuidas a lo que no es propio ni semejante, pero, además de incorrectas, en los nombres son falsas. Crátilo, que ha ido admitiendo los argumentos de Sócrates, le alerta ahora sobre la posibilidad de que la atribución incorrecta se produzca en las pinturas (*Cra.* 430d) mientras que en los nombres sea inevitable realizarlas siempre de manera correcta. Para Sócrates no hay ninguna diferencia entre ambas, pues, al ser el nombre una imitación como la pintura (*Cra.* 430e), es tan factible atribuirle a un hombre un dibujo que al mirarlo no se corresponda con su imagen, cuanto un nombre que al oírlo tampoco le ataña. Crátilo acaba por admitir que, en efecto, sucede como dice Sócrates: que respecto de los nombres hay atribuciones verdaderas y falsas, lo cual se traduce en que se pueden asignar nombres de forma incorrecta, o sea, sin que a cada cosa se le conceda nominalmente lo que le corresponde. Y si es así con los nombres también es así con los verbos, con las oraciones y con los discursos. Aquí se muestra el auténtico problema que, a nuestro entender, plantea el *Crátilo*: la ambivalencia del discurso. Sócrates, con el comportamiento de un auténtico sofista al defender dos argumentaciones contrarias, pone sobre aviso no sólo sobre las trampas del lenguaje, capaz de construir discursos falsos, sino también de la interpretación, o sea, de la hermenéutica, porque eso es lo que Sócrates lleva en realidad a cabo, dos ejercicios hermenéuticos contrarios. Y en este sentido, no sería casual la mención de Hermes⁶⁵⁸, de cuyo nombre procede la palabra hermenéutica, en cuanto arte de interpretar los significados ocultos. Sócrates señala la relación del nombre del dios con *hermeneia*, intérprete y mensajero, y con ladrón, mentiroso y mercader, cuyas actividades están muy relacionadas con habilidades lingüísticas propias del dios Hermes, tales como la elocuencia y la persuasión. Pero Sócrates no se conforma con aludir al principal epíteto del dios, *Logios*, e inventa incluso una etimología falsa a partir de *eirein* (decir, hablar)

⁶⁵⁸ La significativa mención de Hermes, el problema de la hermenéutica, la ambivalencia discursiva representada en las dos posturas contrarias de Sócrates, y la propuesta de una línea de investigación a seguir en el *Crátilo* a partir de la figura de Hermes y del concepto de interpretación, ha sido señalado por J. M. REDONDO ORNELAS, 2008, 6.

para ligar el nombre de Hermes con la invención del lenguaje, y el de la diosa Iris⁶⁵⁹, asimismo mensajera de los dioses. A nuestro juicio, esta mención a Iris tiene mucho sentido, pues supone el contrapunto discursivo de Hermes; Iris porta una jarra con agua de la laguna Estigia, agua que le sirve para castigar con el sueño a los perjuros, la más grave manifestación de la mentira y el engaño. Así, los mensajes de Iris ofrecerían toda credibilidad en tanto que los de Hermes siempre generarían la duda.

Sócrates mantiene que la bondad o belleza de las imitaciones gráficas depende de la reproducción de los elementos constitutivos de los objetos que imitan en función de si son representados todos ellos o si, por el contrario, se omiten algunos propios o se añaden otros ajenos. En el dibujo y en la pintura estos elementos son líneas, formas y colores, componentes que pueden verse modificados en las reproducciones tanto en número cuanto en magnitud (*Cra.* 431c). Los dibujos y pinturas serán hermosos cuando reproduzcan con fidelidad todos los factores que integran el modelo; y serán malos cuando éstos se vean modificados, bien reducidos o aumentados en número, bien alteradas sus proporciones. Crátilo, por su parte, se muestra renuente a admitir esta sutileza de Sócrates, arguyendo que cuando en un nombre se omiten algunas de las letras que le corresponden, ese nombre ya no es nombre del ser que pretendía nombrar, sino que se convierte en otro nombre sin que se vea afectada por ello su corrección. Sócrates le llama la atención sobre este punto mediante un ejemplo de reproducción exacta de los elementos constitutivos, tal vez necesaria en algunos nombres, como en el de los números cardinales, en los que la cantidad es esencial, pero no en aquellos en los que la esencia reside en la cualidad. La reproducciones exactas, dice Sócrates, no constituyen una imagen sino un duplicado; así lo expresa mediante un ejemplo en el que un dios a modo de pintor (*Cra.* 432b) reprodujera a la perfección todas las cualidades de Crátilo, externas e internas, caso en que en lugar de tener a Crátilo y su imagen tendrían dos Crátilos. De aquí se deduce que en la exactitud de la imagen es una clase de exactitud no basada en la presencia o ausencia del total de las cualidades, pues toda imagen está muy lejos de contener todos los elementos propios de un ser y, sin embargo, no por ello deja de representarlo; si así fuera, no habría ninguna diferencia

⁶⁵⁹ Según el traductor, se ha respetado la frase en que se menciona a Iris, a pesar de ser eliminada por todos los editores, por no haber encontrado motivos muy fundados para rechazarla, ya que se puede tratar de una ocurrencia parentética introducida por Sócrates. J. L. CALVO, 2000, 401, n. 91.

entre la cosa y el nombre. Por consiguiente, no queda sino admitir que hay nombres bien puestos y otros no, y en consecuencia, frases y discursos falsos. Una cosa no deja de nombrarse cuando su nombre no contiene todos sus elementos; para enunciarla, basta con mantener parte de la cosa.

Como Crátilo se ve forzado a admitir que existen nombres aunque no bien puestos, Sócrates continúa su desarrollo en estos términos: los nombres son manifestaciones de las cosas, siendo unas veces primarios, y otras, compuestos a partir de primarios. Ahora bien, qué le satisface más a Crátilo, pregunta Sócrates, que los primarios sean lo más parecido posible a lo que deben manifestar o que los nombres respondan a convenciones, como mantiene Hermógenes y otros muchos. Por supuesto, Crátilo prefiere la fórmula de la semejanza, un funcionamiento que exige de los elementos constitutivos de los nombres primarios similitud con las cosas que manifiestan, de manera análoga a como la pintura compone imágenes semejantes a la realidad en virtud de la similitud que por naturaleza existe entre los pigmentos que componen las pinturas y lo que esas pinturas imitan o representan (*Cra.* 434a-b).

La conclusión de Sócrates será que no es por el nombre que se conocen los seres, pues, aun cuando se aceptase su semejanza con la cosa que representa, siempre sería más ventajoso partir de la cosa para su conocimiento que de su nombre. Pero si se acepta que el nombre enseña, tampoco una teoría convencionalista del lenguaje es admisible, pues sería un simple acuerdo la base de la relación entre el ser y su nombre y eso nada nos dice del ser. Y si el convencionalismo de los nombres atribuido a Protágoras no salva el conocimiento, tampoco lo hace el naturalismo adjudicado a Heráclito, cuya teoría del perpetuo flujo hace al ser inconsistente y, por ende, incognoscible. Así, Sócrates defiende en el *Crátilo* que el conocimiento pasa por la necesaria aceptación de la existencia de la cosa en sí, aquello que no cambia y con lo que él a veces sueña⁶⁶⁰.

⁶⁶⁰ Soñar la existencia de la cosa en sí es muy distinto de postularla, y mucho más de afirmarla, una nota que vendría a afianzar la hipótesis cronológica que sitúa al *Crátilo* entre los diálogos pertenecientes al primer grupo de los tres establecidos según el método estilográfico. Pero la opinión al respecto está muy lejos de ser unánime. G. R. LEDGER, 1989, es autor de uno de los últimos estudios estilométricos sobre la obra de Platón.

En definitiva, al conocimiento no se accede por el lenguaje, entre otras cosas porque el lenguaje es una forma de imitación, una imagen, una representación del ser.

18.3. El pintor y la pintura en el *Sofista*

El Extranjero en el *Sofista* establece un curioso paralelismo entre los pintores y los sofistas, y ello por dos razones: la primera, porque como se pone de manifiesto en la segunda *diairesis*, unos y otros se dedican al mercadeo de sus respectivas actividades, ambas relativas al alma (*Sph.* 224a); la segunda, porque pintores y sofistas son productores de todas las cosas mediante una única técnica imitativa: la pictórica aquéllos; la retórica éstos. Al igual que el sofista dice saber todas las cosas y las puede enseñar por muy poco dinero gracias a su técnica imitativa, el pintor fabrica imitaciones de los seres mediante la técnica pictórica, producciones que también vende por poco dinero, y engaña a los jóvenes no demasiado inteligentes presentándose ante ellos como el más capacitado para producir cualquier cosa (*Sph.* 234b). De forma similar a como la técnica pictórica reproduce imágenes gráficas de los objetos, existe otra técnica, la del sofista, que reproduce imágenes auditivas de las cosas con las que se engaña a esos mismos jóvenes ignorantes⁶⁶¹.

La constatación de que la sofística es un tipo de técnica imitativa lleva a decidir la división inmediata de la técnica de producción de imágenes, para, siguiendo el proceso de divisiones de todas las partes en las que se halle el sofista, descender por esa línea hasta atraparlo. El Extranjero distingue en la producción de imágenes dos técnicas, la de la copia y la de la apariencia; en la primera coloca todas las reproducciones de las imitaciones que, por pretender ser idénticas al modelo, lo copian con las mismas proporciones; en la segunda, propia de los artesanos, la imitación no se realiza conforme a sus proporciones sino buscando las que la hacen más hermosa, un *modus operandi* de modeladores y pintores cuando en sus obras de gran tamaño quieren compensar los negativos efectos ópticos en el observador derivados de su distancia respecto de las diferentes partes de la gran obra (*Sph.* 235e). Y es en este el grupo, en el de la técnica de

⁶⁶¹ F. CASADESÚS, 2010, 116, n. 81, habla de la fascinación que la palabra puede ejercer sobre los oyentes gracias a su poder evocador de imágenes, un poder del que se aprovechan los sofistas para fascinar de manera similar a como lo hacen los pintores con sus representaciones.

la apariencia, donde coloca a la pintura y todo el conjunto de la técnica de la imitación (*Sph.* 236b). El complicado análisis del concepto de apariencia al que se entrega el Extranjero a partir de aquí paraliza el proceso de *diairesis*. Las divisiones son sustituidas por la compleja exploración de las relaciones de la apariencia con el ser, el no ser y la falsedad, cuya conclusión otorga a la imagen una categoría antológica entre el ser y el no ser, puesto que es imagen de un ser sin ser el ser que imita y del cual es imagen⁶⁶².

Cuando se retoma el método de *diairesis* la pintura vuelve a surgir, en el momento en que, partiendo de la técnica productiva, se distinguen dos géneros: la producción divina y la producción humana; a la divina corresponde todo aquello que se dice que es producido por naturaleza; a la humana, todo lo compuesto por los hombres a partir de lo producido por la divinidad. La producción divina se realiza en virtud de una técnica divina; la humana en virtud de una humana. Ambas técnicas producen objetos reales e imágenes, por ejemplo: la divinidad produce el ser real árbol y mediante la reflexión la imagen de la casa reflejada en el río; el hombre produce el objeto real casa y mediante la pintura su imagen representada en un cuadro (*Sph.* 266c). Y si a la producción de imágenes se la divide en dos géneros, el de la copia y el de la apariencia, se enlaza la investigación con la séptima *diairesis*, momento en que se interrumpió la aplicación de este método con el excursus sobre el ser.

18.4. La pintura, un ejemplo útil con el que establecer analogías, comparaciones y otras relaciones de semejanza

Sócrates compara la mala representación de dioses y héroes que mediante el lenguaje realizan los poetas, con las de un pintor cuyos retratos no se pareciesen a los modelos a quienes pretendía pintar (*R.* 377e). Las malas representaciones de los poetas las llama Sócrates mentiras innobles, posiblemente para diferenciarlas de las nobles, aquellas que se puede permitir el Estado en aras del bien común.

En el Estado proyectado por Sócrates en la *República*, la forma de vida diseñada para los guardianes llama la atención de Adimanto, quien, por considerarla en extremo

⁶⁶² F. CASADESÚS, 2010, 29, remite a la obra de Magritte *La traición de las imágenes* por considerarla una formulación magistral de esta paradoja.

insatisfactoria a causa de las condiciones prescritas para ellos, en especial las que conciernen a la negación de propiedad privada y demás riquezas propias de los gobernantes al uso, le pide a Sócrates que se defienda de las posibles críticas que sin duda recibiría en ese mismo sentido. Sócrates, a pesar de ser consciente de las limitaciones que ha impuesto a la vida de los guardianes, no acepta que ellas causen la infelicidad, pues incluso pudiera ser que fuesen los más felices. Pero en cualquier caso, se defiende Sócrates, no es la felicidad de una clase la que buscan con la fundación de su Estado, sino la de toda la sociedad. Para explicar mejor sus razones, Sócrates compara la censura de Adimanto con la de alguien que al ver como pintan de negro los ojos de una estatua les reprochase el no pintarlos de color púrpura; o lo que es lo mismo, que les recriminase el error de no aplicar a la parte más bella el color más hermoso (R. 420c). Lo razonable en ese hipotético caso sería, en opinión de Sócrates, responder a ese alguien que de pintar los ojos tan hermosos no parecerían ojos, mientras que si pintan con el color adecuado cada una de las partes conseguirán una bella estatua (R. 420d). Y de manera análoga ocurre con las clases del Estado, que no se puede otorgar a los guardianes un tipo de felicidad como la que propugna Adimanto, basada en la posesión de riquezas, pues en ese caso los guardianes se convertirían en otra cosa y dejarían de ser guardianes. Sócrates ve en la riqueza la corrupción de todo oficio, y así lo señala mediante diversos ejemplos concretos; pero mientras que la perversión de algunos profesionales no es nefasta para el Estado, sí lo es la degeneración de los guardianes, de cuya virtud depende la pervivencia del Estado. Por consiguiente, la institución de los guardianes no debe perseguir su felicidad sino la de la sociedad en su conjunto, felicidad social que depende del cumplimiento de las funciones de los guardianes, de quienes se debe conseguir que sean «los mejores artesanos de su propia función»⁶⁶³.

La pintura vuelve a ser es un ejemplo eficiente para expresar la validez del Estado que ha fundado de manera especulativa como paradigma a partir del cual orientar los actos, y ello aun cuando no fuera posible su existencia. Sócrates, para responder a la pregunta de Glaucón acerca de la viabilidad de un Estado como el descrito, apela a la utilidad que tendría como paradigma el retrato del hombre más hermoso que un pintor hubiese realizado, siempre y cuando todos sus rasgos estuviesen representados de forma

⁶⁶³ R. 421c.

adecuada (R. 472d). En efecto, si el retrato está bien hecho no es menos bueno porque no se pueda demostrar la existencia de tal hombre; y de manera análoga, tampoco el paradigma del Estado más justo es menos válido porque no demuestren si es posible su fundación fáctica. A propósito de esta analogía, Platón pone en boca de su maestro una breve pero concluyente reflexión sobre la teoría y la práctica. Sócrates afirma que la praxis es mucho más difícil que la teoría, motivo que le lleva a solicitar de su interlocutor que no lo obligue a mostrar cómo debe realizarse en los hechos aquello descrito de forma discursiva. A Sócrates le parece suficiente con llegar a descubrir cómo fundar el Estado más parecido al que han proyectado, juicio que vendría a revelar la función iluminativa que para las realizaciones concretas se espera de ese modelo de Estado, sin que ello suponga una férrea voluntad de llevarlo tal cual a la práctica.

Platón compara a los que no filosofan con los pintores, porque no pueden dirigir su mirada hacia lo más verdadero (R. 484c). Por eso, la enorme responsabilidad de la jefatura del Estado debe recaer en los filósofos, los únicos que conocen lo inmutable y pueden contemplarlo para implantar o preservar todo lo concerniente a ello.

Un poco más adelante Sócrates necesitará una comparación, según expresa él mismo, para contestar un asunto difícil planteado por Adimanto acerca de la incompatibilidad que observa entre la necesidad de que gobiernen los filósofos, para que cesen los males en los Estados, y la constatación fáctica de que aquellos que se dedican a la filosofía, más allá de los límites que impone la educación, son extraños, si no depravados, e inútiles para el Estado⁶⁶⁴. La comparación que dice necesitar Sócrates para defender a los filósofos, a causa de la extrema crueldad con que los Estados tratan a esos hombres, los más razonables, necesita reunir muchas cosas, a modo de las mezclas que realizan los pintores para retratar «ciervos-cabríos» (R. 488a). Con estas palabras Sócrates expresa la complejidad de la comparación que llevará a cabo en términos náuticos para hacer ver que es la incompetencia política unida a las ansias de poder la causa del maltrato a los filósofos, tachados de charlatanes por los ignorantes.

Si ya antes vimos a Adimanto sorprenderse de la vida reservada a los guardianes, ahora veremos cuán más extraordinaria le resulta a Glaucón la función de gobierno adjudicada al filósofo, y eso a pesar de haber participado de forma activa en todo el proceso; tanto es su asombro, que de inmediato le pide a Sócrates que demuestre a los

⁶⁶⁴ Idéntica opinión respecto del filósofo expresa Calicles en el *Gorgias* (Grg. 484c-486d).

incrédulos la necesidad de establecer el gobierno de los filósofos. El interés de Sócrates se centra entonces en diferenciar a los verdaderos filósofos —«quienes aman el espectáculo de la verdad»⁶⁶⁵—, de los espurios. El filósofo percibe la diferencia entre lo uno y lo múltiple, es decir, entre la Idea y la multiplicidad de todos los seres que de ella participan. Sócrates, para desarrollar esta cuestión de manera precisa, distingue el conocimiento científico, propio del filósofo, de la opinión; describe el alma filosófica y habla de las dificultades que existen para el ejercicio de la verdadera filosofía, entre las que se encuentra la mala disposición de la multitud hacia ella. Será por lo tanto necesario persuadir a la muchedumbre de la necesidad de la filosofía, siendo el gobierno del filósofo⁶⁶⁶ condición imprescindible para la existencia del Estado justo, y eso porque «un Estado de ningún modo será feliz alguna vez, a no ser que su plano esté diseñado por los dibujantes que recurren al modelo divino» (*R.* 500e). Esta analogía entre el gobierno del filósofo y el dibujo de la ciudad le sirve a Sócrates para expresar la importancia del conocimiento en la tarea de máxima responsabilidad política. El filósofo es el único conocedor de las Ideas, constitutivas del paradigma divino de Estado y auténticas referencias a partir de las cuales deben ser trazadas las líneas del nuevo dibujo cívico. La riqueza de esta comparación se observa en los recursos expresivos que Sócrates extrae de ella, al explicarle a Adimanto la manera en que ese plano (*R.* 501a) debe ser realizado por los filósofos: en primer lugar se ha de tomar el Estado como si de una tablilla para escribir se tratase y borrar de ella todo su contenido, tanto lo concerniente a la administración como a los rasgos de los hombres, pues antes de borrarlo todo no escribirán nada en ella (*R.* 501a); después, esbozarán el esquema de la política (*R.* 501a); a continuación completarán su dibujo con la mirada puesta en las Ideas y en los hombres, mezclando y combinando lo mejor de éstos (*R.* 501b) de manera similar a como mezcla y combina pigmentos un pintor para obtener el color que desea, y como combina el político los distintos caracteres para confeccionar el mejor tejido social, tal y como ya hemos señalado en el primer apartado de este capítulo⁶⁶⁷. Sócrates

⁶⁶⁵ *R.* 475e.

⁶⁶⁶ El gobierno del filósofo es la concreción del principio fundamental de la filosofía de Platón en la esfera social, el principio de la razón soberana; de igual manera que el Demiurgo lo es en el plano de la naturaleza y la supremacía de la parte racional del alma en el individuo. Cf. TOMÁS CALVO, 2009b, 32-34, donde el autor desarrolla las implicaciones del principio de razón soberana, sobre todo en relación con el placer.

⁶⁶⁷ Remitimos al capítulo del tejedor para ver con más detalle esta cuestión.

añade que muchas serán las veces que los filósofos borrarán y volverán a pintar hasta conseguir los mejores rasgos humanos, teniendo en cuenta, eso sí, las limitaciones que el mundo sensible impone (*R.* 501b). El resultado es, en palabras de Adimanto, una pintura muy hermosa (*R.* 501c). Para Sócrates, el haber presentado al filósofo gobernante como si fuese un pintor de organizaciones políticas ha de ser suficiente para persuadir a aquellos incrédulos de los que hablaba Glaucón (*R.* 501c).

Y una vez demostrada la necesidad del gobierno de los filósofos resta detallar el programa de formación que deberán seguir los futuros gobernantes. Sócrates describe las facultades que por naturaleza deben poseer estos amantes de la sabiduría sobre los que habrá de recaer la más alta responsabilidad del Estado, todas ellas de difícil convergencia en un mismo individuo. Las extraordinarias condiciones requeridas para alcanzar el estudio supremo deben conjugar una elevada disposición para la actividad intelectual, además de las destrezas para llevarla a cabo, óptimas aptitudes para soportar el entrenamiento físico pertinente y una gran fortaleza y tesón para recorrer el largo camino que su culminación demanda. La máxima atención merecida por el estudio supremo hace que sea insuficiente contemplarlo en un bosquejo, antes bien, dice Sócrates, impone no cejar en el intento hasta conseguir acabar el cuadro (*R.* 504d), o lo que es lo mismo, hasta haberlo precisado con la minuciosidad conveniente. Como es sabido, el estudio supremo al que alude Sócrates es la Idea del bien, conocimiento que sólo se alcanza tras haber contemplado el riguroso programa formativo cuya fase final dedicada a la dialéctica permite arribar a su contemplación, el término de lo inteligible.

Una de las materias de ese programa que deberá seguir el futuro filósofo es la astronomía, un estudio que, sin embargo, no consistirá en la observación de los astros más allá que como meros ejemplos para el estudio de los otros, los verdaderos, y sus también verdaderos movimientos de acuerdo con el verdadero número y sus verdaderas cualidades, así como las verdaderas relaciones que se dan entre ellos, todo lo cual es aprehensible sólo por la razón. A partir de la observación de los astros visibles en el cielo no se puede obtener conocimiento científico, puesto que no es posible ciencia alguna acerca de las cosas sensibles; por lo tanto, deberán observarse como si se tratara de dibujos de trazo excelente y trabajados a conciencia por Dédalo u otro artesano o pintor (*R.* 529e), pero sin pretender extraer de ello la verdad de sus relaciones a pesar de la belleza de su ejecución.

Todos los personajes del *Timeo* utilizan la pintura en sus intervenciones para expresar concretos matices de su pensamiento. Al inicio del diálogo, es Sócrates quien compara su afán por escuchar la descripción del funcionamiento concreto de un Estado semejante al expuesto por él con el deseo de ver animales en movimiento que invade a quienes los han observado durante largo tiempo, ya sea vivos pero en reposo, ya sea sus estáticas representaciones pictóricas (*Ti.* 19b).

Entonces Critias refiere la insólita hazaña llevada a cabo por la ciudad de Atenas en tiempos primordiales: el rechazo de la invasión de los atlantes y la liberación de los territorios conquistados; se trata de una historia que su bisabuelo había escuchado de Solón, que a su vez había recibido de un anciano sacerdote en Egipto, y que Critias conoció a través de su abuelo. Critias dice haber recordado la historia gracias a las similitudes entre aquella Atenas antiquísima y la república de la que Sócrates había hablado el día anterior, un recuerdo que «le quedó grabado como el encausto, de pintura indeleble» (*Ti.* 26c). Critias, al comparar la fijación de su recuerdo con la técnica pictórica que fija los colores mediante el fuego, consigue transmitir a sus interlocutores la fidelidad que sus palabras guardan con la narración transmitida, debido sobre todo al interés que había despertado en él y al placer con que la escuchó, como si se tratase de un juego. A pesar de los años transcurridos, en la memoria de Critias la primitiva hazaña de Atenas permanece imborrable, como persistente es la pintura al encausto.

Los dos restantes usos de la pintura, poéticos en extremo, corresponden a Timeo: el primero, para decirnos que dios utilizó en el universo, cuando lo pintó, el quinto tipo de composición (*Ti.* 55c); el segundo, para referirse a una operación de la inteligencia capaz de dibujar imágenes en el hígado (*Ti.* 71c).

La mención al dios pintor la realiza Timeo tras describir cuatro tipos de composiciones de triángulos, cada una de las cuales constituye uno de los cuatro elementos: fuego, tierra, agua y aire; distingue Timeo, además, una quinta composición que vendría a instaurar otro elemento presente en el universo, aunque no especifique de cuál se trate y al que Guthrie ha identificado con el éter⁶⁶⁸. La condición obrera de la divinidad platónica se observa también en esta faceta de pintor.

⁶⁶⁸ W. K. C. GUTHRIE, 1978 (1998, 299-300).

Pero quizá más sorprendente aún que un dios trabajador sea la noción de una inteligencia dibujando en el hígado para arrastrar hacia lo dibujado al alma apetitiva, mucho más proclive a imágenes y apariciones que al lenguaje racional. En efecto, según Timeo, fue un dios quien construyó el hígado y lo colocó en el mismo habitáculo en el que reside el alma apetitiva para que la inteligencia, reflejando imágenes en él, la atemorice y la aleje de sus desvaríos. La inteligencia puede servirse de la amargura o de la dulzura, ambas cualidades propias de hígado, para reflejar o dibujar en él imágenes contrarias: la de la amargura, con el consiguiente malestar al alma y la de la dulzura con su consecuente apacibilidad. En definitiva, el hígado no es sino un órgano capaz de traducir los excesos del alma en indisposición, y su comedimiento, en bienestar.

Al inicio del diálogo homónimo, Crátilo, al igual que hiciera Timeo antes de su intervención en el diálogo al que da nombre, solicita benevolencia de sus oyentes ante la dificultad de su exposición, y pide más indulgencia que su compañero por considerar que es más difícil contentar al auditorio cuando el discurso versa sobre los hombres, el tema sobre el que pretende hablar, que cuando trata de los dioses, de quienes ha hablado Timeo. Para demostrar esta aserción establece una analogía entre pintura y lenguaje extrayendo todas las consecuencias que operen en su favor. Si todo lenguaje es imitación y representación, es posible constituir una correspondencia entre ambos tipos de imitaciones y representaciones, la pictórica y la lingüística. La recepción de las representaciones pictóricas es, según Critias, muy diferente cuando imitan cuerpos divinos o humanos. Para dar la impresión de una imitación correcta de los elementos de la naturaleza, los cuerpos divinos, a la pintura no le hace falta ser muy precisa, pues por poca exactitud que presenten sus representaciones de ríos, montañas, bosques, cielos, etc., es suficiente para agradar; y ello porque es tanto el desconocimiento que existe sobre esos cuerpos, que lejos de investigar sobre ellos para poner a prueba la fidelidad de lo pintado, el espectador se conforma con esbozos, aun siendo éstos poco veraces y muy vagos (*Cri.* 107bd). Por el contrario, cuando una pintura pretende retratar el cuerpo de alguien, ese alguien se convierte en un juez implacable debido al conocimiento y familiaridad que posee de su propio cuerpo, y no acepta aquella que no logre una total semejanza. Y en lo que atañe a los discursos sucede lo mismo, que en tanto agradan y son aceptados los que hablan de los dioses aunque carezcan de verosimilitud, los discursos sobre los hombres son examinados con mucha minuciosidad, por lo que

resulta mucho más difícil representar a los hombres mediante el discurso de forma adecuada a la opinión del auditorio.

Un revelamiento muy interesante nos hace el Extranjero en el *Político*, a propósito de la valoración del mito de Crono en cuanto a su efectividad como procedimiento de investigación. El mito ha sido para él una mala elección; la causa del error, el prejuicio de haber considerado que al rey, o al político, le convenía un gran paradigma. Las dimensiones del mito se han mostrado enormes para su función, lo cual ha provocado una exposición demasiado larga, y ello a pesar de que con su discurso, lejos de haberle puesto fin al mito, más bien hayan trazado tan solo su contorno exterior, como si se tratase de una pintura de siluetas privada de la nitidez que los pigmentos y las mezclas de colores le proporcionan (*Plt.* 277c). Y no agota aquí el Extranjero la analogía entre el método del mito y la pintura, pues, añade:

Pero conviene, más que con la pintura o cualquier tipo de actividad manual, mostrar cualquier ser vivo con la palabra y el razonamiento a quienes sean capaces de seguir. Para los demás se hará por medio de actividades manuales (*Plt.* 277c).

Se ha visto relación⁶⁶⁹ entre estas palabras del Extranjero y las pronunciadas por Sócrates en el *Fedro*, cuando enfatiza la semejanza entre la escritura y la pintura (*Phdr.* 275d). A nuestro juicio no existe vínculo alguno entre estos dos pasajes, pues, las actividades manuales no se refieren aquí a la escritura, a la que también compete la palabra y el razonamiento. La pintura en este caso es el mito de Crono, pintura por otro lado incompleta por haberse trazado tan solo el contorno sin que el uso de los colores haya acabado por completar la representación. Se trata más bien de un esbozo con el que mostrar las posibilidades explicativas del mito a la vez que se constatan las desventajas del método, demasiado extenso y poco preciso. Por otro lado está el método del paradigma de las actividades manuales, el uso del paradigma del tejido que el Extranjero desarrollará a continuación. Y de estos tres métodos, el preferido por el Extranjero, cuando su interlocutor es capaz de seguirlo, es el de la *diairesis*, es decir, el procedimiento a partir de la palabra y el razonamiento. Como sí ocurre en el *Fedro*, todo discurso debe adaptarse a la capacidad intelectual del destinatario; y en la investigación filosófica no ocurre nada distinto: debe elegirse el método que mejor

⁶⁶⁹ M. I. SANTA CRUZ, 2003, 533, n. 50.

convenga a las condiciones particulares de la investigación. Con todo, queremos significar la importancia que esta revelación del Extranjero referida a la analogía de los oficios manuales representa para nuestro trabajo. Porque, si bien es verdad que aquí se ocupa de la concreta y sistemática aplicación del paradigma de un oficio manual, el del tejido, también lo es que Platón ve en el uso de los oficios una veta interminable de recursos, un filón que trasciende las meras explicaciones para colocarse también en el meollo de la investigación llegando a constituirse en método.

La semejanza entre la pintura y la escritura acentuada por Sócrates en el *Fedro* responde, tal y como el filósofo explica a continuación, a la fidelidad que ambos tipos de representaciones guardan con la vida y, no obstante, ninguna de ellas es capaz de responder cuando se les pregunta algo. Platón es bien consciente de que el diálogo, el género que él utiliza, representa la viveza de la conversación, llegando a parecerle al lector que asiste a la plática; sin embargo, ante cualquier duda la pregunta le está vedada⁶⁷⁰. En este sentido, el discurso escrito es sólo el reflejo del discurso hablado, como la pintura es reflejo del objeto que representa⁶⁷¹.

Sócrates se sirve de la analogía entre Gorgias y el pintor Zeuxis para mostrar al sofista el nulo carácter informativo de su respuesta. En efecto, si al preguntarle Sócrates para qué sirve la retórica, Gorgias contesta que sirve para persuadir, en realidad dice tan poco como si al preguntarle qué pintor es Zeuxis le hubiese contestado que Zeuxis es un pintor de imágenes (*Grg.* 453c). Sócrates dice que ante la obviedad de la hipotética respuesta acerca del pintor se hubiese visto obligado a preguntar sobre el tipo de imágenes que pinta y el modo de hacerlo (*Grg.* 453c), y ello porque hay otros pintores que pintan imágenes (*Grg.* 453d); ahora bien, si sólo Zeuxis las pintara su contestación habría sido perfecta (*Grg.* 453d). Pues por lo mismo, y siempre que Gorgias crea que hay otras técnicas aparte de la retórica que también persuadan, Sócrates ve justificado preguntar al sofista, como habría hecho en el ejemplo del pintor (*Grg.* 454a), lo que la

⁶⁷⁰ El estudioso de Platón es más consciente de lo que quisiera de esta limitación de la escritura, siendo tantas las preguntas que los textos platónicos le suscitan y tantos los silencios recibidos como toda respuesta. Aun así, el esfuerzo y la perseverancia en la lectura siguiendo el desarrollo de los razonamientos expuestos permiten obtener resultados muy satisfactorios. Platón lo sabía, y por eso dejó escrita tan importantísima obra. De ser ciertas las interpretaciones que se han hecho de la tesis del *Fedro* respecto de la desaprobación de la escritura por parte del filósofo, sería muy difícil justificar su ingente trabajo filosófico literario.

⁶⁷¹ En sus meditaciones sobre el concepto de escritura manejado por Platón en el *Fedro*, E. LLEDÓ, 2000, 100-118, dedica un capítulo a lo que él llama: «El silencio de las imágenes».

persuasión de la que es técnica la retórica vendría a añadir a la persuasión de las otras técnicas, y además, que especifique el objeto sobre el cual esa persuasión recae, como hacen las otras técnicas, todas ellas productoras de un tipo de persuasión reducida a un objeto determinado. Como no podía ser de otra manera, Gorgias acepta el razonamiento de Sócrates y ve justificada sus nuevas preguntas.

Sócrates nos ofrece en el *Filebo* una comparación no por obvia menos sugerente. Se trata de la similitud entre la actividad del pintor y la imaginación. Tras la percepción se produce de manera simultánea la opinión y la imaginación, consistiendo ésta última en algo semejante a las imágenes del contenido de la opinión trazadas por un pintor situado en el alma (*Phlb.* 39b). La operación se produce cuando el perceptor ve dentro de sí lo opinado, tras separarse de la opinión en forma de discurso generada por la percepción, si bien esta vez es en forma de imágenes. Las imágenes son verdaderas cuando representan opiniones y discursos verdaderos; y falsas en caso contrario. Como la imaginación, o esos dibujos existentes en el alma (*Phlb.* 39d), puede experimentarse respecto del pasado, presente y futuro, resulta que los placeres del alma pueden anticipar los que se producen mediante el cuerpo, haciendo posible el sufrimiento y el gozo por adelantado. Sócrates va más allá e identifica la imaginación futura con la esperanza, de manera que uno puede ver muchas imágenes pintadas en el alma relacionadas con placeres, e incluso verse pintado a sí mismo regocijándose (*Phlb.* 40a). Pero de esos dibujos, por regla general son verdaderos los que expresan la opinión en el alma de los buenos; y falsos los que lo hacen en el alma de los malos (*Phlb.* 40b). No es la cantidad de placeres pintados en el alma lo que diferencia a los buenos de los malos, pues no hay menos en la de los malos; lo que pasa es que los placeres pintados de los malos son falsos (*Phlb.* 40b). Y es de esa falsedad de donde proviene, según Sócrates, la maldad de tales placeres, una interpretación no compartida por Protarco, su interlocutor.

Platón tampoco se priva en las *Leyes* de utilizar una relación de semejanza entre el pintor y el legislador. El motivo que le mueve es señalar una importante función del responsable de las leyes: el control de la legislación para corregir las posibles deficiencias que el paso del tiempo muestra, y contribuir con las reformas pertinentes a mejorar el estado de la ciudad. La analogía la construye a partir de una observación de la actividad de los pintores (*Lg.* 769a), cuya tarea, dice, parece no tener límite, como lo demuestra el continuo retoque al que someten sus figuras, dando con ello la impresión

de que nunca fuesen a acabar de colorearlas, aclararlas o como quiera que llamen a eso los aprendices de pintor, como si no pudieran cejar en su empeño de embellecerlas cuando ya no fuera posible mejorar en modo alguno lo pintado haciéndolo más bello y evidente (*Lg.* 769b). A continuación apela a alguien, un pintor, se entiende, que, queriendo pintar una imagen bellísima (*Lg.* 769c) y no sólo inmune al menoscabo de la acción del tiempo sino susceptible de todo lo contrario, es decir, capaz de mejorar con el transcurso de los días, no podría cumplir su voluntad a menos que dejase su proyecto en manos de un sucesor para que continuase con la labor de tanto esfuerzo por él iniciada, rehaciendo lo alterado y mejorando y embelleciendo los defectos que pudiera haber por las deficiencias de su técnica. Y aquí radica la semejanza entre el pintor y el legislador, en la intención de preservar la obra que tantas fatigas le han causado a uno y otro. El legislador, tras escribir las leyes con todo el rigor y toda la perfección que le haya sido posible aplicar a tan egregia tarea, no puede menos que comprender, ya que no es insensato, la necesidad de que quien lo suceda se ocupe de corregir los defectos sacados a la luz gracias al transcurso temporal y a la prueba fáctica que éste aporta, de omitir muchas cosas y retocar otras tantas, si persigue la mejora de la ordenación política y evitar su deterioro⁶⁷².

Las imágenes producidas por la técnica son comparadas a las representadas por la pintura por el Ateniense. En su refutación del ateísmo, hacia el final de las *Leyes*, el Ateniense habla de algunas teorías que, entre otras cosas, atribuyen un origen humano a la técnica. Mediante la técnica el hombre produce imágenes similares a las que produce la pintura (*Lg.* 889d). De estas imágenes, algunas se encuentran más vinculadas a la propia técnica que a la verdad, mientras que otras, más ligadas a la naturaleza, son las que producen algo con cierta significación. Y resulta que la política tiene poco que ver con la naturaleza, y mucho con la técnica, de modo que la legislación no tiene relación alguna con la verdad y es producto de la convención.

⁶⁷² Según L. CANFORA, 1993 [1991], 158, a pesar de que a Platón no se le oculte la inevitabilidad del cambio, la modificación de la ley «es un fenómeno alarmante, en general para el pensamiento conservador: de los pitagóricos (Aristóxeno, fr. 19 Müller) a las *Leyes* platónicas (722d)». Como es evidente, se trata de un error, pues es en *Lg.* 772d donde el Ateniense da prioridad al conservadurismo de la ley frente a la voluntad de cambio. Así lo dice: «Nunca cambien ninguna ley de éstas por propia iniciativa, pero si alguna vez pareciera surgir alguna necesidad de reforma, deben ser consultadas todas las autoridades, todo el pueblo y todos los oráculos de los dioses. Si todos se ponen de acuerdo, deben modificar la ley de la forma aprobada; de otra forma, no han de cambiar nunca nada en absoluto, sino que, según la ley, el que se oponga debe imponerse siempre» (*Lg.* 772c-d).

Más adelante encontramos una nueva analogía entre el legislador y el pintor. A modo de bosquejos realizados por los pintores, especie de apuntes sin contornos definidos y carentes de la última mano que los convierta en obra acabada, el legislador debe acompañar las leyes escritas con esbozos de casos reales referidos a las penas impuestas a delitos. Para ello contará con la asesoría del juez (Lg. 934c).

18.5. La σκιαγραφία o pintura de sombras

Con especial intensidad llama nuestra atención este término en manos de Platón, por cuanto connota de manera inmediata las sombras reflejadas en el fondo de la caverna, a cuya exclusiva contemplación están condenados los hombres incapaces de liberarse de las cadenas que los mantienen atados a las percepciones sensibles. A pesar de lo sugerente de esta relación, el filósofo no establece más similitud entre este tipo de pintura y las sombras de la caverna que la existente con cualquier representación pictórica⁶⁷³: la de ocupar el nivel más alejado de la realidad por ser la imagen de una imagen. Pero veamos en qué consiste.

Las diversas interpretaciones que se han ofrecido para explicar el término *skiagraphia*⁶⁷⁴ van desde el claroscuro a la perspectiva lineal. Sin embargo, la explicación que más nos satisface por ser la que más se ajusta al sentido que la pintura de sombras tiene en los pasajes platónicos en los que aparece, es la que ve en la *skiagraphia* mencionada por Platón un modo de pintar impresionista⁶⁷⁵, incluso puntillista. En efecto, la manera en que el puntillismo disuelve la textura cromática en manchas y puntos de color para mejorar el contraste de los colores y obtener un efecto unitario cuando la pintura es contemplada desde la distancia es lo que mejor se corresponde, en nuestra opinión, con el concepto de *skiagraphia* manejado por el filósofo.

⁶⁷³ En palabras de P.-M. SCHUHL, 1933, 10, «par skiagrafies il ne faut pas entendre des simples silhouettes, analogues aux ombres projetées sur le mur de la caverne dans le mythe de la République».

⁶⁷⁴ Según P. MORENO, 1997, ninguna de las interpretaciones recogidas en su artículo daría cuenta del significado amplio del término, sino que más bien captarían tan sólo un aspecto del dilatado sentido que debió tener la antigua *skiagraphia*. Además —añade—, ninguna de las acepciones explicaría su etimología. Por eso, propone examinar la palabra a través de su historia y tener presente todos los significados de σκιά (sombra, oscuridad, silueta, contorno y alma de los muertos, fantasma) y de γραφία (diseño, pintura), para, a partir de las combinaciones posibles, llegar a una explicación coherente.

⁶⁷⁵ E. KEULS, 1974, 100-127; y 1978, 38-130.

Sabemos que se le ha atribuido a Apolodoro⁶⁷⁶, famoso pintor ateniense del siglo V aC el mérito de haber sido el primero en utilizar la *skiagraphia*, hecho que le habría valido el sobrenombre de *skiagraphos*, pintor de sombras. Sin embargo, no está claro en qué debió consistir el procedimiento en cuestión, puesto que los datos al respecto son, como ya hemos apuntado, muy confusos. Lo que sí parece evidente es que, a juzgar por las palabras de Plinio el Viejo, Apolodoro habría sido «*primus species exprimere instituit*»⁶⁷⁷, es decir, que de alguna manera habría logrado más realismo en sus representaciones, lo cual habría contribuido a hacer, en terminología platónica, todavía más engañosa la pintura⁶⁷⁸. Ni la forma de pintar de Apolodoro ni su alias debieron pasar desapercibidos a Platón, tan sensible a los engaños del arte que se sirvió del término *skiagraphia* para referirse al grado más elevado del artificio pictórico, sea cual fuere el estilo al que la palabra hiciese referencia. En cualquier caso, como ya hemos manifestado, compartimos con Keuls la identificación de la pintura de sombras de la que habla Platón con una forma de pintar cercana al puntillismo, tal y como se desprende del sentido que el filósofo le otorga.

Así interpretamos el uso de la *skiagraphia* en el *Fedón*. Sócrates se ve en la necesidad de justificar su apacible aceptación de la muerte. Los argumentos de Sócrates siguen este trayecto: puesto que el alma es la única que tiene acceso al conocimiento verdadero, mientras permanece conectada al cuerpo no le es posible conocer; la muerte es la separación del cuerpo y el alma; el filósofo es amante de la sabiduría; por consiguiente, el filósofo no sólo no teme a la muerte, sino que la desea porque le supone el paso definitivo al saber. Sócrates alude además a la virtud para diferenciar al filósofo del hombre común, cuyas supuestas virtudes no son otra cosa que apariencias; por el

⁶⁷⁶ «Apolodoro fue llamado en sus tiempos *skiagraphos* “pintor de sombras” refiriéndose a “fantasmas”, “apariciones”, “apariencias”, figuras ilusorias. [...] La agudeza era muy mordaz puesto que *skiagraphia* se utilizaba también, como hemos visto, a propósito de los pintores primitivos, con una acepción todavía viva en el pensamiento griego. Platón nos lo confirma con el mito de la caverna, donde los ignorantes habitantes viven en un mundo de “sombras” proyectadas por el sol como “apariencias” de la realidad. Puesto que la producción artística es para el filósofo imitación de estas “sombras”, cuando habla de *skiagraphia* en sus diálogos, está haciendo una directa alusión al procedimiento de los pintores de los orígenes y, al mismo tiempo, a aquel matiz negativo que se quería dar a la expresión en la opinión sobre Apolodoro». P. MORENO, 1988 [1987], 81.

⁶⁷⁷ Plin. *HN* 35-60.

⁶⁷⁸ Según W. TATARKIEWICZ, 1987 [1970], 67, los griegos «a partir del siglo V pintaban también al modo impresionista, colocando las sombras y las luces de manera que diesen la ilusión de la realidad, aunque vistas de cerca eran sólo unas manchas deformes, según se lo reprochaba a los pintores Platón. Esa pintura impresionista los griegos la llamaban “*skiagraphia*”».

contrario, el filósofo es virtuoso gracias a su práctica consciente; en él se da la excelencia porque en él existen de verdad, junto al saber, la verdadera valentía, moderación y justicia. La virtud no es tal si no hay sabiduría, en cuya ausencia es el vicio lo que produce apariencia de virtud, una pintura de sombras sin nada sano ni verdadero (*Phd.* 69b). A nuestro juicio, en este pasaje lo peor de la pintura de sombras no radica tanto en su cualidad de falaz cuanto en su potencia para aparentar la virtud con fidelidad tan extraordinaria que parezca virtud lo que se genera en el vicio. Sólo el filósofo a partir de su propia excelencia es capaz de diferenciar la verdadera virtud de su apariencia, operación que consistiría en un auténtico rito purificador, según Sócrates. Con esta sutil estrategia Platón asimila los ritos órficos de purificación con el recto filosofar y convierte la filosofía en el salvoconducto para el Hades, donde todo verdadero filósofo habitará en compañía de los dioses⁶⁷⁹, en oposición a los impuros y no iniciados, que yacerán en el fango⁶⁸⁰.

De nuevo en la *República* la pintura de sombras se refiere a la virtud y aparece en un contexto donde se mencionan las iniciaciones. En esta ocasión es nombrada por Adimanto durante la exposición de los argumentos contrarios a los expuestos por Glaucón en favor de la justicia. En efecto, Adimanto presenta las razones que los injustos dan para justificar su conducta, a la que consideran con mucho más ventajosa que la justa. Para esta manera de pensar según la cual el parecer prevalece sobre la verdad, es más favorable aparentar ser justo que serlo; por lo tanto, lo mejor es ser injusto y aprovecharse de las ventajas de tal comportamiento al mismo tiempo que uno se reputa la práctica de la justicia mediante la construcción de una fachada exterior en donde aparezca representada la virtud en pintura de sombras (*R.* 365c). Como vemos, esta forma de pintar por necesidad tiene que ser la que con mayor realismo represente al

⁶⁷⁹ A. BERNABÉ, 2011, 13, describe un amplio espectro órfico, que abarcaría una variedad de interpretaciones comprendida entre dos extremos: uno, el de quienes veían la participación en los ritos como una vía de acceso a un mejor destino en la vida de ultratumba; otro, el de quienes trataron de depurar el mensaje para darle una perspectiva filosófica. Pues bien, a nuestro juicio, lo que aquí haría Platón sería establecer un vínculo entre esos dos extremos, convirtiendo la práctica de la filosofía en el único camino de liberación de los castigos infernales. Para F. CASADESÚS, 2008, 1278, fue el «severo intelectualismo» y las «altas exigencias morales» lo que llevó a Platón a convertir «la filosofía en la verdadera iniciación, al margen de las prácticas rituales órficas».

⁶⁸⁰ *Phd.* 69c. A. BERNABÉ, 2008, 630, remite a este pasaje para mostrar cómo Platón «pone también en boca de los que instituyeron las τελεταί un Hades dual, con suertes diversas para iniciados y purificados y quienes no lo son».

modelo para hacerla creíble. En cuanto a las iniciaciones, más adelante las mencionará Adimanto para acallar las voces que con toda lógica refutarían sus razonamientos. En efecto, a aquellos que recurriesen al argumento de los castigos que en el Hades sufrirán los injustos, Adimanto les diría que es mucho el poder de las iniciaciones. Platón no puede aceptar que un simple rito de iniciación sirva para contrarrestar las injusticias cometidas en vida y dejar el paso expedito para una mejor existencia en el Hades; como hemos visto en el pasaje del *Fedón*, sólo el recto filosofar proporcionaría al alma ese pasaporte a la mejor vida⁶⁸¹.

Mucho más avanzada la *República* será Glaucón quien aluda a la pintura de sombras en el contexto de un error de interpretación. Sócrates se encuentra en plena justificación de la necesidad del estudio de la aritmética para los futuros filósofos. Todo lo referente al número y al cálculo, dice Sócrates, conduce a la intelección y atrae a la esencia, una afirmación que como Glaucón no acaba de comprender, se propone explicar. Así, habla Sócrates de la diferencia que existe entre la percepción de unos objetos y otros, pues mientras unos incitan a ser examinados por la inteligencia, otros no lo hacen en absoluto por considerar la actividad perceptiva suficiente para ser juzgados. En este punto Glaucón entiende que los estimulantes de la inteligencia serían los objetos percibidos desde la distancia y las pinturas sombreadas (*R.* 523b). Nada más lejos del pensamiento de Sócrates, quien tiene en mente el estudio de los números por considerar que la contemplación de su naturaleza por medio de la inteligencia es capaz de conducir al alma desde la génesis hacia la verdad y la esencia. Pero la equivocación de Glaucón no deja de ser significativa para la tarea que nos ocupa, dar cuenta de la pintura de sombras. Aunque la suposición de Glaucón no satisfaga las expectativas de Sócrates por tener ya el filósofo bien preconcebido el objetivo del estudio de los números, no deja de tener razón en que la percepción de objetos distantes necesitan de un esfuerzo de la inteligencia para no incurrir en errores cuando entren a formar parte de los juicios; y lo mismo ocurre con la pintura de sombras, cuya fidelidad en la reproducción de objetos puede llevar a confundirlos con sus imágenes, a menos que la inteligencia actúe.

Volverá a aparecer la pintura de sombras en la demostración de la superioridad del justo sobre el injusto, en concreto en la tercera prueba. El razonamiento de Sócrates

⁶⁸¹ Es una vida dedicada al conocimiento y a la práctica del bien lo que asegura la salvación del alma, y no el cumplimiento de unos pocos principios doctrinales. F. CASADESÚS, 2008, 1278.

evoluciona así: el dolor es contrario al placer; existe un estado intermedio entre el dolor y el placer; el cese del dolor produce apariencia de gozo y el cese del placer apariencia de sufrimiento; por consiguiente, el reposo que se da entre ambos estados viene a ser ambas cosas a la vez, a veces placer y a veces dolor; no es posible que no siendo ni una cosa ni otra se convierta en ambas; el placer y el dolor son resultados de movimientos del alma; el estado intermedio es consecuencia del reposo, por lo tanto, no es correcto identificar el placer con el cese del sufrimiento ni éste con el cese del gozo, de donde se infiere que el reposo es una apariencia de placer cuando está junto a lo penoso y una apariencia de dolor cuando se da junto a lo agradable, apariencias que lejos de tener algo de verdadero placer son como un encantamiento. Sólo el sabio goza del placer real y puro, siendo el de los demás como pinturas sombreadas (*R.* 583b). El placer del sabio es real porque lo produce la plenitud más verdadera, la producida por lo más real, es decir, la opinión verdadera, el conocimiento científico y todo lo que tiene que ver con la excelencia. Y todo esto es más real porque conecta con lo que siempre permanece igual, con lo inmortal, con lo verdadero, al ser de su misma índole; por todo ello, y porque se trata de géneros de cosas concernientes al servicio del alma, participa más de la esencia; satisface de manera más real aquello que se satisface con cosas reales y que es en sí mismo más real, es decir, que es más real la satisfacción del alma con todo lo que concierne a la excelencia que la del cuerpo con todo lo que atañe a la satisfacción de deseos carnales. En consecuencia, todos los ignorantes aunque consuman su existencia comiendo y copulando nunca se habrán satisfecho con nada real ni habrán gozado de placeres puros, reales o verdaderos, y añade Sócrates:

— Y es forzoso que los placeres con los cuales viven estén mezclados con penas y que sean como imágenes y pinturas sombreadas del verdadero placer, que toman color al yuxtaponer los unos a las otras, de modo tal que unos y otras parecen intensos, y que dichos placeres procrean en los insensatos amores enloquecedores por los cuales combaten, tal como cuenta Estesícoro que se combatía en Troya por el fantasma de Helena, por desconocimiento de la verdad (*R.* 586bc).

Este pasaje parece confirmar la hipótesis de Keuls a la que hemos aludido al inicio de esta sección, pues es de la yuxtaposición de elementos de donde toman el color las pinturas, como en el impresionismo y en el puntillismo; es más, al igual que ocurre con

las pinturas afines a la corriente impresionista, de la que el puntillismo es una escuela derivada, la representación del objeto no se hace de acuerdo con su supuesta realidad objetiva, realidad objetiva que también niega Platón a estos pseudo placeres que necesitan de penas para que, al ponerlos unos junto a las otras, creen una pintura sombreada del verdadero placer, una imagen con intenso viso del placer real, pero, imagen, al fin y al cabo.

Más tarde, en el curso de la demostración de la inferioridad de la pintura, tomada como paradigma de actividad mimética, Sócrates alude a la pintura de sombras para afirmar que ella se aprovecha de una dolencia de la naturaleza, la que permite los errores de percepción visual. Y como la prestidigitación y el embrujamiento se sirven de la misma enfermedad, Sócrates no duda en equiparar la pintura de sombras a tales prácticas y demás inventos semejantes (*R.* 602d).

Es Parménides en el diálogo homónimo quien se refiere a la pintura de sombras en el curso de la exhibición que hace para Sócrates del método de Zenón, procedimiento que aplicado a nociones inteligibles sirve para sacar todas las consecuencias, primero de la hipótesis afirmativa y después de la negativa. Pues bien, cuando Parménides se encuentra en el desarrollo de la hipótesis del no ser, dice que si lo uno no es pero sí son las otras cosas que lo uno, es necesario que cada una de esas otras cosas aparezca limitada e ilimitada, una y múltiple, por lo que parecerán semejantes y desemejantes. Esta paradoja suscita la pregunta de Sócrates acerca del modo en que eso puede producirse, cuestión zanjada por el anciano filósofo mediante una comparación con esta específica forma de pintar. En efecto, Parménides asegura que ocurre lo mismo que en las pinturas sombreadas, que al ser vistas desde la distancia se perciben como una unidad y parecen ser semejantes y con la misma afección (*Prm.* 165c); en cambio, al ser contempladas de cerca aparecen como múltiples y desemejantes. Parece evidente que Parménides se refiere a una forma de pintar impresionista, que construiría las figuras a base de pinceladas diferentes respecto de distintas cualidades, ya fuese color, forma, tamaño, o textura, para conseguir una ilusión de unidad gracias a la distancia que media entre el espectador y el objeto.

A este mismo efecto óptico de composición logrado en la distancia alude la muy ocurrente analogía que en el *Teeteto* Sócrates establece entre él y el espectador de una pintura de sombras; así, confiesa haberle sobrevenido la misma incompreensión que

afectaría a aquél si después de contemplar la pintura de sombras guardando el espacio pertinente la observase de cerca (*Tht.* 208e). De esta manera tan sugerente expresa Sócrates su desconcierto al examinar con detenimiento lo que antes había admitido tal vez con cierta incuria. Esta simulada negligencia de Sócrates se produce cuando, en el curso del análisis de la tercera definición de saber, se proponen averiguar el alcance de la afirmación mantenida de que la forma más perfecta del saber se constituya en la explicación añadida a una opinión verdadera. Para ello se dispone a analizar los tres significados que aporta del término ‘explicación’, valores que al ser los tres refutados invalidarán la tercera definición de saber. La tercera propuesta de sentido para la explicación exigía que ésta debiera de contener alguna característica distintiva del objeto en cuestión. Así, quien poseyese recta opinión sobre una cosa y además pudiese añadirle lo que la diferenciase del resto de cosas, habría alcanzado el saber sobre esa cosa de la que antes sólo tenía opinión. Y es en este preciso momento cuando Sócrates se hace homólogo al observador de la pintura de sombras para objetar lo mantenido. La impugnación es sencilla: la opinión verdadera ya incluye alguna característica diferencial, pues, de lo contrario, no se diferenciaría nada la opinión verdadera de una cosa de la opinión verdadera de otra cosa, ya que ambas sólo contendrían rasgos comunes de las cosas. Por lo tanto, es necesario que la opinión verdadera verse sobre lo distintivo de la cosa, lo cual anula el contenido propuesto para la explicación que debe acompañar a la opinión verdadera, y ello por ser más de lo mismo. Y si para distinguir la opinión verdadera de la explicación se apela a que la explicación supone el conocimiento de una diferencia no incluida en la opinión, entonces resulta que la definición de saber que se está analizando queda rebatida por contener la definición el término a definir, dado que conocer y saber son sinónimos. Con esta conclusión acaba el diálogo, no sin antes defender Sócrates la utilidad de la investigación a pesar de no haber conseguido el objetivo previsto. En esta ocasión, como en tantas otras, Platón enfatiza la importancia del método que, cuando no, sirve para despejar la mente de falsos juicios. Las tres definiciones de saber ofrecidas por Teeteto han sido refutadas por Sócrates, quien termina satisfecho al haber demostrado a su interlocutor su completa ignorancia acerca de lo que creía conocer, lo único —dice— que su técnica, la mayéutica, puede lograr, desprovisto como está de los conocimientos que poseen los grandes hombres.

La última mención de la pintura de sombras la encontramos en las *Leyes*, en un contexto de regulación de la actividad poética. El Ateniense, consciente de la problemática que genera en el Estado la cuestión de la justicia, y después de equiparar a las cosas justas e injustas con pinturas sombreadas (*Lg.* 663c), sostiene que hay que obligar a los poetas a defender que la vida del justo es más placentera, útil y provechosa que la del injusto⁶⁸². Aquí, la comparación del Ateniense incide en la ilusión de beneficio y perjuicio que las cosas injustas y justas crean en los injustos, es decir, que desde la perspectiva del injusto, la justicia siempre es perjudicial y la injusticia, provechosa. La injusticia adquiere forma de bien cuando es observada por el injusto desde la distancia que su perspectiva le ofrece, al igual que la *skiagraphia* convierte las manchas de colores en una representación figurativa siempre que el espacio entre ésta y el espectador sea el pertinente. La metáfora de la pintura muestra la facilidad con la que los sentidos engañan y provocan errores perceptivos que, al fin y a la postre, no son sino obstáculos para el conocimiento.

La máxima fundamental de la filosofía platónica de que la felicidad es inseparable de la justicia aparece, pues, en el libro I de las *Leyes* para dejar constancia de su vigencia. A modo de declaración de principio sobre el cual se va a construir un concreto cuerpo legislativo, el Ateniense expone la importancia de esa tesis e insiste en la necesidad de persuadir de su verdad, incluso aunque no lo fuera; de ahí que recurra a todos los medios disponibles para la difusión de preceptos y eche mano de poetas y educadores, convirtiéndolos en un auténtico aparato propagandístico al servicio del Estado.

⁶⁸² Según expone T. CALVO, 2009b, 32-33, el pasaje de las *Leyes* 660d-664b demuestra que Platón no abandonó nunca la tesis según la cual sólo el sabio es siempre feliz, principio fundamental de su reflexión político-ética que tiene un papel central en la argumentación de Sócrates en el *Gorgias*, que articula la *República*, cuyo razonamiento, con el propósito de demostrar su verdad, ofrece la imagen de un Estado justo y feliz, y que mantiene su enorme importancia en las *Leyes*, donde el Ateniense adjudica a poetas y coros la tarea de proclamar el estrecho vínculo que une justicia y felicidad, adscribe su transmisión a la tarea educativa y obliga al legislador a persuadir de la veracidad de esa relación; pues, aun cuando fuese mentira, no habría otra más provechosa y eficaz para que todos actuaran de manera justa por voluntad en lugar de hacerlo por coacción.

18.6. Otros usos del pintor y la pintura

En el inicio del mito del *Fedón*, Sócrates habla de los colores del mundo sensible, los colores utilizados por los pintores (*Phd.* 110b), de los que dice ser como muestras de los que se observan en la verdadera tierra cuando es contemplada desde lo alto, colores que la hacen similar a las pelotas confeccionadas con distintas franjas de cuero con tonos distintos.

Sócrates le manifiesta a Eutifrón, en el diálogo al que da nombre este singular experto en asuntos divinos, que el motivo por el que ha sido acusado se debe a la indignación que exterioriza siempre que alguien atribuye a los dioses comportamientos impropios, como en ese preciso momento acaba de hacer él al decir que Zeus encadenó a su padre y que Crono mutiló a Urano. Sócrates, «ignorante» de esos temas, parece entonces dudar de su posición, o quizá sea mejor decir que simula dudar, pues no es en absoluto creíble su actitud, y le pide a Eutifrón que le diga si acaso también él está entre los que creen que las cosas han sucedido de esa manera, o sea, tal y como los mitos narran. Incluso cosas más asombrosas aún que las comentadas y desconocidas por la mayoría se produjeron, dice Eutifrón. Sócrates insiste en si de verdad cree en las guerras y luchas entre los dioses y otras cosas de semejante jaez narradas por los poetas, representadas con tanta profusión en los templos por los pintores y bordadas en el peplo de Atenea (*Euthph.* 6c). Ni que decir tiene que Eutifrón se reafirma en su creencia en esas historias y en otras de las que Sócrates se asombraría en caso de oírse las. Es magistral la respuesta del filósofo en este punto: «No me asombraría» —dice. E impertérrito retoma el asunto de la piedad exigiéndole a Eutifrón que se explique con mayor claridad respecto de qué cosa es lo pío.

Para explicar el concepto de placer puro o sin mezcla en el *Filebo*, Sócrates, después de señalar que esta clase de delectación no puede originarse en la remisión de dolores ni estar mezclado con ellos como ocurría en los impuros, pone algunos ejemplos, todos referidos a las percepciones; así, habla de colores hermosos, de figuras, de perfumes, de voces, insistiendo en lo que considera un criterio infalible para no confundirlos: los placeres puros procuran satisfacciones perceptibles sin que su carencia produzca dolor. Sócrates ahonda un poco más en la identificación del placer puro y añade que cuando habla de figuras, no se refiere ni a las imágenes ni a las pinturas, lo

que la masa entendería por figuras, sino a todos los elementos geométricos: líneas, superficies y sólidos, cosas cuya belleza⁶⁸³ es siempre y por sí misma en lugar de ser relativa, produciendo por ello placeres propios (*Phlb.* 51c).

Como vemos, la opinión de la masa ignorante no es a tener en cuenta. En esto incide Platón en muchos lugares, sobre todo para llamar la atención sobre la dependencia que tienen los sofistas y otros parásitos del parecer de la mayoría. En ello insiste Sócrates en la *República* cuando sostiene que en nada difiere del criador de una bestia grande⁶⁸⁴, con la que se compara a la multitud reunida, todo aquel que identifique la sabiduría con las preferencias de la masa, ya sea respecto de la pintura, de la música, o de la política (*R.* 493d). El gusto de la muchedumbre no puede erigirse en criterio de autoridad, entre otras cosas porque sin los conocimientos de los filósofos, estos no pueden ser más que objeto de sus críticas, y de cuantos se asocian con ella para complacerla.

Un uso figurado del bosquejo pictórico sirve en la *República* para caracterizar la exposición acerca de la timocracia y del hombre timocrático. Sócrates se muestra seguro de que un bosquejo con palabras del esquema de una constitución es suficiente para observar al hombre más justo y al más injusto, sin que sea necesario describir con toda clase de detalles todos los regímenes y los correspondientes caracteres de sus gobernantes (*R.* 548d). Y eso es lo que hace, bosquejar con rápido trazo las distintas formas de gobierno y el tipo de hombre que a cada uno atañe.

En el *Hippias Mayor* Sócrates propone como tercera definición de lo bello relacionada con el placer perceptivo del que habla en el *Filebo*, aunque mucho menos restrictivo. Dice que las percepciones visuales y auditivas cuando son de cosas bellas producen placer en quienes las perciben; así, la contemplación de seres humanos bellos, de colores bellos, de pinturas y esculturas bellas deleitan, como complacen los sonidos

⁶⁸³ En opinión de J. M. VALVERDE, 1995 [1987], en el *Filebo* «encontramos un primer planteamiento de la cuestión de la percepción estética, en un análisis psicológico de orientación moralista: al estudiar la complejidad de los sentimientos humanos, destaca la mezcla de dolor y placer característica de muchas experiencias en el arte. En las tragedias y comedias —y también en la tragicomedia de la vida— hay a menudo una peculiar ambivalencia: disfrutamos a la vez que sufrimos. Pero Platón habla de otros placeres puros, superiores a los mezclados, y lo ilustra en el orden de lo visual: por encima de la belleza de las cosas —y, por supuesto, de su representación pictórica— hay una belleza mejor, la de los colores puros y las formas abstractas (“lo bello siempre y por sí mismo”).»

⁶⁸⁴ Se habla también de esta comparación en el músico, sección 16.7. La música y los sofistas, p. 530, y en el maestro, sección 15.8. ¿Es posible enseñar la virtud?, p. 495.

bellos, tales como la música, los discursos y las leyendas (*Hp. Ma.* 298a). A partir de aquí, propone definir lo bello como lo que produce placer por medio del oído o de la vista. Como es evidente, esta definición será refutada.

En la exposición de la analogía de la línea, Sócrates habla de los supuestos de los que se sirven los geómetras y matemáticos para avanzar en sus investigaciones. Entre ellos se encuentran las figuras visibles que ellos mismos dibujan, aunque sus reflexiones no versen sobre ellas sino sobre las cosas a las cuales se parecen, es decir, sobre las Ideas, como el cuadrado en sí o la diagonal en sí. Sócrates afirma que de todo lo dibujado por los estudiosos también hay imágenes en el agua, un modo poético de decir que las figuras visibles de las figuras matemáticas reales son como sombras e imágenes que aparecen distorsionadas al reflejarse en el agua, pero, aun así, son utilizadas como imágenes por quienes las dibujan, a partir de las cuales pretenden divisar lo que es en sí (*R.* 510d).

Cuando el Ateniense se ocupa en el último libro de las *Leyes* de las ofrendas a los dioses, mantiene que, junto a los pájaros, son las mejores las imágenes realizadas en un solo día por los pintores, por lo que el resto de ofrendas deberán imitar este modelo (*Lg.* 956b).

19.

El escultor

No es el oficio de escultor uno de los más utilizados por Platón. En efecto, no con la frecuencia que cabría esperar, de ser cierta su antigua profesión, se refiere Sócrates al escultor en apoyo de sus argumentaciones; y, no obstante, en el *Eutifrón* se hace descendiente de Dédalo, una manera metafórica de reconocer la que fuera, bien su primera ocupación, bien la actividad de su padre.

Para el estudio del escultor y su técnica hemos analizado los pasajes en los que aparecen los siguientes términos: ἀνδριαντοποιός, estatuario, escultor; ἀνδριαντοποιία, escultura, estatuaria; ἀνδριαντοποιέω, hacer estatuas, esculpir; y ἀνδριάς, estatua; hemos tenido en cuenta asimismo la familia semántica formada por: πλάστης escultor, estatuario, imaginero, modelador; πλαστική (*sc.* τέχνη), habilidad para modelar, arte plástica; πλαστός, formado, modelado; πλάσσω, formar, figurar, modelar; y πλαστικός, plástico, modelable.

Platón no da demasiada información sobre la tarea del escultor, si bien se sirve de la riqueza expresiva de los términos afines a la actividad escultórica para sacarles un extraordinario partido. La exploración de estos usos nos ha permitido observar aspectos importantes que sin ella podrían habernos pasado inadvertidos. El escultor, al igual que el Demiurgo del *Timeo* y sus ayudantes divinos, produce formas a partir de la materia informe: esculpe, modela y moldea. Es propio del escultor modelar la materia, pero escapa de su circunscripción técnica cuando lo que se modela es tan inmaterial como el discurso o el alma, o tan complejo como el Estado; o cuando las figuras, en lugar de ser plasmadas en el espacio son moldeadas en la mente. Por eso, podemos decir que Platón saca del taller todo lo relativo a la escultura, como también lo hace respecto de tantas otras actividades artesanales, para conformar y pulir su pensamiento de la manera más precisa.

19.1. ¿Es la escultura una técnica?

Las escasas menciones del escultor y la escultura propiamente dichos no permiten determinar su estatus con certidumbre incuestionable. Un único pasaje alude a su condición, en virtud del cual debemos incluirla entre las técnicas. En efecto, Sócrates hace en el *Gorgias* una distinción entre las técnicas necesitadas de la palabra y las que pueden llevar a cabo sus respectivas funciones prescindiendo de ella. El motivo de la precisión técnica de Sócrates persigue refutar las pretensiones del sofista de Leontinos, quien, al ser interrogado por Sócrates acerca de su habilidad, se ha presentado como experto en retórica, la única técnica que tiene los discursos por objeto de conocimiento. Enseguida Sócrates le muestra que otras técnicas, además de la retórica, se ocupan de las exposiciones de los razonamientos; y ello no sólo porque todas las *technai* gestionan al menos los propios discursos, sino porque hay otras muchas que ejercen su función por medio de la palabra. Sócrates distingue dos tipos de técnicas: aquellas que pueden prescindir por completo de la palabra y realizar su función en total silencio debido a que su operatividad se constituye en la actividad manual, como, por ejemplo, la escultura (*Grg.* 450c); y las que, por el contrario, la palabra predomina en toda su acción. Desde luego sería a este segundo grupo al que pertenecería la retórica —si es que fuese técnica y no práctica, como demostrará más tarde—, pero en ningún caso sería la única, pues otras muchas alcanzan su eficacia por medio de la palabra, como ocurre con la aritmética, el cálculo, la geometría, etc.

De un pasaje del *Ion* se deduce asimismo la categoría técnica de la escultura, al ser utilizada por Sócrates para mostrarle al rapsoda las diferencias entre una técnica cualquiera y la poética. Las dificultades manifestadas por Ion para hablar de otros poetas distintos de Homero son, a juicio de Sócrates, testimonio inequívoco de su carencia técnica. La competencia en un ámbito técnico se adquiere junto al conocimiento que le es propio, y no es imaginable que alguien perito en escultura estuviera capacitado para explicar las buenas obras de un escultor, ya fuese mítico, como Dédalo o Epeo, ya fuese histórico, como Teodoro de Samos, y, por el contrario, no consiguiera decir nada acerca de otros escultores (*Io.* 533a). No es, pues, una técnica lo que impulsa a Ion a hablar bien de Homero, sino una fuerza divina, la misma que

inspira la composición a los poetas. La antítesis entre ambas actividades radica, entonces, en la cualidad técnica, distintiva de la escultura y ajena a la poética.

19.2. El escultor como término de comparación

El escultor es término de una comparación en diversas ocasiones. En la *República*, es tal la belleza del perfil de los gobernantes que va conformándose a medida que evoluciona la exposición acerca de la formación de los dialécticos, que Glaucón ve en Sócrates un escultor, tanta es la hermosura con la que les ha dado forma (*R.* 540c). En realidad, Glaucón no hace sino reutilizar un recurso expresivo ya usado por Sócrates con anterioridad, cuando comparó con la habilidad de pulir propia del escultor la vigorosa manera con que su interlocutor, Glaucón, había afinado al justo y al injusto con la intención de poder juzgar el modo de vida más feliz (*R.* 361d).

Es Sócrates en el *Hippias Mayor* quien compara a los sofistas con escultores, para ejemplificar en cierta manera la soberbia de Hippias. La extrema arrogancia del sofista le ha llevado a presentarse como muy superior a los antiguos sabios, incapaces, a diferencia de él y los de su profesión, de efectuar al mismo tiempo actividades públicas y privadas. Hippias se vanagloria de ser requerido con mucha frecuencia como embajador de su patria, Élide, una circunstancia que le impide visitar Atenas con mayor asiduidad. No sin una enorme carga irónica Sócrates compara el progreso de la sofística con el experimentado por las técnicas en el transcurso de los años, avance y perfeccionamiento tales, que un redivivo Bías al lado de los sofistas provocaría tanta risa como en ridículo quedarían en la actualidad, a decir de los escultores, las obras que en su momento hicieron famoso a Dédalo (*Hp. Ma.* 282a). En el mismo diálogo, el placer que produce la contemplación de la belleza, de una escultura, por ejemplo, le sirve a Sócrates para formular una tercera definición de lo bello según la cual bello sería todo lo que engendra satisfacción al ser percibido por la vista y el oído (*Hp. Ma.* 298a).

Asimismo Sócrates compara en el *Menón* a Protágoras con Fidias. Sucede después de la invectiva de Ánito contra los sofistas, a quienes atribuye el arbitrio de pervertir a cuantos acuden a formarse con ellos. Sócrates se muestra muy sorprendido ante unas palabras tan duras, y dice dudar de su credibilidad debido a la enorme ganancia que la actividad sofística le revirtió a Protágoras, un solo hombre que ganó más dinero con su

sabiduría que Fidias, a pesar de las admirables obras que esculpió, y otros diez escultores juntos (*Men.* 91d).

Un error de precipitación le sirve al Extranjero en el *Político* para equipararse a los escultores. El haber recurrido al paradigma del mito para delimitar al político ha sido un desacierto semejante al que cometen los escultores que se entretienen en poner en sus obras muchas más cosas de las necesarias (*Plt.* 277a). El apresuramiento referido por el Extranjero debe encontrarse, a nuestro juicio, en la falta de un proyecto previo al inicio de la tarea, lo cual les habría permitido a ellos ahorrarse la larga exposición del mito y proporcionaría a los escultores obras menos recargadas y excesivas.

19.3. La acción de modelar, un inagotable filón figurativo

La versatilidad, nunca mejor dicho, de la actividad modeladora permite a Platón utilizar este término escultórico para expresar procesos de configuración que sobrepasan los límites del reducido ámbito de la escultura. Veamos, pues, qué cosas se modelan en la obra platónica.

En el *Político*, encontramos al Extranjero echando mano de la escultura para recrear las imágenes más idóneas con las que siempre conviene comparar al gobernante regio: modelar las figuras del piloto y el médico (*Plt.* 297e) permite un examen más preciso del que extraer conclusiones interesantes; de ahí que se disponga entonces a modelar en sentido metafórico dos ejemplares de técnicos pésimos, el médico infame y el peor piloto, y a mostrar las nefastas consecuencias que se derivan de sus respectivas malas praxis, tanto las que de forma inmediata emanan de sus perversos ejercicios, cuanto las generadas a largo plazo a causa de las equivocadas y absurdas medidas que los legos toman con el fin de paliar aquéllas. La falta de excelencia en el ejercicio técnico no es susceptible de subsanarse mediante la participación ciudadana en la toma de decisiones concernientes a dicha técnica, pues su ignorancia no haría más que acrecentar el problema existente. El haber modelado las figuras de un médico y un piloto le sirve al Extranjero para mostrar con mayor claridad la magnitud de un error, que no por habitual es menos terrible. En la medicina y el pilotaje se hace evidente la dimensión irracional de la medida que impusiese a dichas técnicas regirse por un gobierno de ignorantes, es decir, por un gobierno asambleario y cuyos cargos fuesen adjudicados por sorteo; en

cambio, en la técnica política tal irracionalidad está instalada con total aquiescencia. Y este es el verdadero drama de la técnica política, una ruina sobre la que Platón no dejó de incidir nunca.

La modelación del discurso será una imagen utilizada por Platón en varias ocasiones. En la *Apología*, Sócrates inicia su defensa ante el jurado aludiendo a las cualidades de su discurso: rico en verdades y parco, muy parco, en florituras. Por lo visto, en la acusación habían advertido del peligro de las persuasivas palabras del filósofo, capaces de engañar con facilidad gracias a su extraordinaria facundia. Sócrates desmiente semejante afirmación y describe su oralidad como justa, espontánea, carente de bellas frases y adecuada, pues, dice, no sería apropiado para su edad que modelase su discurso al hablar, como si fuera un jovencuelo (*Ap.* 17c). Con estas sutiles palabras el discípulo transmite la personalidad portentosa del maestro, un hombre preocupado siempre no por la apariencia de belleza del discurso sino por la belleza verdadera, que no es otra que su verdad. La palabra es la materia con la que se modelan los discursos, porque el lenguaje es imitación, fidedigna o falsa según se corresponda o no con los hechos que describe. Y Sócrates mantiene sus principios hasta el mismo umbral de su condena, sentencia a muerte que hubiese podido evitar sólo con que hubiese modelado su discurso de acuerdo con los gustos estéticos de quienes lo juzgaban. Pero Sócrates no sería Sócrates si, como los poetas, en pro de sus intereses se hubiese dejado llevar por las preferencias artísticas de la masa. No, incluso sin haber escrito nada, el discurso de Sócrates se percibe modelado de verdades, de auténticas correspondencias con sus actos y pensamientos, y ello gracias a Platón, que supo tallarlo con la habilidad de un escultor incomparable.

Sócrates ve en la ornamentación del discurso graves problemas. Así lo manifiesta en el *Crátilo* tras haber expuesto la etimología de *techne*, término que hace derivar de «posesión de razón»⁶⁸⁵. Sócrates parte de *τέχνη* para llegar a *ἔξιτιν νοῦ* mediante la adición y sustracción de las letras pertinentes, un forzado proceso en opinión de Hermógenes. El comentario de Hermógenes, muy oportuno para las intenciones de Sócrates, le lleva a pronunciar una interesante alocución acerca del destino de los nombres, soterrados bajo una enorme carga de ornamentos. Sócrates ve esa añadidura

⁶⁸⁵ A nuestro juicio, esta ingeniosa etimología de *techne* es muy significativa, y ello a pesar de nuestra interpretación paródica de las dos representaciones de Sócrates, la convencionalista y la naturalista.

de letras y torsiones a los que son sometidos los términos para conseguir belleza fonética como un proceso similar al que los actores se ven obligados a seguir antes de entrar en escena, transmutados por ropajes y máscaras con el consiguiente alejamiento de la verdad. Como estamos convencidos de que Platón no suscribe en ningún momento la teoría naturalista, estas palabras se justificarían con la firme actitud del filósofo por fijar su posición respecto de la verdad. Si el lenguaje es representación, la falsedad del discurso equivale a hacer figuras con la boca (*Cra.* 414d), o lo que es lo mismo, a modelar guiados sólo con criterios estéticos y, en consecuencia, a producir imágenes ilegítimas.

En el libro noveno de la *República*, tras la argumentación de las tres pruebas de la superioridad de la justicia frente a la injusticia, se retoma el problema inicial, aquel que había enfrentado las dos posiciones antagónicas respecto de la justicia, motivando con ello el desarrollo del experimento mental conducente a la proyección del Estado justo. Era en el libro segundo cuando, Glaucón, por mero interés discursivo y sin compartirla, defendió la tesis según la cual la conducta injusta era mucho más ventajosa que la justa, siempre y cuando se enmascarase de justicia⁶⁸⁶. Sócrates propone entonces dialogar de nuevo con Glaucón para mostrarle, a partir de una imagen del alma modelada con el discurso (*R.* 588b), el inconmensurable error de la teoría por él tutelada en favor de la investigación. En realidad no es Glaucón el necesitado de la metafórica explicación de Sócrates, sino Trasímaco, quien con diáfana convicción hubo defendido la superioridad de la injusticia justo antes de abandonar su interlocución con Sócrates. Pues bien, Sócrates formula una muy gráfica imagen del alma valiéndose del valor representativo de la acción de modelar, propia de los escultores, y de las fantasías mitológicas, capaces de recrear con toda facilidad los seres más extraordinarios, de los que Cerbero, Quimera y Escila son algunos ejemplos. Plantea, así, modelar la figura de una proteica bestia policéfala capaz de combinar cabezas de animales mansos y salvajes (*R.* 855c). En opinión de Adimanto, la producción de una obra tan compleja requeriría de un hábil escultor; no obstante, y dado que la ductilidad del discurso lo hace incluso más modelable que la cera y otros materiales análogos, dice haberla modelado ya (*R.* 588d). Y modeladas (*R.* 588d) también, esta vez con mayor rapidez por ser más fáciles, otras dos nuevas figuras, una de hombre y otra un poco más grande de león, debe combinar

⁶⁸⁶ *R.* 358c-d.

Adimanto, a instancias de Sócrates, las tres figuras en una. A continuación, modelar a su alrededor la imagen de un hombre, de manera que en su interior esconda la combinación de las otras tres figuras (*R.* 588d). Y una vez que Adimanto afirma tenerla modelada, (*R.* 588e) Sócrates equipara la comisión de injusticia con la alimentación y fortalecimiento tanto de aquella bestia salvaje de muchas cabezas, cuanto del león, con el consiguiente debilitamiento de todo lo concerniente a ese hombre asimismo interno, hombre que se verá arrastrado de forma irremisible hacia donde la fuerza de la bestia y el vigor del león lo lleven. La metáfora de Sócrates representa al hombre como una escultura que encierra en su interior otra imagen compuesta de tres figuras: la de un fabuloso ser de múltiples cabezas, la de un gran león y la de un hombre. Cada una de estas efigies representa una parte del alma: el hombre, la racional; el león, la irascible; el animal mitológico, la concupiscible, un ser cuyas múltiples cabezas connotan su feroz insaciabilidad. La comprometida convivencia de estas entidades es sin dificultad imaginable, pero también lo es la potencia de la razón, competente para domeñar las fuerzas más brutales. Sólo la conducta justa permite la prevalencia del hombre interior sobre el hombre total, o lo que es lo mismo, la justicia otorga el poder al hombre interno para aliarse con el león y utilizar su magnífica fuerza en el cuidado de las partes y conseguir una armónica avenencia.

Esta potencialidad modeladora de imágenes que Sócrates ve en el lenguaje ya había sido expresada en el libro segundo. En efecto, allí, porque la maleabilidad del discurso permite modelar mitos a sus autores, Sócrates enuncia la necesidad de controlar esa producción mitológica que con tanta facilidad anida en las almas infantiles en forma de opiniones contrarias a las que deberían retener (*R.* 377b). Se impone la supervisión de los autores y la censura de sus creaciones, pudiéndose admitir tan solo aquellas que cumplan con el criterio establecido de buena factura. Y porque es enorme la maleabilidad de esas tiernas almas pueriles, las madres y ayas serán persuadidas para que, con la narración exclusiva de los mitos admitidos, contribuyan a su adecuada modelación (*R.* 377c).

Es el discurso, en definitiva, el instrumento idóneo para modelar, ya sean imágenes, mitos, almas, o el mismísimo Estado, tal es el enorme poder del lenguaje. Ahora bien, es el propio criterio el que guía estas particulares modelaciones, y el Estado feliz modelado por el discernimiento de Sócrates no se conforma con la felicidad de unos

pocos, sino que requiere de la de todo el conjunto (R. 420c). Y ello porque la plasmación de ese Estado tiene como objetivo la felicidad general y no la de una de sus clases (R. 466a).

Existe, sin embargo, una modelación más efectiva: la que cada uno lleva a cabo consigo mismo en el individual proceso de conformarse como persona. Sócrates ve en el desarrollo de este progreso personal la marca del verdadero filósofo. En efecto, aquel que dirige su pensamiento hacia lo que es y llega a percibirlo lo admira y lo imita, volviéndose por ello tan divino y ordenado como lo contemplado. La contribución social del filósofo consiste en hacer partícipes a los demás de todo lo bueno por él aprehendido, en lugar de restringir su uso al modelado de sí mismo (R. 500d). Todo ciudadano ha de contribuir con su trabajo a la excelencia del Estado, una función de la que el filósofo no puede sustraerse. Por eso, sus logros intelectuales están obligados a traspasar la meta de la excelencia personal y a cooperar con su esfuerzo en la consecución de la excelencia de la comunidad. La construcción del Estado justo es colectiva, puesto que todos tienen la responsabilidad de coadyuvar a ella con su trabajo. Pero el reconocimiento de la mutua cooperación no significa que Platón equipare la trascendencia del cumplimiento de todos los individuales compromisos, y adjudica a la actividad filosófica la mayor dimensión social⁶⁸⁷.

El dificultoso ascenso al conocimiento filosófico requiere del aspirante unas condiciones específicas que le permitan superar las distintas etapas. Entre estas habilidades se encuentra la de modelar supuestos (R. 510e), una necesaria destreza, constitutiva del último vínculo con lo sensible, propia del pensamiento discursivo y antesala de la dialéctica.

La importancia de la forma en la filosofía de Platón se manifiesta con claridad en el *Timeo*, diálogo en el que el verbo ‘πλάσσω’ es utilizado en diversas ocasiones con especial relevancia para la comprensión de la teoría que allí se expone. Entendemos,

⁶⁸⁷ La desigualdad moral de los hombres planea sobre esta cuestión. En efecto, sólo los pocos hombres capaces de comportarse por completo de manera racional deben asumir la tarea del gobierno, porque son moralmente superiores a una gran mayoría incapaz de juzgar conforme a la moralidad más correcta. Por eso, «Idealmente, el gobierno debería correr a cargo de los verdaderos filósofos, cuya autoridad debería de ser total, en poderío y en fines. La razón más honda de todo esto se halla en la metafísica de Platón, en su concepción de que hay bienes y verdades absolutos, cognoscibles para algunos hombres mediante una educación adecuada; de lo cual se sigue, en buena lógica, que, una vez sean conocidos esos bienes y verdades absolutos, lo que más interesa a toda la humanidad es que sean ellos las normas de vida humana». M. I. FINLEY, 1966, 132.

con Platón⁶⁸⁸, que la tarea de «formar» o «figurar» concierne a todos los técnicos: un carpintero da forma a una mesa, un herrero da forma a una pala y un zapatero a una sandalia. Pero quizá sea con el escultor con quien mejor convenga identificar al trabajador divino que modela el universo con la materia disponible y de acuerdo con las Formas eternas también preexistentes que le sirven de modelo. Pues, es el escultor el técnico al que con mayor propiedad podríamos adjudicarle la función de dar forma a aquello que antes era sólo materia amorfa y, por lo tanto, interpretar que es en ese oficio en el que piensa Platón cuando utiliza el verbo ‘formar’ en los distintos pasajes del *Timeo* en los que aparece: bien para dar a entender la naturaleza de lo que deviene, cuyos continuos cambios formales impide ser designado con nombres relativos a cualquiera de las formas específicas que adopte y obliga a nombrarlo a partir de la materia que sustenta su proteico ser; bien para hablar de la estructura geométrica que le otorga a la tierra, entendida ésta como uno de los cuatro elementos; bien para mencionar la tarea encomendada a los dioses jóvenes de modelar los cuerpos de los seres vivientes sujetos a la muerte; bien para referirse al dios encargado de configurar algunas partes del cuerpo; bien para describir las formas que ese dios va dando a lo que serán las distintas piezas del cuerpo humano; bien para resaltar la importancia de mantener las formas corporales. En el primer caso, Platón adjudica al elemento tierra la figura cúbica formada por la unión de seis caras de dos triángulos equiláteros cada una; considera a esta figura la menos móvil de los cuatro tipos descritos, y a la vez ve a este cuerpo como el más plástico, cualidades que por necesidad —dice Timeo— convienen al elemento de caras más estable (*Ti.* 55e). A nuestro entender habría una contradicción entre la estabilidad de la figura y la plasticidad, pues parecería que ese su carácter modelable se habría de generar en el movimiento de su estructura. En cualquier caso, así lo expresa Timeo, quien, más adelante utilizará la expresión «modelador de cera» para hablar del dios a cuyo cargo corre la conformación de los diferentes tejidos corporales. La analogía entre el dios que trabaja el cuerpo del hombre y un escultor es tan obvia que no necesita explicación. De hecho, la analogía técnica está presente en todo el *Timeo*, comenzando por el demiurgo y acabando por los dioses menores, a quienes les encomendó aquél la tarea de configurar el cuerpo, un cuerpo mortal que tornearon alrededor del principio

⁶⁸⁸ Recuérdese la lanzadera del *Crátilo* o la cama de la *República*, por citar sólo los dos ejemplos más significativos acerca de la producción humana de formas sensibles.

inmortal del alma⁶⁸⁹. Es, pues, competencia de los dioses jóvenes plasmar los cuerpos mortales (*Ti.* 42d). El dios plasma una forma circular para albergar la parte divina del alma (*Ti.* 73c). Como un modelador de cera, se ocupa de modelar vértebras (*Ti.* 74a), y de mezclar y ensamblar elementos, fuego, agua y tierra, con otros agregados, para ir consiguiendo las distintas texturas de las diferentes partes en elaboración: para la carne, le añade a la mezcla de elementos un fermento de ácido y sal; y color dorado para conseguir los tendones (*Ti.* 74c). En conclusión, el ser viviente es un ser modelado por el dios, una unidad biológica que el dios conforma por completo al irle colocando los distintos componentes, elaborados antes con los elementos a su disposición que la integran; así, por ejemplo, le coloca el sistema circulatorio después de haberlo hecho de aire y fuego (*Ti.* 78c).

Al ocuparse Timeo de la terapéutica, insiste en las correctas relaciones que deben establecerse entre el cuerpo y el alma. Esta corrección pasa por el equilibrio entre sus correspondientes y necesarios ejercicios. Así, la práctica intelectual intensa necesita también del ejercicio físico, de igual modo que la modelación del cuerpo por medio de la gimnasia no debe abandonar la ejercitación del alma mediante la música y la filosofía (*Ti.* 88c).

Como hemos dicho, la forma se hace preponderante en el *Timeo*, donde toda una cohorte divina aparece modelando. Tanto es así que, Timeo, cuando introduce el principio del receptáculo, se sirve de un ejemplo para ilustrar la idea de que aquello que por estar sometido al cambio de manera continua y carecer en consecuencia de una forma permanente debe ser denominado con el nombre de la materia. La ilustración de Timeo apela a alguien que modelase de continuo figuras de oro; esa actividad persistente impediría referirse a las figuras modeladas con el nombre de sus transitorias formas, puesto que incluso en el mismo momento de mencionar una ya podría tener otra (*Ti.* 50a). Y en semejante flujo constante de formas, la materia es lo único consistente; luego, la forma debe asumir en solitario la responsabilidad de dar nombre a la sustancia.

El conocimiento de las formas es, según el Ateniense en las *Leyes*, un requisito entre otros para evaluar todo tipo de imitaciones. Conocer por completo el modelo para valorar la copia es propio del juez prudente, cuya apreciación debe incluir la identificación de las imágenes, ser capaz de apreciar su correcta ejecución y considerar

⁶⁸⁹ *Ti.* 69c.

que está bien. Especifica el Ateniense que la correcta ejecución equivale a reproducir lo mejor posible lo imitado; y que conocer qué es cada una de las copias se corresponde con conocer el carácter de su naturaleza, si es correcto o erróneo su propósito y de qué modelo es imagen. Para impedir la extrañeza que todos estos requerimientos pudieran suscitar respecto de las imitaciones musicales, el Ateniense recurre a otro tipo de copias donde todo lo dicho es más fácil de observar, entre ellas la de un ser humano modelado, por cuya específica técnica ha recibido su forma (*Lg.* 668e). Con el ejemplo de la escultura humana se esclarecen de modo considerable las exigencias expuestas, pues, es fácil para todos reconocer la belleza en este tipo de imágenes, así como la calidad de su correspondencia con el modelo.

Tal vez las condiciones impuestas en las *Leyes* a las imágenes no siempre fueron tan rigurosas, o tal vez se trate de una relajación normativa ante la imposibilidad de que algunas de ellas puedan cumplirse. Esta duda se nos presenta ante la imagen mental que debemos hacernos de la divinidad —según mantiene Sócrates en el *Fedro*—, si queremos vislumbrar en cierta manera su alcance, impedidos como estamos en este mundo de su contemplación (*Phrd.* 246c). Y esa imagen se modela a partir de sumarle a los atributos del ser viviente humano, alma y cuerpo, el atributo divino por excelencia: la inmortalidad, perpetuidad de una existencia basada en la indisoluble conjunción de los dos principios vitales.

El oficio de modelador no es exclusivo de los dioses; también lo es el legislador en las *Leyes*, por cuanto tiene de responsabilidad en la conformación de los buenos caracteres toda su acción legislativa, en especial la referida a la educación. Por eso modela cuando promulga las específicas leyes educativas y cuando legisla sobre otros aspectos relacionados asimismo con la educación. La bebida en común es uno de esos casos. En efecto, los momentos de bebida compartida son idóneos para reeducar comportamientos impropios gracias a la ductilidad que, en virtud del vino, adquieren las almas de los bebedores, plasticidad que se asemeja a la infantil y les confiere, por tanto, una segunda oportunidad formativa (*Lg.* 671c). Es obvio que la legislación educativa es el buril más eficiente para modelar los caracteres, pero es el completo código legislativo el que integra el conjunto de herramientas específicas de este singular escultor que, antes de esculpir las cualidades de los ciudadanos tiene la difícil tarea de plasmar las leyes, o sea, de producir sus instrumentos de trabajo. Y esa es la labor que se disponen

abordar cuando, el Ateniese, tras haber hecho la declaración de los mejores fundamentos sobre los que conviene edificar un Estado, le propone a Clinias aplicar lo dicho a su ciudad y, como si fuesen niños ancianos, plasmar sus leyes con la palabra (*Lg.* 712b). Se trata de un oxímoron cuya oposición significativa entre niños y ancianos expresa la importancia de la tarea legislativa, aun cuando sea llevada a cabo por tres hombres desvinculados por completo de la efectiva función de legislar y de la premura que en su caso tal obligación requiere; son como niños que disponen de todo el tiempo para jugar a los legisladores, un juego que, por otra parte, realizan con la seriedad de los mayores.

El Ateniese, tras haber expuesto los fundamentos del sistema político de Magnesia, y después de hablar de su organización social y distribución espacial, advierte de la imposibilidad de encontrar en las circunstancias adecuadas para llevar a cabo en una fundación fáctica todo lo que ellos han proyectado. Son tantos los requisitos necesarios para semejante organización política, que nunca se da una coyuntura como la planteada. Ahora bien, ser conscientes de las limitaciones que impone el medio y sus circunstancias, no exime de la obligación de partir de un modelo perfecto, el más bello y verdadero. Es en este sentido en el que cabe entender que a ojos de los ciudadanos las prescripciones legales del legislador se asemejan a la exposición de sueños o a la plasmación en cera de la ciudad (*Lg.* 746a), pues no es nada fácil que los ciudadanos acepten sin más los límites impuestos a la riqueza, prescripciones sobre procreación, expropiaciones, una división territorial determinada o la imposición de un diseño urbanístico. Estos ejemplos sirven al Ateniese para poner sobre aviso de la distancia que separa la teoría de la práctica, y de la exigencia de partir siempre de un modelo lo más perfecto posible, ya que las imperfecciones son sobrevenidas de manera necesaria adjuntas a su facticidad.

Al ocuparse el Ateniese de la música en cuanto que materia obligatoria del programa educativo destinado a los niños mayores de seis años, propone modelar primero con el lenguaje un caso tipo y utilizarlo como guía en la promulgación de sus respectivas leyes (*Lg.* 800b). En esta ocasión lo que el Ateniese modela es una recreación del uso incorrecto de canciones durante las celebraciones religiosas. La enorme plasticidad del lenguaje le permite modelar una concreta escena que no por virtual es menos eficaz. A resultas de ello prescriben por unanimidad evitar las

canciones que traigan desgracias y, por contra, estimular aquellas con cuyo lenguaje se concite el favor divino.

19.4. Las estatuas son obras de escultores

La proporción, armonía y adecuación son valores expresados de muchas maneras en los diálogos. En la *República*, Platón insiste en aspectos concretos de los requisitos ligados a las más altas funciones del Estado. A juzgar por la reacción de Adimanto, uno de los más sorprendentes debió ser la negación de la propiedad privada a los guardianes. Sócrates defenderá su prescripción con el ejemplo de la adecuada pintura de una estatua, cuya belleza final no depende de la aplicación de los más bellos colores sino de su apropiada correspondencia⁶⁹⁰ (R. 420c).

Otras estatuas mucho más famosas aparecen en la *República*, esculturas de hombres y animales transportadas por quienes pasan tras un tabique y cuyas sombras son proyectadas por la luz del fuego al fondo de la caverna, sombras constitutivas del conjunto perceptivo visual de los encadenados (R. 514c).

Por último, en el *Eutidemo*, Ctesipo alude a la estatua de Delfos para contestar al falsario que da nombre al diálogo. Ctesipo, molesto por tanta exhibición de sofismas formulados por Eutidemo y Dionisodoro, sale al quite de Sócrates para intervenir con insustanciales ocurrencias, las mismas armas que utilizan los habilidosos hermanos. Así, tras haber admitido, entre otras cosas, que los fármacos son un bien para los enfermos, y que de un bien es siempre mejor tener mucho, Eutidemo, tal y como Ctesipo lo intuye, infiere que lo mejor para el enfermo sería entonces ingerir una carretada de eléboro. Por supuesto, responderá Ctesipo, siempre que el enfermo sea del tamaño de la estatua de Delfos (*Euthd.* 299c), dando a entender que, en ese caso, el descomunal tamaño de la estatua sí requeriría de tan formidable dosis de purgante.

Según el diccionario de la Real Academia Española, una estatua es una obra de escultura labrada a imitación del natural; y puesto que labrar es trabajar una materia, no podemos sino dar categoría de estatua a las figurillas de cera a las que alude el Ateniense cuando legisla a propósito del envenenamiento y la magia en cuanto que modos específicos de causar daños a terceros. Tales figurillas, dice, suelen aparecer en

⁶⁹⁰ Véase, para esta cuestión, el capítulo 18. El pintor, p. 555.

puertas, encrucijadas y tumbas parentales. El Ateniense concluye por quitar importancia a este tipo de prácticas propias de ignorantes y por sugerir como mejor medida al respecto que tales figurillas sean ignoradas.

20.

El poeta

Tal vez sea el de poeta el oficio más controvertido en la obra de Platón. Mientras que las demás ocupaciones se plantean con una clara determinación respecto de sus efectos en la sociedad, ya sean benignos o perniciosos, la tarea de poeta se presenta, al menos en apariencia, contradictoria.

En nuestra opinión, diversos factores son los responsables de esta falta de univocidad ética que se observa en el poeta, una ambivalencia originada en el enfrentamiento que la nueva interpretación de Platón provoca respecto de la concepción tradicional de dicha figura. Platón tiene que lidiar con un tópico muy arraigado en la sociedad ática de la cual es miembro, e ir introduciendo de manera paulatina, a medida que su genial capacidad analítica se lo permite, los nuevos rasgos que habrán de socavar la extraordinaria consideración de la que gozaba el poeta, sin provocar con ello el rechazo instantáneo a la que toda rápida desmitificación se encuentra abocada.

Esto no quiere decir que Platón nos hable siempre del poeta en un contexto de desprestigio. La utilización de los versos de los grandes poetas es un recurso recurrente de los personajes, en especial de Sócrates, quizá por ser el que cuenta con más facundia y parlamento, aunque no exclusivo. La poesía es tratada in extenso en los diálogos platónicos y desde diversas perspectivas es abordado el quehacer del poeta. Lingüística, educación, sabiduría, inspiración, filosofía, verdad, son, entre otros, ámbitos distintos desde los cuales se afronta el análisis de la actividad poética, una de las ocupaciones que con más desarrollo es tratada por el filósofo.

El impecable razonamiento platónico ahonda en las circunstancias concretas que perfilan la tarea de los inspirados, sin escatimar por otro lado su desbordante creatividad al servicio de sus objetivos: la desacreditación pública del poeta. Muchas razones avalan su intención, evidentes unas, singulares otras; toda una retahíla de motivos que intentaremos exponer.

Una de las atribuciones a los poetas más sorprendentes es la de compartir con Heráclito la teoría de continuo movimiento. Como veremos, Platón deduce de dicha teoría la imposibilidad de conocimiento, debido a la falta de estabilidad de una realidad en continuo fluir. Según nuestro parecer, se trata de una estrategia del filósofo destinada

a destruir la condición de educadores de la que gozaban los poetas, pues poca credibilidad puede tener un enseñante instalado en una teoría que niega el conocimiento. De hecho, la manera en que Platón fuerza su interpretación para hacer partícipes a los poetas antiguos de la teoría de Heráclito se hace perceptible en el único verso de Homero que es capaz de citar para ilustrar tal consideración: «Océano, origen de los dioses, y la madre Tetis»⁶⁹¹, un verso de la *Iliada* que, por otro lado, no parece significar nada acerca del movimiento, a no ser que se le vincule con otros dos en el que Homero llama a Océano corriente del río y progenie de todas las cosas⁶⁹², lo que puede dar cierta idea de movimiento.

En esta introducción merece mención preferente el diálogo *Ion*, obra que, al parecer, Platón consagra por entero a la actividad poética. Y decimos, al parecer, porque como se verá en el análisis, la cuestión de la técnica tiene tanto o más peso que la de la inspiración de poetas y rapsodas. Platón establece en este diálogo una oposición entre la técnica y la inspiración, dos conceptos tan contrapuestos como lo están sus fundamentos: la razón para la técnica, el entusiasmo o posesión divina para la inspiración.

Como ya hemos expresado en otros lugares de este trabajo, la compleja construcción textual de los diálogos hace muy difícil mantener un mismo modelo de exposición. Los problemas para organizar por grupos temáticos los numerosos pasajes en los que está presente el poeta nos han obligado a seguir toda la línea argumental de algunos diálogos, prescindiendo del patrón prevalente. La manera en que a veces Platón entreteje sus alusiones a los poetas impide extraerlas de su contexto para comentarlas, motivo por el que hemos optado seguir el propio desarrollo del diálogo desde la perspectiva del uso que en él se hace del poeta.

20.1. *Poiesis* y *eros*, dos términos afectados por un cambio de significado análogo

Como es sabido, el término *poiesis*, derivado del verbo *poieo*, tenía en griego, entre otros, el significado de ‘acción’, ‘creación’, ‘fabricación’, ‘composición’ y ‘poesía’. Pero el término sufrió un cambio de significado, ya evidente en tiempos de Platón y de

⁶⁹¹ *Il.* XIV 201.

⁶⁹² *Il.* XIV 245 y 246.

prolongada pervivencia, como lo muestra su vigencia en nuestra lengua en la que ‘poesía’ se refiere a la creación del poeta. El filósofo lo explica en el *Banquete* por boca de Diotima, la sabia mujer que instruyera a Sócrates en materia de amor.

Diotima, en el curso de la exposición de su teoría sobre el amor, establece una analogía entre el cambio de significado operado en el término *poiesis* y el producido en el de *eros*. En ambos casos el uso ha propiciado una restricción de su extenso sentido, y lo que antes abarcaba una amplia esfera semántica ha pasado a referirse sólo a una de sus partes. Así dice Sócrates que le explicó ella lo concerniente a la *poiesis*:

Tú sabes que la idea de «creación» (*poiesis*) es algo múltiple, pues en realidad toda causa que haga pasar cualquier cosa del no ser al ser es creación, de suerte que también los trabajos realizados en todas las artes son creaciones y los artífices de éstas son todos creadores (*poietai*). [...] Pero también sabes —continuó ella— que no se llaman creadores, sino que tienen otros nombres y que del conjunto entero de creación se ha separado una parte, la concerniente a la música y al verso, y se la denomina con el nombre del todo. Únicamente a esto se llama, en efecto, «poesía», y «poetas» a los que poseen esta porción de creación (*Smp.* 205bc).

Respecto del amor, Diotima refiere el mismo cambio, un término que pasa de designar una multiplicidad de inclinaciones a referirse con exclusividad a la atracción carnal entre congéneres (*Smp.* 205d). Sin embargo, con su planteamiento demostrará que el amor conserva una amplitud semántica que la comunidad de hablantes ignora. Pues en términos de amor es descrita la actividad filosófica, un proceso ascendente de amor al conocimiento desencadenado por la natural atracción de la belleza y que culmina con la contemplación de la belleza en sí⁶⁹³.

En nuestra opinión, la comparación que Diotima lleva a cabo entre *poiesis* y *eros* no es nada inocente. La sabia de Mantinea dice que todos los hombres quieren dar a luz, unos según el cuerpo y otros según el alma (*Smp.* 206c), para más tarde establecer la sustancial diferencia que existe entre poetas y filósofos, a pesar de ser fecundos ambos respecto de las almas (*Smp.* 209a). La previa explicación del cambio de significado al que ha sido sometido el término *poiesis* incide en esa diferencia, situando al poeta y

⁶⁹³ J. M. VALVERDE, 1995 [1987], 19, se pregunta qué clase de belleza es la belleza suprema por la que vale la pena vivir y haber sufrido todo, esa belleza inalterable, carente de concreción y forma y que sólo es posible intuir al final del camino ascendente, cuando han sido superadas las distintas etapas de un trayecto iniciado en la contemplación amorosa de un cuerpo bello. La luz de la verdad y la visión de dios son sus propuestas de identificación con esa belleza de la que se habla en el *Banquete*.

demás artistas en el mismo nivel que cualquier otro artesano, es decir, como fabricantes de algo nuevo a partir de elementos concretos ya dados. El poeta compone versos con las palabras, al igual que el arquitecto compone edificios con las piedras o el carpintero muebles con la madera. La actividad filosófica, en cambio, difiere por completo de la técnica de fabricación, arte que hace «pasar cualquier cosa del no ser al ser»; el filósofo, por el contrario, no crea productos sino que descubre los verdaderos y reales entes, generando por ello conocimiento. Esta diferencia determina el lugar que le corresponde al poeta en la jerarquía platónica y su distancia respecto del filósofo.

La restricción de significado constatada por Diotima en el sustantivo no parece haber afectado al adjetivo con la misma intensidad; en el *Fedro*, Sócrates lo pone de manifiesto al utilizar en dos ocasiones el término *poietes* para referirse a Lisias, logógrafo, autor de discursos y orador (*Phdr.* 234e; 236d). El término *poietes* conserva, pues, el significado de ‘creador’ o ‘autor’, en un sentido general y, por tanto, aplicable a cualquiera capaz de crear textos; y universos, como lo muestra Timeo en el diálogo al que da nombre, donde recurre al término *poietes* para referirse al hacedor del universo (*Ti.* 28c).

Este mismo sentido de ‘fabricante’, ποιητής, lo encontramos en la *República*. Sócrates, ocupado en ahondar sobre la imitación⁶⁹⁴, habilidad propia de los poetas, establece una jerarquía de conocimiento con la distinción de tres diferentes grados respecto de todas las cosas: el de quien usa, el de quien fabrica y el de quien imita. La excelencia le corresponde por naturaleza al uso; de ahí que la autoridad en cada ámbito particular le sea conferida a quien se sirve de su manejo, erigiendo también en colaborador directo del fabricante, *poietes*, a quien asesora sobre «los efectos buenos o malos que se producen en su uso»⁶⁹⁵; el segundo nivel le pertenece al fabricante, quien no posee conocimiento pero sí recta opinión gracias a su estrecho trato con el entendido (*R.* 601e); el tercer nivel corresponde al imitador, carente de conocimiento y de recta razón respecto de la bondad o maldad de lo que imita. De aquí Sócrates deduce que el poeta o imitador, al no poseer conocimiento sobre lo bueno y lo malo, no tiene más

⁶⁹⁴ Respecto de la univocidad de la palabra ‘*mimesis*’, imitación, de sus dos significaciones en relación con la poesía y de su importancia en la crítica de Platón a los poetas, véase T. CALVO, 2007, 223-238.

⁶⁹⁵ *R.* 601d.

remedio que limitarse a imitar lo que a la multitud ignorante le parece bueno⁶⁹⁶ (R. 602ab).

20.2. El lugar del poeta en la jerarquía del *Fedro*

En la curiosa jerarquía del *Fedro*, encabezada por el filósofo, el poeta se encuentra situado en la sexta posición, sólo seguido por el artesano y campesino en la séptima, el sofista o demagogo en la octava y el tirano en la novena (*Phdr.* 248e).

Como hemos explicado en otros capítulos, en nuestra opinión se trata de una curiosa ordenación de difícil exégesis en la que el poeta ocupa la sexta posición, por delante del artesano y del agricultor. No nos sorprende que el poeta supere en esta escala al sofista, al demagogo y al tirano, pero sí nos llama sobremanera la atención que aventaje a artesanos y agricultores. Desde luego la escala no puede obedecer a criterios técnicos, por cuanto la poética no es una técnica frente a la agricultura que sí lo es, al igual que cada una de las artesanías. A nuestro parecer, una explicación plausible sería ver la disposición según un criterio de beneficio anímico ajeno. Y aunque Platón critique con dureza los perjuicios de las creaciones poéticas de su tiempo, también es cierto que debió ver en la poesía, dada su extraordinaria facultad para despertar emociones, posibles beneficios sociales, por lo que admite en su ciudad ideal los himnos y encomios⁶⁹⁷ y no duda en permitir la entrada a los poetas que estén dispuestos a ceñirse a su estricta censura. Que los efectos morales de la poesía sean beneficiosos o perjudiciales para la ciudadanía parece depender del cumplimiento o inobservancia por parte de los poetas de los cánones impuestos para la composición en el Estado justo. Como veremos, los poetas en la *República* deben contribuir con sus himnos al buen acoplamiento entre los guardianes.

⁶⁹⁶ La perspectiva ilusoria desde la que la poesía representa la praxis humana se corresponde con la visión de la realidad que agrada a la multitud, un hecho que somete al poeta a los gustos, opiniones y creencias de la mayoría situándolo en el nivel más bajo de la opinión, según el símil de la línea. Además, puesto que lo que agrada a la mayoría es lo que le produce placer, la poesía se alía con la pasión y debilita la razón. T. CALVO, 2007, 232.

⁶⁹⁷ Cf. T. CALVO, 2007, 237-238.

20.3. El poeta en el *Ion*

En el *Ion*, Platón plantea el tema de la inspiración poética a partir de la oposición que instituye entre ésta y la técnica⁶⁹⁸, explotando todas las posibilidades que dicha contraposición le ofrece.

Una de las cosas que llaman la atención del lector en este diálogo breve, de apenas veinte páginas, es la constante presencia del término τέχνη, utilizado cuarenta y dos veces; y dos usos de τεχνικός, en sentido de experto. Esto puede darnos ya una idea de la importancia que Platón está dando a este concepto⁶⁹⁹.

Pero no es ésta la única repetición, Sócrates le dice a Ion hasta nueve veces que no es gracias a una técnica que puede hablar de Homero, sino en virtud de la inspiración, posesión o predisposición divina, entusiasmo, poder o don divino. La demostración de esta afirmación conforma el desarrollo del diálogo.

Sócrates se encuentra con Ion que acaba de volver vencedor de unos juegos de rapsodas celebrados en Epidauro y, en seguida, se dirige a él en estos términos:

Por cierto, Ion, que muchas veces os he envidiado, a vosotros, los rapsodos, a causa de vuestra técnica; vais siempre adornados en lo que se refiere al aspecto externo, y os presentáis lo más bellamente que podéis, como corresponde a vuestra técnica, y al par necesitáis frecuentar a todos los buenos poetas y, principalmente, Homero, el mejor y más divino de ellos, y penetrar no sólo sus palabras, sino su pensamiento. Todo esto es envidiable. Porque no sería buen rapsodo aquel que no entienda lo que dice el poeta. Conviene, pues, que el rapsodo llegue a ser un intérprete del discurso del poeta, ante los que le escuchan, ya que sería imposible, a quien no conoce lo que el poeta dice, expresarlo bellamente (*Io*. 530bc).

Sorprende sobremanera que Sócrates, tan poco preocupado por su aspecto externo, haga mención del hábito de los rapsodas⁷⁰⁰ para, a continuación, resaltar la importancia de una perfecta comprensión de los textos siempre que se quiera llevar a cabo una bella

⁶⁹⁸ Según expone CH. H. KAHN, 2010, [1996], 126-134, en el apartado «El *Ion*: por qué la poesía no es una *techné*», la crítica de Platón a los poetas expresada en este diálogo iría dirigida hacia su influencia moral e intelectual, y no a la poesía en cuanto que forma artística.

⁶⁹⁹ CH. H. KAHN, 2010, [1996], 124, afirma que tanto el *Ion* como el *Hippias Menor* «llevan a reflexionar sobre el concepto de *techné* y su aplicación al dominio de la acción moral y el carácter. Más adelante, en 130-131, habla de la teoría de la *techné* en el *Ion*.

⁷⁰⁰ Según CH. H. KAHN, 2010, [1996], 126, Sócrates expresa su ironía al ver en el vestido de los rapsodas la marca de su técnica.

recitación. Es como si Sócrates nada más reconociera en estos trabajadores ambulantes una función estética, pues, la enunciada necesidad de penetración en el pensamiento del poeta parece tener como único objetivo la belleza de exposición. Sin embargo, el uso de las expresiones «penetrar su pensamiento», o «ser un intérprete del discurso del poeta», hace pensar que Sócrates hubiera estado dispuesto a reconocer en el rapsoda una cierta función hermenéutica, un cometido que tanto las respuestas de Ion como los razonamientos de Sócrates se encargarán de descartar en el desarrollo del diálogo, obligándonos a entender dichas expresiones en clave de ironía, interpretación avalada por sus dos referencias a una técnica que enseguida negará a poetas y rapsodas, y por la opinión que le merece al filósofo el comentario de poemas, esa práctica tan utilizada por los sofistas en su actividad docente y denigrada por Sócrates en el *Protágoras*.

Ion se manifiesta capaz de hablar sólo de Homero, aunque reconoce que cuando Homero y Hesíodo dicen las mismas cosas podría exponerlo de forma bella e indistinta; en cambio, cuando los dos poetas, por ejemplo sobre adivinación, están de acuerdo en algunas cosas y difieren en otras, entonces lo explicaría mejor un adivino (*Io.* 531b). Sócrates le dice:

— ¿Cómo es, pues, que tú eres experto en Homero y no en Hesíodo o en alguno de los otros poetas? ¿O es que Homero habla de cosas distintas de las que hablan todos los otros poetas? ¿No trata la mayoría de las veces de guerra, de mutuas relaciones entre hombres buenos y malos, entre artesanos u hombres sin oficio? ¿No habla también de cómo se relacionan los dioses entre sí y de su trato con los hombres, de los fenómenos del cielo y del infierno, del nacimiento de los dioses y los héroes? ¿No son estas cosas sobre las que Homero hizo su poesía? (*Io.* 531c).

Ion asiente; y al preguntarle Sócrates si acaso no hablaron de lo mismo los otros poetas, dice que sí, pero peor (*Io.* 531d; *Io.* 532a). La discriminación que hace Ion entre lo que dice Homero bien y los otros poetas peor acerca de las mismas cosas conduce a Sócrates a considerar al experto, alguien que, al dominar una técnica, puede juzgar, dentro de su ámbito, tanto a los que operan bien como a los que lo hacen mal. De aquí se desprende que Ion ha de ser «tan capaz sobre Homero como sobre los otros poetas»⁷⁰¹, pues ha afirmado «que el mismo crítico podrá serlo de cuantos hablan de las mismas cosas, y

⁷⁰¹ *Io.* 532b.

que, prácticamente, casi todos los poetas poetizan sobre los mismos temas»⁷⁰². Ion, sin negarse a aceptar el resultado del razonamiento, le pide a Sócrates la causa del cambio de actitud que experimenta según se hable de Homero o de otro poeta: apasionado y elocuente para Homero, apático e insulso para los demás (*Io.* 532bc). Sócrates, le ofrece al instante la respuesta:

— No es difícil, amigo, conjeturarlo; pues a todos es patente que tú no estás capacitado para hablar de Homero gracias a una técnica y ciencia; porque si fueras capaz de hablar por una cierta técnica, también serías capaz de hacerlo sobre los otros poetas, pues en cierta manera, la poética es un todo (*Io.* 532c).

Como vemos, a lo primero que aluden estas palabras es a la simpleza de Ion, ajeno como está a lo que para todos es patente. Sócrates, a pesar de las dificultades, le demostrará su afirmación a partir de algunos ejemplos que le proporciona el campo de los oficios. Así, comenta que cuando se considera una técnica en su totalidad, como la pintura, la escultura o la interpretación musical, quien la conoce es capaz de hablar sobre las ejecuciones de diferentes artistas y no sólo de uno, es decir, que el experto en pintura es competente para hacer comentarios acerca de las obras pictóricas de todos los pintores, y no de un único autor (*Io.* 532d-533c). Ion no tiene nada que oponer, pero continúa obstinado en que Sócrates le revele el enigma de su afección. Sócrates le dice, por segunda vez, que no es por técnica por lo que habla bien de Homero, sino por una fuerza divina (*Io.* 533cd); una fuerza divina inspirada por la Musa que, cual piedra magnética capaz de iniciar una cadena de anillos gracias a la transferencia de su poder de atracción, crea una cadena de entusiasmados cuyos eslabones son el poeta, el rapsoda y los espectadores conmovidos en los recitales. Esta hermosísima metáfora le sirve a Platón para negar a los poetas la posesión de una técnica poética⁷⁰³, si bien es verdad que con ello podría estar aludiendo también a los impulsos animadores de la creación artística⁷⁰⁴.

⁷⁰² *Io.* 532b.

⁷⁰³ «El espléndido símil del imán con su cadena de anillos de hierro es ciertamente platónico, y produce el efecto deliberado de dar la misma explicación para la creación poética y para la ejecución del rapsoda, de forma que el ataque contra Ion se convierte en un ataque contra Homero y los poetas.» CH. H. KAHN, 2010, [1996], 128.

⁷⁰⁴ Cf. E. LLEDÓ, 2000, 125, n. 11.

De ahí que todos los poetas épicos, los buenos, no es en virtud de una técnica por lo que dicen todos esos bellos poemas, sino porque están endiosados y posesos. Esto mismo le ocurre a los buenos líricos, e igual que los que caen en el delirio de los Coribantes no están en sus cabales al bailar, también los poetas líricos hacen sus bellas composiciones no cuando están serenos, sino cuando penetran en las regiones de la armonía y el ritmo poseídos por Baco, y, lo mismo que las bacantes sacan de los ríos, en su arrobamiento, miel y leche, cosa que no les ocurre a las serenas, de la misma manera trabaja el ánimo de los poetas, según lo que ellos mismos dicen (*Io.* 533e-534a).

Y si hemos de dar por válidos los argumentos del filósofo, no podemos menos que afirmar que cuando escribió estas páginas del *Ion* se encontraba él mismo bajo el influjo de la Musa, como lo sugieren tan bellas palabras:

Porque son ellos, por cierto, los poetas, quienes nos hablan de que, como las abejas, liban los cantos que nos ofrecen de las fuentes melifluas que hay en ciertos jardines y sotos de las Musas, y que revolotean también como ellas. Y es verdad lo que dicen. Porque es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en condiciones de poetizar antes de que esté endiosado, demente, y no habite ya más en él la inteligencia. Mientras posea este don, le es imposible al hombre poetizar y profetizar (*Io.* 534ab).

Platón nos regala una descripción sublime de la inspiración poética, un espléndido cuadro de excelentes pinceladas donde, camuflada por el primor de su escritura, se esconde la controvertida afirmación de que la inteligencia es ajena a la creación de los poetas⁷⁰⁵. Esta negación de intelecto⁷⁰⁶ durante el poético trance creativo es compensada por el genio literario del filósofo, que al decir que «es una cosa leve, alada y sagrada el poeta» pareciera que nos está hablando de las almas, tan sutil, etéreo y divino nos los presenta. Y continúa:

Pero no es en virtud de una técnica como hacen todas estas cosas hablan tanto y tan bellamente sobre sus temas, cual te ocurre a ti con Homero, sino por una predisposición divina, según la cual cada uno es capaz de hacer bien aquello hacia lo que la Musa le dirige; uno compone

⁷⁰⁵ En opinión de CH. H. KAHN, 2010, [1996], 127, Platón expresaría en el *Ion* una concepción no cognitiva del quehacer poético para socavar con ella toda pretensión de poetas y rapsodas de que su pensamiento realice contribución intelectual a la educación.

⁷⁰⁶ La eliminación del componente intelectual significa que Platón, como ya hiciera Heráclito, recusa toda pretensión de los poetas a ser considerados *sophoi*, y prosigue la línea de pensamiento iniciada por Sócrates en la *Apología*. CH. H. KAHN, 2010, [1996], 129.

ditirambos, otro, loas, otro danzas, otro epopeyas, otro yambos. En las demás cosas cada uno de ellos es incompetente. Porque no es gracias a una técnica por lo que son capaces de hablar así, sino por un poder divino, puesto que si supiesen, en virtud de una técnica, hablar bien de algo, sabrían hablar bien de todas las cosas. Y si la divinidad les priva de razón y se sirve de ellos como se sirve de sus profetas y adivinos es para que, nosotros, que los oímos, sepamos que no son ellos, privados de razón como están los que dicen cosas tan excelentes, sino que es la divinidad misma quien las dice y quien, a través de ellos, nos habla (*Io.* 534bd)⁷⁰⁷.

Pero no se contentará Platón con privar de razón a los poetas, sino que además los hará ajenos a sus propias obras; así lo manifiesta Sócrates:

Todos estos hermosos poemas no son de factura humana ni hechos por los hombres, sino divinos y creados por los dioses, y que los poetas no son otra cosa que intérpretes de los dioses, poseídos cada uno por aquel que los domine (*Io.* 534e).

Sócrates basa esta afirmación en lo que considera una prueba del dios, quien para reivindicar su intervención en un hermoso peán, que sin parangón en toda la poesía lírica es cantado por todos, se habría valido de un poeta insignificante al que nadie podría atribuirle la autoría de esa composición⁷⁰⁸ (*Io.* 534e).

Ion, embelesado por las palabras de Sócrates, manifiesta su acuerdo y suscribe que, en efecto, «los buenos poetas por una especie de predisposición divina expresan todo aquello que los dioses les comunican»⁷⁰⁹, es decir, son intérpretes de los dioses. Con esto, Sócrates ya tiene a Ion a punto para su siguiente declaración, una explicación que viene a incidir de nuevo en la condición del recitador, pues, si los poetas son intérpretes de los dioses, y los rapsodas son intérpretes de las obras de los poetas⁷¹⁰, los rapsodas se han convertido en intérpretes de los intérpretes⁷¹¹, es decir, constituyen el nivel intermedio, entre el poeta, que es el primero, y el espectador, el último, en la cadena de entusiasmo de la que hablara antes (*Io.* 536a).

⁷⁰⁷ Tanto aquí como en el *Banquete* (*Smp.* 223d), Platón está negándole categoría técnica a la poesía, porque, «si hubiese una *techné* de componer tragedias o comedias, tendría que ser la misma para ambas, puesto que “la poesía es un todo”; pero un poeta compone tragedias y otro comedias, uno épica y otro invectivas, simplemente porque le inspiran musas diferentes, y “ninguno de ellos es un buen poeta en otros tipos de poesía”». CH. H. KAHN, 2010 [1996], 129-131.

⁷⁰⁸ Tínicos de Calcis.

⁷⁰⁹ *Io.* 535a.

⁷¹⁰ *Io.* 535a.

⁷¹¹ *Io.* 535a.

Tenemos así un vínculo mediante el cual «la divinidad arrastra el alma de los hombres a donde quiere»⁷¹². Sócrates, que aprovecha todas las posibilidades explicativas que le proporciona la metáfora de la cadena, detalla que cada poeta depende de su Musa respectiva, lo que dicho en lenguaje común equivale a estar poseído o dominado⁷¹³, y añade:

De estos primeros anillos que son los poetas, penden a su vez otros que participan en este entusiasmo, unos por Orfeo, otros por Museo, la mayoría, sin embargo, están poseídos y dominados por Homero. Tú perteneces a éstos, oh Ion, que están poseídos por Homero; por eso cuando alguien canta a algún otro poeta, te duermes y no tienes nada que decir, pero si se deja oír un canto de tu poeta, te despiertas inmediatamente, brinca tu alma y se te ocurren muchas cosas; porque no es por una técnica o ciencia por lo que tú dices sobre Homero las cosas que dices, sino por un don divino, una especie de posesión, y lo mismo que aquellos que, presos en el tumulto de los coribantes, no tienen el oído presto sino para aquel canto que procede del dios que los posee, y le siguen con abundancia de gestos y palabras y no se preocupan de ningún otro, de la misma manera, tú, oh Ion, cuando alguien saca a relucir a Homero, te sobran cosas que decir, mientras que si se trata de otro poeta te ocurre lo contrario (*Io.* 536b-d).

Acto seguido Sócrates reitera su veredicto de que no es por técnica, sino por don divino por lo que Ion ensalza a Homero. A Ion le parece que Sócrates ha hablado bien, sin embargo, no está muy dispuesto a dejarse convencer de que sus alabanzas al poeta las haga él en estado de posesión y delirante, y le pide que le deje demostrárselo pues, de oírlo, no opinaría lo mismo (*Io.* 536d). Sócrates, irónico, se confiesa deseoso de oírle, pero le ruega que antes le conteste a la pregunta sobre qué temas de los que trata Homero tiene él más dominio. Con esta pregunta en apariencia ingenua Sócrates genera una nueva rama argumental en el diálogo cuyo brote se venía intuyendo desde el inicio a fuer de la constante referencia a la técnica. En resumen, Platón nos ofrece una panorámica distinta desde donde incidir asimismo sobre la técnica y su dominio; una nueva vía⁷¹⁴ que, en nuestra opinión, tiene el objetivo de fundamentar la negación de la técnica que ha hecho a la poética, a la vez que rebajar las pretensiones de poetas y

⁷¹² *Io.* 536a.

⁷¹³ *Io.* 536a.

⁷¹⁴ *Io.* 536e-541a.

rapsodas que, como Ion, creen que dominan todos los campos técnicos por el hecho de nombrarlos⁷¹⁵.

Y si antes hemos aludido, por la extrema belleza de algunos pasajes, a los efectos de la inspiración divina bajo los que Platón debió estar al escribir esta obra maestra⁷¹⁶, volvemos a hacerlo ahora a causa de su estructura. Platón da muestras de un extraordinario genio creador cuando, en analogía con sus metafóricas cadenas, despliega su poder para vincular por atracción temas de gran trascendencia filosófica. Y decimos esto porque, en el *Ion*, Platón se ha dedicado a eslabonar, haciéndolos derivar unos de otros con una pasmosa naturalidad, diversos contenidos: el último, el del experto, del cual pende ahora una reflexión filosófica sobre el lenguaje. ¿Acaso es lo mismo manejar una terminología que conocer la técnica de cuyo lenguaje específico forma parte?, o, ¿es lícito atribuirle a Homero, o a Ion, el conocimiento del médico, del auriga, del timonel o del general porque hablen en algunos lugares de algo referido a sus respectivas técnicas?⁷¹⁷

También en esta ocasión Platón quiere hacer explícitos los peligros derivados de ciertas habilidades lingüísticas, unas aptitudes que en manos de desaprensivos, o de ingenuos, como Ion, pueden acarrear un enorme daño social. Pues, ¿qué sería de Atenas de confiarle al general Ion una campaña militar? Ion, un personajillo que por recitar los versos de Homero donde el poeta describe las batallas de Troya se considera capacitado para dirigir los ejércitos atenienses. Platón nos pone ante los ojos los riesgos que corre una sociedad que da crédito a los iluminados célebres —no olvidemos que el filósofo nos ha presentado al rapsoda como vencedor de Epidauro y candidato a vencer en las

⁷¹⁵ La división del trabajo se basa en el principio de especialización, principio que consiste en establecer una *techne* distinta para cada uno de los diferentes conocimientos correspondientes a los diversos asuntos. La diversidad de objetos determina la pluralidad de *technai*, y viceversa. Lo que se conoce mediante una técnica se conoce sólo por medio de ella, y no por medio de otra. Por eso, según muestra Sócrates, para cualquiera de los asuntos que aparecen en Homero siempre hay alguien más competente que el rapsoda, quien por su parte carece de objeto específico. CH. H. KAHN, 2010, [1996], 127.

⁷¹⁶ La autoría de Platón para este diálogo ha sido cuestionada. Cf. Introducción en E. LLEDÓ, 2000, 113.

⁷¹⁷ Como Kahn, también percibimos la perversidad que muestra Sócrates al omitir cualquier mención de la obra poética y referirse siempre a las acciones humanas que allí aparecen, e ignorar las tentativas del rapsoda por conducir la atención hacia otros derroteros. Sócrates obliga a Ion a retroceder hacia el terreno extrapoético de las técnicas de primer orden, negándole al poema, en cuanto que obra de arte, todo estatus independiente. Se trata de una maniobra deliberada de Platón al servicio de su propósito: minar las pretensiones de sabiduría de la poesía. CH. H. KAHN, 2010, [1996], 131.

Panateneas—, cuya fama, con frecuencia, les deja el camino expedito a cualquier pretensión. De hecho, este es el camino que transita la clase política, y éste es, en nuestra opinión, el mensaje que subyace también en este diálogo: poner sobre aviso de las contingencias que penden del gobierno ejercido por quien no posee la ciencia o técnica política.

Platón se sirve de Sócrates para poner en evidencia las escasas luces de Ion, envanecido, sin embargo, por sus éxitos. Es como si quisiera mostrarnos que su falta de razón va más allá de los trances recitativos, pues no sólo no entiende nada de lo que le dice su interlocutor, que se ve obligado a repetirle una y otra vez las mismas cosas, sino que incluso da muestras de no recordar los acuerdos que en el desarrollo del diálogo han ido adoptando. Ion está empeñado en creerse experto en todos los temas de los que trata Homero, atribuyéndose la misma autoridad que sus correspondientes técnicos específicos. Estas pretensiones tan absurdas no pueden más que provenir de considerables limitaciones intelectuales, con lo que la falta de razón del rapsoda va más allá del mero trance; una carencia que se pone de manifiesto no sólo en sus respuestas sino en las formulaciones de Sócrates. Así, le dice:

— Imagínate ahora que eres tú quien pregunta y que lo haces así: «Puesto que tú, oh Sócrates, encuentras en Homero, a propósito de estas artes, las que a cada uno compete juzgar, mira, pues, si descubres, con respecto al adivino y al arte adivinatorio, qué clase de cosas son las que conviene que sea capaz de discernir para saber si un poeta es bueno o malo». Fíjate que fácil y exactamente te responderé (*Io.* 538d-e).

Sócrates, después de recitar dos pasajes, uno de de la *Odisea*⁷¹⁸ plagado de sombras fantasmales y otro de la *Ilíada*⁷¹⁹ con pájaro de mal agüero, le explica: «Yo diría que estas cosas y otras parecidas son las que tiene que analizar y juzgar el adivino»⁷²⁰. Este pasaje da inequívocas muestras de las características del rapsoda, con quien Sócrates dialoga en los mismos términos que si lo hiciera con un niño.

⁷¹⁸ *Od.* XX 351-357.

⁷¹⁹ *Il.* XII 200-207.

⁷²⁰ *Io.* 539d.

Sócrates acabará haciéndole entrar en razón, al menos en apariencia, mediante una efectiva estrategia, pues le hace ver su incapacidad para mostrarle la técnica mediante la cual él puede hablar sobre Homero. Así las cosas, sólo existen, y así se las expone, dos posibilidades:

Si, como acabo de decir, eres experto en Homero y, habiéndome prometido enseñarme esta técnica, te burlas de mí, entonces cometes una injusticia; pero si, por el contrario, no eres experto, sino que, debido a una predisposición divina y poseído por Homero, dices, sin saberlas realmente, muchas y bellas cosas sobre este poeta —como yo he afirmado de ti—, entonces no es culpa tuya. Elige, pues, por quién quieres ser tenido, por un hombre injusto o por un hombre divino (*Io.* 542a).

Ión, como cabía esperar, considera mucho más hermoso ser tenido por un ser divino que por un ser injusto —ya al principio hablamos de la función estética—, eligiendo, por tanto, ser tenido por divino. Como no podía ser de otra manera, Platón acaba el diálogo con estas palabras de Sócrates: «Así pues, esto, que es lo más hermoso, es lo que te concedemos, a saber, que ensalzas a Homero porque estás poseído por un dios; pero no porque seas un experto» (*Io.* 542b).

20.4. Los poetas no son sabios

Ya tenemos a los poetas enajenados por la inspiración divina durante los trances compositivos, desposeídos de la autoría de sus obras y convertidos en meros transmisores de los mensajes de los dioses, al igual que los profetas, con los que se ha producido una completa equiparación al adjudicarles, Platón, las mismas funciones; de hecho, homologadas en el *Ion* cuando Sócrates dice que es imposible poetizar y profetizar mientras se posea inteligencia⁷²¹. De todo esto se desprende, como consecuencia lógica, que el poeta tampoco es sabio, pues si no es el responsable de sus palabras, éstas no pueden dar testimonio de su sapiencia.

Platón no sólo no considera sabios a los poetas, sino que tratará por todos los medios de desposeerlos de tal reputación; un prestigio social también reflejado en sus diálogos, como lo demuestran las palabras de Agatón en el *Banquete*. Agatón, el poeta

⁷²¹ *Io.* 534b.

anfitrión del simposio, en el curso de su encomio a Eros alude a la cualidad de poeta del dios para demostrar la de sabio, a la que va unida; Eros es tan sabio que incluso es capaz de hacer poetas a otros, no pudiendo ser nadie poeta de no ser tocado antes por el dios del amor; y si hace poeta a los demás, tiene que serlo él, pues nadie da ni enseña lo que no tiene o no conoce (*Smp.* 196de). Pero esta, repetimos, no es la opinión de Platón, sino todo lo contrario. Veamos cómo la manifiesta.

Ya en el comienzo de la *Apología*, el que se ha considerado el primer diálogo de Platón, aparece cuestionada la tradicional supuesta sabiduría del poeta, junto con la del político y el artesano. Platón quiere, desde el primer momento, hacer bien explícito el principio rector de la filosofía de Sócrates: que reconocer la ignorancia es el primer estadio para acceder al conocimiento. Y es en ese sentido en el que Sócrates es el más sabio, porque sabe que no sabe, certeza de la que carecen los demás.

Ignorar la propia ignorancia es un problema que se agrava en función de la cota de responsabilidad social de quienes lo sufren. Por este motivo, Sócrates, en la indagación que lleva a cabo para intentar descifrar el enigma del oráculo de Delfos acerca de su sabiduría, se presenta ante políticos, poetas y artesanos, por este orden. Y así, una vez comprobado que los políticos, a pesar de su gran reputación, eran ignorantes sin saberlo, se dirige a los poetas, pensando que ante ellos sí se habría de mostrar él ignorante⁷²². Pero no fue éste el resultado, y con cierta resistencia provocada por la vergüenza que le da tenerlo que hacer público, debe decir que también los poetas

No hacían por sabiduría lo que hacían, sino por ciertas dotes naturales y en estado de inspiración como los adivinos y los que recitan los oráculos. En efecto, también éstos dicen muchas cosas hermosas, pero no saben nada de lo que dicen. Una inspiración semejante me pareció a mí que experimentaban también los poetas, y al mismo tiempo me di cuenta de que ellos, a causa de la poesía, creían también ser sabios respecto a las demás cosas sobre las que no lo eran. Así pues, me alejé también de allí creyendo que les superaba en lo mismo que a los políticos (*Ap.* 22c).

De ser cierta, es más que probable que esta declaración contribuyera a su condena, pues, sin tapujos apunta a los pilares sobre los que se asentaba la sociedad. Tachar de ignorantes a políticos y poetas no podía quedar impune. De lo que no nos cabe duda es

⁷²² *Ap.* 22ab.

que tal presentación del personaje debe responder a una evidente intención de su discípulo: caracterizar desde un principio la personalidad de su maestro con rasgos determinantes, una fisonomía retratada de forma tan íntegra por su excelso alumno, que la imagen de Sócrates resalta sin resquicio alguno de incoherencia. Por eso, el atributo de ignorante que Sócrates atribuye a poetas, adivinos, profetas y políticos no será expresado por Platón tan solo en la *Apología*. Idéntico dictamen lo encontramos en el *Menón*, diálogo en el que la indagación acerca de cómo se da la virtud lleva a Sócrates a admitir que es una especie de don divino, que actúa como la inspiración en los poetas, adivinos, profetas y políticos, todos ellos capaces de decir grandes cosas pero «sin saber nada de lo que dicen»⁷²³.

Se sabe que la educación griega descansaba sobre la producción literaria de los grandes poetas griegos. Hesíodo y Homero eran los transmisores de una mitología que, si bien no se constituyó en dogma de la religión olímpica, la tradición la difundía de manera incuestionable. La perspicacia de Sócrates le pondrá las objeciones que el ingenio de Platón ha plasmado en sus diálogos.

Como hemos dicho, la presunta sabiduría de políticos y poetas queda en entredicho en las primera palabras que Sócrates formula en su defensa; sin embargo, no ocurre lo mismo con los artesanos, a quienes a pesar de incurrir en «el mismo error que los poetas»⁷²⁴, sí les reconoce al menos un conocimiento específico: el propio de su actividad. Sócrates atribuye la causa de su acusación al cuestionamiento de la pretendida sabiduría de estos tres géneros de actividad, y así lo expresa cuando mantiene que le han acusado «Meleto, Ánito y Licón; Meleto, irritado en nombre de los poetas; Ánito, en el de los demiurgos y de los políticos, y Licón, en el de los oradores»⁷²⁵.

Veamos, pues, los argumentos que fundamentan la ignorancia que Platón atribuye a los poetas, ya sea en boca de Sócrates, ya del Extranjero en el *Sofista* y el *Político*, ya del Ateniense en las *Leyes*.

⁷²³ *Men.* 99d.

⁷²⁴ *Ap.* 22d.

⁷²⁵ *Ap.* 23e. Sobre los acusadores de Sócrates, cf. DL II 38, 39, 40, 43; VI 9, 10; X. *Ap.* 29; Arist. *Ath.* 27,5 y 34, 3.

En la investigación que llevan a cabo Sócrates y Eutifrón en el diálogo homónimo acerca de la piedad, Eutifrón dice que lo pío es lo que él ha hecho con su padre, acusarlo de homicidio ante la justicia; se queja, sin embargo, de la irritación que su acto ha causado entre sus allegados, sin comprender por qué aceptan de buen grado y les parece justo que Zeus encadenase a su padre Crono y que éste, a su vez, hubiese mutilado al suyo, Urano, y, en cambio, no admitan como justo su comportamiento. Sócrates, como se expone en el comienzo del diálogo, acaba de enterarse de la acusación criminal que se ha hecho contra él por corromper a los jóvenes mediante la creación de nuevos dioses y su falta de fe en los antiguos (*Euthphr.* 3b), circunstancia que no le impide decir lo que piensa respecto del comentario de Eutifrón acerca de los actos de los dioses primordiales:

¿Luego tú crees también que de verdad los dioses tienen guerras unos contra otros y terribles enemistades y luchas y otras muchas cosas de esta clase que narran los poetas, de las que los buenos artistas han llenado los templos y de las que precisamente, en las grandes Panateneas, el peplo que se sube a la acrópolis está lleno de bordados con estas escenas? ¿Debemos decir que esto es verdad, Eutifrón? (*Euthphr.* 6b).

Sócrates le ha dicho a Eutifrón algo importante antes de proferir estas palabras, y es que recibe con indignación el que se hable así de los dioses (*Euthphr.* 6b), es decir, que rechaza la forma de hablar de los poetas, quienes, en realidad, son los que narran en estos términos los mitos olímpicos. Pero parece ser que no es sólo la forma de hablar de los dioses lo que no comparte con los poetas, ya que un poco más adelante disientirá de unos versos de Estasino de Chipre, quien en las *Ciprias* sostiene que del temor surge el respeto; Sócrates defiende «lo contrario de lo que dijo el poeta»⁷²⁶, es decir, la proposición inversa: del respeto surge el temor; sentencia que ilustra con varios ejemplos en los que observar las muchas cosas que hay temidas sin que de ese temor se derive respeto alguno.

⁷²⁶ *Euthphr.* 12a.

El desacuerdo entre Sócrates y los poetas deriva de un factor que los aleja irremisiblemente, pues mientras uno es experto en razonamientos, los otros lo son en mitos⁷²⁷. La diferencia enorme que existe entre ambas actividades, la filosófica y la poética, justifica la irreconciliable fractura que se produce entre ambas, de la cual Platón da sobrados testimonios. Sócrates lo expresa de forma literal en el *Fedón*, donde se cuenta cómo había compuesto unos poemillas, versificando algunas fábulas de Esopo, para cumplir antes de morir con el mandato de un sueño que le incitaba a hacer música; aunque Sócrates siempre había pensado que la filosofía, a la que había dedicado su vida era la más alta música, no quiso morir antes de componer música popular, y más teniendo en cuenta que gracias a la festividad de Apolo el cumplimiento de su sentencia se había retrasado. Por ello, y con la intención de purificarse, en el sentido de cumplir con un precepto u obligación religiosa⁷²⁸, Sócrates, escribe sus versos. Así lo explica:

En primer lugar, lo hice en honor del dios del que era la fiesta. Pero después del himno al dios, reflexionando que el poeta debía, si es que quería ser poeta, componer mitos y no razonamientos, y que yo no era diestro en mitología, por esa razón pensé en los mitos que tenía a mano, y me sabía los de Esopo; de éstos hice poesía con los primeros que me topé (*Phd.* 61b).

De este pasaje nos llama la atención diversas cosas: primero, la extraña purificación a la que se entrega Sócrates mediante la composición de poemas con las fábulas de Esopo como fondo; entendemos que se pueda honrar a Apolo con la producción poética, pero el tema de los versos nos parece extraño, pues se avendrían mejor al objetivo otros asuntos más laudatorios. En realidad no nos parece nada inocente la elección de Platón, que, incluso al presentar a Sócrates cumpliendo con preceptos religiosos en sus últimos momentos de vida, y habida cuenta de la opinión que le merecía la poesía a ambos, lo haga con los únicos relatos que contienen una evidente enseñanza moral. Platón construye la integridad de su maestro también con estos pequeños detalles, pinceladas que contribuyen a conformar el genio y figura de uno de los personajes mejor caracterizados y, tal vez por eso, más célebres de la historia.

⁷²⁷ Como escribe G. M. A. GRUBE, 1984 [1970], 278-279, el oficio de poeta consiste en contar narraciones (μύθους) y no en ofrecer explicaciones lógicas acerca de las cosas (λόγους), según dice de Sócrates en el *Fedón*.

⁷²⁸ C. GARCÍA GUAL, 2000, 31, n. 13.

Las diferencias que separan al filósofo del poeta son expresadas por Platón de múltiples maneras. Al final del *Fedro*, Sócrates alude a las sustanciales divergencias que hacen incompatibles dos modos distintos de composición: el del filósofo, quien escribe en el alma, conforme a la verdad y sobre cosas justas, bellas y buenas; en cambio, quien escribe sin el conocimiento ya sean poemas, discursos o leyes, se dirá «de él que es un poeta, autor de discursos o redactor de leyes»⁷²⁹.

La falta de sabiduría de los poetas está atestiguada también por las palabras de Diotima. Sócrates, cuando refiere en el banquete celebrado en casa de Agatón las enseñanzas de la sabia mujer de Mantinea, expone este razonamiento: el amor es el deseo de poseer siempre el bien; la acción especial de los que persiguen el amor es una procreación en la belleza, tanto según el cuerpo como según el alma, es decir, amor de la generación y procreación en lo bello, por lo que el amor es también amor a la inmortalidad; los que son fecundos según el cuerpo, se dirigen a las mujeres para procurarse la inmortalidad mediante la procreación de hijos; los que son fecundos según el alma, engendran lo que le corresponde al alma concebir y dar a luz⁷³⁰:

El conocimiento y cualquier otra virtud, de las que precisamente son procreadores todos los poetas y cuantos artistas se dice que son inventores. Pero el conocimiento mayor y el más bello es, con mucho, la regulación de lo que concierne a las ciudades y familias, cuyo nombre es medida y justicia (*Smp.* 209a).

Según este pasaje, Diotima ha distinguido entre los que dan a luz el conocimiento y los que paren cualquier otra virtud, entre los que se encuentran los poetas y artistas creadores, para volver después al conocimiento y afirmar que el más bello es la medida y la justicia. Pero este conocimiento no puede surgir de la fecundidad del poeta ni de cualquier otro artista creador, sino del filósofo. El poeta, pues, es excluido del conocimiento, ya que, aunque fecundo también según el alma, concibe y da a luz otras virtudes, y no conocimiento. Las enseñanzas de Diotima prosiguen en esta línea, pues describirá a continuación los vástagos de ambas clases de procreación según el alma, reservando para poetas y creadores obras mediante las cuales han engendrado la virtud, a la vez que les han reportado fama inmortal (*Smp.* 209ce); las obras del filósofo son los

⁷²⁹ *Phdr.* 278e.

⁷³⁰ *Smp.* 206b-209a.

razonamientos sobre la virtud y la vida buena, por lo que les encomienda la tarea de educar sobre estas cuestiones (*Smp.* 209bc). Existe una gran diferencia entre ambos tipos de descendientes; los poetas y creadores, entre los que cita a Homero, Hesíodo «y demás buenos poetas», y a los legisladores Licurgo y Solón (*Smp.* 209d), a pesar de haber engendrado con sus hermosas obras toda clase de virtud, son ajenos al conocimiento y, por consiguiente, excluidos de la tarea de educar; los filósofos, en cambio, que generan razonamientos sobre la virtud y conocimiento sobre la medida y la justicia, son los encargados de transmitirlo, de enseñarlo.

Sócrates, a modo de poeta, inicia en el *Fedro* su disertación sobre el amor con una invocación a las Musas. Es extraña, sin embargo, su solicitud, pues les pide ayuda para agarrar el mito que su interlocutor le obliga a decir para parecerle más sabio que antes. Esta sensación de extrañeza se ve reforzada por las declaraciones que sobre mitología había hecho mientras se dirigían al idílico lugar bajo el plátano. Sucede, que un poco antes de llegar al espacio elegido, Fedro le pregunta si no es ese el sitio donde se cuenta que Bóreas raptó a Oritía, cuestión que le suscita otra de mayor enjundia, e interroga a Sócrates acerca de la verdad de ese mito. La contestación de Sócrates es determinante: «si no me lo creyera, como hacen los sabios, no sería nada extraño»⁷³¹. Sócrates habla a continuación de quienes se dedican a intentar corregir las extraordinarias narraciones mitológicas, plagadas de criaturas prodigiosas y teratológicas, para hacerlas más verosímiles; una tarea ingente, en su opinión, que ocupa un tiempo susceptible de ser utilizado en algo más importante, como el conocerse a uno mismo; él, que sí sigue el mandato de Delfos, no dispone de tiempo para dedicarse a algo que le es indiferente y, en consecuencia, acepta lo que suele creerse de tales historias sin preocuparse más del asunto, o sea, que la mitología le es por completo indiferente (*Phdr.* 229c-230a). La declaración de Sócrates sobre su escaso interés por los relatos míticos es un reconocimiento, a nuestro entender, importante, ya que los poetas son sus transmisores. Y si los poetas no poseen conocimiento, éste no se encuentra tampoco en sus obras ni pueden, por ende, transferirlo.

La racionalidad de Sócrates-Platón no puede dar ningún crédito a las fantásticas historias narradas por los poetas, pero Platón no tendrá ningún inconveniente en utilizarlas como recurso expresivo, convirtiendo su uso en una técnica comunicativa que

⁷³¹ *Phdr.* 229c.

le permite no sólo conectar con una sociedad educada en los mitos, sino también despertar emociones y ejercer efectos morales en sus lectores⁷³².

Pero volvamos al primer discurso de Sócrates, todo él pronunciado con la cabeza tapada y bajo la inspiración de las Musas (*Phdr.* 237ab). La ocultación de la cabeza es un signo inequívoco de vergüenza, como él mismo manifiesta; la inspiración de las Musas, una previa descarga de responsabilidad sobre lo que va a decir. Esta prevención es necesaria cuando se piensa construir una plática que parte de un principio aceptable, el amor es un deseo, para llegar, in crescendo, a una completa vituperación del amor. Por eso, Sócrates vuelve a recordar, a mitad de camino, que experimenta «una especie de transporte divino»⁷³³, y que al ser arrebatado por las Musas todo le suena como un ditirambo⁷³⁴. Sin embargo, el progreso de su exposición convierte en épico lo que fuera ditirámico (*Phdr.* 241e), siendo esta la causa del rechazo de sus propias palabras y de las de Lisias, pues, ambos discursos, sin decir nada razonable ni verdadero sobre el amor, a pesar de su apariencia, sólo sirven para «embaucar a personajillos sin sustancia»⁷³⁵. Sócrates, que ha captado su error gracias a su demon, necesita purificarse para conjurar su falta contra el dios del Amor, y dice:

Hay, para los que son torpes, al hablar de «mitologías», un viejo rito purificadorio que Homero, por cierto, no sabía aún, pero sí Estesícoro. Privado de sus ojos, por su maledicencia contra Helena, no se quedó, como Homero, sin saber la causa de su ignorancia, sino que a fuer de buen amigo de las Musas, la descubrió (*Phdr.* 243a).

Estesícoro compuso una palinodia para retractarse, recobrando así la vista, y Sócrates, para evitar que le sobrevenga una desgracia por los agravios al dios, empieza un nuevo discurso sobre el amor con la misma fórmula que el poeta utiliza en su palinodia, es decir, negando la veracidad de su anterior relato. Y lo que es más importante, con la cara descubierta. Al final del discurso, Sócrates recordará la intención reparadora que lo motivó con estas palabras: «Sea ésta, querido Amor, la más bella y mejor palinodia que

⁷³² Cf. A. E. TAYLOR, 2005 [1908], 71-72.

⁷³³ *Phdr.* 238c.

⁷³⁴ *Phdr.* 238d.

⁷³⁵ *Phdr.* 242e.

estaba en nuestro poder ofrecerte, como dádiva y recompensa, y que no podía por menos de decirse poéticamente y en términos poéticos, a causa de Fedro» (*Phdr.* 257a).

Lo que aquí queremos destacar son las descalificaciones de los dos poetas, Estesícoro y Homero, ambos torpes al hablar de mitologías e ignorantes, si bien cabe reconocer que al menos Estesícoro pudo saber la causa de su ignorancia gracias a las Musas, que le inspiraron la palinodia, mientras que Homero nunca la descubrió.

Además, las manifestaciones acerca de la mitología y de la asunción por parte de Sócrates de la actitud del poeta nos llevan a una reflexión sobre verdad y apariencia. A nuestro entender, lo que en definitiva nos está diciendo Platón es que no debemos fiarnos de las palabras, elementos a partir de los cuales es posible hacer grandes y estéticas composiciones falaces. El primer discurso de Sócrates —convertido en poeta mediante la invocación a las Musas, los transportes divinos, los arrebatos de inspiración y los ecos ditirámicos y épicos— tiene por objetivo demostrar la facilidad que supone persuadir con la palabra cuando se poseen ciertas habilidades de lenguaje. Platón establece un paralelismo entre las composiciones mitológicas de los poetas, el discurso del retórico Lisias y el primero de Sócrates, un tipo de producciones destinadas a persuadir, a regalar los oídos de los ignorantes y cuya exquisita simpleza prescinde de lo razonable y verdadero. De hecho, los problemas de la retórica es el tema que se desarrolla de forma más evidente hacia el final del diálogo.

La misma crítica a las narraciones mitológicas nos parece ver en el *Eutidemo* cuando Sócrates, a modo de poeta, invoca a las Musas y a Mnemósine para que le asistan en la engorrosa tarea de relatar lo acaecido en su encuentro con Eutidemo y su hermano Dionisodoro. En efecto, la farragosa faena de referir la serie de falacias en las que han incurrido estos sofistas requiere la ayuda de la divinidad. Sócrates nunca manifiesta problema alguno para detallar pasadas conversaciones donde brillen los razonamientos, pero describir retahílas de falsedades argumentales le resulta tan tedioso como, en su opinión, le debe ser al poeta la exposición de sus historias, por lo que requiere la asistencia de las diosas (*Euthd.* 275d). De manera sutil y con mucha ironía, Sócrates pone al mismo nivel la ignorancia de poetas y sofistas en este diálogo, una ironía que se manifiesta sobre todo en el insistente interés que demuestra por asistir a las clases de unos torpes sofistas incapaces de razonar con validez; de los poetas ya sabemos que son expertos en mitos, no en razonamientos.

Como se puede observar, los trazos sobre la ignorancia de los poetas son comunes en los diálogos platónicos, pero es en el libro diez de la *República* donde Platón expone con mayor detenimiento las causas de su juicio⁷³⁶.

En el comienzo, Sócrates considera acertada su decisión de no admitir en el Estado ningún modo de poesía imitativa, y mucho menos después de haber distinguido las partes del alma (*R.* 595ab). En efecto, la tripartición del alma le ofrece ahora nuevos argumentos para fundamentar su anterior determinación que, como veremos, está sustentada en la ignorancia del poeta. Sus interlocutores le expresan no entender la relación que ha establecido entre la exclusión del poeta imitativo y las partes del alma, preguntándole al respecto; Sócrates, que se propone explicárselo, hace antes esta prevención:

— A vosotros os lo puedo decir, pues no iréis a acusarme ante los poetas trágicos y todos los que hacen imitaciones: da la impresión de que todas las obras de esa índole son la perdición del espíritu de quienes las escuchan, cuando no poseen, como antídoto el saber acerca de cómo son (*R.* 595b).

A pesar de la convicción de Sócrates sobre lo acertado de su decisión, no puede ocultar cierto recelo producido por el amor y respeto que siente desde niño por Homero (*R.* 595b); sin embargo, en honor a la verdad, inicia su exposición. En primer lugar se disponen a investigar qué es la imitación mediante el método acostumbrado, siendo éste el que les permite postular una Idea única para cada multiplicidad de cosas (*R.* 596a). Sócrates, sirviéndose del ejemplo de la cama, diferencia entre la Forma de cama, la cama que realiza el artesano y la cama que pinta un artista. La Idea de cama, la realmente existente, es la que creó dios, o lo que es lo mismo, el productor de naturalezas; el carpintero, es el artesano productor de una cama; el pintor, es el imitador de la cama que produce el artesano. De esta manera se han establecido tres niveles a partir de lo que es por naturaleza, que constituye el primero; el segundo, el producto del artesano; el tercero el producto del imitador (*R.* 596a-597e). Y dice Sócrates: «Entonces,

⁷³⁶ Como muy bien señala T. CALVO, en el libro X Platón realiza una crítica ontológica de la poesía, diferente a la que ya había realizado en los libros II y III en el contexto de la educación de los guardianes. El motivo de esta doble crítica a la poesía no es otro que la de adaptar el discurso al proceso argumentativo, y porque en los primeros libros no había sido expuesta aún la teoría de las Ideas, la crítica debía prescindir de la «devaluación ontológica» del arte en cuanto que representación de representación. T. CALVO, 2007, 227-228.

también el poeta trágico, si es imitador, será el tercero contando a partir del rey y de la verdad por naturaleza, y lo mismo con todos los demás imitadores» (R. 597e).

De este modo queda establecida una jerarquía en cuya cima se sitúa el rey, la Idea, lo real, lo verdadero por naturaleza, y cuyo nivel inferior está ocupado por las representaciones de los imitadores. Las imitaciones, pues, se encuentran alejadas de lo verdadero, una distancia que se incrementa cuando se constata que tan solo imitan apariencias, y no lo que es; de ahí su facilidad para producir todas las cosas (R. 598ab). Sócrates aconseja prevenirse contra aquellos que declaren conocer a personas omniscientes, pues sólo el no saber discernir la ciencia de la ignorancia y de la imitación puede hacerlos creer que exista alguien entendido en todos los oficios⁷³⁷ (R. 598cd). Después de esta clara alusión a los poetas, considerados entendidos en todos los asuntos humanos y divinos, Sócrates se propone abordar el tema de la tragedia de esta manera:

— Después de esto debemos examinar la tragedia y a su adalid, Homero, puesto que hemos oído a algunos decir que éstos conocen todas las artes, todos los asuntos humanos en relación con la excelencia y el malogro e incluso los asuntos divinos. Porque dicen que es necesario que un buen poeta, si va a componer debidamente lo que compone, componga con conocimiento; de otro modo no será capaz de componer. Hay que examinar, pues, si estos comentaristas, al encontrarse con semejantes imitadores, no han sido engañados, y al ver sus obras no se percatan de que están alejadas en tres veces de lo real, y de que es fácil componer cuando no se conoce la verdad; pues estos poetas componen cosas aparentes e irreales. O bien, si tiene algo de peso lo que afirman tales comentaristas, los buenos poetas conocen realmente las cosas que a la mayoría le parece que dicen bien (R. 598d-599a).

Sócrates destaca, en primer lugar, lo poco creíble que resulta que el poeta, estando capacitado para producir los objetos, en caso de ser cierto un dominio técnico tal que abarcase todos los oficios, se contentase con la producción de imágenes (R. 599b); aún así, puede prescindir de preguntarle a Homero sobre sus conocimientos sobre medicina, pero en lo que respecta a gobierno y educación, los pilares básicos en la organización de un Estado, es necesario, dice, averiguar si en verdad el poeta sabía o sólo imitaba. Por eso dice Sócrates:

⁷³⁷ La idea de que un hombre sólo realiza bien un oficio es una constante en toda la obra platónica, pero en la *República* deviene además principio rector en la organización del Estado.

— De otras cosas no pediremos cuentas a Homero ni a ningún otro de los poetas, preguntándoles si alguno de ellos era médico o sólo imitador de los discursos de los médicos, ni preguntaremos a quiénes se dice que cualquiera de los poetas antiguos o recientes ha sanado, como Asclepio, o qué discípulos en medicina ha dejado tras de sí, como éste dejó a sus descendientes, ni los interrogaremos en lo tocante a las otras artes; dejémoslo pasar. Pero en cuanto a los asuntos más bellos e importantes de los que Homero se propone hablar, lo relativo a la guerra y al oficio de general, al gobierno de los Estados y a la educación del hombre, tal vez sea justo preguntarle inquisitivamente: Querido Homero, si no es cierto que respecto a la excelencia seas el tercero contando a partir de la verdad, ni que seas un artesano de imágenes como el que hemos definido como imitador, sino que eres segundo y capaz de conocer cuáles ocupaciones tornan mejores a los hombres y cuáles peores en privado y en público, dínos: ¿cuál Estado fue mejor gobernado gracias a ti, como Lacedemonia gracias a Licurgo, y, gracias a muchos otros, numerosos estados grandes y pequeños? (R. 599be)

Según lo expresado en este pasaje, para Platón los cimientos sobre los que se asienta un Estado son educación y defensa. Las posibilidades de equilibrio del Estado y su consiguiente permanencia dependen tanto de la falta de amenazas externas como de su armonía interna. La primera se consigue con un buen ejército y excelentes mandos; la segunda, con la adecuada educación de la ciudadanía, atribuciones ambas propias de un buen gobierno. Por este motivo, Sócrates puede prescindir de analizar la competencia de Homero en materia de medicina, pues de ella, a pesar de su gran importancia como paradigma de la *techne*, no depende la verdadera salud de un Estado; por el contrario, no puede desentenderse de averiguar si el poeta está en condiciones de transmitir enseñanzas en materia de gobierno, de guerra y educación, porque como educador en estas cuestiones, además de en muchas otras, es tenido en toda Grecia.

Platón nos dice en numerosas ocasiones que el buen gobernante es aquel que es capaz de hacer mejores a los ciudadanos, idea explícita también en el pasaje que comentamos. Sócrates pide a Homero que demuestre sus conocimientos sobre el buen gobierno del Estado, si es verdad que conoce las actividades que tornan mejores a los hombres, conocimiento imprescindible asimismo para diseñar un buen programa educativo capaz de dirigir a la ciudadanía hacia las acciones benéficas para su alma y la aleje de las perniciosas. A su vez lo interroga acerca de su responsabilidad en los mejores gobiernos y legislaciones, y en los éxitos militares. Uno por uno se van descartando todos estos campos como ajenos a la intervención del poeta, quien ni

siquiera gozó entre sus coetáneos del éxito de su magisterio, una gloria sí disfrutada en su momento por los sofistas Protágoras y Pródico (*R.* 601d-e).

Como consecuencia de todo ello queda establecido: «que todos los poetas, comenzando por Homero, son imitadores de imágenes de la excelencia y de las otras cosas que crean, sin tener nunca acceso a la verdad»⁷³⁸.

Platón desposee así al poeta de su supuesta sabiduría, para determinar a continuación el origen del equívoco. Sócrates, que ha comparado al poeta, en calidad de productor de imágenes, con un pintor, expone:

—Así también, se me ocurre, podemos decir que el poeta colorea cada una de las artes con palabras y frases, aunque él mismo sólo está versado en el imitar, de modo que a los que juzgan sólo en base a palabras les parezca que se expresa muy bien, cuando, con el debido metro, ritmo y armonía, habla acerca del arte de la zapatería o acerca del arte del militar o respecto de cualquier otro; tan poderoso es el hechizo que producen estas cosas. Porque si se desnudan las obras de los poetas del colorido musical y se las reduce a lo que dicen en sí mismas, creo que sabes el papel que hacen, pues ya lo habrás observado (*R.* 601ab).

Las posibilidades estéticas del lenguaje son tantas, que es posible enmascarar la ignorancia con ornamentales disfraces de verosimilitud.

Sócrates, que ya ha sentenciado al poeta como imitador, retoma ahora algunas de las conclusiones a las que llegara antes, con la intención de establecer una jerarquía en función del conocimiento. El poeta, en cuanto imitador, es versado en apariencia y no en lo que es (*R.* 601b), ocupando por ello el tercer nivel en la gradación que se instituyó conforme a la verdad y cuyas categorías se identifican con tres tipos de actividades: uso, producción e imitación. Sócrates relaciona ahora la excelencia con el uso que a cada objeto, ser vivo o acción le corresponde, ya sea por naturaleza o por fabricación. En este desarrollo Sócrates se sirve de diversos oficios para ejemplificar sus argumentos; talabarteros, herreros, pintores y jinetes, fabricantes de flautas y flautistas salen a escena para proporcionar sustento a las explicaciones del filósofo, cuyo objetivo es establecer las diferencias entre conocimiento y recta opinión. El que usa una cosa, nos dice, es, respecto de la cosa, el más experimentado en su funcionamiento y, por tanto, el que posee el conocimiento; el que la produce, a causa de su estrecha relación con el que la

⁷³⁸ *R.* 600e.

usa, a quien tiene como asesor en la producción, posee recta opinión acerca de la cosa; pero el que imita, sin poseer el conocimiento que otorga el uso, y sin relacionarse con el que lo posee, carece por completo tanto de conocimiento como de recta opinión (R. 601b-602a).

Al poeta, desposeído tanto del conocimiento como de la recta opinión, le queda por soportar aún otra brutal embestida por parte de Sócrates: en su ignorancia, el poeta no sólo imitará sin discriminación entre lo bueno y lo malo, sino que lo hará guiado por «lo que pasa por bello para la multitud ignorante»⁷³⁹; es decir, que además de carecer de conocimiento se encuentra sometido a las veleidades de la masa ignara. Tal vez debamos entender que Atenas estaba muy bien proveída de semejante multitud, cuando leemos en el *Laques* que los autores de tragedias van a Atenas porque, siendo como es la ciudad que más valora su arte, es allí donde más dinero pueden ganar (*La.* 183a). Pero volvamos a la *República* y al resultado de su investigación acerca de la poesía trágica, tan imitativa como cualquier otra (R. 602b).

Sócrates, no contento con este veredicto, vuelve a la tripartición del alma para demostrar que la imitación pertenece a su parte inferior. Para ello, apela a los defectos de la percepción sensorial, concerniente a la parte sensitiva del alma, y a su posibilidad de subsanación gracias a la medida de magnitudes, una actividad intelectual y, por consiguiente, propia de la parte racional. Como el alma no puede emitir opiniones contrarias sobre lo mismo, la parte que opina conforme a la medición tiene que ser distinta de la que lo hace al margen. Y si la racional es la superior, la sensitiva es la inferior, pues es la contraria (R. 602c-603a). Esta operación argumental le permite a Sócrates concluir que «todo arte mimético realiza su obra lejos de la verdad, y que se asocia con aquella parte de nosotros que está lejos de la sabiduría y que es su querida y amiga sin apuntar a nada sano ni verdadero (R. 603ab).

Sin embargo, Sócrates, que ha basado esta conclusión en la extensión que hace de sus ejemplos de percepciones visuales a las auditivas, a las que concerniría la poesía, no está dispuesto a aceptar sin más esta analogía entre sensaciones con la consiguiente adjudicación de la poesía a la parte inferior del alma, y propone una investigación para su discernimiento (R. 603bc). Se pone así de manifiesto la férrea voluntad de Platón de no dejar abierto intersticio alguno por el que poder ser refutado acerca de su valoración

⁷³⁹ R. 602b.

del poeta; el hecho de afrontar indagaciones diferentes desde diversas perspectivas revela la firme resolución del filósofo a no dejar posibilidad alguna de impugnación al respecto.

La cuestión se centra ahora en si en todas las acciones humanas y sus consecuencias, ámbito del que se nutre la poesía, el hombre presenta o no contradicciones, es decir, si puede o no ser engañado por los sentidos; o lo que es lo mismo, si el hombre se encuentra siempre de acuerdo consigo mismo. Sócrates se da cuenta de que con anterioridad ya había aceptado la gran cantidad de contradicciones que se suscitan de forma simultánea en el alma humana (*R.* 603d), si bien antes había pasado por alto algo que ahora le parece «indispensable exponer»⁷⁴⁰: que la parte racional del alma permite al hombre mediante la reflexión superar los infortunios, siendo como es capaz de sustituir lamentos por remedios; en cambio, la irascible se regodea en el recuerdo de la desgracia y en los plañidos (*R.* 603e-604d).

El dominio de una u otra parte del alma da lugar a dos tipos de caracteres humanos, el racional, difícil de imitar y de aprehender por la multitud que se congrega en el teatro y al que es ajena, y el irascible, el que cuenta con variadas y abundantes imitaciones. Por todo ello:

El poeta imitativo no está relacionado por naturaleza con la mejor parte del alma, ni su habilidad está inclinada a agradarla, si quiere ser popular entre el gentío, sino que por naturaleza se relaciona con el carácter irritable y variado, debido a que éste es fácil de imitar [...] Por lo tanto, es justo que lo atacemos y que lo pongamos como correlato del pintor, pues se le asemeja en que produce cosas inferiores en relación con la verdad, y también se le parece en cuanto trata con la parte inferior del alma y no con la mejor (*R.* 605ab).

Si recapitulamos, tenemos que, en este último libro de la *República*, Platón nos dice que el poeta, sin acceso a la verdad, es imitador de apariencias; su obra se encuentra en el nivel más bajo respecto de lo real y verdadero, pues no trata con lo que es, sino con lo que aparece; no posee competencia en los temas en los que la tradición los hace sabios, tales como la guerra, la legislación y la educación; oculta su ignorancia bajo un disfraz estético; no posee conocimiento ni recta opinión; no discierne el bien y el mal; se deja

⁷⁴⁰ En *R.* 387d se había acordado que el hombre razonable no teme a la muerte y mejor que nadie afronta sin lamentos las desgracias.

guiar por la opinión de la multitud, a quien está sujeto; se relaciona con la parte inferior del alma, la sensitiva, la peor y más alejada de la verdad, sin apuntar, en consecuencia, a nada verdadero. Es éste, en verdad, un retrato muy poco favorecedor. Como hemos dicho ya, con esta desfavorable descripción del poeta Platón quiere dejar atada y bien atada una de sus más polémicas decisiones: expulsarlo de su Estado. Éste es, como cabría esperar de semejante exposición, el corolario:

Y así también es en justicia que no lo admitiremos en un Estado que vaya a ser bien legislado, porque despierta a dicha parte del alma, la alimenta y fortalece, mientras echa a perder a la parte racional, tal como el que hace prevalecer políticamente a los malvados y les entrega el Estado, haciendo sucumbir a los más distinguidos. Del mismo modo diremos que el poeta imitativo implanta en el alma particular de cada uno un mal gobierno, congraciándose con la parte insensata de ella, que no diferencia lo mayor de lo menor y que considera a las mismas cosas tanto grandes como pequeñas, que fabrica imágenes y se mantiene a gran distancia de la verdad (R. 605bc).

Después de esta sentencia respecto del poeta imitativo, Sócrates vuelve a insistir en el nocivo vínculo que el poeta establece con la parte irascible del alma, una sujeción lograda gracias al contagio malsano que generan con sus poéticos lamentos los personajes afligidos (R. 605cd). Los poetas, dice Sócrates, «satisfacen y deleitan»⁷⁴¹ la parte irritable del alma, desplazando así lo mejor del hombre, la parte racional, muy vulnerable por haber carecido de la educación adecuada (R. 606a). La empatía tanto con las aflicciones de la tragedia como con lo ridículo de la comedia supone una alteración en detrimento de la disposición racional. En definitiva, la imitación poética excita las pasiones y apetitos del alma, instituyendo en ella el gobierno de la parte irracional (R. 606bd).

Sin embargo, Sócrates conviene en admitir, a modo de disculpa, la grandeza de Homero, «el primero de los trágicos»⁷⁴², sin aceptar sus composiciones que, por perniciosas, no tienen cabida en el Estado bien gobernado que acaba de fundar, donde tan solo serán permitidos «los himnos a los dioses y las alabanzas a los hombres buenos»⁷⁴³, para que reine en él la ley y la razón en lugar del placer y el dolor

⁷⁴¹ R. 606a.

⁷⁴² R. 607a.

⁷⁴³ R. 607a.

estimulados por los versos líricos o épicos propios de la «Musa dulzona» (R. 607a). No obstante, y a pesar de las antiguas desavenencias entre poesía y filosofía⁷⁴⁴ (R. 607b), reconoce el poder cautivador de las palabras de Homero, mostrándose por ello dispuesto a escuchar, de poetas y amantes de la poesía, las alegaciones que en favor de los beneficios, «tanto respecto de la organización política como de la vida humana»⁷⁴⁵, de «la poesía imitativa y dirigida al placer»⁷⁴⁶, pudieran darle para poder ser readmitida en el Estado (R. 607bd).

Pero en caso de no poder alegar nada, la poesía, junto con otros muchos placeres, como los que reporta el honor y la riqueza, debe ser relegada en beneficio de la justicia en particular y de la excelencia en general, si el hombre desea salir victorioso en la contienda que entre lo bueno y lo malo libra en su interior (R. 608b).

La condición de imitadores de los poetas también será alegada por Sócrates en el *Timeo* para justificar que no recurra a ninguno de ellos, ni antiguos ni actuales, en lo que considera debe ser el despliegue de la realización práctica de su Estado ideal. En su opinión, los imitadores pueden imitar bien aquello en lo que han sido educados, pero no lo que desconocen (*Ti.* 19d). En este diálogo Platón opone el poeta al sabio a partir de la alusión a la mala calidad de los poemas de Solón (*Ti.* 21b), «el más libre de todos los poetas»⁷⁴⁷, quien de no haber tenido la poesía como una actividad secundaria, hubiese podido superar a Homero, Hesíodo y a todos los poetas con la composición de la historia que trajo de Egipto. Pero Solón en vez de dedicarse a la poesía, se entregó a remediar los males que acechaban a su sociedad (*Ti.* 21d).

La ignorancia del poeta se volverá a poner de manifiesto en las *Leyes*, obra en la que la detallada legislación incidirá de diversas maneras en la prevención que el Estado debe tener respecto de las producciones poéticas debido al desconocimiento de sus artífices. En el libro siete, dedicado a la educación de los jóvenes, el Ateniense establece el estatuto que habrá de regir el ámbito de la música, cuya tercera ley ya alude a la incompetencia del poeta. Se trata de una prescripción que impide a los poetas hacer plegarias a los dioses para pedir de forma inadvertida males en lugar de bienes. Esta ley no deja lugar a dudas de la opinión que el poeta le merece al Ateniense, refiriéndose él

⁷⁴⁴ Para la confrontación entre poesía y filosofía, véase T. CALVO, 2007, 223-238.

⁷⁴⁵ R. 607d.

⁷⁴⁶ R. 607c.

⁷⁴⁷ *Ti.* 21c.

mismo al ridículo que supondría una plegaria semejante (*Lg.* 801ab). Sin embargo, se trata de una ley necesaria, ya que «la raza de los poetas no es capaz de conocer bien lo que es bueno y lo que no lo es»⁷⁴⁸. Este desconocimiento del poeta es la causa de sus errores en las plegarias, provocando a su vez con ello que los ciudadanos yerren también, y soliciten de los dioses demandas contrarias a las ordenadas, como por ejemplo riquezas (*Lg.* 801c).

Como se puede observar, existen en la obra de Platón inequívocos pasajes que atestiguan la consideración de ignorante que le merece el poeta. Sin embargo, no duda en utilizar la tradicional idea de sabiduría atribuida a los poetas para crear paradojas sorprendentes. Este procedimiento es el utilizado en el libro ocho de la *República*, en el transcurso del análisis de la tiranía, durante el cual, Sócrates se detiene en una digresión para censurar con dureza la adscripción que al régimen tiránico hacen los poetas. Sócrates acusa a este colectivo de promover la democracia y la tiranía subsiguiente, a la que también elogia (*R.* 568b). Con patética ironía expone el filósofo la desestimación que le supone un verso de Eurípides. Según las palabras del poeta «los tiranos son sabios por la compañía de los sabios»⁷⁴⁹, un aserto incompatible con la descripción que Sócrates acaba de hacer de los acólitos del tirano, la más baja estofa de la sociedad compuesta por zánganos, esclavos y toda clase de indeseables. Sócrates ha afirmado que la tiranía pasa por la purificación previa del Estado, una limpieza que elimine todo lo que al tirano le es ajeno: valientes, grandes de espíritu, sabios y demás virtuosos. Y si los poetas propugnan los regímenes corruptos recibiendo de los tiranos honores y riquezas, es porque con ellos conviven, hecho que los excluye de la condición de verdaderos sabios, defenestrados todos en las tiránicas purgas. No le cabe a Sócrates otro consuelo que proclamar que el inmoral poeta, vendido a los favores de los déspotas, asciende en la injusta escala de la sociedad pervertida en la misma proporción que desciende su honra (*R.* 568cd). Pero habíamos hablado de una sorprendente paradoja, la que se produce cuando Sócrates confía en que la sabiduría de los poetas — sabiduría recién arrebatada— les permita perdonarlo por haberlos expulsado del Estado a causa de sus elogios a la tiranía (*R.* 568b).

⁷⁴⁸ *Lg.* 801bc.

⁷⁴⁹ “σοφοὶ τύραννοί” εἰσι “τῶν σοφῶν συνουσίᾳ.” La controversia respecto a la autoría del verso está señalada por C. CONRADO EGGERS, 2003, 423, n. 23.

Con tono mucho menos grave se constatan en el *Lisis* las pocas luces del poeta, condición que le impide resolver con éxito las contrariedades de la vida práctica. En este diálogo se muestra a Hipotales enamorado hasta los huesos del joven Lisis, sin obtener del efebo ninguna satisfacción a causa de su erróneo comportamiento. La torpeza de Hipotales es el detonante de la investigación sobre la amistad, lo cual no impide que en su retrato se concentren también algunos rasgos que caracterizan al poeta en la literatura de Platón. Según lo referido por Ctesipo a Sócrates, Hipotales tiene sumidos en el aturdimiento a sus compañeros, tanta es la insistencia con la que les recita los poemas escritos a su amado, composiciones cuyo contenido centrado en las grandezas de la familia es ridiculizado por impropio, y por inconveniente el hecho de ensalzar al amado antes de haberlo conseguido. Sócrates le hace ver su torpeza al conseguir espantar en lugar de atraer con sus poemas, una evidencia que lo convierte en un mal poeta (*Ly.* 206b).

20.5. La autoridad de los poetas al servicio de los argumentos

Platón no tiene ningún problema en sacar beneficio de los poetas, a pesar de ser éstos uno de los blancos de su crítica más cáustica. Aquí radica la controversia a la que aludíamos en la introducción de este capítulo, ya que se da una oposición entre la desmitificación que hace de su autoridad y la utilización que de esa misma ascendencia hace en su favor.

La poca estima de Platón hacia los poetas como investigadores de la verdad se pone de manifiesto en el *Fedón*, donde también podemos observar cómo el filósofo hace uso de las producciones poéticas para apuntalar sus puntos de vista. Sócrates habla con los que le acompañan en sus últimos momentos sobre la necesaria desvinculación del cuerpo en la tarea filosófica, ya que no es con los sentidos con los que se aprehende lo real, sino con la reflexión, una facultad anímica. Y pregunta: «¿Acaso garantizan alguna verdad la vista y el oído a los humanos, o sucede lo que incluso los poetas nos repiten de continuo, que no oímos nada preciso ni lo vemos?» (*Phd.* 65b).

Los poetas no saben, pero aun así ellos son capaces de captar y propagar con sus versos la obviedad de la desconfianza que ofrecen los sentidos. De esta manera, Platón aprovecha la autoridad de los poetas para fortalecer su idea sobre el impedimento del

cuerpo en el proceso de conocimiento, a la vez que la cuestiona gracias a ese «incluso» acusador de su ignorancia.

En el *Fedón*, al finalizar la refutación de la idea de armonía que Simias tiene del alma, Sócrates recurre a unos versos de Homero para afianzar con ellos su propia interpretación; un pasaje cuyo sentido concuerda con los argumentos esgrimidos por el filósofo. Por eso, concluye: «Por consiguiente, amigo, de ningún modo está bien para nosotros que se diga que el alma es una cierta armonía. No estaríamos de acuerdo, según se ve, ni con Homero, divino poeta, ni tampoco con nosotros mismos» (*Phd.* 95a).

El mismo procedimiento utiliza para dar credibilidad a sus mitos escatológicos, donde aprovecha descripciones y nombres que la tradición poética ha hecho y ha dado a los lugares extramundanos. Dos veces encontramos este uso en el *Fedón*: una para referirse al Tártaro:

Hay entre las simas de la tierra una que resulta ser extraordinariamente la mayor y que atraviesa de parte a parte la tierra entera. A ella alude Homero cuando dice:

Muy lejos, por donde está bajo tierra el abismo más profundo

y es la que en otro lugar él, y también otros muchos poetas, han denominado Tártaro (*Phd.* 112a);

otra, para referirse a uno de los ríos del Hades, cuando dice que «el nombre de este río es, según cuentan los poetas, Cocito»⁷⁵⁰.

La táctica de utilizar a los poetas como justificación de los propios argumentos no es exclusiva de la personalidad del Sócrates retratado por Platón; en el *Banquete* es Fedro quien, para demostrar que Eros es el dios más antiguo de todos, apela a la ausencia de genealogías del dios narradas por los poetas (*R.* 178b). En realidad se trata de un recurso del personaje para justificar su intenso interés por honrar al dios del amor, una divinidad que se ve ennoblecida por la atribución de un lejano y desconocido origen, tanto, que ni siquiera los poetas han podido cantarlo⁷⁵¹. Como es sabido, Fedro es el verdadero artífice de la elección de los encomios a Eros en el *Banquete*, tal y como lo expone el mismo Erixímaco, autor de la propuesta formulada en estos términos:

⁷⁵⁰ *Phd.* 113c.

⁷⁵¹ Como explica M. MARTÍNEZ, 2000, 197, n. 29, la afirmación de Fedro no se ajusta a la verdad, pues los poetas sí habían hablado de los orígenes de Eros y le habían atribuido genealogías diferentes.

—El principio de mi discurso es como la *Melanipa* de Eurípides, pues «no es mío el relato» que voy a decir, sino de Fedro, aquí presente. Fedro, efectivamente, me está diciendo una y otra vez con indignación: «¿No es extraño, Erixímaco, que, mientras algunos otros dioses tienen himnos y peanes compuestos por los poetas, a Eros, en cambio, que es un dios tan antiguo y tan importante, ni siquiera uno solo de tantos poetas que han existido le haya compuesto jamás encomio alguno? (*Smp.* 177ab).

De similar argucia se aprovecha también el médico Erixímaco cuando dice que Asclepio fundó la técnica de la medicina, según «dicen los poetas aquí presentes»⁷⁵². Se trata de una afirmación que le sirve, primero, para dar credibilidad a los divinos orígenes de la medicina, ya que mientras que Hesíodo hace a Asclepio hijo de Apolo⁷⁵³, Homero lo presenta como médico⁷⁵⁴; segundo, para dar lustre a los poetas presentes, Agatón y Aristófanes, a quienes iguala con Homero y Hesíodo.

La negación de la autoridad de los poetas llevada a cabo por Platón no le impide utilizarla, por su indiscutible vigencia, en beneficio de los argumentos de sus personajes, quienes aluden con frecuencia a los versos para reafirmar o ilustrar sus posiciones.

En el curso de la investigación acerca de la amistad en el *Lisis*, Sócrates cita unos versos de Solón que expresarían lo contrario de lo que se verían obligados a admitir de mantener su errónea trayectoria argumental. Por eso Sócrates dice que o bien las cosas son como ellos mantienen, o bien el poeta se ha equivocado en los versos que cita (*Ly.* 212e). Un poco más adelante Sócrates, viendo como se introducen por derroteros ilógicos, volverá a apelar al poeta magnificando una autoridad que con tanto ahínco en otros diálogos denuesta:

Pero no sigamos ya por aquí —porque difícil me parece a mí también, como camino, esta indagación, y creo que es más fecundo volver allí donde nos desviamos— y preguntemos a los poetas, pues éstos son para nosotros como padres y guías del saber. [...] Si no me equivoco dicen cosas como:

⁷⁵² *Smp.* 186e.

⁷⁵³ A. MARTÍNEZ, 2000, fr. 51-54.

⁷⁵⁴ *Il.* IV 194

«Siempre hay un dios que lleva al semejante junto al semejante»⁷⁵⁵

y les hace conocerse (*Ly.* 214ab).

La sólida afirmación de la ascendencia del poeta por parte de Sócrates podría deberse a la coincidencia de estos versos de Homero con postulados «de gente muy sabia»⁷⁵⁶, es decir, Empédocles y Anaxágoras, quienes habiendo «escrito sobre la naturaleza y sobre el todo»⁷⁵⁷ habían dicho «que lo semejante siempre tiene que ser amigo de lo semejante»⁷⁵⁸.

En el *Gorgias*, Sócrates cita los versos de un escolio⁷⁵⁹ para rebatir al sofista sus pretensiones de tratar en sus discursos los asuntos humanos más importantes y excelentes, pues, si «*lo mejor es tener salud; lo segundo, ser hermoso, y lo tercero, como dice el poeta del escolio, adquirir riquezas sin fraude*»⁷⁶⁰, serían el médico, el entrenador de gimnasia y el banquero los encargados de prodigar tales bienes, y no la retórica (*Grg.* 451e-452a).

También en el *Gorgias*, Calicles se sirve de unos versos de Homero para expresar a Sócrates lo poco digno que considera que un hombre adulto como él se dedique a la filosofía en lugar de ocuparse en las tareas propias de los ciudadanos libres y frecuentar los lugares públicos, como «*las asambleas donde, como dijo el poeta, los hombres se hacen ilustres*»⁷⁶¹. Con referencias a Eurípides, Calicles continúa recriminando a Sócrates la escasa utilidad que su dedicación a la filosofía le ha procurado, una sabiduría ineficaz para defenderse ante un tribunal, con lo que anticipa el desenlace de la condena de Sócrates (*Grg.* 486ab). En nuestra opinión, el pronóstico de Calicles responde a la voluntad de Platón por diferenciar aún más la condición de ambos personajes, prototipos de dos modelos antagónicos de virtud. La moral heroica encarnada por Calicles es confrontada con la nueva moral socrática, una excelencia que emana de la racionalidad y del conocimiento. Sócrates, en efecto, no se defendió con solvencia y fue condenado a muerte, por lo que tal vez Calicles tuviera razón en afirmar

⁷⁵⁵ *Od.* XVII 218.

⁷⁵⁶ *Ly.* 214b

⁷⁵⁷ *Ibíd.*

⁷⁵⁸ *Ibíd.*

⁷⁵⁹ Canción de asunto moral que se cantaba al final de los banquetes. J. CALONGE, 2000, 31, n. 13.

⁷⁶⁰ *Grg.* 451e.

⁷⁶¹ *Grg.* 485d; *Il.* IX 441.

que la filosofía no le sería útil en tales circunstancias adversas; pero lo que no pudo prever, porque su idiosincrasia se lo impedía, aferrado como estaba al poder, a los placeres y a las riquezas, era los beneficios que la filosofía le reportarían a Sócrates para asumir su condena de manera ejemplar. La filosofía lo había preparado para la muerte y eso, Calicles, no pudo ni imaginarlo.

En el transcurso de la indagación que acerca de la virtud se desarrolla en el *Menón*, en diversas ocasiones tanto Sócrates como su interlocutor apelan a la autoridad de los poetas para apuntalar sus propios pareceres. Así, Menón, con dificultades para definir la virtud, utiliza este socorrido recurso y mantiene que la virtud consiste «como dice el poeta, en “gustar de lo bello y tener poder”» (*Men.* 77b).⁷⁶² Sócrates se sirve del mismo procedimiento con la intención de consolidar su idea de inmortalidad del alma, una persistencia que se le hace necesaria para demostrar que el buscar y el aprender son una reminiscencia y, por tanto, lo mismo⁷⁶³; con ello pretende justificar, ante las dudas de Menón, sus posibilidades de encontrar la virtud aun sin saber lo que ésta sea. «Píndaro y muchos otros de los poetas divinamente inspirados» (*Men.* 81b) son los avales esgrimidos por el filósofo en esta ocasión. Más tarde, ante las dudas generadas acerca de las posibilidades didácticas de la virtud, Sócrates le dice a Menón que no sólo a él «y a los demás políticos a veces parece la virtud enseñable y a veces no, sino que también el poeta Teognis» (*Men.* 95d) expresa la misma vacilación. En cuatro secuencias Sócrates cita las palabras del poeta, unos versos que, en verdad, muestran las contradicciones del autor sobre la utilidad de la enseñanza en el camino de la virtud (*Men.* 95d-96a).

También en la *República* se utilizan referencias poéticas para dar más peso a los argumentos. Adimanto no duda en ilustrar, en su defensa de la injusticia, los diferentes tratamientos que de los presuntos justos hacen los poetas. Alude en primer lugar a los beneficios que reporta la apariencia de justo, efectiva incluso ante los dioses según lo manifiestan unos versos de Hesíodo⁷⁶⁴ y Homero⁷⁶⁵ que recita; esta idea es compartida

⁷⁶² Verso de autor desconocido. En opinión de E. S. THOMPSON (*The Meno of Plato*, Cambridge, 1901, 100) el verso “χαίρειν τε καλοῖσι καὶ δύνασθαι” podría pertenecer a Simónides de Ceos. F. J. OLIVERI, 2000, 290-291, n. 22.

⁷⁶³ Una cita de Píndaro le sirve para apuntalar la tesis de la metempsicosis, aunque lo que le interesa a Sócrates es demostrar que el alma, porque es inmortal, ha visto todo lo que es; si lo ha visto, lo sabe, aunque lo haya olvidado, pues lo que se entiende como ignorancia no es sino olvido. F. FÉDIER, 243-246.

⁷⁶⁴ Hes. *Op.* 232-234.

también por Museo y su hijo, quienes narran cómo los dioses recompensan en el Hades con una borrachera eterna a los que creen justos; y por otros, quienes cuentan retribuciones de los dioses a la estirpe de los que ellos consideran justos. Por el contrario, a los que tienen fama de injustos, los dioses les infringen castigos terribles en el Hades⁷⁶⁶, como sumergirlos en el fango y obligarlos a llevar agua en una criba⁷⁶⁷ (*R.* 363a-e).

Queremos llamar la atención sobre este aspecto de la fama, a nuestro parecer muy significativo. De lo que está hablando Adimanto no es de los justos, sino de los que se lo parecen a la divinidad; nos habla, pues, de unos dioses que prodigan retribución a los que en apariencia son justos, pero que en verdad no lo son. La fama de los hombres traspaasa las fronteras del mundo humano para llegar al Olimpo, morada de unos dioses de pacotilla que ni siquiera son omniscios y, por consiguiente, son susceptibles de ser engañados. Esta idea tradicional de dios transmitida por los poetas contrasta de lleno con la platónica, una concepción de la divinidad cuyos principales atributos son simpleza y perfección. El dios de Platón, tal como se presenta en el libro dos de la *República* tiene bondad esencial, es «bueno por sí»⁷⁶⁸; no puede ser causa de mal (*R.* 379c); es simple (*R.* 380d), perfecto (*R.* 381b) e inmutable, pues nada le falta en belleza y perfección (*R.* 381c). Y a un dios perfecto no es posible engañarlo por mucha fama de justo que se tenga.

Adimanto, le pide a Sócrates que considere «otra especie de discursos respecto de la justicia y de la injusticia, dichos tanto por poetas como por profanos»⁷⁶⁹; son palabras

⁷⁶⁵ *Od.* XIX 109-113, con la omisión del verso 110.

⁷⁶⁶ Para un comentario del pasaje *R.* 364, interpretado como una crítica de Platón a lo que consideró abusos en nombre de la doctrina órfica, cf. F. CASADESÚS, 2008, 1269-1274. También A. BERNABÉ, 2011, 55-58, en un contexto en el que analiza las referencias de Platón a los seguidores de Orfeo, ofrece un comentario de *R.* 364b-e, además de una relación de las numerosas exégesis que a este pasaje se han dedicado, cf. A. BERNABÉ, 2011, 55-58 y n. 21.

⁷⁶⁷ Cf. A. BERNABÉ, 2008, 633, mantiene que se trata de una curiosa variante en Platón de la condena a echar agua en vasijas que no pueden llenarse, y remite a *Grg.* 493a-c en el que Platón, según dice, daría una interpretación simbólica a esa misma tradición. En opinión de Dodds, este pasaje del *Gorgias* es una fantasía mítica, tal vez de Arquitas, sobre la suerte del alma a la que le atribuían nuevas interpretaciones alegóricas dándole significación moral y psicológica. Para, Dodds, los hombres como Arquitas le habrían preparado el camino a Platón, sin que ello le sea impedimento para afirmar «que fue Platón mismo quien, por un acto auténticamente creador, transpuso estas ideas definitivamente del plano de la revelación al plano del argumento racional». E. R. DODDS, 2001 [1951], 197.

⁷⁶⁸ *R.* 379a.

⁷⁶⁹ *R.* 364a.

de poetas que aun confiriéndole a la justicia mayor belleza, la describen como algo penoso y de difícil acceso, mientras que a la injusticia, cuyo descrédito es fruto de la convención, la presentan como algo agradable y de fácil adquisición. Este testimonio de los poetas (R. 364c) es puesto de manifiesto por Adimanto mediante la cita de unos versos de Hesíodo⁷⁷⁰ que hablan del trabajoso camino de la excelencia; y de Homero⁷⁷¹, poeta que acredita el carácter sobornable de los dioses (R. 364a-365a)⁷⁷².

La pretendida sabiduría de los poetas sobre la cual se sustenta todo el discurso de Adimanto, promueve la apariencia de justicia, mucho más rentable que la verdadera condición de justo. Adimanto afirma que todo lo que se sabe de los dioses procede de los poetas, y éstos dicen que los dioses son venales (R. 365e); y aunque reconoce, como lo atestiguan algunas de sus citas, que hay poetas que proclaman que no es fácil ocultarse de los dioses, o que en el Hades se expían las culpas de los delitos cometidos en vida, y dado que el ser justo supone renunciar a los beneficios de la injusticia, el parecer prevalece sobre la verdad y es mucho mejor construirse «una fachada exterior que forje una ilusión de virtud»⁷⁷³ que ser en verdad virtuoso, pues, como lo revelan también los poetas, intérpretes de los dioses, es mucho el poder de las iniciaciones (R. 366a), una nueva apelación a la facilidad con que se compran los perdones divinos⁷⁷⁴.

⁷⁷⁰ Hes. *Op.* 787-789.

⁷⁷¹ *Il.* 497-501 con modificaciones.

⁷⁷² Cf. A. BERNABÉ, 2008, 635 y n. 64, ve en R. 364e la constatación de la similitud que se le atribuía a la experiencia de la τελετή y a la de la muerte, una semejanza confirmada a su vez por un argumento etimológico que pone de manifiesto su estrecho vínculo, y que, aunque es sugerido por Platón en el mencionado pasaje, no queda claro si la intención del filósofo habría sido señalar esa proximidad o aludir de forma irónica a una etimología órfica, intención que, como señala, no sería nada extra si se tiene en cuenta la gran afición de los órficos por los juegos etimológicos. En nuestra opinión, es la ironía lo que lleva a Platón a ridiculizar tan ingenua práctica, como en el *Crátilo*; el contexto de crítica a los poetas en el que se encuentra el pasaje corrobora nuestra interpretación, pues Platón estaría denunciando la ingenuidad de una doctrina que basa la salvación del alma en cosas tan peregrinas como la similitud entre dos términos: muerte, τελευτή, e iniciación, τελετή.

⁷⁷³ R. 365c.

⁷⁷⁴ «Los charlatanes descritos en la *República* se aprovechaban de la flaqueza humana y de la credulidad de sus oyentes para convencerlos, mediante el uso de terminología órfica, de que, fuera cual fuera su comportamiento, podían purificarlos para afrontar sin temor el viaje al Más Allá. Para Platón esto resultaba intolerable por atentar directamente contra sus principios éticos fundamentales, ya que dejaba abierta la puerta, en el último momento y por medios rituales, a la salvación de quienes habían vivido de modo injusto. Éste es el sentido de la queja platónica con que concluye, en 366a, el largo pasaje iniciado en *República* 362e, en el que denuncia a aquellos que, habiendo cometido injusticias y todo tipo de delitos y faltas, intentaban persuadir a los dioses, siguiendo las indicaciones de los charlatanes y adivinos, para evitar ser castigados en el Hades. Y es que esos individuos, añade Platón en clara alusión a la

También en la *República* asistimos a la utilización de un relato mítico, de esos con los que los poetas persuaden, para forjar una noble mentira necesaria al Estado (*R.* 414c). Sócrates recurre a una modificada versión del mito de Cadmo y la propone como medio de concienciar a la ciudadanía de la necesaria y rigurosa selección a la que será sometida. Desde luego, la fantástica narración hace dudar al propio Sócrates de su eficacia, a pesar de estar atestiguada por los poetas en otros lugares. Glaucón, sin embargo, aunque entiende las vacilaciones de Sócrates, manifiesta que será difícil persuadir a la primera generación pero no a las posteriores. Con ello pone de manifiesto la utilidad de los procedimientos educativos que se exponen en el diálogo, unas estrategias cuyo sometimiento a la férrea supervisión del Estado las convierte más en manipuladoras que docentes.

En el libro octavo de las *Leyes*, dedicado a la educación, cuando se está hablando de la música y de cuáles son las canciones y bailes adecuados para conseguir de los dioses su ayuda en la victoria contra los enemigos, el Extranjero habla de Homero con la esperanza de que «el poeta tenga razón»⁷⁷⁵, antes de pronunciar unos versos de la *Odisea* en los que Atenea insta a Telémaco a confiar en la ayuda divina para conducirse con corrección ante Néstor; con esta cita el Extranjero deja en manos de la inspiración la elección conveniente, una idea acorde con la hipótesis que expusiera sobre su consideración de los hombres como marionetas de los dioses⁷⁷⁶; el desasosiego que tal visión de la raza humana provoca en Megilo hace rectificar al Extranjero, quien, reconociendo haber caído en una especie de éxtasis, rehabilita de inmediato el valor del ser humano.

A otro poeta, esta vez desconocido⁷⁷⁷, alude el Extranjero con la expresión «el verbo poético», para con lo expresado en los versos reforzar su argumento a propósito de la necesidad de murallas (*Lg.* 778d).

terminología órfica, “haciendo sus cálculos” estaban convencidos de que podrían escaparse de la justicia divina, porque “las iniciaciones y los dioses liberadores tienen un gran poder”». F. CASADESÚS, 2008, 1278-1279.

⁷⁷⁵ *Lg.* 803e.

⁷⁷⁶ *Lg.* 644d-645c.

⁷⁷⁷ Para las posibles adscripciones del poema, cf. F. LISI, 2008, 486, n. 125.

20.6. Los poetas en el *Crátilo*

Homero asimismo es arbitrio de la tesis naturalista que Sócrates parece defender en el *Crátilo*. Al comenzar el análisis etimológico de los nombres, Hermógenes, una vez que ya ha aceptado que, en efecto, el nombre tiene una cierta exactitud con la naturaleza de lo que designa, le pide a Sócrates que le muestre cuál es la exactitud natural del nombre que él sostiene; Sócrates niega mantener ninguna, por lo que le sugiere indagarla juntos. Lo más fácil, dice, sería acudir a los sofistas y pagarles sus emolumentos para aprender de ellos, pero como han descartado a Protágoras y además no poseen el dinero para asistir a sus enseñanzas, Sócrates propone «aprenderlo de Homero y los demás poetas»⁷⁷⁸. Proceden así, a partir de diversas citas de la *Iliada*, al análisis, examen en el que Homero y los poetas vendrán a reforzar los argumentos del filósofo. Conviene tener en cuenta, sin embargo, que Sócrates opera sus etimologías como si compartiera la tesis naturalista que defiende Crátilo, teoría a cuya refutación contribuirán las majaderías⁷⁷⁹ que él filósofo va desgranando a propósito de revelar la supuesta identidad entre los seres y sus nombres. En primer lugar Sócrates pone algunos ejemplos en los que Homero habla de los diferentes nombres para un mismo referente según se lo hayan puesto los hombres o los dioses⁷⁸⁰, con la idea de que serán más exactos los puestos por los dioses: «¿Consideras banal el saber cuánto más exacto es dar a esta ave el nombre de chalkís que el de kýmindis? ¿O el de Batífea y Myríne, y tantos otros de éste y otros poetas?» (*Cra.* 392a-b). Sin embargo, no parecen sentirse muy capacitados para este análisis y se proponen abordar los nombres puestos por los hombres, de cuya exactitud no saben si es responsable el azar o el poeta nominador: «Lo mismo que el de Orestes, Hermógenes, es posible que esté bien puesto, ya fuera la casualidad, o algún poeta que le diera nombre poniendo de relieve con éste lo feroz de su natural, así como su carácter salvaje y «montaraz» (*Cra.* 394e).

⁷⁷⁸ *Cra.* 391d.

⁷⁷⁹ F. CASADESÚS, 2010a, 92-93, ve la misma intención ridiculizadora en la caricatura que Platón hace en el *Crátilo* del método de explicación etimológica, a la que al parecer eran muy propensos los seguidores de Orfeo, y en la mofa que lleva a cabo en el *Político* y el *Sofista* respecto de la innovación lexical que en ambientes intelectuales utilizaban rétores y sofistas.

⁷⁸⁰ La distinción entre la lengua de los dioses y la de los hombres es un recurso tan antiguo como Homero, y empleado por muchos poetas con intenciones diversas. Aquí, Platón lo utiliza para defender la corrección de la lengua de los dioses, de significación motivada y no convencional, porque denominan con propiedad los nombres que son por naturaleza. A. BERNABÉ, 2008, 886-887 y n. 76.

Después de examinar otros nombres adjudicándoles una relación inequívoca con su naturaleza, eso sí, mediante fluidas etimologías incorrectas en la mayoría de los casos, Sócrates alude a una sabiduría que le ha venido de repente, y Hermógenes le dice que, en efecto, parece que se ha puesto de pronto a recitar oráculos —comentario que viene a confirmar sus expectativas respecto de la interpretación que le ha solicitado del oráculo de Crátilo, pues no lo entiende cuando le dice que su nombre no es Hermógenes (*Cra.* 383b-384a). Sócrates achaca su locuacidad a la reciente y prolongada compañía de Eutifrón que, como sabemos por el diálogo que lleva su nombre, era un adivino y fanático religioso ateniense. Platón expresa así de manera velada la falsedad de las etimologías que Sócrates presenta como verdaderas, ya que, como sabemos, para el filósofo la inspiración divina de poetas y adivinos nada tiene que ver con la verdad. La cuestión es que Sócrates decide aprovechar esa posesión que le ha transmitido Eutifrón para acabar los análisis que les faltan y conjurarla al día siguiente, y purificarse con la ayuda de un sofista o un sacerdote⁷⁸¹ (*Cra.* 397e-397a). Se prosigue con el examen de la palabra ‘dioses’, tras el cual Sócrates pregunta a Hermógenes si lo que dice tiene alguna o ninguna semejanza con la verdad (*Cra.* 397e). Esta pregunta parece orientada en el mismo sentido de lo que comentábamos, es decir, en el de recordar que el hecho de parecerse a la verdad no significa que lo sea. Hermógenes propone el análisis de ‘démones’ y Sócrates lo lleva a cabo a partir de unos versos de Hesíodo, para concluir que: «Dice bien este poeta, así como cuantos afirman que, cuando fallece un hombre bueno, consigue un gran destino y honra y se convierte en demon en virtud del nombre que le impone su prudencia» (*Cra.* 398b).

Continúa Sócrates con la palabra ‘héroes’, y antes de comenzar el estudio de ‘hombres’, le pregunta a su compañero si puede él decir el origen de este nombre. Hermógenes ni puede ni quiere esforzarse, por considerar a Sócrates mucho más capaz de descubrirlo gracias a la inspiración que Eutifrón le ha transferido⁷⁸². Sócrates, consciente de las ideas ingeniosas que le vienen a la mente, aplaude la confianza que le muestra su interlocutor, si bien expresa el riesgo de resultar más listo de lo conveniente de no andarse con cuidado⁷⁸³. Platón utiliza estas sutilezas para mostrarnos a un

⁷⁸¹ Véase el capítulo 26. Sacerdotes y sacerdotisas.

⁷⁸² *Cra.* 399a.

⁷⁸³ Ὁρθῶς γε σὺ πιστεύων ὡς καὶ νῦν γέ μοι φαίνομαι κομψῶς ἐννενοηκέναι, καὶ κινδυνεύσω, ἐὰν μὴ εὐλαβῶμαι, ἔτι τήμερον σοφώτερος τοῦ δέοντος γενέσθαι. σκόπει δὴ ὁ λέγων (*Cra.* 399a).

Sócrates irónico pero honrado, pues en lugar de esconder sus cartas nos está diciendo, mediante estos comentarios en apariencia insignificantes, que todo es fruto de su invención. El adverbio κομψῶς, refiere al ingenio, es decir, a la facultad humana que permite inventar con rapidez y facilidad, y, por ende, a la facultad poética y creadora. Sócrates está inventando todo lo que dice, y la exquisitez de Platón nos recuerda con esas finuras que no debemos tomar por verdad ninguna de las observaciones etimológicas de Sócrates, fruto de la inspiración y no del conocimiento.

Un poco más avanzado el diálogo nos encontramos con otro delicado guiño en esta misma línea. Después del análisis de ‘hombres’, Sócrates se dispone a observar ‘alma’ y ‘cuerpo’, por ser algo atribuido al hombre. El término ‘*psyche*’ lo hace derivar de *anapsychon*, refrescar, refrigerar, respirar, y explica así la relación necesaria entre alma y vida. Pero enseguida le pide a su compañero que tenga paciencia, porque le parece que después de analizarlo de arriba a abajo ve algo más convincente a los ojos de los amigos de Eutifrón⁷⁸⁴, por considerar que éstos despreciarían, estimándola grosera, la explicación que acaba de ofrecer⁷⁸⁵. Los amigos de Eutifrón, adivinos, deben ser más proclives a explicaciones más creativas⁷⁸⁶, como la que les brinda a continuación, que convierte al alma en portadora y soportadora de la *physis*. Al alma le sigue el cuerpo, *soma*, para cuyo estudio acude a la idea del «*soma sema*»; dice que el nombre se lo pusieron Orfeo y los suyos en la idea de que el alma expía las culpas en el cuerpo, su prisión (*Cra.* 400c).

Le siguen los nombres de los dioses⁷⁸⁷ Hestia, Rea, Cronos y Tetis, haciéndolos derivar de términos que designen algún tipo de movimiento, inspirado en la idea de Heráclito de que todo se mueve y nada permanece; así, en Hestia ve ‘impulso’; en Rea y Cronos, ‘corrientes’; y en Tetis, nombre velado de fuente, lo ‘tamizado’ y ‘filtrado’. Y afirma que también Homero, Hesíodo y Orfeo pensaban lo mismo que Heráclito, cuando nombraron Océano al padre de los dioses (*Cra.* 401a-402d). Continúa con Poseidón, Hades, Deméter, Perséfone, Apolo, Leto, Ártemis, Dioniso y Afrodita, cuya

⁷⁸⁴ *Cra.* 399e.

⁷⁸⁵ Etimología correcta según el traductor. C. GARCÍA GUAL, 2000, 387, n. 57.

⁷⁸⁶ No compartimos la explicación de García Gual quien, siguiendo a Steiner, interpreta que Sócrates con su comentario estaría atribuyendo a Eutifrón alguna actividad etimológica. Cf. C. GARCÍA GUAL, 2000, 387, n. 58.

⁷⁸⁷ Sobre la etimología de los nombres de los dioses, véase A. BERNABÉ, 2008, 878-886.

etimología dice compartir con Hesíodo, quien explicó su nombre como consecuencia de haber nacido de la espuma, *aphrou*. En el turno de Atenea Sócrates primero estudia Palas, que lo deriva de la danza, y a continuación dice, refiriéndose al segundo nombre:

Este, amigo mío, tiene más peso. Ahora bien, parece que los antiguos tenían sobre Atenea la misma idea que los actuales entendidos en Homero. Y es que la mayoría de éstos, cuando comentan al poeta, dicen que Atenea es la responsable de la inteligencia misma y del pensamiento (*Cra.* 407b).

Prolonga su estudio con Hefesto y Ares, después de lo cual Sócrates pide poner fin a los dioses y solicita de Hermógenes que le proponga cuestiones sobre cualquier otro tema, para que vea «cómo es la casta de los caballos de Eutifrón»⁷⁸⁸. Con esta modificación de unos versos de la *Iliada*⁷⁸⁹, pensamos que Sócrates vuelve a sugerir que sus etimologías no son serias, sino un juego a partir de la imitación de los procedimientos creativos propios de inspirados adivinos, a quienes alude mediante la expresión «los caballos de Eutifrón». Su interlocutor le dice que hará lo que le pide cuando le analice el nombre del dios Hermes, ya que, según Crátilo, él no es Hermógenes. Sócrates viene a bien en complacer a su interlocutor poniendo fin con ello al examen de los nombres olímpicos. Se continúa con Helios, Selene, ‘mes’ y ‘astros’, tras lo cual Hermógenes propone observar ‘fuego’ y ‘agua’. Sócrates afirma no tener idea acerca del origen del término ‘fuego’, ya sea porque le ha abandonado la Musa de Eutifrón, ya porque el nombre sea de una extrema dificultad (*Cra.* 409d). La Musa de Eutifrón no puede más que hacer referencia a la capacidad creativa de los inspirados adivinos, la misma que ha estado iluminando a Sócrates en su actividad para establecer un vínculo identitario entre los nombres y la naturaleza de sus referentes. Sócrates, a quien no le faltan recursos, saldrá airoso aun abandonado por la Musa, y resuelve considerar préstamos los nombres propuestos (*Cra.* 409e). Prosigue con ‘aire’, para cuyo análisis lo relaciona con viento, «pues los poetas llaman *aetas* (vendavales) a los vientos (*Cra.* 410b). A ‘éter’ le sigue ‘tierra’, examen que le lleva a decir que «*gaia* debería llamarse, en rigor, *genneteira* (procreadora), como afirma Homero»⁷⁹⁰.

⁷⁸⁸ *Cra.* 407d.

⁷⁸⁹ *Il.* V 221-2.

⁷⁹⁰ *Cra.* 410c.

Dos nombres más, ‘estaciones’ y ‘añada’ ponen fin a este campo semántico para dar comienzo al de la virtud, también propuesto por Hermógenes. Antes de ello Sócrates ha comentado que le parece que está progresando en sabiduría (*Cra.* 410e), suponemos que animado por la rapidez con que resuelve cada uno de los exámenes, y, sin duda, para hacer una nueva advertencia de la parodia que está representando. De hecho, enseguida su intervención nos lo confirma, pues le sobra desparpajo para afirmar que no cree ser mal adivino en lo que se le acaba de ocurrir, es decir, que los adivinos sueltan lo primero que se les pasa por la cabeza, lo mismo que él hará para justificar lo absurdo que le resulta la interpretación de Heráclito acerca de la realidad. La peregrina idea de Sócrates consiste en que los antiguos nominadores, en el cumplimiento de su difícil función de buscar la exactitud entre nombre y referente, se marearon de tanto darse la vuelta para buscar cómo son los seres, interpretando por esta causa que son las cosas las que se mueven, en lugar de ellos; la consecuencia de esta confusión es haber proclamado que nada permanece y que todo fluye en un devenir continuo (*Cra.* 411bc). Desde luego, la manera en que Platón critica la filosofía de Heráclito no puede ser más hilarante, ya que lo sitúa en la tesitura de voltear las cosas para quedar mareado y atribuir a los entes lo que no es más que una alteración interna. Así, en el análisis de los nombres del ámbito de la virtud, ve en todos esa alusión al movimiento, incluso en *sophia*, en el que, debido a lo forzado de su interpretación para vincularlo con el movimiento, resuelve buscar apoyo y propone «recordar, en los poetas, lo que dicen en muchos pasajes de aquello que avanza rápidamente una vez que ha comenzado: dicen *esythe* (se precipitó)»⁷⁹¹. Es el turno para las etimologías de ‘lo bueno’ y ‘justicia’ que vuelve a ligar con movimiento. Sin embargo, Sócrates dice haberse informado en conversaciones secretas de que ‘lo justo’ tiene que ver también con la causa (*Cra.* 413a). Esta referencia a los misterios vuelve a relacionar su ficticia actividad filológica con los quehaceres esotéricos propios de inspirados, una nueva mención a la caricatura que está representando, si bien en este caso parece aludir a algún tipo de enigmática reunión de filósofos que, con la intención de confundirlo cuando sus preguntas traspasan los límites, le dicen cada uno una cosa diferente respecto de qué sea lo justo: el sol, el fuego, el calor del fuego y el *nous* de Anaxágoras. Pero además de este nuevo aviso sobre su juego, este pasaje contiene, en nuestra opinión, una crítica velada a los

⁷⁹¹ *Cra.* 412b.

filósofos de la naturaleza, quienes desinteresados por las cuestiones éticas no ofrecieron una definición aceptable de ‘justicia’.

La ironía de Sócrates dispara contra la filosofía de Heráclito durante todo el análisis etimológico, y se pone de nuevo en evidencia en el caso de ‘feo’, cuando dice que el nominador envilece a todo lo que estorba y contiene el flujo de los seres (*Cra.* 416b).

Sócrates prosigue con las etimologías de los términos que su interlocutor le solicita, y es tanta la facundia con la que inventa sus observaciones, que al mismo Hermógenes le parece estar frente a un poeta que entonase un nomo en loor de Atenea (*Cra.* 417d).

Sócrates lleva su método de investigación de los nombres hasta sus últimas consecuencias, aun reconociendo la ridiculez que entraña el estudio de los primarios a partir de sus elementos compositivos, es decir, vocales, consonantes y sílabas; dice no ver otra salida para no comportarse como los escritores de tragedias, que recurren al «*deus ex machina*» cuando se encuentran sin salida (*Cra.* 425d) —de hecho, esta será la estrategia que más tarde empleará Crátilo al verse acorralado por los argumentos de Sócrates—. Sostiene Sócrates que no se pueden conocer la exactitud de los nombres secundarios si antes no se conoce la de los primarios, motivo que obliga a quien diserta sobre los secundarios a poder hacerlo también sobre los primarios, a menos que se reconozca que de los secundarios se dicen majaderías (*Cra.* 426ab), una confirmación más de su parodia, cuyo desarrollo continúa. El filósofo se dispone a comunicarle a Hermógenes lo que ha oído sobre los nombres primarios, a pesar de confesar lo insolente y ridículo del asunto (*Cra.* 426b). Después de la prolija exposición del valor instrumental en cuanto a su significado de los componentes nominales, y de incitar a Crátilo para que participe, Sócrates reconoce que no podría garantizar nada de lo que ha expuesto y que ha analizado los términos como se le iba ocurriendo, razón por el que aceptará gustoso algo mejor. Crátilo mediante una cita de Homero le confiesa estar de acuerdo en estos términos: «También tú, Sócrates, parece que has recitado tu oráculo en conformidad con mi pensamiento, ya sea que te hayas inspirado en Eutifrón o que te posea desde hace tiempo alguna otra Musa sin que tú lo adviertas» (*Crat.* 428c). Crátilo ha mostrado su conformidad con los análisis de Sócrates llamándole adivino o poeta, y Sócrates, que ya tiene el papel asumido desde que iniciara su actividad etimológica se comporta como tal, proclamando su propia sabiduría, que lo tiene asombrado. Sin embargo, al instante afirma desconfiar de esa sabiduría, momento en que propone

volver analizar sus palabras para no engañarse y añade: «Hay que volver la atención una y otra vez, según parece, a lo antes dicho e intentar lo del poeta: mirar “a un tiempo hacia adelante y hacia atrás”»⁷⁹² (*Crat.* 428d).

De manera definitiva Sócrates abandona su interpretación, dejando de comportarse como un inspirado, ya sea adivino o poeta, y resolviendo con rapidez su demostración contraria al naturalismo defendido por Crátilo.

A nuestros ojos, la parodia que Platón hace representar a Sócrates en estos pasajes responde a una determinación filosófica importante: sentar las bases de su teoría epistemológica. De ahí las críticas a sofistas, a insensatos naturalistas y, con especial énfasis, a toda clase de iluminados, entre los que están, sin duda, poetas, adivinos y cónclaves filosóficos esotéricos, que sin conocimiento defienden la tesis del movimiento. Sócrates afirma que puede que sea difícil dilucidar si las cosas son como sostiene Heráclito y sus partidarios, o, por el contrario, existen cosas en sí estables y susceptibles de conocimiento como él propugna. Pero aún aceptando esta dificultad, lo que no puede admitirse de ninguna manera es la posición de los que, como Crátilo, se encomiendan a los nombres para derivar de ellos, a partir de su supuesta exactitud con los seres que nombran, una teoría que interpreta la realidad como si ésta fuese un botijo que rezuma o, lo que es peor, un real catarro, incapaz de contener los fluidos (*Cra.* 440cd).

20.7. Los poetas en el *Teeteto*

Hemos visto cómo en el *Crátilo* Platón atribuye a los poetas antiguos, Homero, Hesíodo y Orfeo, la misma idea que defendiera Heráclito de que todo fluye y que nada permanece, basándose para ello en unos versos de la *Ilíada*⁷⁹³ en los que el poeta dice que Océano es el origen de los dioses. Estos mismos versos son utilizados en el *Teeteto* para ilustrar la misma idea:

⁷⁹² *Il.* I 343.

⁷⁹³ *Il.* XIV 201.

Efectivamente, nada es jamás, sino que está siempre en proceso de llegar a ser. Y en esto, uno tras otro todos los sabios, excepto Parménides, están de acuerdo, tanto Protágoras como Heráclito y Empédocles y los más eminentes poetas de uno y otro género, Epicarmo, en la comedia, y Homero, en la tragedia, el cual, al decir:

Océano, origen de los dioses, y la madre Tetis,

afirmó que todo se engendra a partir del flujo y del movimiento. ¿O no es eso lo que parece decir? (*Tht.* 152e).

No es posible ir en contra de este ejército comandado por Homero sin hacer el ridículo, dice Sócrates a continuación. Estas afirmaciones de Sócrates se encuadran en el contexto de la primera definición de saber como percepción que ha dado Teeteto, a partir de la cual Sócrates le habla de lo que califica como doctrina nada vulgar y que consiste en considerar que todas las cosas carecen de un ser único, dado que todo está en proceso de llegar a ser. Después del pasaje citado, Sócrates pone ejemplos orientados a demostrar que, en efecto, todo es engendrado por el movimiento, para cuyo sostenimiento vuelve a Homero interpretando en su interés unos versos en los que Zeus, haciendo alarde de su poder en la asamblea de dioses, los insta a que cuelguen del cielo una cadena de oro para que comprueben que ni tirando todos a la vez lograrían arrastrarlo⁷⁹⁴. La explicación que hace Sócrates es, cuando menos, sorprendente, pues, dice que la cadena de oro es el sol, y que mientras haya movimiento de la bóveda celeste y del sol, todo está preservado, pero en caso de detenerse, como si hubiera sido atado, todo se destruiría y el mundo quedaría patas arriba (*Tht.* 153cd). En realidad, Sócrates se está comportando como un intérprete de los enigmas de la poética, en cuanto que divinos transmisores de los mensajes de la divinidad. Se trata de una actitud que concuerda con la descrita en el apartado anterior, cuando parecía defender la tesis naturalista de la identidad de los nombres. En nuestra opinión, cada vez que Platón presenta a Sócrates en el papel de defender alguna doctrina antitética a su pensamiento, aunque sea de forma temporal y por necesidad en el desarrollo de sus argumentos, lo hace atribuyéndole un comportamiento del todo contrario a su talante, estrategia que pone sobre aviso de la falsa defensa a la vez que despliega una sutil ironía.

⁷⁹⁴ *Il.* VIII 18 y ss.

Como decimos, Sócrates está explicando las consecuencias gnoseológicas de la teoría de Protágoras del homo mensura y de todas las interpretaciones que parten de la idea de movimiento constante. Hay que desentrañar, dice, la verdad que se oculta en el pensamiento de este hombre —Protágoras— o de estos hombres célebres —Heráclito, Empédocles, Epicarmo y Homero habían sido los nombrados—. Pero antes de ponerse a ello toma sus precauciones y le pide a Teeteto que mire a su alrededor, no vaya a ser que los escuche alguno de los no iniciados, atribuyéndose a él mismo la función del mistagogo que revela los misterios sagrados y considerando no iniciados, como explica a continuación, a los que no admiten realidad alguna a lo que sea invisible, como acciones y procesos (*Tht.* 154e). La teoría que expone se resume en que el universo es movimiento, y distingue dos clases de movimientos simultáneos: uno que actúa, generando lo perceptible; otro que recibe, generando la percepción. De aquí deduce que nada tiene un ser único en sí mismo y por sí mismo, sino que siempre está en proceso de llegar a ser para alguien. Es más, el término ‘ser’, ‘alguien’, y todos aquellos que expresen alguna forma de estabilidad deberían eliminarse, ya que todo está en proceso de hacerse, destruirse o alterarse (*Tht.* 156a-157e).

Sócrates seguirá aduciendo las consecuencias de la doctrina de Protágoras y de los otros sabios que partieron de la idea del movimiento constante, revelando una y otra vez tanto la imposibilidad de conocimiento que la teoría comporta como la negación que hace a los conceptos políticos a tener por naturaleza una realidad propia, los cuales deberán quedar al albur de la opinión de la comunidad en cada momento (*Tht.* 172b). Sócrates lleva a cabo una digresión para diferenciar a los filósofos de los que transitan por los tribunales, oradores profesionales, de quienes hace una descripción detallada, insistiendo sobre todo en los límites a los que se ven sometidos por las acusaciones, el tiempo y los jueces; todo ello los vuelve mezquinos, sagaces, aduladores y violentos y les hace perder la rectitud, la honestidad y la libertad. Sócrates pregunta a Teodoro si deben hacer la descripción de los que, como ellos, se dedican a la filosofía, antes de acometer su próximo discurso, a lo que Teodoro responde:

Tú has estado muy acertado al decir que nosotros, los que formamos parte de un coro como éste, no somos los servidores de nuestros discursos. Al contrario, los discursos son como criados nuestros y así cada uno aguardará para terminar cuando a nosotros nos parezca. No nos

preside, efectivamente, un juez, ni un espectador, como les pasa a los poetas, que pudiera hacernos reproches o decirnos lo que tenemos que hacer (*Tht.* 173c).

Es admirable la delicadeza con la que Platón expresa en este pasaje, por boca de Teodoro, su sospecha acerca de los prestigiosos poetas que, sometidos a las voluntades de los jueces y a las veleidades del público, también carecen de independencia.

Sócrates lleva a cabo la descripción de los filósofos para concluir que tienen como meta llegar a ser lo más justos posibles, pues «la sabiduría y la verdadera virtud no son otra cosa que el conocimiento de la justicia, y su desconocimiento es ignorancia y maldad manifiesta»⁷⁹⁵. De esta manera Platón ha contrapuesto la teoría de Protágoras, que niega realidad a los conceptos políticos, y la verdadera filosofía, cuyo objetivo es el conocimiento de la justicia.

Sin embargo, a pesar de estas conclusiones, al parecer tan definitivas, Sócrates se muestra aún reacio a dar por probada la falsedad de la teoría de Protágoras y se propone examinar la realidad sujeta al movimiento desde el principio, tal como fue proclamada por Heráclito y sus seguidores. Pero ante las dudas de factibilidad manifestadas por Teodoro —convencido de la imposibilidad de dialogar con los de Éfeso, unos inspirados cuyo movimiento continuo impide que haya algo estable en su discurso, y cuya soberbia, originada en la creencia de que ningún otro sabe nada, los mantiene aislados y sin discípulos—, Sócrates le recuerda que fueron los antiguos quienes mantuvieron oculta bajo el carácter poético de sus palabras esta misma doctrina —y vuelve a citar el verso de Homero que atribuye a las corrientes Océano y Tetis el origen de todas las cosas—; en cambio, sus sucesores, al ser más sabios, la declararon sin disfraz para que pudieran aprenderlo incluso los zapateros (*Tht.* 179d-180d).

Sócrates seguirá investigando las consecuencias de la doctrina del movimiento y de la definición de saber como percepción hasta descartar ambas, momento en el que se iniciará la indagación de la validez de la segunda definición de saber que propone Teeteto y que consiste en identificar el saber con la opinión verdadera. Será en el curso de esta exploración cuando salga a relucir de nuevo el poeta, en el seno de la imagen mediante la cual compara el alma con una tablilla de cera en la que se graban las percepciones; la calidad de las imágenes grabadas depende de la naturaleza del alma,

⁷⁹⁵ *Tht.* 176c.

quien a su vez determina las propiedades de la cera. Por eso, cuando la cera es «profunda, abundante y lisa, y tiene la adecuada contextura, lo que llega a través de las percepciones se graba en este «corazón» del alma, al que Homero llamó así para aludir a su semejanza con la cera»⁷⁹⁶. Las almas de esta naturaleza, la de los sabios, graban las mejores percepciones y potencian las facultades anímicas de aprendizaje, memoria y opinión verdadera. Sin embargo, dice Sócrates, «hay veces que el corazón es velludo»⁷⁹⁷, cosa que ensalzó la gran sabiduría del poeta, otras veces su cera es sucia e impura y en otras ocasiones es blanda o dura en exceso» (*Tht.* 194e). La naturaleza del alma en todos estos otros casos ya no es la propicia para el saber, pues al alterar las condiciones de la cera se ven afectadas asimismo las facultades que lo hacen posible.

Como es sabido, la idea de saber como opinión verdadera se revelará inválida en el curso de la investigación, y también lo hará la tercera definición que propone Teeteto, al identificar el saber como la opinión verdadera acompañada de una explicación. Platón, en este diálogo considerado aporético, lleva a Sócrates a concluir con la satisfacción de haber conseguido al menos que Teeteto gane en sensatez al no creer que sabe lo que ignora; con la manifestación de su ignorancia; y con el reconocimiento de su arte mayéutico (*Tht.* 210c).

20.8. Los poetas no dicen la verdad

Como venimos observando, la creación poética es puesta en entredicho por Platón en lo extenso de su obra. Muchas son las razones que avalan su determinación en contra de la poesía, siendo las más aquellas que hacen especial incidencia en la consideración social de la poesía y no en el estricto quehacer del poeta. Platón no duda en reconocer la creación artística de estos prestidigitadores del lenguaje, sin mostrarse por ello dispuesto a admitir como verdad⁷⁹⁸ los contenidos de sus creaciones, tal y como era

⁷⁹⁶ *Tht.* 194c. Como señala el traductor, existe una semejanza entre los términos *kear*, corazón, y *keros*, cera. Á. VALLEJO, 2003, 276, n. 95.

⁷⁹⁷ «El velludo corazón» es una expresión que Homero utiliza en dos versos de la *Iliada*, II 851 y XVI 554.

⁷⁹⁸ La «confrontación entre filosofía y poesía vino a ser definitiva y total en la medida en que la filosofía puso en juego *el valor de verdad*, la “pretensión de verdad” como criterio y como arma de crítica contra su oponente, tanto desde el punto de vista del conocimiento teórico como desde el punto de vista

costumbre en su entorno. La falsedad de los mitos narrados por los poetas es denunciada por Platón con ahínco.

En el proyecto educativo expuesto por Sócrates en la *República*, son rechazados por falsedad la mayoría de los mitos que narran los poetas, y con especial énfasis los contados por Homero y Hesíodo, sus principales autores (*R.* 377d). Sócrates censura de los mitos lo que denomina mentiras innobles, una expresión con la que hace referencia a la inadecuada presentación que la poesía, por medio del lenguaje, hace de los dioses. Sócrates, a instancias de Adimanto, refiere algunas de las incongruencias que, en su parecer, son atribuidas a los dioses sin fundamento, como los terribles actos que se atribuyen a las divinidades respecto de sus congéneres, progenitores y prójimos. Todos estos mitos, a causa de su mendaz condición, deben ser rechazados por el mal moral que inflingen sobre todo en las inmaduras mentalidades infantiles (*R.* 377d-378c). Para una correcta educación de los niños, esos mitos no se narrarán ni representarán por medio alguno, y prosigue:

Antes bien, si queremos persuadirlos de que ningún ciudadano ha disputado jamás con otro y de que eso habría sido un sacrilegio, tales cosas son las que, tanto los ancianos como las ancianas, deberán contar a los niños desde la infancia; y aun llegados a adultos, hay que forzar a los poetas a componer, para éstos, mitos de índole afín a aquélla (*R.* 378cd).

A Sócrates y a Adimanto les corresponde apartar de su Estado las composiciones que pueden dañar la tierna sensibilidad infantil, y prodigar las que con su belleza contribuyan a la consecución de la excelencia; pero no les concierne a ellos crear esas historias. Así se lo refiere Sócrates:

— En este momento, ni tú ni yo somos poetas sino fundadores de un Estado. Y a los fundadores de un Estado corresponde conocer las pautas según las cuales los poetas deben forjar los mitos y de las cuales no deben apartarse sus creaciones; más no corresponde a dichos fundadores componer mitos (*R.* 379a).

del conocimiento práctico. El conflicto, por lo demás, adquiriría su forma más radical, completa y sistemática en Platón» T. CALVO, 2007, 223.

Sócrates especifica las pautas que deberán respetar los poetas para hablar de los dioses en sus mitos, para lo cual se fundamenta en los errores que presentan las historias que quiere desterrar. Así, por ejemplo, es una mentira del poeta presentar a los dioses como dispensadores de males, por lo que no se puede

admitir, ni por parte de Homero ni por parte de ningún otro poeta, errores tales acerca de los dioses como los que cometen tontamente al decir que «dos toneles yacen en el suelo frente a Zeus»⁷⁹⁹, llenos de suertes: propicias en el primero, desdichadas en el otro, y que aquel a quien Zeus ha otorgado una mezcla de ambas⁸⁰⁰ «encuentra a veces el bien, a veces el mal»⁸⁰¹, pero que a aquel a quien Zeus no le otorga la mezcla sino los males inmezclados, «una desdichada miseria lo hace emigrar por sobre la tierra divina»⁸⁰² (R. 379de).

No se puede aceptar que el poeta diga que los dioses violan juramentos y pactos; se enfrentan en discordias y juicios o que causan pesares a los hombres (R. 379e-380a). Para Sócrates no es permisible que los poetas digan «que son infortunados los que expían sus delitos y que el autor de sus infortunios es el dios»⁸⁰³, sin declarar también el beneficio que se obtiene con el castigo. La exposición de las mentiras que declaran los poetas, le sirve a Sócrates para definir la primera de las leyes que han de regular los discursos acerca de los dioses: «que el dios no es causa de todas las cosas, sino sólo de las buenas»⁸⁰⁴.

La segunda ley la encontrará Sócrates también a partir de las mentiras de los poetas, quienes narran historias en las que los dioses se transfiguran. La perfección del dios niega su posibilidad de transformación, pues, de alterarse, debiera convertirse en algo peor. Por eso, dice Sócrates, que cada uno de los dioses debe permanecer siempre en su propia forma (R. 381c), por consiguiente:

que ningún poeta nos venga a decir que
dioses, semejantes a extranjeros de todas partes,
*tomando toda clase de apariencias, visitan las ciudades*⁸⁰⁵.

⁷⁹⁹ Il. XXIV 527. A continuación paráfrasis del v. 528

⁸⁰⁰ Il. XXIV 529, paráfrasis incompleta.

⁸⁰¹ Il. XXIV 530. A continuación paráfrasis del v. 531.

⁸⁰² Il. XXIV 532.

⁸⁰³ R. 380b.

⁸⁰⁴ R. 380c.

⁸⁰⁵ Od. XVII 485-486. Cf. F. CASADESÚS, en prensa.

Ni que nadie cuente mentiras acerca de Proteo y de Tetis, ni presente a Hera —en tragedias u otro tipo de poemas— transformándose en una sacerdotisa mendigando

*para los hijos —dadores de vida— de Ínaco, el rey de Argos*⁸⁰⁶.

Y que no nos pretendan engañar con muchas otras falsedades similares (R. 381ce).

Sócrates, en su línea de no dejar cabo suelto, se plantea ahora la posibilidad de que los dioses, no sujetos a transformación, sean, sin embargo, capaces de manifestarse mediante la adopción de diferentes apariencias a través de engaños y brujerías. Esta contingencia le lleva a distinguir dos clases de mentiras: la mentira real, la verdadera, que se produce en el alma; y la imitación de mentira, una imagen que se expresa en palabras. La mentira real, es odiosa a los dioses y a los hombres; la expresada con palabras, puede ser útil a los hombres en algunas circunstancias especiales para evitar males, pero lo es sobre todo a los poetas para componer sus mitos cuando, por desconocer los hechos de la antigüedad, recurren a ella para narrar ficciones con pretensiones de verosimilitud (R. 381e-382d). En ninguno de los dos casos la imitación de mentira puede ser útil a la divinidad, pues, si bien «no puede hallarse en Dios un poeta mentiroso»⁸⁰⁷, tampoco acaecen a los dioses eventualidades que la requieran (R. 382e).

Sócrates estima que aun pudiendo alabar muchas cosas de Homero, no son elogiables los pasajes en que presenta a los dioses transformados, como ocurre cuando narra el ensueño, transfigurado en Néstor, que Zeus envía a Agamenón⁸⁰⁸; tampoco los versos de Esquilo, que cita, en los que Tetis no sólo acusa a Apolo de mentiroso, sino también de asesino⁸⁰⁹. Por consiguiente, cuando un poeta

Diga cosas de tal índole acerca de los dioses, nos encolerizaremos con él y no le facilitaremos un coro. Tampoco permitiremos que su obra sea utilizada para la educación de los jóvenes; al menos si nos proponemos que los guardianes respeten a los dioses y se aproximen a lo divino, en la medida que eso es posible para un hombre (R. 383c).

⁸⁰⁶ A. fr. 168 NAUCK.

⁸⁰⁷ R. 382d.

⁸⁰⁸ II. II 1-34.

⁸⁰⁹ A. fr. 350, 1-9, NAUCK.

Las mentiras de los poetas y sus efectos perniciosos son expuestos por Sócrates en la *República* con suficiente solvencia, una determinación que viene a dar sentido a su comentario acerca de la propuesta de Glaucón para que agrandase el pequeño Estado proyectado en un principio. Las carencias que encontró Glaucón en ese primer diseño de Estado primigenio no fueron compartidas por Sócrates, quien enseguida observó que al hacerlo más grande no sólo verían crecer la justicia, sino también la injusticia. El Estado sano se convertiría, por tanto, en afiebrado, y entre los elementos que habrían de causar esa infección se encontraba toda clase de imitadores, como el poeta y todos sus auxiliares: actores, rapsodas y bailarines (*R.* 373b).

Pero no sólo en la *República* separa Platón a los poetas de la verdad. En el *Fedro* nos dice que ningún poeta ha cantado ni cantará jamás como merece el lugar donde habita la verdad, sobre todo porque siendo la realidad accesible sólo por el *nous*, la senda que a ella conduce les está vedada, además de no contar tampoco con el coraje que para hablar de ella resulta indispensable (*Phdr.* 247c).

En las *Leyes* también saca a relucir Platón las mentiras de los poetas acerca de los dioses, esta vez en el contexto legislativo de la regulación de los delitos de impiedad. Según el Ateniense, los impíos justificarían su condición alegando como causa lo que han escuchado de los mejores poetas, pues al presentar a los dioses más condicionados por los regalos que por la justicia, han provocado en ellos un modo de comportamiento interesado en enmendar las injusticias en lugar de en no cometerlas (*Lg.* 885d). De nuevo en la refutación del ateísmo el Ateniense verá en las mentiras de los poetas la causa de la impiedad de los jóvenes y de sus sediciones, así como el origen del convencionalismo, del relativismo y de la moral heroica (*Lg.* 890a).

Cuando el Ateniense se ocupa de las infracciones contra la propiedad estatal, alude a diferentes episodios en los que los poetas narran hurtos cometidos por los hijos de Zeus para sentenciar que nadie debe dejarse engañar por semejantes relatos, ni mucho menos creer que el robo es propio de los dioses y no algo malvado (*Lg.* 941b). Quien crea al legislador será afortunado, pues como conocedor de todas estas cuestiones se opone en este caso a todos los poetas (*Lg.* 941c).

20.9. Los poetas no son aptos para la educación

Platón rechaza, en contra de la costumbre, la obra de los poetas como material docente. Esta práctica educativa se encuentra documentada en los diálogos. De ello da fe Critias cuando para presentar a Sócrates al efebo Cármenes, dice que además de ser algo así como filósofo sabe de poesía, queriendo significar con ello su condición de joven educado (*Chr.* 155a).

También lo acredita el largo parlamento de Protágoras en el diálogo al que da nombre, a propósito de la factible enseñanza de la virtud. Protágoras hace un recorrido por las etapas de la educación ateniense vigente, con la intención de mostrar a Sócrates las diferentes fases en la formación de los jóvenes, en las que la enseñanza de la virtud es una constante, ya sea en el seno de la familia, mediante los consejos de madres, nodrizas, pedagogos y padres; ya en la escuela, donde a los niños «los maestros los colocan en los bancos de la escuela para leer los poemas de los buenos poetas y les obligan a aprendérselos de memoria»⁸¹⁰, con el objetivo de que los muchachos imiten los comportamientos de los héroes y otros personajes virtuosos; el aprendizaje de la música mediante la cítara y «los poemas de buenos poetas líricos»⁸¹¹, para que armonías y ritmos les aporten sensatez y equilibrio; también la gimnasia contribuye con el fortalecimiento del cuerpo. Y una vez abandonada la etapa educativa, es la propia ciudad la que continúa con la labor de enseñanza de la virtud mediante costumbres y leyes que, de no cumplirse, impondrá el castigo con intención disuasoria y ejemplarizante. Si todo esto es así, dice Protágoras, es porque la virtud es enseñable, pues, de lo contrario, no se actuaría de este modo (*Prt.* 325c-326e).

Sócrates podría estar de acuerdo en el carácter educativo de muchos de los recursos expuestos por Protágoras, sin compartir toda la potencia didáctica de la poesía que su interlocutor le otorga; desde luego, suscribiría los beneficios de la cítara, los ritmos y la armonía, pero los poemas, todos bajo sospecha, deberían pasar antes por la censura, según lo expone en la *República* y en las *Leyes*.

⁸¹⁰ *Prt.* 325e-326a.

⁸¹¹ *Prt.* 326b.

Muchos son los motivos que favorecen su objeción, entre los que se incluye, en efecto, el hábito a la mentira descrito un poco más atrás. La inadecuación de los contenidos de las obras poéticas al proyecto educativo diseñado por Platón motiva su exhaustividad a la hora de señalar los inconvenientes que presentan para la formación de los jóvenes las composiciones de los poetas, cuyas licencias expositivas son del todo inaceptables para el filósofo. Veamos como se concretan.

La promoción de la virtud es la guía que marca el camino educativo propuesto por Platón, en cuyo desarrollo la evitación de las mentiras poéticas respecto de las inadecuadas actitudes de los dioses tiene por objeto suscitar en los futuros guardianes, desde su infancia, los valores de respeto mutuo, a los padres y a los dioses (*R.* 386a). Y en esta misma línea se abordan ahora otras restricciones encaminadas a propiciar la valentía, una de las más importantes virtudes que debe adornar a los encargados de salvaguardar la seguridad del Estado.

Lo primero que hay que descartar para este cometido es todo aquello que estimule el temor a la muerte, un claro impedimento para quien tenga que luchar en defensa del Estado, siendo el Hades de los poetas la primera de las causas que conviene anular. Las descripciones poéticas del Hades convierten esta morada subterránea de desvanecidas almas, imágenes sin mente o sombras, en un lugar terrible, tenebroso y temible; tanto, que es preferible ser esclavo de un hombre pobre «antes que reinar sobre todos los muertos»⁸¹² (*R.* 386b-387a). Estos versos de la *Odisea* no podrían ser más contrarios al pensamiento de Sócrates, para quien la muerte es preferible a la esclavitud, una convicción que pretende convertirse en principio rector de la educación de sus guardianes. Pero, no son estos los únicos versos que Sócrates ha citado, otros muchos han contribuido a ilustrar el terrorífico cuadro del Hades que Homero compone en sus poemas. Y dice Sócrates:

Por ello solicitaremos a Homero y a los demás poetas que no se encolericen si tachamos los versos que hemos citado y todos los que sean de esa índole, no porque estimemos que no sean poéticos o que no agraden a la mayoría, sino, al contrario, porque cuanto más poéticos, tanto menos conviene que los escuchen niños y hombres que tienen que ser libres y temer más a la esclavitud que a la muerte (*R.* 387b).

⁸¹² *Od.* XI 489-491.

Sócrates rechaza asimismo de la poesía otros aspectos que, por inconvenientes, inhiben la virtud de los jóvenes, y habla de rehusar las temibles denominaciones con que los poetas se refieren a los que habitan el Hades, y de excluir toda actitud impropia atribuida tanto a varones ilustres como a dioses (*R.* 387b-388d). Durante su exposición, Sócrates ve la necesidad, a modo de ejemplo, de pedir a Homero y a los demás poetas que no imputen a Aquiles conductas impropias de un héroe (*R.* 388a).

Sócrates prosigue con las restricciones dirigidas a conseguir la mejor educación, así, para impedir posibles reacciones violentas provocadas por la hilaridad, debe evitarse presentar a los hombres de valía y a los dioses dominados por la risa. La estimación de la verdad debe ser propiciada; desestimada la mentira inútil, siendo de utilidad tan solo la de los médicos en forma de remedio, y la de los gobernantes en beneficio del Estado. Para inculcar la moderación se aceptan algunos versos de Homero adecuados al respecto a la vez que se retiran otros por ser perjudiciales. Un mecanismo, el de rechazo y admisión de versos, aplicado también para descartar aquellos que no promuevan en sus educandos la insobornabilidad ni el desapego a las riquezas (*R.* 388d-391a). Sócrates recrimina otra vez el impropio retrato de los héroes que los poetas llevan a cabo en sus composiciones, y proclama que no deben dejarse convencer por tales cosas ni consentir que se mienta sobre la progenie divina al suponerles acciones tan reprobables; antes bien, dice,

Hemos de obligar a los poetas a afirmar que esas obras no han sido cometidas por aquéllos, o bien que aquéllos no son hijos de dioses; pero no decir que ambas cosas son ciertas e intentar persuadir a nuestros jóvenes de que los dioses engendran algo malo y de que los héroes no son en nada mejores que los hombres. Tales afirmaciones, como acabamos de decir, son sacrílegas y falsas, puesto que hemos demostrado que es imposible que se generen males a partir de los dioses (*R.* 391de).

La censura de Sócrates abandona el ámbito divino para centrarse en el humano, pues los poetas no solo perjudican con sus obras la imagen de dioses y héroes, sino que también tergiversan los asuntos humanos. Deben prohibirse, por tanto, los discursos de poetas y narradores que hablen mal de los hombres en temas tan importantes como, por ejemplo, la justicia o la felicidad (*R.* 392ab); ambos conceptos, complementarios en el

pensamiento de Platón, no pueden hacerse independientes, o incluso antagónicos, en boca de narradores que ignoren su verdadera dimensión.

El carácter narrativo de «todo cuanto es relatado por compositores de mitos o por poetas»⁸¹³ le sirve a Sócrates de punto de partida para abordar el tema de la imitación. Y ya hemos visto en diversos momentos de este trabajo el lugar que la imitación ocupa en el pensamiento platónico. La narración de hechos pasados, presentes o futuros se realiza, en opinión de Sócrates, mediante tres procedimientos: de manera simple, por medio de la imitación o mediante la combinación de ambos modos (R. 392d); la correspondencia con la terminología actual sería estilo indirecto para lo que llama ‘manera simple’, y estilo directo para lo que designa como ‘imitación’. La imitación que Sócrates ve en el estilo directo se basa en la caracterización de los personajes, cuyos modos de expresión han de ser diferentes entre sí y distintos del narrador siempre que se pretenda conseguir la individualización pertinente. Es notorio que Sócrates ve en esta estrategia narrativa intenciones ocultas por parte del autor, quien escudándose en la personalidad de sus protagonistas se permite libertades a las que no se atrevería en otras circunstancias; pero el motivo más importante de esta prevención radica en una máxima que recorre toda la obra platónica, y la *República* con especial intensidad, un adagio que reza que cada hombre debe realizar un solo oficio. El poeta, cuando refiere historias sin utilizar el estilo directo, ejerce su oficio; pero cuando habla por boca de sus personajes, lo que lleva a cabo es una burda imitación, ya que siendo poeta, no puede ser también general, ni piloto, ni médico. Sócrates expone esta idea a partir de un pasaje de la *Ilíada*⁸¹⁴, «donde el poeta cuenta que Crises pidió a Agamenón la devolución de su hija»⁸¹⁵. Sócrates dice que hasta los versos:

y suplicó a todos los aqueos

y en particular a los dos Atridas, caudillos de pueblos

habla el poeta mismo sin tratar de cambiar nuestra idea de que es él mismo y no otro quien habla. Pero después de los versos citados habla como si él mismo fuera Crises, e intenta hacernos creer que no es Homero el que habla sino el sacerdote, que es un anciano (R. 393a).

⁸¹³ R. 392d.

⁸¹⁴ *Il.* I 8-42

⁸¹⁵ R. 392e.

Y en esto consiste la imitación, en presentar el autor su propio discurso en boca de sus personajes, pues, al hacerlo, está imitando la forma de hablar de otro; una forma de componer narraciones utilizada tanto por Homero como por los demás poetas (*R.* 393c). «En cambio, si el poeta nunca se escondiese, toda su poesía y su narración serían producidas sin imitación alguna»⁸¹⁶. Sócrates, para demostrar lo innecesario de la imitación, recompone el pasaje citado sustituyendo por narración simple los versos que Homero había expresado de forma directa; eso sí, Sócrates lo hace en prosa pues, como él mismo se encarga de señalar, él no es poeta⁸¹⁷. Ocurre, sin embargo, que hay composiciones que no contentas con combinar las dos maneras de expresión, la simple y la imitación, prescinden por completo de la simple, «cuando se suprimen los relatos que intercala el poeta entre los discursos y se dejan sólo los diálogos»⁸¹⁸, constituyendo obras por completo imitativas. Esto es lo que ocurre en la tragedia y la comedia, pura imitación. Sócrates resume lo expuesto:

Hay, en primer lugar, un tipo de poesía y composición de mitos íntegramente imitativa —como tú dices, la tragedia y la comedia—; en segundo lugar, el que se produce a través del recital del poeta, y que lo hallarás en los ditirambos, más que en cualquier otra parte; y en tercer lugar, el que se crea por ambos procedimientos, tanto en la poesía épica como en muchos otros lugares, si me entiendes (*R.* 394bc).

Y una vez bien especificadas las tres formas de componer, Sócrates concreta el objetivo perseguido en esta disertación: decidir qué tipo de narraciones permitirán componer a los poetas (*R.* 394d); es decir, si, como bien interpreta Adimanto, se debe admitir en su Estado la tragedia y la comedia.

Conviene aquí recordar que nos encontramos en la gestación del programa educativo proyectado por Platón para que en los guardianes del Estado florezca la virtud; en consecuencia, todas las consideraciones deben entenderse en clave de beneficios o perjuicios morales para los jóvenes educandos. Y en este contexto, la tragedia y la comedia no se ajustan a los objetivos que se persiguen; su carácter imitativo es susceptible de alterar el axioma platónico a partir del cual construye su estricto plan docente y que, como ya hemos señalado, consiste en concebir un solo

⁸¹⁶ *R.* 393cd.

⁸¹⁷ *R.* 393d.

⁸¹⁸ *R.* 394b.

oficio para cada hombre⁸¹⁹. El conocido refrán «aprendiz de mucho, maestro de nada» muestra la vigencia de la que aún goza el aforismo de Platón, una sentencia popular mediante la cual se pronostica un mal futuro profesional a aquellos que diversifiquen sus ocupaciones. La imposibilidad de realizar bien distintos oficios está en la base de la prohibición de la poesía imitativa, de la que la tragedia y la comedia son ejemplos destacados, al no ser un mismo hombre «capaz de imitar muchas cosas tan bien como lo hace con una sola»⁸²⁰. Por hábil que sea en la imitación, la imposibilidad de hacerlo bien respecto de oficios diferentes se pone de manifiesto cuando ni siquiera un mismo poeta lo es de los mismos géneros, distinguiéndose los trágicos de los comediógrafos; lo mismo ocurre con los actores, unos son trágicos y otros cómicos (*R.* 395ab).

Platón, en su intención de forjar guardianes «relevados de todos los demás oficios para ser artesanos de la libertad del Estado en sentido estricto»⁸²¹, debe prohibir todo aquello que pueda malograr su delicado y escrupuloso proceso de formación. Para los futuros vigilantes, sin otra ocupación aparte de la de conseguir la excelencia en su preciso oficio de salvaguardar la libertad, no es apta la imitación de los poetas, excepto los modelos de valentía, piedad, moderación, libertad y demás patrones de índole virtuosa (*R.* 395c). Es muy importante para la educación que se retiren del Estado los malos ejemplos de comportamiento, porque la maleabilidad del carácter inmaduro supone un elevado riesgo de instauración de imitaciones perniciosas, de vicios, en definitiva; por el contrario, la imitación de la virtud se constituirá en buen hábito cuya manifestación debe abarcar la completa naturaleza del ser humano y mostrarse en los actos, en el pensamiento y en el habla (*R.* 395d-396e). Y constatado que «todos los poetas y los que cuentan algo echan mano a uno u otro tipo de recitación»⁸²², es decir, que recurren a todas las variedades de narrativas, ya sean simples, imitativas o combinadas, y habida cuenta de que imitan todo aquello susceptible de serlo, no queda más remedio que prescindir de sus extraordinarias habilidades, aun reconociéndoselas y honrándolos por ellas. En el Estado que están fundando, Sócrates propone a Adimanto emplear

⁸¹⁹ *R.* 394e.

⁸²⁰ *R.* 394e.

⁸²¹ *R.* 395bc.

⁸²² *R.* 397c.

«un poeta narrador de mitos más austero y menos agradable, pero que nos sea más provechoso, que imite el modo de hablar del hombre de bien y que cuente sus relatos ajustándose a aquellas pautas que hemos prescrito desde el comienzo, cuando nos dispusimos a educar a los militares» (R. 398a-b).

Pero el celo educativo que Platón pone en su proyecto no regulará tan solo el ejercicio de los poetas, sino que se extenderá a toda imitación que se realice en el Estado. Y como las obras de los artesanos son, como hemos visto, imitación de lo que es por naturaleza, Sócrates expone que:

Por consiguiente, no sólo a los poetas hemos de supervisar y forzar en sus poemas imágenes de buen carácter —o, en caso contrario, no permitirles componer poemas en nuestro Estado—, sino que debemos supervisar también a los demás artesanos, e impedirles representar, en las imitaciones de seres vivos, lo malicioso, lo intemperante, lo servil y lo indecente, así como tampoco en las edificaciones o en cualquier otro producto artesanal (R. 401b).

El exhaustivo control en aras de una excelente educación de los guardianes no se limita, como vemos, al concreto ámbito de las materias educativas por excelencia, la música y la gimnasia, sino que se extiende a todo aquello que pueda contribuir a erradicar la desproporción y a infundir la moderación, belleza y armonía. En consecuencia, Sócrates no desatiende ninguno de los elementos constitutivos de la *musiké*: narrativa, canto, armonía, ritmo y dicción deberán también someterse a estrictas pautas orientadas a la consecución de la *sophrosyne*, una virtud que se traduce en beneficio del Estado en forma de salud física y anímica. Y como ya hemos comentado en el apartado correspondiente al médico, el número de médicos y jueces de un Estado determina la calidad de su educación pública, siendo, la más viciosa y vergonzosa la que mayor cantidad de estos especialistas necesita (R. 398c-405d). En efecto, es tanto el celo que pone Platón en la educación de su Estado, que no está dispuesto a permitir cualquier innovación susceptible de provocar perjuicios no deseados; tampoco se trata de interpretar sus prescripciones en términos de una férrea actitud conservadora, pues vemos que son muchos los cambios significativos que promulga respecto de la educación, en especial el destronamiento de los grandes poetas en su papel preponderante como educadores de la Hélade.

La educación de los guardianes, grupo del que han de surgir los futuros gobernantes, adquiere una crucial importancia en la *República*. El sistema educativo, con el supremo objetivo de modelar las almas de los niños (*R.* 377c), debe ser eficaz no sólo en inculcar los extraordinarios valores sobre los que se asienta la estabilidad del Estado, sino que debe ser asimismo garante de su propia permanencia e inmovilidad, velando por mantener estanco su propio compartimento dentro del conjunto de la administración. De ahí la insistencia en la necesidad de impedir la entrada a posibles innovaciones en materia de música y gimnasia, disciplinas que deberán impartirse a partir del preciso cumplimiento de las pautas prescritas (*R.* 424b). Por eso conviene vigilar las siguientes palabras:

El canto que los hombres más consideran

*Es el más reciente que, celebrado por los aedos surca el aire*⁸²³.

No sea que alguien crea que el poeta no se refiere a canciones nuevas, sino a un modo nuevo de cantar, y elogien eso: no hay que elogiarlo, ni siquiera concebirlo. Pues hay que ponerse a salvo de un cambio en un nuevo género musical, y pensar que así se pone todo en peligro. Porque los modos musicales no son cambiados nunca sin remover las más importantes leyes que rigen el Estado (*R.* 424bc).

Las innovaciones no son bien recibidas en el proyecto educativo platónico, y así lo manifiesta de nuevo el filósofo por boca del Ateniense en las *Leyes*, donde a propósito de los poetas reiterará mucho de lo ya expuesto en la *República*; la función educativa de los poetas es otra vez sometida a examen por Platón en su última obra, en la que expresa idénticos recelos. En la misma línea, pues, se inspecciona el valor didáctico de la música, una materia que, destinada a promover la virtud, debe ser vigilada con especial atención por parte de jueces específicos capaces de detectar los efectos perniciosos que los poemas pudieran contener. No será entonces el público espectador de los certámenes quien determinará la validez de la poesía, costumbre que se ha ido instalando con la consiguiente corrupción de los poetas, más proclives a la opinión de la muchedumbre que a su antigua misión de transferencia de valores (*Lg.* 659b). Las leyes en materia de educación de los Estados bien regulados deberán someter a estricta censura la actividad poética para que promuevan con sus obras la virtud y prevengan el vicio (*Lg.* 656c). El

⁸²³ *Od.* I 351-352 con variaciones.

importante papel que desempeña la poesía en la educación de las emociones es remarcado por el Ateniense al señalar su potencial lúdico; las canciones, dice, pueden actuar como una especie de encantamiento en la conducción correcta de las almas infantiles, facilitándoles su adecuación emotiva a lo prescrito. Los niños deben aprender a alegrarse y sufrir conforme a la ley, y en este proceso las canciones pueden ejercer un benéfico efecto siempre que se sujeten a las estrictas pautas dictadas por el legislador, quien convencerá u obligará al poeta a componer «poesía correctamente, plasmando en tiempos de danza las posturas y en tonos musicales las melodías de los hombres prudentes, valientes y absolutamente buenos»⁸²⁴. Leído así puede resultar un tanto extraño las pretensiones de incidir legalmente incluso sobre las emociones, pero debe entenderse que no se trata de nada ajeno a lo que en realidad persigue toda actividad educativa que se precie, ya sea familiar o pública; tanto es así, que las personas que no logran aprender el código emotivo vigente en cualesquiera de las sociedades son consideradas por sus respectivos sistemas como inadaptadas, y eso en el mejor de los casos.

Se debe obligar a los poetas a ajustarse a las normas éticas de composición para que hablen de la felicidad del justo y de la infelicidad del injusto⁸²⁵ con independencia de cualquier otra circunstancia que en ellos concurran (*Lg.* 660e); los poetas no pueden celebrar ni recordar hombre alguno que no poseyera las cosas llamadas bellas con justicia (*Lg.* 660e); esto debe ser así porque existe una enorme diferencia entre lo que el vulgo llama bienes y los verdaderos bienes, además de que aquello que es un bien para el justo se convierte en un mal para el injusto, como la longevidad, la salud o la riqueza. Por todo ello es necesario obligar a los poetas a regirse por lo dicho y enseñen de ese modo a los jóvenes mediante la adecuación de estos contenidos a «los tiempos de danza y en los tonos de música adecuados»⁸²⁶.

Las dudas que suscitan en Clinias las palabras del Ateniense llevan a éste a afirmar que si él fuese legislador obligaría a los poetas a hablar de la forma descrita, e impondría máximos castigos a quienes sostuvieran cosas como que hay injustos felices,

⁸²⁴ *Lg.* 660a.

⁸²⁵ Con el propósito de promover la aceptación de lo que se podría considerar principio regulador de la teoría política de Platón, el Ateniense utiliza todos los medios persuasivos a su alcance, entre ellos a los poetas, para que proclamen que sólo el hombre bueno es feliz, en tanto que la desdicha siempre acompaña al hombre injusto. Cf. T. CALVO, 2001, 51-63.

⁸²⁶ *Lg.* 661c.

que se puede vivir con placer a pesar de ser malo o que lo útil y provechoso no es lo justo (*Lg.* 662b).

La música, reconocida por poetas, oyentes y actores como arte imitativo, no debe juzgarse en función del placer que produzca sino en relación con su capacidad de parecerse a lo bello, siendo tanto más correcta cuanto más se asemeje (*Lg.* 668b-c). Para asegurar su corrección, siendo como es tan susceptible de provocar enorme daños, debe ser vigilada con esmero; los poetas, comparados con las Musas, son peores poetas que ellas y por tanto, proclives a errores difíciles de percibir debido a su condición humana (*Lg.* 669c). Con estos errores que cometen con facilidad los poetas y que no cometerían las Musas se refiere el Ateniense a los defectos de falta de adecuación, así, por ejemplo, habla de atribuir a los hombres palabras con rasgos femeninos; de adjudicar a los libres actitudes de esclavos y serviles; y de la combinación de sonidos animales con voces y palabras, tañidos de instrumentos u otros ruidos. Los errores de esta índole son propios de poetas humanos, que mezclan todos estos aspectos y los confunden de manera irracional (*Lg.* 669d). Se trata de un desorden que deben captar los jueces en materia de música, los únicos capaces de ver cómo los poetas cometen estas faltas de adecuación, debido sobre todo al hecho de componer a veces sólo textos, otras veces melodía y danza sin texto, circunstancia que los hace perderse en el proceso correcto de imitación y les crea dificultades para casar las tipologías textuales con los ritmos y melodías pertinentes (*Lg.* 669de). Estos jueces deberán ser los más mayores, cuya edad acredite una mayor preparación para captar la corrección de las canciones y detectar la rectitud de la unión que hace el poeta de los modos y los ritmos (*Lg.* 670b). Por su parte, los aedos deberán poseer una educación superior a la de la multitud y a la de los poetas, una formación que les permita elegir lo adecuado a la hora de cantar a las diferentes edades y provocar con sus canciones placeres inofensivos, además de actuar como guía de los más jóvenes para que aprendan a apreciar los buenos caracteres y amen la virtud (*Lg.* 670e). En efecto, no hay necesidad de que el poeta sepa discriminar si sus imitaciones son o no son buenas, en cambio debe dominar la armonía y el ritmo; por el contrario, los aedos tendrán que discernir acerca de la imitación, el ritmo y la armonía si se quiere conseguir que lleguen a ser aquellos encantadores de los que se habló con anterioridad, o lo que es lo mismo, que sus interpretaciones actúen como encantamientos para los

más jóvenes, tanta es su eficacia en la educación de la virtud (*Lg.* 670e). También el maestro de cítara y su alumno perseguirán

El Ateniense pone los ojos también en el material que los maestros utilizan en la enseñanza de la lectoescritura. Sabedor de la ingente colección de textos que se emplean en la enseñanza de las letras, llama la atención sobre la peligrosidad de las obras de algunos de los poetas sin atreverse a prescribir su prohibición; una medida en extremo difícil por ser contraria al parecer de la inmensa mayoría (*Lg.* 810bd). Reconoce que tienen gran cantidad de poetas cuyas composiciones, de metros y tonos diferentes, en opinión de muchísima gente deben ser aprendidas de memoria por los jóvenes para convertirse en hombres de mucho conocimiento y experiencia, ya sean completas como mantienen algunos, o seleccionadas en centones como aseguran otros (*Lg.* 810e-811a). Reconoce que todos tienen razón en muchas cosas, pero no la tienen en tantas otras, por lo que concluye que la erudición es peligrosa para los niños. Clinias le pregunta entonces qué modelo debe indicar al guardián de la ley para que permita algunas cosas y prohíba otras, una cuestión que provoca una respuesta del todo sorprendente por parte del Ateniense al afirmar que el mejor modelo es el que están construyendo con su discusión sobre la legislación, es decir, que en la enseñanza de la lectoescritura deberán sustituirse las obras poéticas por los textos de las leyes o semejantes. Así lo expone:

No podría dar al guardián de la ley y educador, así creo, un ejemplo mejor que éste, es decir que no sólo debe mandar a los maestros que enseñan a los niños esta conversación, sino que las obras relacionadas y semejantes a ésta, si acaso tropieza con ellos en algún lugar cuando lee poemas de autores (ποιητῶν) o escritos en prosa e incluso cuando escucha sólo conversaciones, que no están escritas, pero con alguna relación con la presente discusión, no debe dejarlas pasar de ninguna manera, sino escribirlas (*Lg.* 811e)⁸²⁷.

La importancia que el Ateniense otorga a los textos legislativos se manifiesta también cuando se pregunta si acaso no deben prestar a los escritos de los legisladores la misma atención que a los de los poetas (*Lg.* 858d). A ojos del Ateniense los legisladores deben incluir en sus textos consejos sobre lo hermoso, lo bueno y lo justo, y

⁸²⁷ Este pasaje mostraría que Platón no negó la escritura. La orden del Ateniense que obliga a escribir los discursos sobre las mejores legislaciones para ser utilizados por los maestros en la enseñanza de la lectoescritura en sustitución de los textos poéticos demostraría que Platón habría también defendido salvar del olvido los discursos de los mejores filósofos, como él mismo hiciera con los de Sócrates. M. VEGETTI, 2012 [2003], 72.

se plantea si es más vergonzoso para los poetas o para los legisladores el incluir en sus textos errores éticos respecto de la conducta y las costumbres (*Lg.* 858e). En su opinión, lo más correcto sería que las leyes fuesen lo más bello y lo mejor, debiéndose adecuar a ellas el resto de escritos, razón que justifica su elección como material didáctico.

La incapacidad de los poetas para educar es puesta de manifiesto una vez más al final de las *Leyes* mediante la oposición que establece entre el poeta y el grupo formado por intérpretes, maestros, legisladores y guardianes; el antagonismo se perfila por la indiscutible superioridad de estos últimos en materia de educación ética respecto del poeta. Ningún poeta que llegue a la ciudad ni nadie con pretensiones de educar a los jóvenes debe parecer mejor que los que se han acreditado con creces por haber vencido «en el certamen de toda la virtud»⁸²⁸.

20.10. La creatividad del poeta, circunscrita a estrechos límites impuestos por el Estado

No es verdad, como es fácil leer en innumerables textos sobre Platón, que el filósofo echase a los poetas de su Estado; lo que sí es cierto es que para que el poeta forme parte de la ciudadanía de la *República* debe acatar las rígidas normas de creación que se han establecido, amén de asumir el nuevo lugar que les corresponde en la renovada organización social, con la consiguiente pérdida de privilegios que ello supone, al menos en términos de reconocimiento y prestigio social. El poeta, desposeído de su autoridad y privado de la libertad de expresión, prerrogativas ambas de las que había gozado hasta entonces, queda relegado a tareas tan insignificantes y anodinas que, en efecto, es difícil imaginar que alguno de los grandes poetas que había dado Atenas hubiese aceptado sin más las estrictas condiciones que el Estado le imponía. Es en este sentido en el que sí se puede afirmar que Platón no admitió a los poetas en el Estado ideal que concibió, pues, cuando el flujo de la inspiración se contiene en los angostos canales de una normativa asfixiante, la creación poética parece y, con ella, su artífice.

Pero, ¿cuáles son las obras que le quedan al poeta una vez excluido de su antiguo ministerio? Veamos los quehaceres que Platón le reserva una vez postergado en la *República*.

⁸²⁸ *Lg.* 964c.

A los poetas que acepten las pautas establecidas (*R.* 387c) les corresponde dotar a madres, ayas y educadores de los nuevos mitos que cumplan la normativa, para que puedan ser contados por aquéllas y utilizados por éstos en la instrucción (*R.* 377a; 383c); historias donde dioses, y héroes actúen de modo acorde a su dignidad y donde los hombres muestren lo mejor de sí mismos, adornados de virtudes y exentos de todos los vicios.

La manipulación a la que deben someterse los poetas que deseen ser admitidos en el Estado anticipa el manejo que de su obra ese mismo Estado pretende realizar. Es conveniente recordar aquí que Platón, como hemos señalado, había hablado de la admisión de mentiras útiles a los gobernantes en beneficio del Estado⁸²⁹, mentiras que se concretan con toda su dureza en la dirección de los emparejamientos entre los guardianes. Sócrates, una vez estipulada la comunidad de los guardianes, comenta que la vida conjunta propiciará las uniones sexuales; pero como un Estado bien regulado no puede permitir la irregularidad en las uniones, formula su completo control. Para ello recurre a un símil poco estimulante, pues al igual que los criadores de animales se dedican a mejorar la raza mediante la intervención en los apareamientos, así los gobernantes deberán injerirse en las relaciones de los guardianes para asegurarse la calidad de sus progenies. Sobrecoge la total equiparación entre guardianes y animales en este pasaje, donde la animalización de la casta de aquellos que fueron denominados artesanos de la libertad, ahora convertidos en rebaño y manada, se manifiesta tanto en la propuesta de injerencia como en el lenguaje utilizado por Sócrates (*R.* 459d-e). Los gobernantes deben velar por las uniones perfectas, las de los mejores hombres con las mejores mujeres, para lo cual se organizarán rituales de apareamiento en forma de festejos, y es aquí donde entran en escena esos poetas que permanecen en el Estado a las órdenes de los gobernantes. Sócrates así lo expone:

— Por lo tanto, instituiremos festivales en los cuales acoplaremos a las novias con los novios, así como sacrificios, y nuestros poetas deberán componer himnos adecuados a las bodas que se llevan a cabo. En cuanto al número de matrimonios, lo encomendaremos a los gobernantes, para que preserven al máximo posible la misma cantidad de hombres, habida cuenta de las guerras, enfermedades y todas las cosas de esa índole, de modo que, en cuanto sea

⁸²⁹ *R.* 389b.

posible, nuestro Estado no se agrande ni se achique. [...] Deberán hacerse ingeniosos sorteos, para que el mediocre culpe al azar de cada cópula, y no a los gobernantes (R. 459e-460a).

Esta propuesta de manipulación con los poetas como aliados no deja lugar a dudas del carácter intervencionista del Estado platónico, un rasgo que se manifiesta de nuevo en la postrera concepción del filósofo respecto de una posible estructura política. Como venimos señalando, en las *Leyes* Platón retoma en forma de preceptos muchas de las ideas que había expresado en la *República*. Allí, en la futura realización del Estado de Magnesia, se concretan todos los aspectos factibles de aquella anterior exposición de los pensamientos de Sócrates que, en tertulia con un grupo de amigos y conocidos, había llevado a cabo sobre la perfecta e ideal organización política; una concepción que toma cuerpo en forma de estricta legislación, en cuyo seno constitucional la educación en general, la música en particular y la actividad poética en singular quedan reguladas de manera más que específica. Y es allí donde se insiste en la coacción a la que la actividad del poeta debe estar sometida, negándole la libertad de expresión y prescribiendo un estricto control sobre sus producciones; una censura que el Ateniense expresa sin ninguna sutileza:

— Que el poeta no componga nada que se aparte de lo que es costumbre, justo, bello o bueno a los ojos de la ciudad. Que no pueda mostrar lo que ha hecho a ningún particular, antes de haberlo presentado a los jueces designados para eso y a los guardianes de la ley y contar con su aprobación. En general, se trata de los legisladores que elegimos para la música y del encargado de la educación (Lg. 801c-d).

Los poetas deben estar al servicio de la ciudad y componer conforme a leyes, unas normas que restringen su actividad concediéndoles tan solo un estrecho margen de autonomía con relación a algunos aspectos técnicos. Los censores, siempre mayores de cincuenta años para contar con la formación pertinente al cargo, son los encargados de rechazar o admitir las composiciones antiguas según se adecuen o no a la normativa; las deficientes o impropias serán rechazadas sin contemplaciones; las admitidas serán enmendadas de acuerdo con lo establecido por «poetas y músicos, y utilizar su capacidad para la poesía, pero sin dejarla al arbitrio de sus placeres o deseos, excepto en

el caso de unos pocos placeres y deseos que sí pueden determinar»⁸³⁰. Por todas estas consideraciones no es de extrañar que en la imaginaria solicitud de permiso presentada por los pretendidos poetas serios, los trágicos, para representar su poesía en el nuevo Estado (*Lg.* 817a), el Ateniense les manifieste que también él y sus compañeros son «poetas de la tragedia más bella y mejor que sea posible»⁸³¹, en la medida en que su «sistema político consiste en una imitación de la vida más bella y mejor que sea posible»⁸³², una organización que constituye la tragedia más verdadera (*Lg.* 817b). Y aunque les reconoce en los trágicos la categoría de poeta, se la adjudica también a él mismo y a sus dos compañeros, porque entregados a la ordenación legal del nuevo Estado rivalizan con aquellos «en el drama más bello, del que por naturaleza sólo la ley verdadera puede ofrecer una representación»⁸³³. Por todo ello, el Ateniense les niega la posibilidad de moverse a su antojo por el Estado para decir cosas contrarias a las que ellos proclaman respecto de las costumbres e instituciones, calificando de locura la permisividad que no se base en la censura previa (*Lg.* 817c-d).

El poeta encargado de componer los poemas laudatorios para los ganadores de certámenes de luchas festivas debe cumplir unos estrictos requisitos con independencia de sus habilidades poéticas y musicales, pues se le exige ser mayor de cincuenta años y haber dado muestras de bondad y honradez en la ciudad, sin que sea determinante en su elección la buena técnica en sus composiciones (*Lg.* 829c).

La legislación de Magnesia prohíbe al poeta, ya sea autor de comedias, de yambos o de poemas líricos, hacer mofa de algún ciudadano, con saña o sin ella, en ninguno de los medios a su alcance: texto, mímica o aspecto (*Lg.* 935e). Así, pues, en el nuevo Estado no será posible que se repita un episodio reprobable narrado por el Ateniense con los poetas como protagonistas; se trata de la burla que de los antiguos filósofos de la naturaleza hicieron los poetas, asemejándolos a «vanas perras que ladran», además de otras cosas insensatas (*Lg.* 967c).

⁸³⁰ *Lg.* 802bc. Compartimos aquí la interpretación de F. LISI, 2008, 36, n. 67, en la que mantiene en contra de la opinión de England, que no hace Platón referencia a ningún grupo selecto de poetas con libertad de expresión, sino «al reducido ámbito en el que los gustos de los poetas pueden ser determinantes, en la armonía y el ritmo».

⁸³¹ *Lg.* 817b.

⁸³² *Lg.* 817b.

⁸³³ *Lg.* 817b.

20.11. La inspiración poética, un estado de locura

A lo largo de este camino que vamos recorriendo de la mano del poeta en los diálogos de Platón, hemos ido recogiendo mucha información que nos permite ya hacernos una idea más que aproximada del concepto en que el filósofo tenía a estos trabajadores del verso.

En el análisis que hemos dedicado al poeta en el *Ion* se ha puesto de manifiesto la idea de Platón acerca de la inspiración poética, de manera tan reiterativa es expresada en ese dialogo; sin embargo, lo que allí nos ocupó fue la voluntad de hacer bien explícitas las verdaderas intenciones de su autor que, en nuestro parecer, tienen más que ver con el propósito de delimitar el concepto de experto y de técnica que con el de poesía, en cuya oposición se fundamenta. En este apartado pretendemos hacernos eco del estado de manía o locura que Platón supone al inspirado. Para ello, y con la intención de no repetir lo ya expuesto, prescindiremos de lo apuntado en la sección indicada, si bien remitiremos de manera sucinta a las referencias pertinentes.

Según las palabras de Sócrates en el *Ion*, podemos resumir la actividad poética como el resultado de una intervención divina dirigida a expresar a los hombres aquello que la divinidad quiere transmitir, habida cuenta de que los dioses no se dirigen a los hombres de manera directa; así, los poemas son más de factura divina que humana, siendo el poeta el intérprete de los dioses, por cuyo poder está poseído y privado de razón (*Io* 534b-535a). Es la fuerza divina la que mueve al poeta que, endiosado o entusiasmado no está sereno ni en sus cabales sino privado de inteligencia, demente y poseso (*Io* 533e-534a; 536b-d; 542b).

En el *Fedro* Sócrates habla también de la inspiración poética en términos de manía o locura, una locura que junto con la que provoca el amor y con la que hace posible la profecía y la adivinación conforman tres tipos de demencia o «don que los dioses otorgan»⁸³⁴ y a través del cual llegan al hombre grandes bienes. Sócrates así se lo expone a Fedro:

El tercer grado de locura y de posesión viene de las Musas, cuando se hacen con un alma tierna e impecable, despertándola y alentándola hacia cantos y toda clase de poesía, que al ensalzar

⁸³⁴ *Phdr.* 244a.

mil hechos de los antiguos, educa a los que han de venir. Aquel, pues, que sin la locura de las musas acude a las puertas de la poesía, persuadido de que, como por arte, va a hacerse un verdadero poeta, lo será imperfecto, y la obra que sea capaz de crear, estando en su sano juicio, quedará eclipsada por la de los inspirados y posesos. Todas estas cosas y muchas más te puedo contar sobre las bellas obras de los que se han hecho ‘maniáticos’ en manos de los dioses (*Phdr.* 245a-b).

Esta apología del entusiasmo adquiere su verdadero sentido cuando más adelante se llega a lo que Sócrates llama la cuarta y mejor forma de locura, la del filósofo, quien «apartado de humanos menesteres y volcado a lo divino, es tachado por la gente como de perturbado, sin darse cuenta de que lo que está es entusiasmado»⁸³⁵. Con posterioridad recordará lo dicho acerca de la manía «que tiene lugar por un cambio que hace la divinidad en los usos establecidos»⁸³⁶, y lo hace de esta manera:

—En la divina, distinguíamos cuatro partes, correspondientes a cuatro divinidades, asignando a Apolo la inspiración profética, a Dioniso la mística, a las Musas la poética, y la cuarta, la locura erótica, que dijimos ser la más excelsa, a Afrodita y a Eros (*Phdr.* 265b).

Observamos que lo que antes interpretó como tres clases de manía, en la que la profecía y la adivinación formaban parte de la misma, ahora se encuentran separadas, pero en ambos casos la erótica y la filosófica están unificadas en una forma de locura «que se da cuando alguien contempla la belleza de este mundo»⁸³⁷; una contemplación que provoca el recuerdo de la verdadera belleza y estimula la actividad filosófica. Como en el *Banquete*, en el *Fedro* el amor se erige también en indiscutible motor de la filosofía.

De la proximidad entre la profecía, la poética y la erótica es responsable la manía, un factor suprahumano que confiere a estas actividades un estatus diferente. De ahí que el carácter enigmático pueda afectar a cualquiera de sus manifestaciones; el enigma es propio de los oráculos y del amor; también de la poesía, y así lo hace constar Sócrates cuando las palabras del poeta no se corresponden con su pensamiento. Esta estrategia la utiliza en la *República*, cuando, no satisfecho con la definición de justicia que, atribuyéndosela a Simónides, ha dado Polemarco, Sócrates responde que a él le

⁸³⁵ *Phdr.* 249d.

⁸³⁶ *Phdr.* 265a.

⁸³⁷ *Phdr.* 249d.

«parece que Simónides habló poéticamente, con enigmas, acerca de lo que es justo»⁸³⁸. Esta apreciación no persigue, desde luego, desentenderse de la refutación, a la que Sócrates se entrega con pasión, pero sí parece ser una táctica para no entrar en consideraciones acerca del poeta, a quien le llegará su extenso momento.

En la sección dedicada a la falta de sabiduría de los poetas vimos cómo Sócrates en la *Apología* se refería a ellos haciendo hincapié en el estado de inspiración, una circunstancia que los iguala a adivinos y profetas (*Ap.* 22c).

Otro tanto encontramos en el *Menón*, diálogo en el que Sócrates, al final de la indagación acerca de cómo se da la virtud en los hombres, concluye que se trata de un don divino. Esto le lleva a tener que aceptar que el hombre virtuoso comparte un regalo de los dioses como también lo gozan poetas, adivinos, profetas y políticos, una novedad que conviene entender en el contexto de su extraordinaria ironía, pues no sólo los hace a todos objeto de atención de los dioses, sino que esta circunstancia los convierte a todos en ignorantes. De esta manera tan sutil lo expresa Sócrates:

— Correctamente llamaríamos divinos a los que acabamos de mencionar, vates, adivinos y poetas todos, y también a los políticos, no menos que de éstos podríamos decir que son divinos e inspirados, puesto que es gracias al hálito del dios y poseídos por él como con sus palabras llevan a buen fin muchos y grandes designios, sin saber nada de lo que dicen (*Men.* 99d).

Como se puede observar, el conocimiento es incompatible con la inspiración, y el hecho de hacer divino al político le otorga el derecho de considerarlo ignorante. En cualquier caso, el problema de esta identificación que con el hombre virtuoso Sócrates ha tenido que hacer con poetas, profetas adivinos y políticos radica en la investigación seguida, una indagación errónea que, a instancias de Menón ha investigado cómo se da la virtud antes de saber qué es en esencia, como pretendía Sócrates. Pero el filósofo no desaprovechará la ocasión para lanzar sus puyas contra todos los iluminados⁸³⁹.

En las *Leyes* Platón vuelve a hablar de la posesión divina de los poetas, en el contexto de la explicación que hace el Ateniense acerca del surgimiento de las ciudades, disquisición en la que se sirve de unos versos de Homero para ilustrar algunos modos de

⁸³⁸ *R.* 332b-c.

⁸³⁹ En contra de nuestra opinión, cf. OLIVERI, 2000, 333, n. 98. Para otra interpretación, JAEGER, 2010, 562-563.

organización social; así había citado unos versos de la *Odisea*⁸⁴⁰ en los que el poeta describe la rudimentaria sociedad de los cíclopes, versos que despiertan la admiración de Clinias, como lo demuestra su loanza a la perfección de estilo alcanzada por Homero, y dice que de él recitan bellos poemas los cretenses, si bien no muchos por no ser muy propensos a declamar poemas extranjeros; También Megilo expresa que a los lacedemonios les parece Homero superior a los demás poetas de ese género (Lg 680c). El Ateniense cita después otros versos de la *Ilíada*⁸⁴¹ en los que Homero habla de la fundación de Ilión, para continuar así:

Pues dice estos versos y aquellos que dijo acerca de los Cíclopes. Todos están expresados de alguna manera bajo inspiración divina y, por tanto, como sucedieron en realidad. Pues, por cierto, cuando eleva un himno de alabanza, el linaje de los poetas es realmente divino, porque está poseído por un dios, ya que con la ayuda de algunas Cárites y Musas siempre trata muchas cosas de la forma en que realmente han sucedido (Lg. 682a).

Los diferentes usos que Platón hace de la inspiración poética denotan la función de comodín que desempeña esta posesión divina en manos del filósofo, quien la utiliza según sus conveniencias, ora esgrimida para señalar ignorancia, ora para demostrar sabiduría, ora para resaltar su demencia.

Es muy curioso, sin embargo, que sea un propio personaje de Platón, el Ateniense, quien se muestre contrario a esta ambigüedad, a pesar de ser también partícipe de ella, y proclame que el legislador no puede mostrar ambivalencia respecto del poeta. Y si se había admitido que, allí donde las leyes regulen correctamente la educación, el legislador no debe permitir al poeta que mediante sus composiciones enseñe lo que quiera a los jóvenes respecto de la virtud o el vicio (Lg. 665c; 719b), no puede admitirse ahora que ese mismo legislador aluda en los preámbulos de las leyes a la sabiduría de un poeta y utilizar sus palabras con intención persuasiva. Para llamar la atención sobre estas posibles incoherencias, el Ateniense le dirige al supuesto legislador, en nombre de los poetas (Lg. 719b), estas palabras:

⁸⁴⁰ *Od.* IX 112-115.

⁸⁴¹ *Il.* XX 216-218.

Existe, legislador, una antigua leyenda que nosotros mismos siempre repetimos y que también todos los otros creen, que sostiene que un poeta, cuando se sienta en el trípode de la musa, no es dueño de sí, sino que, como una fuente, de buena gana deja fluir lo que le cae y, dado que su arte es imitación, se ve obligado a contradecirse muchas veces, porque crea en la ficción hombres que están dispuestos contrariamente unos a otros, pero no sabe si de lo que dice es verdadero esto o lo otro. El legislador no puede hacer eso en la ley —realizar dos afirmaciones sobre un asunto—, sino que su discurso siempre debe decir una única cosa acerca de un tema (*Lg.* 719c-d).

Como se puede ver, Platón no cumple con sus propias prescripciones —él no es legislador—, y se permite utilizar la inspiración del poeta en función de sus propios intereses⁸⁴².

20.12. Poesía y democracia

De todos es sabido que las libertades democráticas son censuradas por Platón. Su negativa interpretación de esta forma de gobierno se encuentra muy vinculada a lo que el filósofo considera un enorme problema para el Estado; un impedimento del buen gobierno que radica tanto en las pretensiones de una ciudadanía que creyéndose experta en todo se ve habilitada para opinar sobre cualquier tema, como en la sanción y legitimación que el sistema democrático otorga a tales presunciones. Esta idea es expresada por Platón de múltiples maneras en lo extenso de su obra valiéndose de una gran variedad de recursos, entre los cuales se encuentra también, como veremos, el poeta.

En las *Leyes*, el Ateniense narra cómo la libertad se constituyó en principio de la organización democrática de Atenas y de qué manera la democracia degeneró en anarquía, todo ello con el poeta en el centro de su procedimiento expositivo. La *musike*, compleja forma de creación compuesta de elementos diversos se constituye en paradigma en la demostración de lo que entiende Platón por degeneración democrática.

⁸⁴² Esta ambivalencia podría deberse a que Platón, «mientras aceptaba así (con todas las reservas irónicas que se quiera) al poeta, el profeta y el “Coribántico”, como siendo en algún sentido canales de gracia divina o demoníaca, consideraba, no obstante, sus actividades muy inferiores a las del yo racional, y sostenía que debían estar sujetas al control y a la crítica de la razón, puesto que la razón no era para él ningún juguete pasivo de fuerzas ocultas, sino una manifestación activa de la divinidad en el hombre, un demonio por derecho propio». E. R. DODDS, 2001 (1951), 205.

El fracaso de Atenas fue, según el Ateniense, el empuje de la multitud hacia la libertad absoluta, y se propone relatar el modo en que aconteció, primero para argumentar sobre las deficiencias de la democracia como sistema de gobierno, también para dejar bien sentado que todo lo dicho sobre la música tiene su razón de ser y son las prescripciones señaladas bien necesarias en la futura legislación de Magnesia.

La música, bien ordenada en Atenas hasta entonces, se encontraba dividida en distintos géneros y estilos en correspondencia con sus respectivas melodías, una disposición prescrita por la autoridad y cuyo incumplimiento era castigado. Respecto al espectáculo musical, estaba establecido que el público educado escuchara en silencio, y la masa inculta era advertida con un bastón admonitorio en caso de no guardar el precepto de silencio. Pero el progreso excesivo hacia la libertad trastocó el orden establecido, siendo los poetas los iniciadores del cambio (*Lg.* 700a-700d). El Ateniense lo explica así:

Más tarde, cuando pasó el tiempo, los poetas, aunque naturalmente dotados para la poesía, se convirtieron en los iniciadores de la ilegalidad contra el arte. Ignorantes de la justicia y la legalidad de la Musa, en éxtasis y presas del placer más de lo debido, mezclaron trenos con himnos, peanes con ditirambos e imitaron las canciones para flauta con las que eran para cítara, uniendo todo con todo, porque sin querer, por necesidad musical, pretendieron falsamente que la música no tiene ningún tipo de corrección, sino que la forma más correcta de juzgar es el placer del que la goza, sea éste alguien mejor o peor. Al hacer composiciones de ese jaez y proclamar al mismo tiempo teorías por el estilo, instauraron en la plebe la ilegalidad respecto de la música y la osadía de creerse capaces de juzgar (*Lg.* 700d-701a).

La combinación de la necesidad de los poetas con las libertades democráticas desencadenó la decadencia de la música, precipitada hacia el abismo al hacerse dependiente de la opinión popular. La masa ignorante, sin conocimiento de lo bello, único criterio válido de juicio, suplanta la autoridad de los antiguos encargados de velar por la corrección musical, lo cual supuso un grave perjuicio social; como mantiene el Ateniense, «si hubiera surgido una democracia de hombres libres sólo en la música, lo sucedido no hubiera sido en absoluto terrible, pero, entre nosotros, el que todos se creyeran expertos en todo»⁸⁴³ fue algo que se inició con la música para extenderse con posterioridad a todos los demás ámbitos con la consiguiente pérdida de respeto por la

⁸⁴³ *Lg.* 701a.

opinión del mejor y por cualesquiera autoridades, ya fuesen encarnadas por magistrados, padres, madres, representadas por las leyes o atribuidas a los dioses (*Lg.* 701b-c).

La relación de dependencia entre la poesía y el gusto del público criticada por el Ateniense en las *Leyes* se aviene con lo expresado por Sócrates en el *Gorgias*. Aquí, Sócrates dialoga con Calicles acerca de las actividades que persiguen agradar a los ciudadanos en lugar de hacerlos mejores. Así, habla de los tañedores de instrumentos en los concursos, de los ditirambos y de la tragedia, todo ello dirigido a dar gusto a los espectadores. Si se despoja a toda clase de poesía de melodía, ritmo y medida — argumenta—, sólo quedan palabras pronunciadas ante una multitud, de lo que deduce que la actividad poética es una forma de oratoria popular de tipo retórico, pues los poetas se comportan en el teatro como los oradores, es decir, que la poesía es también adulación, y la adulación busca el interés particular en detrimento del bien (*Grg.* 502cd).

También con ironía aludirá Sócrates en el *Critias* a la subordinación del poeta respecto de su público. En el comienzo del diálogo, Critias toma el relevo de Timeo en el discurso, no sin antes solicitar indulgencia del auditorio que, en su opinión, es más proclive a aceptar las exposiciones que como la de Timeo versan sobre temas celestes y divinos, aun siendo poco verosímiles, que las que tratan asuntos mortales y humanos, como la que pretende realizar. Sócrates le advierte de que el poeta anterior, Timeo, ha logrado ante el público muy alta consideración, de manera que, en efecto, necesitará mucha indulgencia (*Criti.* 108b). Hermócrates continúa la broma de Sócrates y le insta a que aborde su discurso con valentía, previa invocación al Peán y a las Musas (*Criti.* 108c).

20. 13. El comentario de poemas, una práctica sofística no compartida por Sócrates

Al analizar la descripción que hace Protágoras del sistema educativo vigente, en el diálogo homónimo, hemos comentado la valoración positiva que le merece al sofista, y en especial la memorización de «los poemas de los buenos poetas»⁸⁴⁴, un ejercicio a sus ojos idóneo para el aprendizaje de la virtud. Protágoras, lejos de cuestionarse los efectos nocivos de esa enseñanza, se muestra por completo conforme con los procedimientos

⁸⁴⁴ *Prt.* 325e.

docentes al uso y ensalza sus beneficios. Y si la poesía es para Protágoras un material idóneo para el aprendizaje de la virtud, es comprensible que el análisis y comentario de textos poéticos constituyese una práctica formativa propia de quienes se consideraron maestros de virtud. Para el sofista una parte importantísima en la educación de un hombre es que sea entendido en poesía, que sepa «comprender lo que dicen los poetas, lo que está bien y lo que no, y saber distinguirlo y dar explicación cuando se le pregunta»⁸⁴⁵. La ambigüedad de las palabras de Protágoras impide determinar si su referencia a lo que está o no está bien alude a cuestiones formales o éticas; pero aun suponiendo que se tratase de un criterio moral, nos resulta difícil saber cómo aplicaría esa razón un relativista; Protágoras no lo explica, es decir, Platón no le da ocasión a exponerlo en el diálogo.

A diferencia del sofista, Sócrates, que no es maestro de nada y aprendiz de mucho, objeta una educación cuyo fundamento son los poemas, unas obras cuyos esplendores musicales esconden inmoralidades, vilezas e iniquidades. Para Sócrates, los grandes poetas no son garantía que avalen los contenidos de sus composiciones, motivo que le impide aceptar sin más las palabras de los bardos; además, otro factor se suma al conjunto de motivos por los que el filósofo rechaza la poesía como herramienta didáctica: la imposibilidad de dialogar con los principales poetas suministradores de textos, todos desaparecidos; él no ve ningún interés en comentar las obras de los antiguos poetas, entre otras cosas porque la interpretación corre por entero a cargo del comentarista, sin posibilidad alguna de obtener la aquiescencia del autor. El comentario de textos poéticos no puede ser para Sócrates más que un despropósito, pues habiéndole adjudicado a la poesía el rango de imitación, la glosa poética no es otra cosa que la interpretación de imitaciones, un trabajo ineficaz en la complicada vía del conocimiento.

En el *Protágoras*, después del desencuentro provocado por los diferentes estilos de intervención de los interlocutores, breve el de Sócrates y extenso el de Protágoras, el sofista propone continuar la indagación acerca de la virtud a través de la poesía, sacando a relucir la importancia que tiene en la educación de un hombre comprender lo que dicen los poetas (*Prt.* 339a). Unos versos de Simónides de Ceos constituyen la base de una controversia acerca de un posible error en el que habría incurrido el poeta según

⁸⁴⁵ *Prt.* 339a.

Protágoras (*Prt.* 339b). Sócrates, impresionado por la defensa que de su punto de vista ha realizado el sofista, recurre a Pródico y a su habilidad en sinonimia como estrategia para ganar un poco de tiempo y poder observar con detenimiento las palabras del poeta (*Prt.* 339e), maniobra tras la cual se entrega a la representación de una singular parodia con la intención de mostrar la ineficacia del procedimiento sugerido por Protágoras. La manipulación del poema de Simónides que Sócrates lleva a cabo demuestra cómo los textos poéticos son susceptibles de múltiples interpretaciones. Se trata de una mordaz crítica a la hermenéutica sofística⁸⁴⁶ en defensa del diálogo socrático, éste sí, un eficiente método para llegar a las definiciones. Las absurdas conclusiones de la exégesis de Sócrates ha puesto en evidencia la arbitrariedad que predomina en este tipo de explicaciones, calificadas con dureza por el filósofo. Sócrates propone deponer a los poetas y retomar el diálogo haciendo sus propios razonamientos, como corresponde a los hombres educados que ponen a prueba la verdad y a ellos mismos (*Prt.* 348a). Los hombres como ellos —dice—, «para nada necesitan de voces ajenas ni siquiera de poetas, a los que no se puede preguntar de qué hablan»⁸⁴⁷.

Esta misma idea es expresada por Sócrates en el *Hippias Menor*. Sócrates, a Instancias de Éudico, se decide a preguntar a Hippias su opinión sobre Aquiles y Odiseo, dado que en su discurso ha hablado de los poetas y de Homero (*Hp. Mi.* 363c). Hippias declara que el poeta hizo a Aquiles el más valiente y a Odiseo el más astuto. Sócrates manifiesta no comprender lo que quiere decir con eso de que el poeta hizo más astuto a Odiseo (*Hp. Mi.* 364e), lo que le da pie a iniciar una controversia acerca de a cuál de los dos héroes hizo mejor Homero. Hippias, después de citar unos versos, dice compartir con el poeta la diferencia que éste establece entre el hombre veraz y el hombre mentiroso. Sócrates, partidario de dejar a Homero por la imposibilidad de preguntarle qué pensaba cuando escribió esos versos, le pide a Hippias que conteste de forma conjunta en su nombre y en el de Homero, puesto que acepta su causa y está de acuerdo con sus afirmaciones (*Hp. Mi.* 365cd). En el desarrollo de la discusión Sócrates volverá a exponer el motivo de su pregunta acerca de a cuál de los dos hombres había hecho

⁸⁴⁶ El desprecio de Platón por la noción de educación que se expresa a propósito del comentario del poema de Simónides se observa en los comentarios de Sócrates al respecto: la carencia de temas de conversación y la imposibilidad de obtener respuestas de los poetas convierten este tipo de ejercicios en conversaciones vacías. CH. H. KAHN, 2010, [1996], 129.

⁸⁴⁷ *Prt.* 347e.

mejor el poeta (*Hp. Mi.* 370e), una reiteración sin efecto ya que el sofista, pese a sus pretensiones de sabiduría, no es capaz de diferenciar las diferentes acepciones del término ‘mejor’, carencia que impedirá encontrar una solución al problema planteado.

Llamamos la atención sobre el hecho de que la crítica de Platón a los comentarios poéticos la expone Sócrates en diálogo con sofistas, a quienes sin duda iban dirigidas sus discrepancias. Hippias y Protágoras son, pues, los destinatarios de las objeciones del filósofo a una metodología impropia de personas cultivadas que, en su plenitud de facultades, se decantan por glosar antiguos poemas en lugar de exponer sus propios argumentos. A los ojos de Platón los textos poéticos son estáticos, pese a transcribir aladas palabras, y su interpretación es un ejercicio inconsistente y falto de interés, pues carece no sólo de la viveza de la conversación, sino también de lo que es más importante, de la posibilidad de avanzar en el acuerdo a partir de explicaciones recíprocas que pongan a prueba la verdad. Es el diálogo rápido con breves intervenciones el que estimula el pensamiento y espolea la argumentación. Por eso Sócrates, con ironía, solicita de Protágoras que abrevie en sus respuestas por miedo a perder el hilo de los largos discursos pronunciados por el sofista con afán de lucirse. Y en el contexto de ostentar habilidades, el comentario poético es terreno abonado, aunque baldío para la indagación filosófica.

20.14. Uso no significativo del término ‘poeta’

En numerosos pasajes de los diálogos Platón utiliza el término ‘poeta’ sin aportar por ello alguna significación que nos parezca relevante. Aun así, expondremos una relación de los diversos sentidos que presentan en sus respectivos contextos.

Los distintos personajes se pueden referir al poeta con alcance general, bien para citar algún verso, bien para referirse a algún tópico, como descriptor o cualesquiera otras menciones sin mayor trascendencia.

Sócrates utiliza en diversas ocasiones el término poeta como descriptor, así en el *Protágoras*, al solicitar que se dé del sofista un calificativo con el que identificar su ocupación, ilustra su demanda con la constatación de que a Homero se le llama poeta (*Prt.* 311e).

También Protágoras, en el contexto de la defensa del carácter enseñable de la virtud que lleva a cabo en este mismo diálogo, utilizará el término poeta como descriptor de Ferécates. Según Protágoras, incluso los ciudadanos más injustos han aprendido algo de virtud, pues es posible percibir en ellos algunos rasgos cívicos, en comparación con los salvajes que retratará el poeta en su obra (*Prt.* 327d).

Será Céfalo en el inicio de la *República* quien, en respuesta a la pregunta de Sócrates sobre cómo vive él lo que los poetas llaman ‘umbral de la vejez’ (*R.* 328c), se refiera al poeta Sófocles para poner en su boca una sentencia que ensalza la libertad que se adquiere una vez que la edad te despoja de la tiranía de los instintos (*R.* 329b). Conviene señalar lo que interpretamos como un reconocimiento de Platón hacia Sófocles, al atribuirle palabras tan sabias. Tal vez el filósofo, conocedor de sus intenciones y, por tanto, de los derroteros que le llevarían a la expulsión de los poetas de su Estado, quiso, con este guiño, diferenciar al hombre de su profesión. En el pasaje que hemos comentado, a pesar de que aparezca el término poeta como descriptor de Sófocles, no es como poeta que profiere su aforismo, sino como anciano que expone una experiencia.

Sócrates se pregunta en el *Fedro* si para saber cuál es la manera de escribir bien se debe examinar a Lisias o a todo aquel que haya escrito o vaya a escribir, ya sea en verso como poeta o en prosa, sobre asuntos privados o públicos (*Phdr.* 258d).

Agatón en el *Banquete* habla de la necesidad de que un poeta cante la delicadeza de Eros, tal y como Homero cantó la de Ate (*Smp.* 195c).

En el *Cármides*, Sócrates habla de los poetas que han ensalzado a la familia del joven a causa de su excelencia en belleza, virtudes y todo lo que es necesario para la felicidad (*Chrm.* 157e).

Sócrates en la *República* le pregunta a Céfalo si su hacienda es heredada o adquirida por él mismo, pues, al parecer, no ama demasiado sus posesiones; los poetas —dice— aman a sus poemas y los padres a sus hijos, siendo normal que los ricos forjadores de sus fortunas, en oposición a los que las heredan, amen también sus riquezas en cuanto producto de su trabajo y esfuerzo (*R.* 330c). La contestación de Céfalo le servirá para iniciar su reflexión acerca de la justicia.

En el *Menexeno*, en el discurso de Aspasia pronunciado por Sócrates, dentro del apartado dedicado al elogio de los muertos, se alude a los poetas en dos ocasiones para, por un lado, eludir la tarea de ensalzar las antiguas gestas llevadas a cabo por lo griegos, cantadas por los poetas y conocidas de todos (*Mx.* 239b); por otro, para recordar otras hazañas olvidadas con la intención de darlas a conocer y estimular a los poetas para que las incorporen en sus cantos con la dignidad que merecen (*Mx.* 239c).

Protágoras, en el diálogo al que da nombre, utiliza el término ‘poeta’ como descriptor para referirse a Hesíodo, de quien Sócrates acaba de citar unos versos (*Prt.* 340e). Del semejante modo, Sócrates, en este mismo contexto, alude a un poeta de quien se propone citar unos versos (*Prt.* 344d).

La extensión de las *Leyes* da lugar a muchas menciones del término ‘poeta’ como descriptor. El Ateniense habla de los poetas Teognis (*Lg.* 629 b; 630a) y Tirteo (*Lg.* 630c), de quienes cita algunos versos en el desarrollo de su argumentación sobre el fomento de la virtud total: sabiduría o prudencia (φρόνησις), autocontrol o moderación (σωφροσύνη), justicia (δικαιοσύνη) y valentía (ἀνδρεία)⁸⁴⁸. El Ateniense también, antes de citar unos versos de la *Odisea*, se refiere a Homero con la expresión «el más sabio de nuestros poetas»⁸⁴⁹, en un contexto de reflexión sobre cuál ha de ser el trato idóneo a los esclavos⁸⁵⁰, dentro del ámbito más amplio dedicado a la forma de vida de los recién casados.

Cuando el Ateniense está determinando el programa educativo en materia musical, con una clara intención de simplificar el que le debía parecer un extenso currículo, prescribe prescindir de todas las complicaciones que se derivan de la ejecución de dos melodías, la del instrumento y «la del poeta que compuso el texto de la canción»⁸⁵¹.

⁸⁴⁸ Sobre la jerarquía de los bienes divinos o virtudes del alma, y sobre los problemas derivados de la integración de la valentía en el orden platónico de las virtudes, cf. T. CALVO, 2001, 52 y ss.

⁸⁴⁹ *Lg.* 776e.

⁸⁵⁰ Acerca del pensamiento de Platón respecto de la esclavitud hay opiniones contrarias. En tanto que A. E. TAYLOR, 2005 [1908], 79 defiende la innovación que el filósofo introdujo de manera silenciosa en la costumbre establecida, al no contemplar una clase de esclavos en la sociedad descrita en la *República*, la interpretación de P. VIDAL-NAQUET, 1983, 193-194 y 204-205, apunta a algo bien diferente, basándose en las referencias a la esclavitud en los libros VII, VIII y comienzos del IX de la *República*, y en los comentarios del Ateniense en el libro VI de las *Leyes*. Para la cuestión de la esclavitud en Grecia, Cf. P. VIDAL-NAQUET, 1983, 184-261.

⁸⁵¹ *Lg.* 812d.

Las palabras de Hesíodo serán utilizadas por el Ateniense para referirse a todo el que lleno de defectos «sería tal como aquel del que el poeta dice que es lo más parecido que hay a zánganos sin aguijones»⁸⁵². Esta misma fórmula de “el poeta dice” será de nuevo utilizada cuando, para tratar las infracciones al deber militar e ilustrar las dificultades que entraña determinar con exactitud los delitos de abandono de las armas, acude al episodio narrado por Homero en la *Iliada* sobre la muerte de Patroclo (Lg. 944a).

⁸⁵² Lg. 901a.

21.

La nodriza

En español la palabra ‘nodriza’, procede del latín *nutrix*, *-īcis*, nodriza, la que produce, cría o alimenta, en clara relación etimológica con el verbo *nutrio*, nutrir, alimentar, amamantar, atender, cuidar, fomentar, cultivar. Como vemos, ‘nodriza’ en latín refiere a la mujer que alimenta a los niños, tanto en sentido literal como en figurado, pudiendo ser ese sustento corporal en el primer caso y anímico en el segundo, significados que conserva el español, lengua en que ‘nodriza’, además de representar a la mujer que cría a sus pechos criaturas ajenas, significa además aya y maestra. Esta doble acepción se encuentra en el término griego τροφός, que como sustantivo femenino significa nodriza; como sustantivo neutro, alimento; y como adjetivo, alimentador, que alimenta, que cría, que educa, que cuida. Para la elaboración de este capítulo hemos tenido en cuenta, además del término mencionado, los verbos τρέφω, nutrir, alimentar, criar, formar, educar, instruir y τροφέω servir como una nodriza. Asimismo hemos considerado los sustantivos τίθη, nodriza, y τιθήνη, nodriza, aya.

A nuestro entender, amamantar a los hijos de otras mujeres no es ninguna profesión, sino más bien la respuesta a la conjunción de dos circunstancias biológicas temporales. Por eso, lo que nos interesa de la nodriza es su alcance educativo, muy presente en los usos que Platón hace del término. No hemos querido, sin embargo, ignorar otros sentidos, metafóricos sobre todo, que también aparecen en los diálogos.

La ocupación de nodriza tiene además para nosotros un interés añadido, por cuanto es la única desempeñada por mujeres más acá de los desiderátums de Platón.

21.1. Ejercer de nodriza no requiere conocimiento técnico

Tal vez se trate de una casualidad, pero la cuestión es que la labor de nodriza, la única profesión femenina que aparece como tal en los diálogos, lejos de depender de un conocimiento técnico se basa en la experiencia. Así se deduce de algunos pasajes de las *Leyes*. En efecto, el Ateniese les reconoce a nodrizas, madres y curadoras de coribantes el haber descubierto, gracias a su experiencia, los beneficios del movimiento para tranquilizar los ánimos de los pequeños y otros alterados (*Lg.* 790d).

La experiencia de las nodrizas en el comportamiento infantil las lleva a conjeturar la satisfacción de los deseos de los niños, desde el nacimiento hasta los tres años, mediante el ofrecimiento de objetos ante sus gritos, quejidos y llantos; cuando el objeto ofrecido calma el estado de inquietud, infieren que era aquello lo que deseaban (*Lg.* 791e). Este tipo de actuación de las nodrizas no debe ser constante, pues no es bueno para la conformación de un buen carácter ni la continua complacencia ni un total sometimiento. La virtud, como cabría esperar, se encuentra en el justo medio, porque no es la vida buena la que persigue todos los placeres ni huye de todos los dolores — defiende el Ateniense.

A pesar de concederles a las nodrizas ciertas funciones educativas, Platón no sólo no habla en ningún momento de conocimientos técnicos, sino que, además, o bien critica algunas de sus actuaciones o bien las somete a supervisión; sin embargo, es de justicia reconocer que las hace tan merecedoras de estimación como a las madres. Platón sitúa a la nodriza junto a la madre cuando quiere utilizar como modelo los vínculos afectivos que una y otra establecen con los niños. Por eso llama a la tierra y al Estado madre y nodriza de hombres y ciudadanos, enfatizando con ello el fuerte lazo que los une y las obligaciones que de él se derivan. La estimación debida a la madre y a la nodriza es ejemplo del obligado afecto que a ellas se les debe por el desinterés con que ambas realizan sus benéficas funciones. En este sentido entendemos las palabras del Ateniense en las *Leyes* cuando, a propósito de las específicas actividades comerciales hosteleras, dice que de ser llevadas a cabo por los mejores hombres y mujeres de forma incorruptible serían tan estimables como una madre y nodriza (*Lg.* 918e). Como se comenta en el capítulo dedicado al comerciante, Platón ve inmoralidad en toda actividad comercial, motivo que explica el celo mostrado por el Ateniense en la detallada y restrictiva regulación del comercio en las *Leyes*. A ojos del Ateniense la hostelería vulnera los principios más básicos de la hospitalidad, llegando a equiparar el hospedaje de viajeros agotados y maltratados por las inclemencias con un secuestro, y el pago de estos servicios con un rescate; nada más lejos de las generosas, benevolentes y abnegadas atenciones de madres y nodrizas para con sus criaturas indefensas.

21.2. El papel de la nodriza en la educación

A pesar de que Platón incluye a las nodrizas e institutrices en la categoría del servicio, tal y como Sócrates lo expone en la *República* cuando se ve obligado a agrandar el pequeño Estado por él concebido (*R.* 373c), no cabe duda de que Platón atribuye a la nodriza una labor educativa. De hecho, la misma que Protágoras, quien considera que la educación, por tratarse de un proceso que afecta por completo a la vida de los hombres, la inician madres y nodrizas (*Prt.* 325c) para continuar con padres, pedagogos, maestros de toda índole y, por último, la ciudad con sus leyes. A nuestro juicio, Platón no diferiría en nada respecto del desarrollo educativo expuesto por el sofista en el diálogo al que da nombre.

En el *Político*, el Extranjero no vacila en adjudicarle a la ciencia regia la responsabilidad de la educación, encargándola de supervisar la actividad educativa de cuantos se dedican a instruir (*Plt.* 308e), entre los que se encuentran maestros, nodrizas e institutrices, para que no se permitan ejercicios docentes que no produzcan los caracteres idóneos con los que confeccionar el adecuado tejido social.

La función educadora de la nodriza parece que es reconocida por el común de la población; así se desprendería de la observación a Sócrates que Trasímaco le hace en la *República*. En efecto, la pregunta dirigida a Sócrates por Trasímaco acerca de si tiene una nodriza (*R.* 343a), aunque en realidad se trate de un subterfugio para huir de la refutación a la que se ha visto sometido el concepto de justicia por él defendido, muestra, en la explicación de los motivos que la impulsan, la labor instructiva de la nodriza. En primer lugar, Trasímaco argumenta que su pregunta responde al hecho de que Sócrates no sepa sonarse la nariz cuando le moquea, acción que hubiese aprendido de haber tenido una nodriza. Se trata de una manera sutil de acusar a Sócrates de infantilismo e ingenuidad; y ello porque tampoco ha aprendido de su nodriza a distinguir entre ovejas y pastor, es decir, que los pastores, si bien en apariencia miran por el bienestar de sus rebaños, como los gobernantes por sus gobernados, es por el propio bien que en realidad se preocupan, por los beneficios que más tarde aquéllos les reportarán. La justicia de Sócrates se corresponde con la injusticia de Trasímaco, personaje que al justificar la ley del más fuerte no puede ver en Sócrates más que

simpleza, bobería y necesidad, es decir, a un hombre carente de la más básica y temprana educación, la transmitida por la nodriza.

El reconocimiento de la labor formativa de ayas y madres es el motivo que induce a Sócrates a persuadirlas para que sólo narren a los niños, con el objetivo de modelar sus almas, los pocos mitos admitidos tras la rigurosa criba mediante la cual han sido rechazados la mayoría de esas tradicionales leyendas (*R. 377c*).

Sobre las institutrices recae la labor de brindar la primera educación a los hijos de los mejores guardianes, separados del resto en recintos especialmente destinados a esa elitista función formadora (*R. 460c*); si bien es verdad que en una más temprana edad, nodrizas e institutrices estarán al servicio de las mujeres guardianas para apechar ellas con los inconvenientes de la crianza (*R. 460d*).

El concreto programa educativo expuesto por el Ateniense en las *Leyes* cuenta con la participación de las nodrizas. Por ser el niño la más inmanejable de las bestias es necesario sujetarlo con muchas bridas, siendo la primera la que les colocan madres y nodrizas, que no hacen sino iniciar el proceso de domesticación de esas pequeñas fieras (*Lg. 808e*), un camino formativo continuado con preceptores y maestros y en el que por ley debe intervenir la ciudadanía siempre que lo considere oportuno, tanto para castigar comportamientos inadecuados de los niños como para denunciar equivocaciones de los educadores. En esta primera fase de amansamiento de las crías humanas, las madres y nodrizas deben preparar a las criaturas para la futura creencia en los dioses mediante la narración de las leyendas pertinentes (*Lg. 887d*), que junto con la posterior observación de ritos, sacrificios y plegarias deberían sentar las bases de la ulterior devoción; sin embargo, porque no siempre se cumplen las expectativas educativas, no hay más remedio que legislar contra la impiedad.

Más allá de la estricta crianza, a las nodrizas les son asignadas también funciones educativas regladas para la etapa que en terminología actual llamaríamos preescolar, de cero a seis años. Los niños de esa franja de edad acudirían al templo, un espacio público donde las nodrizas impartirían una primera enseñanza con específicos objetivos conductuales, labor supervisada por una mujer elegida para ese fin durante un año (*Lg. 794a*).

21.3. La nodriza en la crítica a las mujeres

El libro séptimo de las *Leyes*, dedicado a la educación, comienza con una reflexión del Ateniense sobre los límites impuestos a la legislación por el sentido común en materia educativa, y ello en la franja de edad de cero a tres años. Platón no renuncia a exponer sus pensamientos al respecto, pero con la precaución de reconocer que se está introduciendo en el terreno privado de la familia, un área no abolida en ningún sector social en esta su última obra política. Por eso, para evitar las negativas respuestas que podrían provocar estrictas leyes que pretendiesen regular las actuaciones de las madres y nodrizas en el seno del hogar, el Ateniense propone hablar de ello sin prescripciones, para que sus consideraciones sean tomadas como consejos cuyos beneficios en la conformación de los caracteres de los futuros ciudadanos, al facilitar el cumplimiento de las leyes y, por consiguiente, el buen funcionamiento del Estado, se instauren como costumbres o leyes no escritas.

El Ateniense sabe que no puede obligar por ley a que las embarazadas paseen todo lo que puedan para beneficiar a sus futuros hijos con el ejercicio, ni a las madres a modelar a los niños durante los dos primeros años, a pesar de conocer el extraordinario provecho del movimiento constante; tampoco puede obligar a que las nodrizas carguen con las criaturas todo el día llevándolas a todas partes, no sólo hasta que puedan caminar sino hasta que puedan hacerlo sin riesgo a deformarse sus tiernas extremidades inferiores a causa de su propio peso (*Lg.* 789e). Asimismo no puede prescribir la fortaleza como un requisito indispensable de las nodrizas, ni que sean más de una las que se encarguen de un niño y puedan así turnarse en su pesada carga; de hacerlo, además de ser objeto de burla, reconoce no estar seguro de poder convencer a los caracteres de las nodrizas, por femeninos y serviles (*Lg.* 790a). Es evidente que femenino, γυναικεῖος, y servil, δούλειος, son dos adjetivos que se nivelan en las palabras del Ateniense por su idéntica condición negativa.

Un poco más adelante el Ateniense volverá a arremeter contra las mujeres, esta vez por considerarlas culpables de la lateralidad humana. Empeñado en conseguir que hombres y mujeres manejen con total soltura las armas, interpreta como un error cultural la falsa suposición de que sea natural el uso de las manos, derecha e izquierda, para acciones distintas; es por causa de la necesidad de madres y nodrizas por lo que

todos se han convertido en una especie de mancos (*Lg.* 794e), al no haber sabido estimular en los niños el uso correcto, el ambidiestro, y permitir que un hábito inconveniente especialice sus miembros.

21.4. La nodriza en el *Timeo*

El *Timeo* recoge una noción clásica que hace de la tierra madre nutricia de los hombres, entre otras cosas porque es evidente que la tierra proporciona al hombre el alimento que necesita para vivir. Así lo expone Timeo cuando habla de la tierra, la finalidad de cuya construcción por parte del demiurgo la atribuye a su función de nodriza del hombre (*Ti.* 40b).

Otro sentido de nodriza recoge este diálogo, esta vez la de receptáculo de toda generación (*Ti.* 49a). Este complejo concepto se añade cuando se introduce la necesidad en el discurso. Y si en la fase anterior protagonizada por la razón Timeo habló sólo de dos principios: uno, el modelo inteligible, eterno e inmutable; otro, la imagen del modelo visible y mutable por estar sometido al devenir, ahora, para poder añadir concreción y detalle al discurso, se contempla otro principio, el del receptáculo de los reflejos de las ideas o conjunto del mundo fenoménico en continuo cambio, que, a modo de nodriza, reúne en su seno las constantes generaciones. También llama Timeo madre a este amorfo contenedor de lo sensible, negando a su vez toda posible equiparación con los elementos o con lo que proceda de ellos, y afirmando que participa de forma paradójica y muy difícil de comprender de lo inteligible. Antes de que el mundo llegara a ser ya existían tres realidades: ser, espacio y devenir, siendo ese espacio, por ser continente de lo sensible, llamado por Timeo nodriza del devenir (*Ti.* 52d).

La nodriza del universo volverá a ser mencionada por Timeo para establecer con ella una analogía. En la tercera fase de su discurso, cuando su exposición parte de la perspectiva proporcionada por la mezcla de inteligencia y necesidad, Timeo aborda la composición del hombre por parte de los dioses, y la descripción de la fisiología humana, patologías y terapéutica. Es en esta última sección donde, para describir la manera en que es posible contrarrestar los desequilibrios que se producen entre el alma y el cuerpo que dan lugar a las enfermedades, se recomienda, entre otras cosas, velar por la armonía de ambas entidades mediante el establecimiento de una relación correcta

entre ellas. Para erradicar la inestabilidad malsana se aconseja mover al unísono el cuerpo y el alma, es decir, que toda actividad intelectual se acompañe de ejercicio físico, y el ejercicio físico no prescinda de entrenamiento anímico. El cuerpo debe ponerse en movimiento para destruir las nefastas consecuencias del reposo, de manera similar a como antes había descrito que se movía lo denominado «aya y nodriza del universo» (*Ti.* 88d). Este tipo de movimientos constantes permite ordenar los elementos según su afinidad y producir con ello la salud, pues evita la proximidad de los elementos enemigos y las consiguientes guerras o enfermedades.

21.5. Nodrizas sui géneris

El término nodriza integra un conjunto de significados relativos al cuidado, alimentación, crianza y formación de los niños en sus edades más tempranas, todos ellos componentes semánticos idóneos para transmitir sugerentes matices protectores y educativos. El potencial expresivo de la nodriza no le pasa desapercibido a Platón, cuyo genio literario es capaz de extraer las imágenes más hermosas de las palabras más comunes. Toda una concentración de esfuerzos benefactores se da en la nodriza, ocupada en las múltiples tareas que necesitan los en extremo dependientes niños a su cargo, propiciando una diversidad de sentidos que, por extensión, serán aprovechados por el filósofo dando lugar a nodrizas muy poco comunes.

En el supuesto discurso recriminatorio de las leyes pronunciado por Sócrates en el *Critón*, las leyes vienen a decir que residir en la ciudad supone un acuerdo tácito con ellas de obedecerlas en todo⁸⁵³; por eso, todo aquel que rompa el pacto de obediencia comete esta triple injusticia: incumplir los mandatos de una madre, contravenir las órdenes de una nodriza y eludir la obligación de hacerles ver sus posibles errores (*Cri.* 51e). Para Platón las leyes son progenitoras porque la supervivencia humana pasa por la

⁸⁵³ Según el estudio de T. CALVO, 1998, 341-342, dos acuerdos doctrinales entre Sócrates y Critón configuran el marco doctrinal y el presupuesto en que se desarrolla la conversación de Sócrates con las leyes en este diálogo: el que convino que nunca es correcto cometer injusticia ni devolverla cuando se la sufre (*Cri.* 49d); y el compromiso de hacer las cosas que antes se han acordado como justas (*Cri.* 49d). Interpreta asimismo que la noción de acuerdo en la conversación entre Sócrates y las leyes es llevada a un segundo nivel constituido por el compromiso entre Sócrates y la polis, lo que le lleva a considerar que la personificación de las leyes, lejos de ser una simple figura retórica, una prosopopeya, es una figura filosófica a través de la cual la relación ciudadano-polis se subsume en la categoría de acuerdo dialógico racional.

organización social, y toda organización social tiene leyes, escritas o no; pero sobre todo son progenitoras porque, como ellas mismas explican, las específicas leyes que regulan el matrimonio hacen posible las uniones particulares y la procreación legítima; y son nodrizas porque dicha organización alimenta cuerpo y alma, es decir, protege y civiliza. Más adelante las leyes se vuelven a referir a ellas mismas como las nodrizas de Sócrates (*Cri.* 54b); con ello consiguen plasmar la magnitud del delito que cometería si huyese de Atenas abandonándolas, a ellas que siempre han cuidado de él. Y en esa tesitura, insisten las leyes, no vale escudarse en los hijos para justificar su enorme transgresión, ya que la vulneración de la ley nunca es mejor para quien la comete, ni para los suyos, y eso tanto en la vida como en la muerte, pues al morir será juzgado en el Hades por sus actos. Adjudicar a las leyes la misión de la nodriza cumple, a nuestro juicio, dos cometidos: por un lado intensifica la gravedad de la falta; por el otro acrecienta el tono de buen consejo. Desobedecer a una madre y a una nodriza es sin duda un acto mucho más reprobable que contravenir las disposiciones de personas más lejanas; y, al mismo tiempo, nadie puede competir con una madre o nodriza a la hora de desear el mayor bien para las criaturas que ellas crían.

En la *República* encontramos una nodriza muy especial, si bien en esta ocasión no se debe la analogía al genio de Platón sino al de Píndaro⁸⁵⁴. Es Céfalo quien, para ilustrar su respuesta a la pregunta de Sócrates acerca del mayor beneficio obtenido de su riqueza, recurre a unos versos en los que el poeta habla de «una buena esperanza, nodriza de la vejez» para referirse al estado de ánimo que acompaña en la ancianidad a quien ha vivido de forma justa y piadosa (*R.* 331a). Esa es la situación de Céfalo, cuya fortuna le ha permitido, gracias a su sensatez, no verse acuciado por la necesidad y forzado a cometer delitos en contra de su voluntad; tampoco a adeudar sacrificios a los dioses ni dinero a los hombres.

La tierra como nodriza del hombre aparece asimismo en la *República*, pero a diferencia del *Timeo*, aquí la tierra se corresponde con los límites del Estado. En realidad se trata de un mito, el de las clases, una de las mentiras necesarias de las que se deben valer los gobernantes para inculcar en los ciudadanos la obligatoriedad de servir y defender a la patria, o lo que es lo mismo, adjudicarles la enorme responsabilidad de su pervivencia. Con mucha perspicacia Platón nos muestra en este punto a un Sócrates

⁸⁵⁴ Fr. 214 SCHRÖDER.

cuyos escrúpulos le hacen dudar sobre si exponer o no la noble mentira destinada a establecer vínculos afectivos entre los ciudadanos y el territorio. El Estado es la tierra que los ha parido y la nodriza que los ha criado, circunstancia que los hace a todos hermanos y los une en la causa común de su preocupación por él y su defensa (*R.* 414e). A la luz de estos pasajes es más fácil comprender el jocoso comentario de Antístenes a propósito del orgullo nacionalista ateniense⁸⁵⁵, así como el cosmopolitismo promulgado por los cínicos, en clara oposición a Platón en este asunto, como en tantos otros.

Un poco más adelante se ensancharán los límites del Estado para abarcar a toda la Hélade, un territorio en el que habitan los griegos, todos entre ellos también parientes en contraposición con los bárbaros, por completo ajenos. Esa expansión sirve para oponer dos categorías bélicas en función de la procedencia de los combatientes: contiendas intestinas para denominar los enfrentamientos entre griegos; guerras para las hostilidades entre griegos y bárbaros. Pero enseguida Sócrates vuelve a circunscribirse a las estrechas fronteras del Estado con la intención de referirse a la disputa intestina que enfrenta a facciones tan antipatriotas como para someter a su madre y nodriza a semejantes quebrantos (*R.* 470d). Para Platón, no hay beligerancia más merecedora de execración que, dicho con términos actuales, la guerra civil, un tipo de hostilidad que pone en combate a ciudadanos del mismo Estado, es decir, que conduce a la lucha a aquellos hermanos criados en el mismo seno materno y educados por las mismas leyes nodrizas.

⁸⁵⁵ Diógenes Laercio dice de Antístenes: «Y él mismo, despreciando a los atenienses, que se vanagloriaban de ser nacidos de la tierra, les decía que no eran en nada más nobles que los caracoles y las langostas». DL VI 1. Para el mito de la autoctonía, cf. N. LORAUX, 1979, 3-26.

22.

El cocinero

El ejemplo del cocinero es importante en la obra platónica, a pesar de no ser uno de los más utilizados. Sin embargo, la contundencia con que Platón se sirve de él en el *Gorgias*, le otorga uno de los puestos preeminentes dentro del conjunto de oficios con los que el filósofo ilustra su pensamiento.

Platón utiliza dos términos para referirse al oficio de cocinero, ὀψοποιός, que al proceder de ὄψον y ποιέω, posee un sentido estricto de cocedor, es decir, el que hace cocidos; y μαγείρος, que aunque designa a un carnicero, puede referirse, en un sentido más amplio, a cocinero, al ser el cocinero quien, con frecuencia, se ocupa de cortar la carne. Por ello, dedicaremos este capítulo al cocinero, con independencia del término usado, y trataremos al carnicero en otro específico.

El ejemplo de la práctica culinaria es determinante para comprender las diferencias que separan en Platón a la técnica, *techné*, con demasiada frecuencia traducido por arte, y a la práctica, *empeiria*. Como ya hemos expuesto, ambas actividades se distinguen por la racionalidad de sus planteamientos. Mientras que las técnicas, basadas en el conocimiento de la naturaleza y las causas de sus objetos persiguen un bien con fundamento, las prácticas prescinden de la razón y, sin conocimiento, se lanzan a la consecución del placer.

Hemos aludido a las dificultades que aportan las desiguales traducciones de *techné*, para la estricta separación entre actividades técnicas y prácticas, pero también debemos mencionar la falta de rigor del mismo Platón a la hora de mantener de forma precisa tal diferenciación⁸⁵⁶. Aun así, y debido a las ocasiones en que el filósofo especifica ambas formas de laborar, no es difícil señalar los rasgos propios de cada una de ellas ni delimitar sus ámbitos, por lo que nos referiremos a técnica y práctica atendiendo a su valor conceptual en lugar de restringirnos a los términos utilizados.

En las traducciones se opta por convertir los sustantivos ὀψοποιία y ὀψοποιική en ‘arte culinaria’, y el adjetivo ὀψοποιικός por ‘relativo a la culinaria’. Con la intención de evitar confusiones, además de acercar los términos a nuestro uso actual, hemos

⁸⁵⁶ Para esta cuestión, véase la sección 4.2.1. El concepto de técnica en Platón, p. 31.

preferido utilizar en nuestra interpretación ‘cocina’ para el sustantivo que designa el arte de guisar, y ‘culinario’ y ‘culinaria’ para el adjetivo.

Asimismo queremos señalar que debido al auge que en los últimos tiempos ha adquirido la cocina, lo que se llama hoy en día, tal vez con propiedad, el arte culinario, puede resultar sorprendente las consideraciones platónicas al respecto. Sin embargo, a nuestro entender, y no sin capacidad para reconocer el mérito de grandes cocineros, la cocina de hoy a ojos de Platón seguiría siendo práctica y no técnica, y ello a pesar de que se enseñe en las universidades. Igual que ocurría en la Atenas de Platón, existe también en nuestras sociedades una clara desproporción en el reconocimiento del valor de ciertas actividades, y en este desbarajuste es la cocina, junto con el deporte —que en ningún caso puede identificarse con la gimnasia de la que habla Platón— la práctica que con mayor ímpetu ha ascendido en la jerarquía profesional. La falta de racionalidad que preside estos cambios es la misma que critica Platón respecto de su tiempo, una tara que, aunque pueda haber presentado variaciones a través de los siglos, puede identificarse como la irracional disparidad entre el éxito y la eticidad, una divergencia en la que siempre ha salido vencedor el prestigio social, con independencia de toda calidad moral que pudiera, o no, avalarlo.

22.1. La práctica culinaria no es una técnica

Tal vez sea el *Gorgias* el diálogo que mejor atestigua la importancia del ejemplo de los oficios en el pensamiento de Platón. Las estrechas relaciones de correspondencia entre prácticas y técnicas expuestas por un Sócrates estupendo en su capacidad representativa, dan cuenta de esa irreconciliable disparidad entre la práctica y la técnica, dos formas de actividad humana separadas por un abismo moral insalvable⁸⁵⁷.

⁸⁵⁷ J. VIVES 1961, 117-120, ve en el *Gorgias* un avance considerable en materia ética respecto de los diálogos anteriores. Defiende que, aunque todavía se critiquen en el *Gorgias* los principios éticos al uso, y se consideren las actividades intelectuales y morales en plano análogo a las actividades técnicas profesionales, la diferenciación entre las que sólo necesitan de la acción y las que actúan siempre por medio del discurso es algo nuevo en el tratamiento de la *techne*. Señala además que la distinción entre *techne* y *empeiria* tampoco se encuentra en ninguno de los diálogos socráticos, una contraposición que lleva implícita una preocupación epistemológica y metafísica ajena también a los diálogos anteriores.

Cuando Polo sustituye a Gorgias en la interlocución con Sócrates, y tras haberlo acusado de ordinario por conducir la conversación a extremos insostenibles mediante argucias orientadas a su propio deleite, es decir, después de acusarlo de erístico, le pide que, puesto que ve en Gorgias dificultades para hacerlo, sea él quien defina la retórica. Sócrates afirma que la retórica no es una técnica sino una práctica de producir placer. Polo, con evidentes signos de mal comprensión, interpreta que Sócrates ve la retórica como algo bello, error que obliga al filósofo a utilizar las estrategias explicativas que más le caracterizan: la analogía de los oficios. En primer lugar solicita de Polo que le pregunte qué técnica es la culinaria (*Grg.* 462d). Polo, obediente, se lo pregunta, y Sócrates define la culinaria como una práctica de producir placer. La coincidencia en la definición hace interpretar a Polo que retórica y culinaria son lo mismo (*Grg.* 462e), cosa negada por Sócrates con rotundidad, a la vez que afirma que ambas prácticas forman parte de la misma actividad. Sócrates muestra reparos en explicar su concepto de retórica, temeroso de ofender a Gorgias, quien, sin embargo, le anima a que se exprese con toda libertad. Se desborda entonces la capacidad analógica del filósofo cuya primera aportación consiste en aseverar la existencia de una ocupación que, a pesar de no ser técnica, no se puede ejercer con éxito si no se poseen habilidades sociales acompañadas de cierto nivel de astucia. En términos generales lo llama adulación, un afán de agradar del que participan muchas actividades, como la cocina, que aunque parezca técnica no es sino práctica y rutina (*Grg.* 463b). Reiterará más adelante que, la cocina, aun pareciendo técnica, es una práctica, una rutina encaminada al placer sin tener en cuenta, por desconocimiento, la diferencia entre lo bueno y lo malo (*Grg.* 500b).

Sócrates defiende la existencia de dos técnicas orientadas al bien del ser humano, pero al estar éste compuesto de cuerpo y alma, las dos partes constituyen el objeto de dos actividades determinadas, lo que podríamos llamar la salubridad⁸⁵⁸ y la política respectivamente. Ambas son a su vez divididas en dos partes, siendo que a la salubridad le atañen la gimnasia y la medicina, y a la política, la legislación y la justicia. Así las cosas, Sócrates señala cuatro secciones en las que se divide la adulación, cada una de las

⁸⁵⁸ Sócrates no encuentra el término apropiado y dice: «Digo que, puesto que son dos los objetos, hay dos técnicas, que corresponden una al cuerpo y otra al alma; llamo política a la que se refiere al alma, pero no puedo definir con un solo nombre la que se refiere al cuerpo» (*Grg.* 464b).

cuales se introduce en las técnicas señaladas, de manera que se produce la siguiente concomitancia: la cosmética se introduce en la gimnástica, la culinaria en la medicina, la sofística en la legislación y la retórica en la justicia. De este modo es cómo las prácticas engañosas se escudan en las verdaderas técnicas para, procediendo sin conocimiento razonado y actuando sólo por conjetura, fingir ser la técnica en la que se inocula. Veamos cómo operan:

la culinaria se introduce en la medicina y finge conocer los alimentos más convenientes para el cuerpo, de manera que si, ante niños u hombres tan insensatos como niños, un cocinero y un médico tuvieran que poner en juicio quién de los dos conoce mejor los alimentos beneficiosos y nocivos, el médico moriría de hambre (*Grg.* 464d-e).

Sócrates establece dos correspondencias matemáticas⁸⁵⁹ entre las relaciones de cuatro binomios compuestos por una práctica y una técnica, tomados de dos en dos. Mediante este procedimiento consigue una ilustrativa exposición de los vínculos que ligan a cada técnica con cada una de sus competidoras o, quizá más bien, usurpadoras prácticas. La cosmética, la culinaria, la sofística y la retórica se relacionan respectivamente con la gimnástica, la medicina, la legislación y la justicia, si bien, como hemos dicho, existe entre los cuatro pares dos grupos equivalentes. Así, «la cosmética es a la gimnástica lo que la culinaria es a la medicina; o, mejor: la cosmética es a la gimnástica lo que la sofística a la legislación, y la culinaria es a la medicina lo que la retórica es a la justicia» (*Grg.* 465b-c).

Obsérvese que según esto, sofística y retórica no son lo mismo. Sócrates insiste a continuación en ello, señalando su proximidad a pesar de ser distintas por naturaleza, una cercanía causante de la enorme confusión de sofistas y oradores, hasta el punto de ignorar ellos su propia función y los demás desconocer cómo servirse de ellos. Gracias

⁸⁵⁹ Como sostiene H. JOLY, 1985, 258-262, en su interesante análisis de lo que llama «technique analogique»: «Ce n'est pas une simple métaphore d'écriture non plus qu'un pur procédé d'expression qui amène Socrate à utiliser "le langage des géomètres" (*Grg.* 465b) pour définir la politique comme *techné*». En efecto, como señala Joly, Sócrates le reprochará a Calicles su descuido de la geometría, una desatención que le impide comprender la importancia de la igualdad geométrica. Asimismo destaca la circunstancia de que sea en un contexto matemático en el que Platón recuse la cocina y la retórica sofística en cuanto que prácticas irracionales. Para Joly, el lenguaje de la geometría utilizado por Sócrates es el lenguaje proporcional adaptado a la realidad política que busca definir, un lenguaje que no debe ser considerado como un simple artificio de exposición sino como una técnica del procedimiento matemático de la analogía puesta al servicio de la búsqueda de la definición.

al gobierno del alma sobre el cuerpo, continúa Sócrates, es posible distinguir la cocina de la medicina, porque si fuese el cuerpo el encargado de juzgar conforme al placer, todas las cosas estarían juntas, como ya postulase Anaxágoras, sin posibilidad de saber cuáles pertenecen a la cocina, cuáles a la medicina y cuáles a la higiene (*Grg.* 465d). El cocinero, a diferencia del médico, actúa de forma irracional al perseguir el placer de los comensales sin preocuparse de los perjuicios que puedan acarrear sus elaboraciones. El método que utiliza el cocinero se basa en experiencias anteriores; no actúa con conocimiento sino por mera rutina.

Con todo esto, Sócrates pretende no dejar ninguna duda acerca de su idea de retórica, que dice ser para él «respecto al alma lo equivalente de lo que es la culinaria respecto al cuerpo» (*Grg.* 465e). El desarrollo de los razonamientos desemboca en la famosa máxima socrática de que es mejor sufrir una injusticia que cometerla, lo cual revela una sorprendente utilidad de la retórica: no la de defender la injusticia cometida sino la de acusarse y solicitar de los jueces los castigos pertinentes. Aunque a Polo le parece esta conclusión un absurdo, se ve forzado a admitirla en virtud del avance de la argumentación. Todo ello sobrepasa los límites de la paciencia de Calicles, quien releva a Polo en la interlocución con enormes deseos de ocuparse él mismo de hacer las preguntas. Enseguida Sócrates le empuja a que, si no está de acuerdo, lo refute. Calicles inicia su intervención acusando a Sócrates de embarullador, de manera similar a como antes lo hiciera Polo, y de no distinguir entre naturaleza y ley, confusión responsable de los errores de sus inferencias. A partir de esta distinción Calicles despliega su teoría cuyo principio rector es el desprecio de las leyes, establecidas por los débiles para reprimir a los fuertes. Para captar el verdadero alcance de los conceptos manejados por su interlocutor, Sócrates realiza una serie de indagaciones en cuyo desarrollo, haciendo gala de su más característico estilo, recurre a la ironía y a los ejemplos profesionales. Pretender hacer creer a su interlocutor que cuando dice que al mejor y de mayor juicio le corresponde por naturaleza más que al débil, significa que al mejor tejedor le corresponden más vestidos, o al mejor médico más alimentos, o que el mejor zapatero lleve más zapatos que nadie y de un tamaño mayor, no deja de ser una burla insoportable para Calicles, quien explota reprochándole ese hábito de hablar de continuo de cardadores, médicos, zapateros y cocineros (*Grg.* 491a). Sócrates le pide que especifique entonces en qué tienen los mejores mayor juicio que los demás y acerca de

qué son más poderosos. Como cabría esperar, para Calicles los más poderosos no son, desde luego, los artesanos ni los cocineros (*Grg.* 491a), sino los gobernantes. Sócrates reconduce la cuestión del gobierno hacia el dominio, defendiendo la moderación frente a la apología del desenfreno sustentada por Calicles, y demostrando que es un error identificar bien y placer. Para ello retoma la diferenciación entre técnica y práctica sostenida con anterioridad ante Polo y reitera su idea con estas palabras:

la culinaria no me parece una técnica, sino una rutina, a diferencia de la medicina, y añadía que la medicina ha examinado la naturaleza de aquello que cura, conoce la causa de lo que hace y puede dar razón de todos sus actos, al contrario de la culinaria, que pone todo su cuidado en el placer, se dirige a este objeto sin ninguna técnica y, sin haber examinado la naturaleza ni la causa del placer, es, por así decirlo, completamente irracional y sin cálculo. Solamente guarda por rutina y práctica el recuerdo de lo que habitualmente suele suceder, por medio del cual procura los placeres (*Grg.* 500e-501b).

Para Platón, las únicas técnicas genuinas que se ocupan del cuerpo son la medicina y la gimnástica, siendo actividades subalternas, entre las que hay prácticas y técnicas, el resto de las relacionadas con la satisfacción de necesidades físicas humanas. Por eso, zapatería, tejeduría, cocina, panadería, curtiduría, etc., son serviles e innobles respecto del cuidado del cuerpo, y deberían estar dirigidas por la medicina y la gimnasia, sus dueñas, porque son las verdaderas conocedoras de lo que conviene a los cuerpos (*Grg.* 517e).

Toda la reflexión sobre la diferencia cualitativa entre las auténticas técnicas que persiguen el bien físico le sirve a Platón de analogía para exponer con claridad lo que en verdad le interesa: el bien del alma⁸⁶⁰. Pero en su camino hacia el beneficio anímico tiene especial interés en desprestigiar lo que considera malas prácticas: la sofística y la retórica.

A nuestro juicio, no cabe duda de que la diferencia que establece entre técnicas fidedignas y falsas técnicas no tiene otro objetivo que poner de manifiesto el mal que provocan las prácticas adulatorias en un régimen político donde la opinión tenía tanto peso. La diferencia entre práctica, que no atiende al bien sino al placer, y técnica, que

⁸⁶⁰ En su edición crítica del *Gorgias*, Dodds considera que afirmar que la retórica es el tema del diálogo es correcto aunque insuficiente, y propone también como objeto la *eudaimonia* o felicidad. E. R. DODDS, 1959 [1951], 1.

persigue el bien, le permite refutar la errónea identificación que hace Calicles entre los buenos políticos y los que proveyeron de mayores bienes materiales a Atenas, entre los que se encuentran Pericles, Cimón, Micíades y Temístocles⁸⁶¹.

Calicles sigue sin entender la tesis de Sócrates sobre la distinción entre bien y placer, para cuya comprensión había ideado aquel juego de correspondencias ante Polo. Sócrates recurre de nuevo al ejemplo de prácticas que, por oposición a las técnicas, ilustre tal discernimiento. Considerar buenos políticos a cualquiera de los citados por Calicles es, para Sócrates, lo mismo que si al preguntarle a alguien por un especialista en el cuidado del cuerpo se citara al cocinero Miteco, el especialista en cocina siciliana, por ser capaz de proveer de excelentes guisos (*Grg.* 518b).

La verdadera técnica de la política no radica en proporcionar placeres a los ciudadanos, sino en hacerlos mejores. Sócrates dice que es quizá el único político de Atenas porque sólo él se ocupa de decir a los atenienses lo que es beneficioso para sus almas, la mayoría de las veces nada agradable⁸⁶². Este comportamiento no es entendido por los ciudadanos, motivo por el cual se compara a un médico que habiendo sido acusado por un cocinero fuese juzgado por un tribunal de niños (*Grg.* 521e). La falta de juicio de los niños les impediría comprender el fin último de las técnicas curativas del médico. Éste, acuciado por la enfermedad de sus pacientes, en muchas ocasiones se ve obligado a realizar acciones dolorosas para conseguir un bien. Sin embargo, los niños no entienden de consecuencias, por lo que al valorar los resultados inmediatos de las acciones no pueden ver con buenos ojos las intervenciones médicas y sí, por el contrario, los buenos platos que un cocinero les prepara para satisfacer sus deseos sin prever los daños que dichas comilonas les pueden acarrear. El camino hacia el bien no es inmediato, y no todos tienen la habilidad de comprender los fines últimos de aquellos que persiguen lo mejor. La mayoría se queda con la inmediatez de las acciones que buscan contentar sin reparar en sus efectos. Ésta es la crítica que Platón lleva a cabo con

⁸⁶¹ La crítica a la política practicada en Atenas está presente en todo el texto, con desdén dureza y aspereza Platón pone en cuestión un ejercicio erróneo de la política, sin respetar siquiera a los grandes políticos del pasado. R. RODRÍGUEZ, 1995, 9.

Por su parte, M. I. FINLEY, 1966, 134, habla del embarazo que, transcurrido el tiempo, causó en los platónicos la inclusión en este grupo de Milcíades y Pericles, una crítica que por otra parte Platón sabía muy bien contra quien la dirigía, pues, la democracia extrema que se practicaba en Atenas no es sino la forma de gobierno que junto a la tiranía más se aparta de la forma ideal.

⁸⁶² *Grg.* 521d-522c.

respecto a políticos atenienses anteriores de gran prestigio⁸⁶³. Políticos que ganaron su fama a base de agasajar a los ciudadanos con grandes obras civiles y campañas militares, sin preocuparse por el verdadero bien, que es, en definitiva, hacerlos mejores⁸⁶⁴. Y este proceso de mejorarlos no comporta agradables discursos, sino palabras duras que no se quieren oír.

22.2. Otros usos del cocinero

La misma preocupación por los efectos no deseados de los goces excesivos es expuesta por el médico Erixímaco en el *Banquete*, quien habla de la importancia de medir los nefastos resultados de un exceso de placeres gastronómicos. La importancia del cálculo y del conocimiento de la naturaleza y de las causas vuelve a ser puesta de manifiesto, en este caso por boca de un profesional de la medicina, quien se expresa en estos términos: «en nuestra profesión es de mucha importancia hacer buen empleo de los apetitos relativos a la técnica culinaria, de suerte que se disfrute del placer sin enfermedad (*Smp.* 187e). Como vemos, Erixímaco, personaje ajeno a la distinción entre técnica y práctica, se refiere a la cocina como una técnica. Incluso el mismo Sócrates en la *República*, le pregunta a Polemarco qué da y a quién la técnica de la cocina (*R.* 332c). La respuesta de Polemarco, aceptada por Sócrates, atribuye a la cocina el objetivo de dar condimento a la comida. Se trataría este de un pasaje en el que podríamos señalar cierta falta de rigor por parte de Platón; sin embargo, a nuestro juicio, la utilización generalizada del término técnica para las actividades en todo contexto en el que no se analice con especificidad la distinción entre técnica y práctica responde a un uso común del lenguaje. También en la *República*, más adelante, los cocineros son considerados un lujo innecesario. Sócrates, después de haber descrito un Estado imaginario y sano basado en la satisfacción de las necesidades humanas básicas, se ve obligado, a

⁸⁶³ En opinión de Gomperz, la crítica de Platón a los políticos atenienses rebasa los límites de la justicia, y la interpreta en clave de una poderosa amargura producida por la ejecución de su maestro, estimulada por el resurgimiento de la figura de Ánito y al inmerecido relieve que alcanzó el libelo que Polícrates había dirigido contra la memoria de Sócrates. TH. GOMPERZ, 2000, [1910], vol. II, 357-359.

⁸⁶⁴ «La salud del alma es concebida como la bondad moral (posesión de las virtudes: moderación, piedad, valentía, justicia), y la política debería encargarse de la salud del alma, siendo el ejecutante de la política el gobernante y quien aspira a serlo. La función que debería desempeñar la política es vigilar por la bondad moral de los hombres, debería servir, pues, para fines morales». U. SCHMIDT OSMANCIK, 1997, 163.

instancias de Glaucón, a considerar un Estado real, es decir, un Estado malsano, afiebrado, en el que, habiéndose perdido de vista lo que podríamos llamar lo público, o el interés general, se llena de gente que en pro de intereses particulares contribuye a la proliferación de lo superfluo. Surge así toda una variedad de profesionales de servicio, entre los que se encuentra el cocinero, dispuestos a contentar todo tipo de deseos (*R.* 373c).

El cocinero no es un técnico, pero aparece como un verdadero experto en la tarea de prever los placeres que un determinado manjar puede estimular. Sócrates le expone esta idea a Teodoro con la precaución de no sobrepasar los límites del ámbito en el que se mueve la práctica del cocinero (*Tht.* 178d-e). Sócrates, que, frente a la máxima de Protágoras «el hombre es medida de todas las cosas», se encuentra defendiendo la autoridad de los especialistas en las cuestiones que les conciernen, pone especial cuidado en acotar el reducido campo de autoridad en el que opera el profesional culinario: la previsión de placeres, que no de bienes.

Al comienzo de la segunda exhortación a la filosofía que Sócrates dirige al joven Clinias en el *Eutidemo*, el filósofo parte de la conclusión a la que había llegado en la primera: la necesidad de filosofar, entendiendo por filosofía la adquisición de conocimiento. Se plantea entonces la necesidad de dilucidar la clase de conocimiento que conviene adquirir, sin olvidar la diferencia entre el saber producir y el saber usar, ya que todo conocimiento de producción que no aportase el del uso de lo producido sería por completo inútil. Por consiguiente, el saber que buscan debe reunir tanto el saber producir como el saber utilizar, un saber que no se corresponde, por ejemplo, con la técnica de producir instrumentos musicales, independiente de la de ejecución. Clinias descarta que el saber que andan buscando sea la técnica de hacer discursos, puesto que, como el ejemplo, no cumple con el requisito de reunir producción y uso. La estrategia es asimismo descartada, porque tampoco se adapta a la condición establecida, y ello por dos motivos: porque al ser una técnica de cazar hombres es ajena a la producción; y porque los cazadores, al no saber qué hacer con sus presas, se las entregan a los cocineros (*Euthd.* 290b).

El Extranjero en el *Político* establece como séptima especie de causas auxiliares o concausas de la política lo que llama «alimentación» un conjunto de actividades que abarca todo aquello relacionado con la adquisición de alimento y el mantenimiento del cuerpo: agricultura, caza, medicina, gimnasia y cocina (*Plt.* 289a).

23.

El panadero

El oficio de panadero aparece en los diálogos platónicos sólo en tres ocasiones y designado con tres términos diferentes: *σιτοποιός*, *σιτουργός* y *άρτοκόπος*. La composición de estas palabras muestran algunas curiosidades dignas de mención: mientras las dos primeras se forman con el sustantivo *σίτο*, trigo, y con el verbo *ποιέω*, hacer, fabricar, en el primer caso, y *ἔργον*, trabajo, en el segundo; en el tercer caso la palabra está compuesta por dos sustantivos, *ἄρτος*, pan, y *κόπος*, golpe, trabajo, fatiga. Como vemos, los tres vocablos dan cuenta del trabajo y de la materia con la que se trabaja, ya sea la prima, el trigo, ya sea la que se elabora, el pan.

En las tres ocasiones en que Platón se refiere al panadero lo hace para significar erróneos procedimientos: uno, en forma de equivocadas atribuciones que con frecuencia los mismos profesionales realizan respecto de sus propios trabajos; otro, en forma de la común confusión entre técnica y práctica; el último, en forma de prueba que señala el inaceptable resultado de una investigación. Veamos como se concretan.

En el *Gorgias*, Sócrates diferencia entre las técnicas que se ocupan del cuerpo con conocimiento de causa y el resto de actividades, técnicas o prácticas, que creen ser las responsables del cuidado corporal porque sus producciones van destinadas a la alimentación y abrigo de las personas. Sólo hay dos técnicas especializadas en la salud, la medicina y la gimnasia, siendo ellas las rectoras de todas cuantas puedan contribuir con sus productos al bienestar del hombre y que Sócrates agrupa en lo que llama el modo de servicio, una manera específica de ocuparse del cuerpo consistente en procurarle los productos destinados a satisfacer las necesidades: hambre, sed, protección, etc., y los deseos. El panadero pertenece a este grupo de servicio que reúne a este tipo de productores, quienes con facilidad se arrogan la facultad del cuidado, o bien se la adjudican los demás (*Grg.* 517e). La distinción de Sócrates persigue hacer entender a su tozudo interlocutor, Calicles, la falta de correspondencia existente entre la abundancia y el bien, y ello porque las cortas entendederas del personaje identifica la buena política con la profusión de obras públicas. Los ejemplos de buenos políticos citados por Calicles son equivalentes, según Sócrates, a los que citasen al panadero

Tearión, al cocinero Miteco y al tabernero Sarambo como modelos de hábiles cuidadores del cuerpo debido a su provisión de excelentes panes, guisos y vinos (*Grg.* 518bc), sin tener en cuenta que esos trabajadores pueden satisfacer inmoderados deseos hasta provocar la enfermedad, pues lo desconocen todo acerca de la salud. De manera análoga, no son para Sócrates buenos políticos quienes emponzoñan el Estado con excesos de construcciones civiles, sino los gobernantes hábiles en el cuidado del alma con cuyo celo consiguen hacer cada día mejor a los ciudadanos.

Cuando en el *Político* se equipara la tarea de gobierno a la del pastoreo, afloran las actividades que podrían disputarse con el rey la labor de la crianza humana, o al menos adjudicarse su participación. En palabras del Extranjero,

los comerciantes, agricultores y panaderos y, además de éstos, los maestros de gimnasia y el género de los médicos, ¿sabes que todos ellos, discutirían enérgicamente con los pastores de asuntos humanos, a los que denominamos políticos, con el argumento de que ellos se cuidan de la crianza humana, no sólo de la de los rebaños, sino también de la de sus gobernantes? (*Plt.* 267e-268a).

En efecto, los trabajadores aludidos participan de la crianza por cuanto contribuyen con sus actividades a mejorar las condiciones de vida no sólo de los rebaños sino también de los pastores. A diferencia de lo que ocurre con los demás pastores, los de rebaños humanos tienen a su alrededor toda una cohorte de técnicos y trabajadores que intervienen en la crianza con sus específicas tareas. Este rasgo diferencial invalida el paradigma del pastor para el estudio del político, motivo que hace incorrecta la definición alcanzada mediante el método de la *diairesis* y obliga a elegir otro camino de investigación: el recurso al mito.

24.

El carnicero

Como ya hemos señalado en el capítulo dedicado al cocinero, el término μαγείρος significa tanto cocinero como carnicero. En este apartado tendremos en cuenta tan sólo los pasajes en que, debido al contexto, la traducción más adecuada es la de carnicero, muchas menos de las que cabría esperar.

Este es el caso del famoso pasaje del *Fedro*, en el que Sócrates, para ilustrar su concepción acerca de la manera de proceder del método dialéctico, alude a la necesidad de dividir las ideas por sus naturales articulaciones y evitar así la fractura del pensamiento, de forma análoga a como un mal carnicero, ajeno a la técnica de despiece, quebrantaría los miembros (*Phdr.* 265e).

No es la primera vez que Platón nos presenta a un Sócrates conocedor de las fábulas esópicas. En el *Fedón*, Sócrates narra cómo compuso unos poemillas a partir de algunas de ellas con la intención de honrar a Apolo, cuya festividad había retrasado el cumplimiento de su condena (*Phd.* 61b). Y en esta ocasión parece que Esopo vuelve a ser su inspiración; en efecto, en una de sus fábulas, *Los bueyes y el carnicero*⁸⁶⁵, los bueyes deciden acabar con los carniceros por estar esquilmando su gremio; pero cuando ya afilaban sus cuernos para la batalla, un viejo buey experimentado en arar las tierras los disuadió explicando que, puesto que nunca los hombres dejarían de querer su carne aunque no quedase ni un solo carnicero, mejor morir y ser despiezado sin dolor en manos preparadas, que a merced de cualquier operador inexperto, en cuyo caso sí sufrirían una doble muerte. La moraleja de este cuento incide en lo infructuoso o perjudicial de un cambio cuando, por mala que sea una situación, no conduce a otra mejor. Y este es el sentido preciso que Platón quiere dar a las palabras de Sócrates en el *Fedro*. A nuestro juicio, con esta alusión de Sócrates a una fábula que debía ser harto conocida, Platón pretendía reforzar la idea de la necesidad de someter el pensamiento a la técnica adecuada, la dialéctica⁸⁶⁶. Y de la misma manera que los bueyes, sin poder

⁸⁶⁵ Aesop. PERRY 290.

⁸⁶⁶ F. CASADESÚS, 2013b, 339-241, analiza, a partir del pasaje en el que Sócrates narra en el *Teeteto* la caída a un pozo de Tales de Mileto, el procedimiento mediante el cual Platón, con un sutil giro narrativo, transpone una fábula esópica al núcleo del discurso filosófico. En nuestra opinión, aquí el filósofo estaría utilizando el mismo método.

impedir el deseo que su carne despierta en los humanos, prefieren, por ser lo más sensato, morir en manos de expertos y evitarse un sufrimiento innecesario, también Sócrates, el viejo filósofo experimentado en trillar muchos campos discursivos, alecciona a Fedro sobre la necesidad de que los discursos sean compuestos por mentes entrenadas en la dialéctica, pues de lo contrario causarían en las almas daños irreparables. Por eso Sócrates pronuncia dos discursos, para demostrar que en caso de no respetar todos los requisitos que impone la verdadera técnica de las palabras, aun cuando se siga un estricto proceso formal, el resultado no es válido. Sócrates mantiene que sus dos intervenciones han seguido principios básicos sobre los cuales debe sustentarse toda disertación, dos fundamentos que dan forma a dos especies diferentes cuyo dominio técnico es ensalzado y cuyo objetivo no es otro que el de llegar a una idea unificadora de todo aquello que se encuentra diseminado. Los fundamentos señalados por Sócrates como necesarios, conforman dos especies distintas: la definición y la división de las ideas por sus naturales articulaciones; ambas constituyen dos maneras recíprocas de proceder que permiten ver lo uno en lo múltiple y dotan de corrección al pensamiento y al habla, es decir, capacitan como dialéctico. Sócrates insiste en que sus dos discursos sobre el amor siguieron esa pauta, y sin embargo, no son los dos del agrado de su autor; así lo demuestra la disconformidad plasmada en su actitud, la retractación pública de lo dicho mediante la palinodia que se ve obligado a componer, es decir, la exposición de un nuevo discurso. En palabras de Sócrates, ambas disertaciones captaron en una única idea «la insania que hubiera en el pensamiento»⁸⁶⁷, y consideraron esa paranoia como innata en el hombre; a partir de ahí, el proceder de los discursos diferirían sólo en la parte de la locura que cada uno se ocupó de dividir: el primero, la parte izquierda; el segundo, la derecha. La división izquierda concluye en el hallazgo de un amor, en toda lógica, siniestro, y por ello vituperado; la división derecha remata con el descubrimiento de un amor divino, ensalzado como la mayor fuente de bienes.

¿Por qué, si el pensamiento y la palabra de Sócrates discurrieron por los caminos procedimentales idóneos para la confección de ambos discursos, no obtuvo el filósofo, en los dos, resultados aceptables? Y aún más, ¿por qué Sócrates en su primera

⁸⁶⁷ *Phdr.* 265e.

intervención invoca a las Musas, adoptando una actitud poética, tan incompatible con la dialéctica, que hasta le hace cubrirse la cabeza en señal de vergüenza?

La complejidad del diálogo platónico con frecuencia esconde las respuestas a las preguntas que su lectura suscitan, y ello porque los textos de Platón cumplen a rajatabla lo que el filósofo expone en el *Fedro*, a saber, que todo discurso debe poseer distintos niveles de lectura con el objetivo de adaptarse a las diferencias existentes entre las almas individuales (*Phdr.* 277b-c). Pero, como el esfuerzo es, asimismo en palabras de Platón, noble compañero para aquel que quiera adquirir alguna técnica⁸⁶⁸, reiteradas lecturas y voluntad interpretativa parecen haber dado sus frutos.

A nuestro entender, el primer discurso de Sócrates, a continuación del de Lisias, y como muy bien se encarga de manifestar su autor, sigue la pauta dialéctica de, en este caso, partir de una definición, encontrar una idea unificadora, la de paranoia, para, como si de un ser orgánico compuesto de miembros simétricos se tratara, proceder a las divisiones pertinentes de sus partes, por las articulaciones naturales, en esta primera ocasión, el flanco izquierdo. Este hecho ya de por sí connota los resultados negativos, siendo como era, también en el imaginario griego, aciaga la parte izquierda, de hecho, porta a un amor asimismo siniestro⁸⁶⁹, tal y como Sócrates reconoce.

En definitiva, Sócrates ha seguido de manera escrupulosa las disposiciones metodológicas que ordena la dialéctica, sólo que no ha cumplido con el requisito primordial, el único que se convierte en criterio último de validez discursiva: la verdad⁸⁷⁰. El problema, pues, no radica en el método, sino en la veracidad de su contenido. En cuanto a técnica, el primer discurso de Sócrates, compuesto según los preceptos de la dialéctica podría haber superado al de Lisias, compuesto bajo criterios retóricos y, sin embargo, ambos se igualan en su invalidez. Con ello, Platón, como antes hiciera Esopo, incide en la inutilidad de un cambio que no lleve a nada mejor, pero no sólo eso. De nada sirve cambiar la retórica por la dialéctica cuando su resultado no es válido. Un carnicero, que aun conociendo la anatomía del buey, matase y descuartizase

⁸⁶⁸ Trabajo, mucho trabajo, es imprescindible, además de todos los otros requisitos, para llegar a ser un técnico de las palabras, un τεχνικὸς λόγων (*Phdr.* 273e).

⁸⁶⁹ En nuestra opinión, no hay «una cuidada definición del amor» en el primer discurso de Sócrates, como defiende CH. H. KAHN, 2010 [1996], 379, sino todo lo contrario.

⁸⁷⁰ «Sólo en efecto la verdad como presencia (*usia*) del presente (*on*) resulta aquí discriminante» J. DERRIDA 1968, 168.

con un mal cuchillo, inflingiría daños similares en el animal a los que causaría cualquier hombre matando y despedazando sin ningún conocimiento de la técnica carnicera. Y de igual modo, un dialéctico que opere sin su principal herramienta, la verdad, no puede aportar nada bueno al receptor, por mucha destreza técnica que demuestre en la composición. La cuestión no se centra en la forma, con independencia de si se habla de retórica o de dialéctica, procedimientos ambos sometidos a normas y útiles los dos, aunque para distintos fines⁸⁷¹; tampoco se trata de una oposición radical entre la oralidad y la escritura⁸⁷², pues si bien el inválido discurso de Lisias está escrito, el de Sócrates, a pesar de su oralidad, es asimismo inaceptable. Conviene recordar aquí uno de los principios que toda técnica, para serlo, debe cumplir: la persecución de un bien; y si el primer discurso de Sócrates despliega una imagen funesta del amor en lugar de presentarlo como la potencia dinamizadora del conocimiento que Platón concibe, como sí lo hace en el segundo, no puede procurar el bien presupuesto en toda actividad técnica.

La definición de amor expuesta por Sócrates en su primer discurso es inadmisibles, y lo es porque, según ella, el amor se vuelve incompatible con la reflexión y el dominio. El amor no puede convertir a todo enamorado en un ser que transita sin remisión por los caminos de la lujuria y el desenfreno, con la pérdida completa del dominio sobre sí mismo⁸⁷³. El amor⁸⁷⁴, esa puerta de acceso a la belleza de la que habla Sócrates en el *Banquete*, no puede haberse convertido en la entrada a un universo de animalidad en el

⁸⁷¹ Como ya hemos comentado, vemos una relación entre la retórica y los mitos, género discursivo en el que Platón se vale de la seducción retórica de la palabra mágica para elevar las almas que, aunque presas de lo sensible, son todavía susceptibles de ser conducidas a nuevos territorios. Y el mito del *Fedro* es un ejemplo, junto a los del *Fedón*, *Gorgias*, *Menón* y *República*. M. A. GRANADA, 1990, 34. La persuasión es el elemento sobre el que descansa la eficacia del mito platónico y de la retórica sofística, siendo los fines lo que, a nuestro entender, abre un abismo insalvable entre ambas formas de discurso.

⁸⁷² «Sólo una lectura miope y tosca pudo en efecto propagar el rumor de que Platón condenaba simplemente la actividad del escribir». J. DERRIDA, 1968, 97; y «Se confirma a continuación que la conclusión del *Fedro* es menos una condena de la escritura en nombre del habla presente que la preferencia de una escritura a otra, de una huella fecunda a una huella estéril, de una simiente generadora, porque depositada en el interior, a una simiente desperdigada en el exterior en pura pérdida: a riesgo de la diseminación.» J. DERRIDA, 1968, 227.

⁸⁷³ «En el primer discurso, Sócrates rechazó una forma de *eros* como locura suscitada por una enfermedad humana, porque suponía incurrir irracionalmente en una desmesura contraria a la sensatez. La conclusión de este discurso era negativa: la *philia* no puede basarse en el *eros* si lo entendemos a éste como “deseo de placeres”» Á. VALLEJO, 2000, 95.

⁸⁷⁴ Para un estudio sobre el amor como elemento de unión entre los dos mundos platónicos, véase L. ROBIN, 1964 [1933], 101 y ss.

Fedro. La voluntad de Sócrates es hacer una penosa caracterización del amor para, igualándola a la hecha por Lisias⁸⁷⁵, demostrar que no hay retóricas ni dialécticas, ni palabras escritas o pronunciadas que valgan cuando falta la verdad. La dialéctica es un método de investigación, una técnica, pero los principios de los que parte no pueden ser erróneos.

El verdadero discurso sobre el amor debe contemplar su dimensión metafísica, una trascendencia del amor humano capaz de alejarlo de la simple función reproductora regulada por el instinto en los animales. Por medio del amor le es posible al hombre humanizarse, siempre que sea capaz de traspasar los límites biológicos y aprovechar su ímpetu para ascender por la escarpada pendiente que conduce al conocimiento⁸⁷⁶.

Sólo en dos ocasiones más utiliza Platón al carnicero: una en el *Eutidemo* y otra en las *Leyes*.

El carnicero en el *Eutidemo* aparece en el seno de una de las falacias de Dionisodoro, quien, después de preguntarle a Sócrates sobre lo que conviene a cada artesano, pasa a especificar a modo de ejemplo diversas tareas propias de algunos trabajadores para que, luego, tras haberse admitido la bondad de las acciones convenientes, de ello resulte que se obra bien al aplicar a cada artesano la función que le es propia. De esta artimaña sofística adaptada al carnicero tenemos que Dionisodoro ha preguntado a Sócrates a quién conviene degollar, desollar y cortar la carne en trozos pequeños para hervirla y asarla, a lo que Sócrates contesta que al carnicero (*Euthd.* 301d); y puesto que quien hace lo que conviene obra bien, de ello se deriva que conviene degollar, desollar y cortar al carnicero (*Euthd.* 301d). La estupidez del razonamiento no tiene otro objeto que caricaturizar hasta el esperpento la inconsistente actividad de quienes se presentaban como sabios.

⁸⁷⁵ Con ello no queremos decir que el primer discurso de Sócrates y el de Lisias sean semejantes, a pesar de que la interpretación más frecuente vea sólo diferencias formales entre ambos discursos. Para la exégesis opuesta, donde se analizan también las diferencias de contenido, véase T. CALVO, 1992, 47-60.

⁸⁷⁶ «Eros tiene una importancia especial en el pensamiento de Platón como el único modo de experiencia que pone en contacto las dos naturalezas del hombre, el yo divino y la bestia amarrada. Porque Eros está francamente arraigado en lo que el hombre comparte con los animales, el impulso fisiológico del sexo (hecho por desgracia oscurecido por el mal uso que persistentemente se ha hecho en los tiempos modernos del término “amor platónico”); pero Eros suministra asimismo el impulso dinámico que lleva al alma adelante en su búsqueda de una satisfacción que trascienda la experiencia terrena. Abarca así el ámbito entero de la personalidad humana y constituye el único puente empírico entre el hombre tal como es y el hombre como podría ser». E. R. DODDS, 2001 [1951], 205.

La alusión a los carniceros en las *Leyes* responde a la prescripción específica de su actividad comercial, permitiéndoseles «vender sus animales descuartizados a los extranjeros, los artesanos y sus servidores» (Lg. 849d).

25.

El artesano

La dedicación de un capítulo al artesano, término inespecífico que engloba una gran cantidad de oficios concretos, podría parecer una transgresión al espíritu de precisión que hemos intentado infundir a nuestro trabajo. Y, sin embargo, nada más lejos de ello; antes al contrario, hemos considerado necesario abordar la cuestión del artesano por cuanto podría completar la minuciosa aproximación que hemos realizado a las diferentes profesiones que con mayor presencia aparecen en los diálogos de Platón.

Existe, además, otro motivo aún más importante, si cabe, que justifica la exploración de las referencias al artesano, y que no es otra que la equiparación realizada por el filósofo de la tarea artesanal y la del dios productor del universo. La identificación de dios con un artesano es quizá lo más sorprendente de las referencias platónicas a los oficios; pero por haber sido un tema tratado con profusión, queremos advertir que nuestro análisis se ha limitado, como en el caso de los oficios particulares, a dar cuenta de nuestra interpretación en el contexto de los pasajes en los que aparece. Queremos, no obstante, ofrecer en dos líneas nuestro modo de entender el porqué de esta asimilación del trabajo divino y el de un artesano. A nuestro juicio, esto se debe a la imposibilidad que la mentalidad griega tenía para concebir una *creatio ex nihilo*. Platón propone así una *creatio ex materia*. De manera similar a como cualquier artesano produce obras a partir de unos materiales, el demiurgo habría tomado la materia preexistente en estado de caos para imponerle orden y fabricar con ella, aplicándole su técnica divina, todo lo existente. La inteligencia suprema produce el mundo mediante la combinación de dos principios a su alcance: uno pasivo, la materia; y otro activo, la forma. El trabajo artesanal de dios consiste entonces en determinar la materia con la forma, dando lugar a lo concreto. La palabra ‘demiurgo’, compuesta por los términos *demos*, pueblo, y *ergon*, trabajo, significa trabajador para el pueblo, de manera que dios, al igual que todo fabricante, habría utilizado su conocimiento técnico para contribuir al bien público que es, en definitiva, el fin último de toda labor profesional sustentada en el conocimiento y orientada a fines útiles para los individuos y, por ende, para la sociedad.

La rigurosa división del trabajo sobre la que se asienta el Estado justo concebido por Platón denota la extraordinaria importancia que le otorga a la excelente ejecución de la tarea que cada uno tiene encomendada para contribuir al bien común. El artesano labora para los demás, como el político o el médico, porque es en la mutua aportación de los beneficios de los distintos saberes técnicos donde descansa la justicia del Estado. Por eso, el hecho de que el artesano ocupe el séptimo lugar en la jerarquía profesional del *Fedro* (*Phdr.* 248e) no deja de sorprendernos⁸⁷⁷. Aun así, en nuestra opinión, no debe interpretarse como una muestra del prejuicio platónico respecto del trabajo artesanal, puesto que en la filosofía de Platón el ejercicio de tareas se ordena en función de las particulares condiciones naturales de cada uno, una organización laboral en la que también dios tiene su lugar y desempeña un oficio. En el universo platónico no se exime ni a la divinidad de la obligación de cumplir su cometido productivo.

Para el análisis del artesano hemos tenido en cuenta los sustantivos: δημιουργός, el que trabaja para el pueblo, obrero cualificado, artesano, fabricante, experto, y en sentido más amplio, profesional; δημιουργία, profesión, oficio, producción; χειροτέχνης, artesano, técnico manual; χειροτεχνία, profesión, técnica manual; βάνασος, artesano, obrero manual, y βανασία, trabajo manual; los adjetivos δημιουργικός, concerniente a los artesanos; χειροτεχνικός, concerniente a las técnicas manuales; y βάνασος, propio del obrero, vulgar, artesanal, mecánico, indigno; también los verbos δημιουργέω, trabajar, fabricar, y χειρουργέω, trabajar con las manos, ejercer una técnica manual, un oficio manual.

A pesar de que por lo general se suele traducir ‘*demiurgo*’ por ‘artesano’, queremos señalar que el término español, con un significado muy circunscrito al matiz de trabajo mecánico, adolece de la riqueza semántica del griego, con el que no se corresponde. La palabra ‘*demiurgo*’ abarca un numeroso grupo de trabajadores productores de toda clase de objetos, tal y como se deduce de los versos citados por Sócrates en la *República*, en los que Homero incluye entre los artesanos a «un adivino, un médico de males, un carpintero en maderas»⁸⁷⁸ (*R.* 389d).

⁸⁷⁷ Ver n. 113, p. 62.

⁸⁷⁸ *Od.* XVII 383-384.

25.1. Producción, técnica productiva y producto

El artesano fabrica objetos y artefactos con su técnica productiva, en oposición a lo que otros hacen con la técnica adquisitiva, objeto de las cinco primeras *diairesis* llevadas a cabo por el Extranjero en el *Sofista* (*Sph.* 219c).

La técnica productiva es objeto de atención en el *Político*, diálogo que contiene muchas importantes aserciones sobre el proceso de producción. El motivo no es otro que la completa identificación de la política con una técnica productiva y del verdadero político con un productor de justicia. Veamos qué nos depara este análisis.

Ninguna ciencia compositiva, dice el Extranjero, compone a voluntad sus objetos a partir de elementos buenos y malos. En efecto, el común modo de proceder de las técnicas productivas es el de rechazar en la medida de lo posible todo elemento defectuoso y elegir como exclusivos componentes los adecuados y favorables, aunque no sean semejantes, para producir con ellos y sólo con ellos una unidad con forma y función únicas⁸⁷⁹ (*Plt.* 308c).

El Extranjero señala con cierta minuciosidad la utilidad de las producciones artesanales, cuyo provecho puede revertir tanto en posteriores acciones como en innumerables tipos de protección (*Plt.* 279c). Y una de esas técnicas productivas, la del tejido, servirá de ejemplo para con posterioridad analizar de forma análoga el ámbito de la política. Para llegar a la técnica de tejer se van dejando de lado otros tipos de producciones, tales como la fabricación a base de lino (*Plt.* 280c); las técnicas productoras de instrumentos para el tejido, una de sus concausas (*Plt.* 281c), pues, son concausas cuantas técnicas fabrican los instrumentos que producen el tejido pero no el tejido mismo (*Plt.* 281e), y causas las que producen los vestidos (*Plt.* 281e). Del mismo modo, en la esfera política, las técnicas productoras de instrumentos han de ser consideradas concausas (*Plt.* 287d); también las que fabrican recipientes para la conservación de lo fabricado (*Plt.* 287e); y las que proporcionan materias primas con las que fabrican las técnicas productivas (*Plt.* 288d), y las que «producen especies compuestas a partir de géneros no compuestos» (*Plt.* 288e).

⁸⁷⁹ Estas palabras del Extranjero permiten imaginar las objeciones que Platón hubiese manifestado ante la avalancha de productos multiusos de nuestros tiempos, una oposición muy presente también del *Crátilo*, donde Sócrates adjudica a cada instrumento la función de realizar una única acción conforme a su naturaleza (*Cra.* 387a-b).

Y una vez que queda delimitada la técnica política se puede detallar su específica función productiva: el tejido social. Tal y como expone el Extranjero en su última intervención en *El político*, la actividad política tiene por objeto procurar armonía en las almas individuales mediante la educación para entrelazar después los diferentes caracteres y elaborar con ellos la mejor trama a base de concordia y amistad, sin descuidar nada de lo que contribuya a la felicidad del Estado.

En otros diálogos se ocupa Platón de ciertos aspectos de la producción. En el *Filebo* Sócrates distingue cuatro géneros según los cuales se explica todo lo que hay en el mundo: límite, ilimitado, la mezcla de ambos a la que llama género mixto y la causa de la mezcla y la generación (*Phlb.* 27b). Sócrates diferencia así el producto de los elementos que intervienen en su producción, proceso en el que cada uno cumple un cometido concreto. A nuestro entender, esta causa de la que habla Sócrates aplicada al campo de la producción artesanal se corresponde con el agente, y de forma más concreta con la inteligencia productora de todo artífice, ya sea divino o humano.

Del conjunto de los conocimientos Sócrates distingue una parte asociada a la producción y otra a la formación y educación (*Phlb.* 55d). En lo relativo a la producción las técnicas manuales que tienen mayor vínculo con la ciencia son más puras que las menos relacionadas con ella, en consecuencia más impuras (*Phlb.* 55d).

Algunas consideraciones acerca del producto artesanal encontramos en la *República*. Una y muy importante es que nadie en su tarea productiva debe regirse por el criterio de la masa ignorante ni someter a su juicio cualquiera que sea el producto por él elaborado (*R.* 493d). Si tal y como hemos visto en el *Político* los productos tienen una forma y función únicas, se hace del todo necesario excluir del proceso las opiniones de quienes desconocen esas formas y funciones, porque como sabemos por el *Crátilo*, todo producto debe llevarse a cabo conforme a lo que es por naturaleza. Conocimiento y no opinión es lo que rige la acción productiva; y en caso de que un artesano necesite asesoramiento, se valdrá de los consejos del usuario de sus objetos. En el pensamiento de Platón la opinión de la mayoría no debe ser objeto de la atención ni de un simple productor.

El artesano cuando produce camas, mesas o cualesquiera otros objetos de utilidad dirige su mirada hacia la idea, entidad superior de la jerarquía ontológica de Platón cuya producción escapa a toda técnica artesanal, ya que, como remarca Sócrates, ningún artesano podría producirla (*R.* 596b). Sin embargo, a continuación el filósofo le pregunta a Glaucón cuál sería el nombre que cabría darle a un artesano (*R.* 596b)

extraordinario capaz de hacer todo cuanto producen los trabajadores manuales (R. 596c); un artesano que además de hacer todos los muebles produzca los animales, las plantas, a él mismo, a los dioses, el cielo y el Hades y todo lo que en ellos haya (R. 596c). Le pregunta enseguida si acaso duda de la existencia de un artesano semejante, o si tal vez considera que es posible producir todas esas cosas de un cierto modo, pero no de otro (R. 596d). Con la alusión a esta especie de sorprendente y hábil artesano capaz de producirlo todo, Sócrates le muestra a Glaucón cómo es posible forjar esas cosas mediante una determinada manera productiva rápida y frecuente (R. 596d). El espejo como ejemplo de esa sui géneris modalidad artesanal abre los ojos de Glaucón, quien replica que no son sino apariencias lo que se consigue con ella, y no lo que las cosas son en verdad. Sócrates, encantado con la mención de su interlocutor a lo que parece, afirma que uno de esos artesanos productor de apariencias es el pintor (R. 596e). El propósito de Sócrates no obstante va mucho más allá de que su compañero perciba la carencia de realidad que, en cuanto apariencias, poseen las imágenes reflejadas, las pinturas o cualquier clase de representación; la intención del filósofo es hacerle ver que esa penuria de realidad no la padecen sólo las representaciones, ya que asimismo afecta, aunque en menor grado, a todo lo fabricado por los trabajadores manuales. Antes se había negado la capacidad del artesano para producir la idea, aunque se defendió que es mirando a ella como éste fabrica sus objetos particulares. Y al no fabricar la idea, el artesano no fabrica lo que en realidad es, sino algo que se parece a ello sin serlo; por consiguiente, no se puede decir sin faltar a la verdad que la producción del trabajador manual sea real (R. 597a).

Obligado es señalar aquí un problema. Como es sabido, en esta jerarquía productiva de tres niveles respecto de la cantidad de realidad presente en tres distintos productos, Sócrates adjudica la autoría del único producto real, la idea, a dios; al artesano el puesto intermedio y al imitador el grado inferior. Atribuir a dios la producción de la idea supone a nuestro entender una contradicción⁸⁸⁰, pues, como antes había dicho Sócrates, no hay artesano capaz de producir la idea, sentencia que excluye también al productor divino. Por otro lado, esta asignación iría en contra de lo que se expone en el *Timeo*, donde las ideas, eternas y por ende no producidas, sirvieron a dios de modelo para

⁸⁸⁰ «Una propiedad como la de ser cama está creada por Dios (éste es el único lugar en los escritos de Platón en el que Dios crea una forma; en otra parte «se fija en ellas» para la creación de las cosas).» M. CROMBIE, 1979, 155.

fabricar el mundo⁸⁸¹. ¿Acaso la cama que es por naturaleza es una cama fabricada por dios a partir del modelo de la idea cama, y es en esa cama en la que se fija el camero? La escasa luz que a este respecto hemos encontrado en los escritos de Platón dificulta la comprensión de un asunto cuya ambigüedad no hemos sido capaces de soslayar.

Pero sigamos con la exposición. Pintor, camero y dios son los responsables de tres clases de camas, aunque sólo dos de ellos son artesanos: dios, porque produce la cama que es por naturaleza; el carpintero, porque es artífice de una cama (*R.* 597d). Del pintor, en cambio, no se puede decir que sea artesano y productor de una cama (*R.* 597d). No es la denominación de artífice de camas la que conviene al pintor, sino la de imitador; lejos de producir camas, lo que hace el pintor es imitar las camas producidas por los artesanos (*R.* 597e). El pintor, porque no intenta imitar lo que es por naturaleza, es decir, la idea, imita las obras de los artesanos (*R.* 598a), y lo que aún es peor, en sus reproducciones se sirve de esas obras como parecen, no como son. La enorme distancia que media entre lo verdadero y la capacidad de imitar explica la prolífica facultad representativa de una actividad que se sirve sólo de una pequeña porción de sus modelos a causa de una enorme limitación a ella asociada, pues no olvidemos que las representaciones, por estar sometidas al dominio de la perspectiva, no pueden abarcar la completud de sus patrones; de ahí que a un pintor le sea posible representar a los artesanos sin ser experto en sus técnicas (*R.* 598c). No se debe, por consiguiente, dar crédito a quien proclame haber hallado a un perito en todas las tareas artesanales (*R.* 598c), porque tal anuncio obedece a la candidez de alguien que sin ser capaz de discernir la posesión de ciencia de su carencia e imitación, se ha dejado engañar por un imitador a quien ha creído omnisciente (*R.* 598c).

La dedicación de los imitadores a realizar representaciones de cosas es la mejor prueba de su incapacidad para producir las cosas mismas, pues, de lo contrario, no dedicarían su vida a la artesanía de imágenes como si se tratase de la mejor actividad en la que ocuparse (*R.* 599a).

Y todo esto para desacreditar a la poesía, paradigma de imitación. Para ello, nada mejor que dirigirse de manera retórica a Homero y poner de manifiesto la presunción de quienes se arrojan el derecho a hablar sobre cualquier tema por creerse versados en todos los asuntos. Sócrates formula su pregunta a Homero acerca del lugar que ocupa en

⁸⁸¹ «Una cosa segura respecto de las Formas es que nadie —Dios u hombre— las hizo, porque son eternas e increadas. En la cosmogonía del *Timeo*, ellas existen para servir de modelo al Creador divino al proyectar el cosmos.» W.K.C. GUTHRIE, 1990 [1962], vol. IV, 526.

la jerarquía productiva que acaban de establecer, porque —dice—, si no es verdad que sea un artesano de imágenes (R. 599d) y esté situado en el tercer grado respecto de la verdad, entonces tendrá que acreditarse como experto y decir a qué Estado hizo mejor, qué batallas comandó y a quiénes educó. Sócrates está dispuesto a pasar por alto la palabrería de los poetas cuando hablen de cuestiones que, aunque no baladíes como la medicina u otras técnicas, no son las más importantes.

En efecto, las palabras de Sócrates revelan con claridad el pensamiento de Platón, quien otorga tan sólo a tres materias la categoría de fundamentales. Gobierno, defensa y educación son los tres pilares que sustentan la permanencia del Estado, una estabilidad que el filósofo considera indispensable para la vida humana. De ahí que Sócrates prescindiera de múltiples cuestiones y se centre en exigir a Homero las pruebas que certifiquen su competencia legislativa, bélica y educativa. La obviedad del carácter incisivo de un aspecto de esta demanda no nos impide comentarlo. La solicitud de las credenciales docentes de Homero, el educador de la Hélade, es un inequívoco testimonio no sólo de la mordacidad de Platón, sino también su implicación en la tarea de debilitar los anclajes de una sociedad sujeta a una inoperante tradición.

La poesía es, sin lugar a dudas, una muy pobre producción a ojos de Platón; Reducida a imagen, a imitación, la poesía ni siquiera puede ser bella, si el filósofo es consecuente con lo que dice Timeo en el diálogo al que da nombre. Allí Timeo sostiene que no hay belleza en la producción cuando el artífice no utiliza como modelo el ser inmutable⁸⁸². Y ya sabemos que el poeta, porque ocupa el tercer nivel, fija su mirada en lo generado.

Con el propósito de conjurar los peligros que encarna la producción poética inadecuada, la música en general y la poesía en particular son reguladas con extrema minuciosidad en las *Leyes*. El Ateniese, en contra del vacío legal que sufre la música en todos los Estados, legisla a favor de un control riguroso sobre ritmos, música y palabra de los poetas, para que los jóvenes formen sus hábitos mediante el ejercicio de bellas posturas y melodías. Se trata de la misma normativa que de antiguo rige en Egipto según la cual se dieron a conocer las únicas formas que se permitía reproducir mediante cualesquiera de los métodos posibles, ya fuese música, pintura, etc., quedando así prohibida toda innovación y alejamiento de las formas tradicionales. Por eso, dice el

⁸⁸² *Ti.* 29a. En la sección dedicada al dios artesano de este mismo capítulo se incluye esta referencia.

Ateniense, en Egipto las figuras pintadas y moldeadas son las mismas desde hace miles de años, porque están fabricadas según la misma técnica (*Lg.* 656e).

Aunque en muchos lugares Platón se ocupe de las representaciones para señalar tanto sus efectos engañosos consecuentes con su déficit de realidad, cuanto los perniciosos a causa de su incorrección, amén de su último lugar en el orden productivo, otras productos tampoco escapan a un sometimiento impuesto por una jerarquía diferente. Así ocurre en el *Gorgias*, donde Sócrates establece una escala artesanal en función de su relación con el cuidado del cuerpo. La medicina y la gimnasia serían las técnicas rectoras, mientras que a las técnicas artesanales, aunque fabriquen productos necesarios para el cuerpo (*Grg.* 517d), les corresponde atenerse a las directrices que le marquen aquéllas. Sócrates diferencia entre las técnicas que se encargan del cuidado del cuerpo y las que sólo contribuyen a ello, entre las que incluso aparecen actividades que no son técnicas en sentido propio, como el comercio, que no produce nada⁸⁸³.

Otro motivo de gradación artesanal tiene que ver con el importante papel que Platón le adjudica al uso, tantas veces comentado en nuestro trabajo. Quizá uno de los diálogos en donde se observa un mayor énfasis en este aspecto de la producción sea el *Eutidemo*; no en vano en él se plantea la búsqueda de la felicidad, sustanciada en una especie de conocimiento total que reúna el saber producir y el saber utilizar lo producido. Según narra Sócrates a su gran amigo Critón, en ese proceso de investigación él y el joven Clinias llegaron a la técnica regia convencidos de que era su conocimiento el que podía procurar la ventura, y ello porque observaron que a los hombres de Estado muchos les confían el manejo de los productos de los que son artesanos, señal de que son los únicos que saben utilizarlos (*Euthd.* 291c). En consecuencia, muchas técnicas artesanales estarían supeditadas a la técnica regia, a pesar de la problemática que suscita la determinación de su producto, en contra de la facilidad que ofrecen otras técnicas respecto de la identificación de su objeto. Una cosa está clara, la producción de la técnica regia, como la de cualquier otra, por necesidad ha de ser útil y, por lo tanto, ha tratarse de un bien, es más, Sócrates y Clinias convienen que ha de ser un conocimiento. Sócrates defiende que la técnica regia tiene que hacer sabios a los ciudadanos haciéndoles partícipes del conocimiento que aporta la felicidad, y no puede menos que

⁸⁸³ A propósito de este pasaje, también A. BALANSARD, 2001, 75-76, señala la diferencia que se establece entre comercio y producción mediante la alusión a las técnicas que ignoran el cuidado del cuerpo. En efecto, el texto separa, de entre las técnicas subalternas, la actividad comercial de la actividad productiva, ya que ni el comerciante ni el traficante producen lo que venden.

preguntarse si en verdad la técnica regia hace buenos y sabios a los hombres, pues, según se ha habido acordado no puede producir resultados que no sean buenos ni suministrar más conocimiento que el propio (*Euthd.* 292d). Y como el problema consiste en delimitar ese saber, Sócrates y Critón conciertan que sea el conocimiento con el que hacen buenos a los demás, sin que su acuerdo sirva para atajar las complicaciones que ya habían surgido con Clinias, centradas sobre todo en saber en qué asunto ese conocimiento hace buenos a los ciudadanos, o lo que es lo mismo, cuál es el conocimiento cuya posesión procura la felicidad. Como es sabido, ni Eutidemo ni su hermano Dionisodoro aportarán luz alguna sobre este peliagudo asunto de la diferencia entre la producción de la práctica política, la que se da en la experiencia, y la producción de la técnica regia, la que debería darse pero por completo ausente debido a la ignorancia de los gobernantes. Se trata de dos formas de producir tan distantes como las que separan la dialéctica, la herramienta de Sócrates, de la erística, el instrumento de los dos sofistas.

25.2. Una aproximación a la tarea del artesano

Son tan significativos algunos de los rasgos compartidos por las labores artesanales que todos sus artífices pueden ser acogidos bajo el amparo de un mismo término: el de artesano.

En el *Ion* encontramos una mención al artesano muy ilustrativa respecto del oficio. Sócrates le pregunta a Ion cuál es la causa de que él se presente como experto en Homero y no en Hesíodo y demás poetas, cuando los temas poéticos son los mismos, y enumera algunos de ellos, entre otros las relaciones entre hombres de condiciones opuestas: buenos y malos; artesanos y hombres sin oficio⁸⁸⁴. La oposición entre el *demiurgo* y el *idiotes* apela a la diferencia entre un hombre que trabaja para el pueblo y un particular que no lo hace; el *idiotes* no posee conocimiento profesional alguno, una ignorancia que le impide contribuir con su labor al bien social. La antítesis de Sócrates entre la función pública del artesano y la ausencia de oficio del *idiotes* nos facilita la comprensión de la consustancial proyección social de la tarea artesanal, cuyos productos son siempre pensados primero y elaborados después para facilitar la vida de las personas.

⁸⁸⁴ ἀνθρώπων ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν καὶ ἰδιωτῶν καὶ δημιουργῶν (*Io.* 531c).

El principal rasgo que caracteriza a la actividad artesanal es su carácter productor. En la elaboración de los productos, los artesanos siguen un proceso mediante el cual ejecutan sus obras de acuerdo con un plan predeterminado hasta conseguir la forma que buscan sin que en ello intervenga el azar (*Grg.* 503e). El orden y el concierto son requisitos indefectibles en la producción, de ahí que pueda observarse a los artesanos la colocación ordenada de elementos en sus obras, y el posterior ajuste para que el resultado final sea proporcionado (*Grg.* 503e). Ordenar y concertar es, según Sócrates, propio de los artesanos⁸⁸⁵ (*Grg.* 504a).

El *demiurgo*⁸⁸⁶ es poseedor de un conocimiento técnico. Sócrates, confiesa en la *Apología* que, en efecto, no se equivocó al suponer a los artesanos la posesión de muchos y hermosos conocimientos (*Ap.* 22c), según pudo constatar en la última fase de la investigación a la que se había entregado para comprender las oraculares palabras que lo hacían el hombre más sabio. Ahora bien, tal reconocimiento no le impidió reprocharles el error de creer que sus saberes técnicos, porque les permitían un correcto ejercicio profesional, los hacían además sabios respecto de todas las cosas (*Ap.* 22d). Con esta advertencia Sócrates circunscribe los saberes artesanales a los estrechos límites de sus respectivos ámbitos técnicos⁸⁸⁷, constriñendo las ínfulas de sabiduría de los artesanos, quienes, ofendidos, habrían maquinado la acusación que Ánito formuló en su nombre (*Ap.* 23e).

Remarcar los límites del conocimiento técnico al campo de cada uno de los oficios es quizá la más repetida de las consideraciones que Platón expresa en sus diálogos, ya sea por boca de Sócrates, del Extranjero o del Ateniense. En el *Gorgias* es Sócrates quien manifiesta que es al más hábil en su oficio al que se debe escuchar en la asamblea cuando se realicen elecciones de artesanos (*Grg.* 455b); sin embargo, Gorgias no está de acuerdo con esta consideración general acerca de los especialistas, ya que según él la política abarca cualquier ámbito, a diferencia de otras profesiones cuyo restringido radio de acción se limita a sus respectivas y propias esferas. Gorgias refuerza su posición con

⁸⁸⁵ Por eso el demiurgo del *Timeo* ordena el universo, διακοσμῶν οὐρανὸν (*Ti.* 37d); se puso a ordenar el universo, κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν (*Ti.* 53b).

⁸⁸⁶ Aunque la palabra *demiurgo* forma parte del léxico español, sólo tiene dos acepciones: dios creador en la filosofía platónica; y alma universal o principio activo del mundo en la filosofía gnóstica; por eso escribimos *demiurgo* en cursiva, para señalar que nos referimos al artesano, sin más.

⁸⁸⁷ «Jamás dejó Sócrates de referirse a los artesanos, ora como interlocutores directos de su conversación en torno a los problemas de la ciudad, ora metafóricamente, como ejemplo de una pericia técnica, fiable y transmisible dentro de sus límites, unos límites que sin embargo no había que intentar traspasar» M. VEGGETTI, 2012, 33.

el argumento de que no es gracias a los consejos de los expertos que en Atenas se edificaron murallas, puertos y arsenales, sino a los de grandes políticos como Temístocles y Pericles (*Grg.* 455e). Está claro que para el siciliano la oratoria es la herramienta política por excelencia, pues la considera capaz de dotar al que la use de un extraordinario poder de persuasión; tanto, que incluso consigue ser elegido con preferencia un orador que cualquier artesano, con independencia de cuál sea el oficio que desempeñe (*Grg.* 456c). El orador posee la supremacía persuasiva porque es capaz de hablar sobre todos los asuntos y contra todas las personas, sin que ello le autorice a utilizar semejante superioridad para desacreditar a los artesanos (*Grg.* 457b), pues, a pesar del considerable influjo que Gorgias le concede a la retórica, su uso, dice, no deben sobrepasar los límites que impone la justicia. El desarrollo del diálogo muestra cómo la retórica enseñada por Gorgias no se sustenta en la justicia, fundamento de la retórica propugnada por Sócrates.

Sócrates, muy interesado en el alcance de la retórica, prosigue en su indagación sobre esta disciplina tan poderosa que el sofista se jacta de enseñar. Así, descubre de su interlocutor que el efecto persuasivo de la retórica sólo es garantizado por Gorgias cuando la desenvoltura verbal se despliega ante un auditorio de ignorantes respecto del tema sobre el que el orador intenta convencer. El orador, aunque ignorante con relación a una técnica, es más persuasivo que el experto en esa técnica cuando ambos se encuentran ante una multitud asimismo indocta, es decir, que quien no sabe nada respecto de los objetos de cualquier técnica aventaja en persuasión al que sí los conoce cuando el auditorio ante el que los dos hablan es ignorante. Y eso porque ha sido capaz de desarrollar un procedimiento mediante el cual puede aparecer como un sabio ante una concurrencia inculta. No hace falta decir que Sócrates asiste cada vez más estupefacto a las palabras de Gorgias, quien sin ningún pudor confiesa la ventaja que supone lo que podríamos llamar la hegemonía de la ignorancia. Para Gorgias supone una gran comodidad que un orador sea superior al artesano sin necesidad de aprender sus técnicas (*Grg.* 459c). Para Sócrates, como demostrará más tarde, la retórica no es más que una parte de la adulación, a saber, palabrería vacía. Pero lo que nos interesa destacar de todo esto es que también para Gorgias el oficio de artesano está asociado al conocimiento de una técnica.

Realizar los trabajos asociados a sus respectivos conocimientos técnicos es lo natural en los artesanos, y saber lo que conviene a cada uno de ellos es un asunto sobre

el que los sofistas, al parecer, enseñaban a discutir (*Euthd.* 301c). Así al menos lo afirma Sócrates en el *Eutidemo*, donde su mención al artesano estimula la obsesión por las falacias de Dionisodoro, quien inicia una serie de artificios anfibológicos más propio de un niño que de un sofista. Dionisodoro, afirmando que Sócrates sabe lo que conviene a cada artesano (*Euthd.* 301c), le pregunta a quien conviene realizar distintas actividades artesanales para que, cuando Sócrates da por respuesta en cada caso el nombre del trabajador en cuestión, pueda el sofista formar sus necesidades haciendo a cada artesano el objeto de su acción en lugar de sujeto. El ingenuo juego permite deducir cosas tan absurdas como la conveniencia de desollar al carnicero, forjar al herrero o modelar al alfarero, resultado que enciende a la vez la ironía de un Sócrates suspirante por alcanzar algún día una sabiduría similar, y la estúpida satisfacción de un Dionisodoro pletórico por sus triunfos.

En el *Político*, a través de una parodia en la que los artesanos deciden en asamblea las directrices que deben regir la navegación y la medicina para fijarlas después por escrito en sendas legislaciones (*Plt.* 298c), el Extranjero es quien se encarga de ridiculizar la práctica común de dejar que los artesanos opinen en la asamblea sobre cuestiones que ignoran, o que ocupen cargos públicos adjudicados por sorteo para gobernar según las leyes escritas por sus colegas ignorantes. No se trata de negar el conocimiento al artesano, sino de circunscribirlo al área en la que es experto, la de su oficio. Platón, que concibe al político como un experto, especie de artesano del bien común, le adjudica un dominio propio libre de injerencias.

El conocimiento del artesano siempre es hartamente reconocido, hasta Diotima en el *Banquete* lo define de acuerdo con el saber que posee. Según la de Mantinea, la diferente naturaleza de sus saberes distingue y opone al hombre demoníaco del artesano, pues, mientras el demoníaco, en virtud de su relación con esa especie de intermediario entre dioses y hombres que es el *daimon*⁸⁸⁸, es sabio en adivinación, magia y sacerdocio, es decir, en todo lo que tiene que ver con divinidad, el artesano lo es en otras cosas, ya sean referidas a las técnicas, ya a los trabajos manuales (*Smp.* 203a). Esta importante distinción de Diotima permite observar que no todos los artesanos son técnicos, y que la diferencia entre unos y otros radica en otra sutil discrepancia de saberes, técnico en unos, manual en otros. Sin embargo, existe una paradoja en esta oposición señalada por la sacerdotisa, en cuya distinción de conocimientos ni siquiera

⁸⁸⁸ Para el papel de intermediario del *daimon* entre hombres y dioses, cf. E. A. RAMOS JURADO, 1999, 79-86.

menciona el filosófico, y ello a pesar del elevado tono metafísico de su discurso. Tal vez esta ausencia de alusión haya que buscarla en las manías descritas en el *Fedro*, según las cuales el saber filosófico pertenecería también al hombre demoníaco. En cualquier caso, Diotima no considera en su diferenciación el conocimiento específico de la filosofía, sin dejar por ello de hablar in extenso sobre el camino ascendente del filósofo en busca de ese saber supremo.

La apelación al conocimiento del artesano le sirve a Laques en el diálogo homónimo para objetar la definición que ha dado Nicias acerca del valor. El valor, dice Laques, no puede ser la ciencia de las cosas en las que hay que confiar o temer, puesto que todos los artesanos conocen lo que es temible y lo que es seguro respecto de sus oficios sin ser por ello más valientes (*La.* 195b). Y no le queda a la zaga Nicias, pues demuestra que los artesanos mencionados por Laques no poseen tanto saber como éste les atribuye acerca de lo que conviene temer o no (*La.* 195d).

La relación entre artesanía y conocimiento es tratada también en el *Teeteto*, a propósito de la definición de saber ofrecida por el joven que da nombre al diálogo. A la pregunta de Sócrates acerca de qué cosa es el saber, Teeteto contesta con ejemplos de saberes particulares, tales como la geometría, la zapatería y las demás técnicas propias de los artesanos (*Tht.* 146d). El brillante estudiante de matemáticas, a juicio de su profesor Teodoro, no da muestras de la misma brillantez en lengua, como en seguida Sócrates le hará ver con su sutil ironía. Si el saber consistiese en la técnica de los artesanos, el saber sería el conocimiento técnico de cada artesanía, una definición errónea porque incluye el concepto que se intenta definir⁸⁸⁹. Sócrates recurre a un ejemplo artesanal (*Tht.* 147b) para mostrar al joven que los conceptos deben definirse de manera general con independencia de sus particularidades.

Platón concibe la artesanía como un ejercicio sustentado en un conocimiento, pero es aguda su insistencia en diferenciar los saberes artesanales del saber fundamental para la vida buena, tanto de la colectividad en forma de justicia, como del individuo en forma de virtud. Como saber supremo se revela en el *Teeteto* la justicia, cuyo nivel más alto está representado por la divinidad. Sócrates defiende que es en relación a este concepto de justicia como hay que valorar la verdadera habilidad de un hombre o su falta de virtud. Y añade:

⁸⁸⁹ Véase, en el capítulo dedicado al zapatero, el apartado 4.1. La zapatería al servicio de la correcta definición, p. 159.

Pues la sabiduría y la verdadera virtud no son otra cosa que el conocimiento de la justicia, y su desconocimiento es ignorancia y maldad manifiesta. Cualquier otra cosa que pudiera parecer habilidad y sabiduría, en el ejercicio de la política es grosería y en las técnicas trabajo manual (*Tht.* 176d).

Este descenso de nivel de toda la técnica a lo que podríamos llamar categoría de práctica no tiene otra función que establecer una clara distinción entre el conocimiento que atañe al bienestar del alma, el saber ético, y el que concierne al bienestar del cuerpo, el saber técnico. La superioridad de la justicia en calidad de saber, convierte a todos los demás conocimientos en meras habilidades manuales, prácticas o rutinas.

El saber del artesano es el fundamento de la argumentación de Trasímaco en la *República* cuando legitima que el gobernante actúe en función de sus conveniencias y no en las de los gobernados. El razonamiento es como sigue: es la posesión de conocimiento específico lo que convierte a alguien en artesano; ningún artesano puede equivocarse debido a que el error radica en la carencia de conocimiento; puesto que un artesano lo es en virtud del conocimiento específico que posee, el error que comete no puede ser concerniente a algo propio de su técnica, sino a algo ajeno a ella y de lo cual no es artesano, es decir, respecto de lo cual no posee conocimiento, pues, de poseerlo, no cometería el error (*R.* 340e). Y así como el artesano no puede equivocarse en cuanto que artesano, tampoco puede hacerlo el gobernante en cuanto que gobernante (*R.* 340e). En conclusión, según Trasímaco, como el gobernante en cuanto que tal no yerra, no comete error cuando establece lo mejor para sí mismo, de donde se deduce que es justo hacer lo que conviene al más fuerte. Este razonamiento muestra que Trasímaco, como Sócrates, también estaría otorgando categoría técnica a la tarea gubernativa, al sustentarla sobre una base de conocimiento. Sin embargo, existe entre ambos personajes una enorme discrepancia instalada en sus respectivas proposiciones acerca de la virtud y sus correspondientes corolarios: el tradicional de Trasímaco y el nuevo de Sócrates. La noción de provechoso, muy ligada al concepto platónico de técnica, es una de esas derivaciones antagónicas. En efecto, aunque para los dos sea importante determinar el modo de vida más provechoso, su identificación es por completo opuesta.

La refutación de Sócrates se centra en el objeto de la técnica, diferente por definición a ella misma. Ninguna técnica se ocupa de lo que a ella le es más conveniente, sino de lo que es más beneficioso para su objeto; y porque las técnicas prevalecen y gobiernan sobre aquellas cosas de las cuales son técnicas, el conocimiento

artesanal se ocupa siempre de lo que conviene a sus gobernados, los más débiles. A pesar de su renuencia, Trasímaco no puede sino aceptar, después de algunos ejemplos técnicos, la conclusión de Sócrates: que en todo tipo de gobierno técnico ningún gobernante, en cuanto que gobernante, persigue lo que le conviene a él sino a los gobernados, para quienes, en definitiva, despliega su conocimiento artesanal y ejerce su profesión técnica (R. 342e).

Según Sócrates, ningún artesano gobierna de manera voluntaria su ámbito profesional, porque no son para él los beneficios que reporta el ejercicio de su técnica sino para sus gobernados. Y como se desprende de la diversidad de beneficios derivados de la pluralidad técnica, el lucro común que comparten todos los artesanos en forma de salario debe ser consecuencia no de la técnica misma sino de algo añadido a cada ejecución (R. 346c). Este agregado es la técnica del mercenario, una especie de cuña que se inserta en las otras técnicas para permitir a los artesanos vivir de su trabajo (R. 346c). Sócrates insiste en que, de no adicionárseles un salario a las técnicas, ningún artesano sacaría provecho alguno de su ejercicio; y, sin embargo, esas mismas técnicas de los artesanos seguirían beneficiando con su función a aquello con respecto a lo cual están organizadas, aun cuando fuesen ejercidas de modo gratuito (R. 346d).

Con el uso que hace Glaucón, también en la *República*, del artesano como término de comparación, se constata una serie de rasgos imprescindible para que este trabajador lleve a cabo con resultados satisfactorios sus actividades. Glaucón, cuando defiende la injusticia por necesidades del guión, dice que «el hombre injusto ha de actuar como los artesanos expertos» (R. 360e). La similitud de conducta está centrada en la necesaria capacidad del artesano para valorar las posibilidades de éxito de sus empresas y a partir de ellas abordar, abandonar o enmendar sus tareas. Llama la atención que tales habilidades artesanales sean equiparadas por Glaucón a las del injusto, cuando en la literatura platónica el comportamiento profesional del técnico experto es paradigma del buen obrar. A nuestro juicio, con esta oposición entre la clásica tesis de Sócrates y la fingida de Glaucón, Platón pretende mostrar la importancia de los fines, el único elemento distintivo de ambos modos de conducta, el justo y el injusto; una muy sutil manera de decir que la justicia o injusticia de las acciones no reside en su calidad técnica sino en los propósitos que con ellas se pretendan conseguir. Con un oxímoron de Glaucón, que combina la corrección con la comisión de delitos, se cierra, redondo, este exquisito procedimiento mediante el cual se muestra que las habilidades artesanales

también pueden estar al servicio de la injusticia. Esto no debe conducirnos al error de creer que la técnica sirva a fines innobles, pues ya sabemos que nada que no persiga un bien puede tener categoría técnica.

El artesano puede con su trabajo dar satisfacción tanto a las necesidades básicas cuanto a las fútiles. Sócrates, que en un principio sólo había considerado para su Estado a cuatro artesanos imprescindibles, se ve obligado a admitir a toda una legión artesanal destinada a satisfacer los frívolos deseos de la ciudadanía, entre los cuales, como no, se destacan, a modo de ejemplo, los fabricantes de todo lo concerniente al adorno femenino (*R.* 373b). Pero la superficialidad no se reduce al arreglo de las mujeres, incluyéndose también entre los hacedores de lo innecesario a cazadores e imitadores, entre los que es fácil identificar a pintores y escultores, por ser los que se ocupan de figuras y colores, y a muchos de los relacionados con la música: ya sean poetas, rapsodas, actores, bailarines o empresarios. Es evidente que todo en esta enumeración emana un tufo de negatividad, comprensible ya en lo concerniente a los imitadores, pero sorprendente respecto de los cazadores, a nuestro modo de ver un elemento discordante en esa relación de indeseables. En nuestra opinión, el carácter nocivo de la caza, perceptible en muchas de sus menciones, se debería a que la acción de cazar comporta una apropiación de algo en cierta manera ajeno, sin que entre el cazador y la presa medie proceso alguno que legitime ese acto de violencia. Una cosa es la técnica de la cría de animales, y otra muy distinta es apoderarse con arbitrariedad de los que viven en libertad. Pero volviendo a los artesanos, en este pasaje se constata que muchos de ellos son prescindibles.

Parece existir una contradicción entre el conocimiento técnico que se le exige a los artesanos y la inutilidad de algunas de sus producciones. En efecto, si, según hemos mantenido en innumerables lugares de este estudio, el saber técnico revierte en un bien para la sociedad, no es posible reconocerle categoría técnica al conjunto de la artesanía, porque, de lo contrario, no sería comprensible que Sócrates quisiese ver al Estado privado de ella. Y aún así no acabaríamos con el problema que ahora se nos plantea, pues, seguiría habiendo técnicos a cuyas producciones se podría renunciar y no técnicos que con las suyas contribuirían a los intereses del Estado. La escultura, por ejemplo, sería una técnica prescindible, en tanto que la poesía, que no es técnica, resulta muy útil para el adoctrinamiento cuando se somete a las directrices impuestas por el gobierno.

Pero sean cualesquiera los artesanos que laboren en el Estado, nunca se convertirán en tales mediante la simple toma de las herramientas, pues éstas no solo no transforman

en artesano a quien no lo es, sino que tampoco son de utilidad para quienes desconozcan su manejo. El valor de los instrumentos se asienta en su provecho, principio expresado en el *Eutidemo* cuando se aborda la posible relación entre la propiedad de bienes y la felicidad. Sócrates subraya la nula contribución a la felicidad de los artesanos que supone la posesión de las herramientas necesarias para sus trabajos si luego no las utilizan (*Euthd.* 280c). El beneficio de los instrumentos se obtiene del conocimiento de las técnicas a las cuales se asocian y de la experiencia en el uso (*R.* 374d).

Existe en Platón un claro reconocimiento del benefactor tributo de los verdaderos artesanos al bien social; y no obstante, Platón nos habla de la bajeza, vulgaridad e incluso indignidad de la tarea productiva —no olvidemos que en la composición de los artesanos el dios puso el hierro y el bronce, los metales más innobles (*R.* 415a). Sócrates prescribe a los guardianes, con plata en su constitución, la vigilancia de las almas de los niños, para que arrojen sin remisión entre los artesanos y labradores a aquellos en quienes detecten los metales más mezquinos, incluso si se trata de sus propios hijos (*R.* 415c). Debe, asimismo, abandonar la argétea clase e ingresar en la casta broncea todo aquel a quien la cobardía le impida realizar su función guerrera; cuando no se posee la valentía necesaria para actuar como guerrero, no queda otro recurso que convertirse en artesano o labrador (*R.* 468a).

Como vemos, la noble función de los guardianes, de quienes depende la salvación del Estado, confiere a esta clase una dignidad de la que están privados artesanos y labradores (*R.* 466b). En esta especie de vileza⁸⁹⁰ ve el filósofo la fuente de causas judiciales entre el gremio artesanal, generadas en su carencia educativa y tal vez, por qué no, en su relación estrecha con el comercio. Asimismo considera propio de ese colectivo la necesidad de médicos que palien las patologías derivadas de su dura

⁸⁹⁰ En nuestra opinión, la indignidad que Platón atribuye en ocasiones a los artesanos es una muestra de su educación aristocrática, y está exenta de consecuencias importantes. Es evidente que mediante la metáfora de los metales, de resonancia hesiódica, el filósofo propone distribuir en distintos sectores a los individuos desde su tierna infancia para adjudicarles una determinada función acorde con sus respectivos caracteres, pero también lo es que desde cualquier sector se puede llegar a ser virtuoso, que no es sino cumplir con excelencia la tarea encomendada. Platón pretende facilitar el difícil camino del cabal cumplimiento de las obligaciones destinando a cada cual a realizar aquellas tareas para las que dé muestras de mayor destreza. Por eso, compartimos con Taylor, 2005 [1908], 74-75 su interpretación de la psicología de Platón en la *República* y su reconocimiento de las posibilidades que tiene todo individuo de obtener la virtud gracias a la disciplina de emociones y pasiones que procura una educación moral orientada a la formación del carácter, de acuerdo con las leyes promulgadas por gobernantes sabios en el seno de un Estado bien gobernado.

actividad laboral. Sin embargo, es signo inequívoco de la deficiencia educativa de un Estado la necesidad de jueces y médicos entre las clases ilustradas, más allá de las circunscripciones gremiales (*R.* 405a).

Existe una paradoja respecto de las necesidades médicas de los artesanos y la imposibilidad de someterse a largos tratamientos. En efecto, los trabajadores no pueden abandonar sus obligaciones laborales para eternizarse en procesos curativos, como sí pueden hacer y hacen los ricos. Sócrates llama la atención sobre ese modo inadecuado de relacionarse con la medicina, y critica el hecho de no advertir sus inconveniencias cuando son los adinerados quienes se abandonan a tales procedimientos, y percibirlos en cambio cuando se trata de artesanos (*R.* 406c).

La prolongada dedicación a los trabajos artesanales provoca alteraciones físicas considerables, además de psíquicas, las cuales impiden realizar con solvencia el trabajo intelectual que requiere la tarea filosófica. Por eso, Sócrates previene sobre la injerencia profesional que realizan algunas naturalezas incompletas al ocuparse de la filosofía, una actividad pretendida por muchos a causa de su prestigio social, pero impracticable por quienes tienen «el cuerpo arruinados por las técnicas artesanales» (*R.* 496d) y «el alma embotada y enervada por los trabajos manuales» (*R.* 496e). Existen unos requisitos concernientes a la naturaleza idónea para la práctica de la filosofía: unas aptitudes intelectuales y físicas determinadas para que sus productos, conceptos y opiniones, sean nobles en lugar de sofismas. Los requerimientos para la práctica artesanal difieren de manera considerable de las condiciones para la actividad filosófica, pues mientras el ejercicio de las técnicas precisan escasa disposición, de ahí que todas sean indignas (*R.* 522b), la filosofía ha de menester aptitudes poco comunes. Estas diferencias radican en el funcionamiento del alma, cuya mejor parte se encuentra debilitada por naturaleza⁸⁹¹ en el artesano y en todo trabajador manual, hasta el punto de no poder gobernar a las fieras que en ella habitan (*R.* 590c). Por eso el gobierno del Estado está reservado al filósofo, para que éste rija desde fuera las partes del alma de aquellos incapaces de mandarlas desde dentro, y les procuren el bien que ellos no podrían alcanzar por cuenta propia. En este sentido cabe entender la excelsa función que Platón le adjudica al político, la de hacer mejores a los ciudadanos, así como el lugar reservado al artesano en

⁸⁹¹ Son las condiciones del alma las que determinan las diferentes ocupaciones en el Estado. El carácter natural del debilitamiento de la mejor parte del alma en el artesano y demás trabajadores manuales los exime de responsabilidad al respecto. Las aptitudes naturales colocan a cada uno en la función para la que está mejor capacitado y desde la cual puede alcanzar la excelencia.

la jerarquía laboral del *Fedro*, donde ocupa el séptimo de los ocho niveles sólo por delante del tirano quien ocupa el octavo y último lugar (*Phdr.* 248e).

El artesano no debe verse afectado por riqueza ni pobreza, ambos extremos de un justo medio apropiado para la correcta realización del trabajo (*R.* 421d). Las consecuencias de la riqueza son obvias, la negligencia y la pereza convierten al artesano en peor técnico; las de la pobreza, no sólo provoca la errónea fabricación de las obras por la carencia de las herramientas pertinentes, sino que además esa deficiencia le impide enseñar de forma correcta el oficio a sus hijos (*R.* 421e). Así, la pobreza y la riqueza producen tanto malas técnicas cuanto malos técnicos. Los peligros de la riqueza en el ejercicio artesanal también son expresados en las *Leyes* por el Ateniense, en gran medida por la relación que observa entre actividad artesanal, servilismo y comercio. Las ansias de riqueza del artesano son incompatibles no sólo con la libertad, suficiente motivo para que se prohíba el acumular dinero mediante este tipo de ocupaciones (*Lg.* 741e), sino también con el adecuado cuidado del alma (*Lg.* 743d). En realidad, el proyecto político de la futura colonia de Magnesia veda toda forma de lucro de los particulares, limitando la riqueza a un mínimo imprescindible para mantener la actividad empresarial y comercial, es decir, para poder retribuir a los asalariados y mercadear con los artesanos (*Lg.* 742a).

En el *Sofista*, el Extranjero distingue dos géneros formativos diferentes: uno muy específico que atañe a la enseñanza de los oficios y otro mucho más amplio y general que concierne a lo que llama educación, capaz de evitar la falta de conocimiento (*Sph.* 229d). La distinción de estos dos modelos es cuestionada por el Ateniense en las *Leyes*, donde aclara que no por hablar de educación se tengan ellos por hombres educados frente a los que hayan sido formados en el comercio, en la construcción de barcos o en cosas semejantes, es decir, en el ejercicio de las profesiones. El motivo que podría dar lugar a esa confusión es haber definido con anterioridad la educación como algo que excluye de su ámbito a la formación laboral para centrarse en el exclusivo patrocinio de la virtud y en hacer buenos ciudadanos. El Ateniense se dispone ahora a enmendar aquella definición anterior para que no parezca que hayan excluido a la formación artesanal por considerarla indigna (*βάνανσος*) de denominarse educación (*Lg.* 644a). Concluye el Ateniense manifestando su desinterés por la discusión de los nombres y proclamando que el verdadero valor de la educación, «el más importante

bien que los hombres mejores pueden adquirir»⁸⁹² radica en sus efectos, por completo necesarios para llegar a ser buenos. De esta manera zanja el Ateniese cualquier posible malentendido acerca de la calidad humana de los artesanos, tan susceptibles de hacerse virtuosos como el más noble de los ciudadanos. Aún así, en la carta séptima Platón opone a la amistad vulgar (βάνυσος), la forjada a través de la comunidad de una formación libre, la filosofía, la única en la que debe confiar el dotado de inteligencia (*Ep.* 334b).

El aprendizaje de todo oficio necesita de un maestro que lo enseñe. En el mundo artesanal son los padres quienes transmiten a sus hijos las enseñanzas específicas de su labor, un modelo que también deben seguir los guardianes de la *República* con sus vástagos (*R.* 466e). Sin embargo, podríamos decir que las similitudes entre guardianes y artesanos se limitan a las enseñanzas paternas que reciben unos y otros, pues no participan los artesanos de la educación que se prescribe para los futuros guardianes. Ello no impide, sin embargo, que el artesano pueda llegar a ser tan buen ciudadano como el que haya recibido la más elevada formación, pues, como dice el Ateniese en las *Leyes*, cuando habla de la peor ignorancia se está refiriendo a esa necedad del alma que la lleva a oponerse a quienes deben gobernar por naturaleza, ya se manifieste en la ciudad cuando se desobedece a los gobernantes y no se respetan las leyes, ya en el individuo cuando hace lo contrario de lo que le dicta el alma. La peor ignorancia no es, en definitiva, la de los artesanos (*Lg.* 689c).

Pese a todo, el contenido de las ciencias de las que se nutren artesanos y gobernantes, por ser distinto, determina la naturaleza de los diferentes conocimientos que sustentan el ejercicio de sus respectivas funciones. Políticos y artesanos necesitan habilidades distintas para el correcto ejercicio de sus respectivas tareas, lo que conlleva una distinta formación. Y porque la actividad política necesita de la inteligencia y de la fuerza del alma, es mucho más apropiada para el político la ciencia cognitiva que la manual y práctica (*Plt.* 259c), adecuada para los trabajadores que realizan sus labores con las manos y el cuerpo.

⁸⁹² *Lg.* 644a.

25.3. El «demiurgo» es un profesional

El correcto desempeño de una profesión requiere cumplir con esmero unas muy determinadas exigencias. Así, según la exposición del médico Erixímaco en el *Banquete*, en el campo de la medicina de un buen profesional se espera que conozca las maniobras amorosas que operan en los cuerpos, que sepa distinguir en ellas tanto las que conciernen al bello amor cuanto las que atañen al amor vergonzoso, que consiga sustituir éstas por aquéllas y que, además, sea capaz de infundir el amor bueno en los cuerpos que sufren su carencia y eliminar el nocivo cuando en ellos se encuentre (*Smp.* 186d). Asimismo, y puesto que las dos formas de amor se encuentran en todas las actividades, también en la música, Erixímaco ve necesaria la intervención de un buen profesional, esta vez del campo de la educación⁸⁹³, cuando lo que se quiere conseguir es la correcta relación de los hombres con las melodías y los ritmos, ya sea en su composición o en su utilización (*Smp.* 186d).

En el sentido de ‘profesional’ es utilizado por Sócrates el término ‘demiurgo’ en el *Protágoras*, cuando le pregunta a Hipócrates qué espera conseguir de su trato con Protágoras. La habilidad de Sócrates conduce al joven al terreno que le interesa, el del contenido de la pretendida sabiduría sofística. Para ello ofrece unos ejemplos que llevan al joven, por analogía, a identificar a Protágoras con un sofista y a admitir que él pretende hacerse también sofista. Si le pagase un sueldo a Hipócrates de Cos, sería un signo inequívoco de que lo hacía por su calidad de médico con la intención de hacerse él también médico; y si lo hiciese con Policeto o Fidias lo haría porque como escultores podrían hacerle escultor. La intención confesa del joven, no sin cierto rubor, de querer convertirse en sofista provoca la alarma de Sócrates, presto a rectificar la afirmación de Hipócrates y a reorientar sus propósitos. Así le dice que tal vez lo que desee de Protágoras sea aprender de él como aprendió de sus maestros, no con la voluntad de hacerse profesional (*demiurgo*) respecto de sus técnicas, sino con el fin de formarse (*Prt.* 312b). Por supuesto Hipócrates acepta la oportuna sugerencia de Sócrates, metiéndose de lleno en la cuestión acerca de qué es un sofista, en qué consiste su sabiduría y en qué cosas es entendido.

⁸⁹³ Recuérdese que la música era uno de los dos pilares, junto a la gimnasia, de la educación tradicional ateniense.

Sócrates defiende como claro indicio de la imposibilidad de enseñar la virtud el hecho de que la asamblea permita hablar a cualquiera sobre asuntos concernientes al gobierno y, sin embargo, se muestre intolerante frente a quien, sin reconocerlo como profesional, pretende dar su opinión sobre cuestiones técnicas (*Prt.* 319c).

Cuando el Ateniense se ocupa en las *Leyes* del derecho comercial, abordando los compromisos que adquieren compradores y vendedores, dedica algunas cláusulas a las posibles redhibiciones. Una de estas disposiciones atiende al derecho de deshacer la venta a quienes compraron un esclavo enfermo aunque sin signos evidentes de su enfermedad, salvo en el caso de que el comprador fuese un médico o un entrenador de gimnasia, cuyos conocimientos técnicos deberían haberles servido para advertir el estado de salud del esclavo y evitar su adquisición. Ahora bien, en caso de que la compra no la realice un profesional de los mencionados, cuenta el comprador con seis meses o un año para redhibir, según cuál sea la enfermedad imperceptible para un lego que afecte al esclavo comprado (*Lg.* 916b).

El médico, el entrenador de gimnasia y el banquero son profesionales, *demiurgoi*, en boca de Sócrates en el *Gorgias* (*Grg.* 452a). Sócrates imagina la réplica que harían estos expertos si oyesen que, como acaba de mantener el sofista, los más importantes asuntos humanos son el objeto de la retórica, pues, para cada uno de ellos lo que procura el mayor bien a los hombres es el objeto de sus respectivas actividades: salud el ejercicio de la medicina; belleza corporal el entrenamiento gimnástico y riqueza los negocios. Sócrates, que no duda en que el banquero se reconocería a sí mismo como el artífice de la riqueza (*Grg.* 452c), le pide a Gorgias, también en nombre de los tres profesionales aludidos, que le diga cuál es ese enorme bien para el hombre del que él dice ser artífice (*Grg.* 452d).

Distintos artífices de presuntos bienes discrepan en la imaginación de Sócrates por ser el artesano del mayor bien en el *Gorgias*. En cambio, no ocurre lo mismo cuando se habla de los artífices de todos los males, de cuya acción delictiva y corruptora en un Estado es síntoma la existencia de indigentes. Allí donde se observen mendigos se esconden ladrones, salteadores y profanadores, según sentencia Sócrates en la *República* (*R.* 552d).

La profesionalidad del demiurgo se pone de manifiesto en el *Sofista*. El Extranjero, por haber dicho antes que los sofistas son contradictores, mantiene ahora que todo lo que se necesita para contradecir a cada profesional lo divulgan los sofistas por escrito para quien quiera aprenderlo (*Sph.* 232d). La imposibilidad de realizar bien

dos tareas distintas no deja lugar a ninguna duda acerca del contenido de esa divulgación sofística, por completo ajena al conocimiento técnico y con toda seguridad referida a la erística; así al menos lo sugiere que sobre la lucha verse la obra de Protágoras aludida por Teeteto a modo de ejemplo⁸⁹⁴.

El sofista, en cuanto que artesano de la apariencia, es un profesional, aunque en su ejercicio utilice una práctica y no una técnica. Desde luego, la rebaja cognitiva del hacer sofístico expresada por Sócrates en los diálogos no es apreciación compartida por sus representantes, quienes, como Hippias, incapaz de captar la ironía de Sócrates, se proclama poseedor de una técnica mucho más avanzada que la que utilizaron los antiguos sabios e incluso los más recientes, sólo útil para los asuntos privados e ineficaz para los públicos. No, la técnica sofística ha progresado como la de los artesanos, un hecho que hace inhábiles a los antiguos productores en comparación con los actuales (*Hi. Ma.* 281d). El progreso de la técnica sofística, en el contexto irónico de la expresión de Sócrates, ha supuesto entonces la facultad de realizar a la par que privada una actividad pública, de donde sacan ingentes cantidades de dinero. Por todo esto, continúa Sócrates, hay que considerar lo simples que fueron los sabios antiguos al no ver la conveniencia de hacer exhibiciones remuneradas de su sabiduría⁸⁹⁵; en cambio los actuales, consiguen ganar más dinero que cualquier artesano, sea cual sea su técnica (*Hi. Ma.* 282d). Platón contrapone así la profesión artesanal a la sofística, cotejo que pone de manifiesto el vano logro de una actividad que cifra su progreso en el éxito económico.

Aunque Platón establezca una diferencia sustancial entre los profesionales y los que no lo son, en las *Leyes* se percibe un cierto reconocimiento a quienes, sin ser en sentido estricto expertos en alguna función, colaboran con los especialistas en la realización de algunas tareas. En este sentido interpretamos la mención del Ateniese a los guardianes de las leyes que regulan la bebida en común, los verdaderos profesionales, y a los que con ellos cooperan, συνδημιουργός, en la vigilancia del perfecto desarrollo de este tipo de actos. En este caso titulares y cuantos con ellos coadyuvan en el combate contra la embriaguez reciben la misma consideración y respeto.

⁸⁹⁴ Según DIÓGENES LAERCIO, el título de una obra de Protágoras habría sido *Sobre la lucha* (Περὶ πάλης) DL IX 55. F. CASADESÚS, 2010, 111, n. 74, lo señala en su traducción del *Sofista*.

⁸⁹⁵ Es obvio que Platón juega con el doble significado de la palabra sofista.

25.4. El artesano en la división del trabajo

Para responder con efectividad a las demandas de la sociedad cada artesano debe realizar con exclusividad la tarea para la cual está capacitado. La división del trabajo no es sólo la máxima fundamental sobre la que Platón asienta la organización política, sino que además es una especie de aforismo que recorre toda su producción literaria llegando a adquirir en la *República* categoría de justicia.

Los primeros pasos de Sócrates en la fundación del Estado contempla escasos artesanos encargados de dar cobertura a las más imperiosas de las necesidades humanas: alimentación, vivienda y vestido. No obstante, muy pronto se percata de las ventajosas aportaciones que harían con su trabajo unos cuantos artesanos más, al permitir restringir aún más las especializaciones. Así, se suman al exiguo número de trabajadores unos cuantos artesanos más que, asociándose a los que ya había, contribuyen mediante el suministro de materias primas o la fabricación de herramientas a la máxima eficacia artesanal (*R.* 370d). Ahora bien, esta añadidura supone un aumento de la población y, en consecuencia, mayor demanda de artesanos (*R.* 371a) . Asimismo, Sócrates añade un grupo de comerciantes para que se ocupen de llevar al mercado los productos de los artesanos (*R.* 371c) y evitar que éstos tengan que abandonar sus específicas tareas. Los asalariados constituyen la última incorporación a este primer modelo de Estado bien administrado.

Pero como sabemos, pronto quedará inutilizado este arquetipo simple de organización social y, gracias a las protestas de Glaucón, Sócrates autorizará su definitivo engrandecimiento. Ello no cambia, sin embargo, ni un ápice el principio que regula la división del trabajo, cuya vigencia es imprescindible en todo Estado que se precie de estar bien organizado. Tanto es así, que es en la realización de las propias tareas de cada cual donde radica la justicia. De ello se percata Sócrates, como de pronto, sin esperarlo, cuando, tras haber hablado de sabiduría, valentía y moderación, las tres cualidades que el Estado debe poseer para ser justo, se da cuenta de que la justicia que buscan la tienen delante, porque se corresponde con aquello que habían establecido como indispensable cuando fundaron el Estado: «que cada uno debía ocuparse de una sola cosa de cuantas conciernen al Estado, aquella para lo cual la naturaleza lo hubiera dotado mejor»⁸⁹⁶. «Y que la justicia consistía en hacer lo que es propio de uno, sin

⁸⁹⁶ *R.* 433a.

dispersarse en muchas tareas, es también algo que hemos oído a muchos otros, y que nosotros hemos dicho con frecuencia»⁸⁹⁷. «En tal caso, mi amigo, parece que la justicia ha de consistir en hacer lo que corresponde a cada uno, del modo adecuado»⁸⁹⁸. Mas, a pesar de todo esto, Sócrates sigue preguntándose si lo que hace mejor al Estado consistirá, pues, en que todos, desde el niño a la mujer, desde el libre al esclavo pasando por el artesano, y desde el gobernante al gobernado, en que cada uno haga lo que le corresponde sin inmiscuirse en los asuntos ajenos (*R.* 433d). Las dudas de Sócrates se generan en la aparente rivalidad que percibe respecto de la excelencia del Estado entre la sabiduría, la valentía y la moderación, sin darse cuenta aún de que es de la conjunción armónica de estas tres cualidades de donde surge la justicia y, por ende, la excelencia de la polis. Para percibirlo le hace falta considerar las consecuencias que se derivan de la injerencia en las tareas de los guardianes de un artesano o cualquier otro de naturaleza no apta para tal función, o de las pretensiones gubernativas de un guardián (*R.* 434a). Y así toma conciencia del distinto alcance que supone el intrusismo laboral que, aunque mucho más grave cuanto más importancia tenga para el conjunto del Estado el trabajo usurpado, no debe permitirse tampoco que los guardianes ejerzan el oficio de un herrero, remero o de cualesquiera otro trabajador (*R.* 396a). La felicidad del Estado depende del respeto del principio de la división del trabajo, según el cual cada uno deber conseguir ser el mejor artesano de su propia función (*R.* 421c).

Es condición *sine qua non* para la existencia y permanencia del Estado justo que todos los ciudadanos desempeñen la labor para la que están por naturaleza dotados. Por eso, el incumplimiento de este requisito está siempre relacionado con la corrupción política. En la timocracia, el primer nivel de alejamiento respecto de la excelencia estatal de la aristocracia, el incumplimiento del principio de la división del trabajo atañe al gobierno, en manos de naturalezas idóneas no a la función gubernativa sino a la función guerrera, una inobservancia que conduce de forma inexorable al deterioro progresivo del Estado, y eso aunque en la timocracia los guerreros se abstengan de ocuparse en quehaceres agrícolas, artesanales o comerciales (*R.* 547d). Así, iniciada ya la regresión, la timocracia conduce a la oligarquía, un régimen que tiene en la contravención de la división del trabajo una de sus más graves derivaciones, pues no sólo permite que los ciudadanos se ocupen en faenas distintas al mismo tiempo, sino lo

⁸⁹⁷ *R.* 433ab.

⁸⁹⁸ *R.* 433b.

que es peor, consiente que se vendan y se compren el conjunto de los bienes, con lo que esto supone de admisión en la comunidad de ciudadanos sin ligamen de pertenencia a ninguno de los tres sectores del Estado, es decir, sin tener oficio de artesano ni de cualquier otra cosa (*R.* 552a). La falta de ocupación conlleva, por un lado, excesiva riqueza; por otro, pobreza e indigencia. Ambos excesos son nefastos para el Estado, ya que la riqueza de los gobernantes los aleja de las tareas del gobierno para ocuparlos en el derroche; y la indigencia de los pobres genera males en forma de ladrones, salteadores y demás delincuentes de esa índole.

El *Timeo* refuerza la enorme importancia de la división del trabajo en la *República*. En distintos momentos se alude a ella, siendo muy significativa la primera ley que destacó el anciano sacerdote egipcio cuando le hizo a Solón la descripción de la Atenas primigenia, la ciudad de mejor organización política de todas las conocidas. En efecto, la primera norma de la que habla el anciano oficiante es de la que regulaba la separación de tareas y la prohibición de intromisiones laborales. En la primitiva Atenas, en el Egipto visitado por Solón y en el Estado proyectado en la *República* los artesanos trabajan de manera separada, sin mezclar sus oficios unos con otros (*Ti.* 24a).

Y no hace menos el *Critias*, cuando el personaje homónimo relata cómo la Atenas originaria presentaba idéntica organización que la descrita de forma teórica el día anterior, es decir, la referida en la *República*, según la cual la clase guerrera habitaba en régimen comunista separada del resto de los ciudadanos, quienes ejercían las labores agrícolas y artesanales (*Criti.* 110c). De acuerdo con su labor de vigilancia y defensa, los guerreros habitaban en la acrópolis, en el lugar más elevado; los agricultores y artesanos fuera de ella, en las laderas (*Criti.* 112b).

25.5. El artesano en el *Protágoras*

Algunas consideraciones sobre los artesanos son puestas por Platón en boca del sofista que da nombre al diálogo. La primera mención la hace Protágoras en el transcurso de su particular versión del mito de Prometeo, según la cual un exiguo nivel técnico en el inicio de los tiempos comprometía la existencia humana, capaz con su pobre técnica manual de procurarse el sustento pero incompetente para defenderse de las fieras (*Prt.* 322b). El hombre, desconocedor de la técnica política, era incapaz de organizarse en sociedad y cooperar en una defensa común. Por eso Zeus le pidió a Hermes que repartiese el “sentido moral”, “pudor” o “vergüenza”, *aidos*, entre todos los

hombres, a diferencia de cómo se habían repartido las técnicas particulares, que basta con que uno las domine para que se beneficien muchos, como ocurre con la medicina o las artesanías (*Prt.* 322c).

A Protágoras le sirve el mito para refutar la principal prueba argüida por Sócrates en sustento de su tesis acerca de la imposibilidad de enseñar la virtud. Para Sócrates es un signo de ese impedimento didáctico el hecho de que en la asamblea se acepte la participación de todos en los asuntos políticos, cuando por contra, sólo se requiera la opinión de los técnicos para tratar temas relativos a sus específicos saberes. Y ello es así porque frente a la efectiva enseñanza de los contenidos técnicos, la virtud no es susceptible de ser enseñada; y al no ser posible delimitar a los poseedores de tal conocimiento, no queda más remedio que escuchar a todos. Protágoras, en cambio, interpreta ese funcionamiento de la asamblea como un signo de la común posesión humana de la virtud política, lo cual hace a todos merecedores de exponer sus puntos de vista respecto de todo lo que a ella atañe, a diferencia de lo que concierne a cualquier tema artesanal sobre el que sólo se acepta la opinión de los pocos que en él son competentes (*Prt.* 322d).

La potencia civilizadora de la sociedad es señalada por Protágoras, quien ve una sustancial diferencia entre un hombre educado en una comunidad organizada, por muy injusto que sea, y otro por completo ajeno al conocimiento que aporta la ordenación política. Protágoras le dice a Sócrates que un injusto educado en las leyes es un artesano de la justicia si se lo compara con un salvaje (*Prt.* 327c), estableciendo con ello una clara distinción entre naturaleza y cultura. Y si nosotros hemos entendido algo del pensamiento de Platón, no podemos sino afirmar que esta tesis que el filósofo pone en boca del sofista no es otra que la suya propia, porque no tenemos ninguna duda de su convicción acerca de los beneficios educativos del Estado bien administrado, el único medio en el que le es posible al hombre alcanzar las cotas más altas de humanidad. A nuestro juicio, Protágoras y Sócrates son en estos diálogos dos claros portavoces de las reflexiones de Platón, que en un ejercicio dialéctico intenta sacar conclusiones sobre dos modelos educativos distintos, el tradicional y el que en su fuero interno se está gestando.

Desde la perspectiva de Protágoras, la comunidad regulada educa a sus miembros desde el mismo nacimiento a través de la conducta de todos los que la integran, supeditados, por tanto, a las leyes. La virtud política es entendida entonces

como un factor cultural transferible mediante una especie de ósmosis, un tipo de penetración unidireccional mediante la cual los que conforman el conjunto de la sociedad transfieren a los individuos un modelo de comportamiento. Esto excluye la posibilidad de encontrar a los maestros de virtud de los que habla Sócrates, aquellos que habrían hecho virtuosos a tantos hijos de ilustres si fuera posible enseñar la virtud de manera similar a como los maestros de distintas disciplinas los hicieron en ellas peritos. Para Protágoras no existen estos maestros, como no los hay de la lengua que los niños aprenden a hablar desde pequeños, ni tampoco de los que enseñan a los hijos de los artesanos (*Prt.* 328a). El de Abdera defiende que de la enseñanza de la virtud y del habla se encarga la comunidad mediante la interacción entre los individuos; de la artesanía, los propios artesanos ejerciendo la profesión ante sus hijos. Pero el hecho de que la formación de los futuros artesanos corra a cargo de sus padres no asegura que de excelentes artífices salgan otros asimismo extraordinarios. Para Protágoras, las habilidades de los artesanos no se heredan ni se enseñan, sino que son innatas, como las habilidades políticas. Por eso es normal que los hijos de los artesanos no adquieran nunca la perfección de sus padres (*Prt.* 328c), aunque de ellos hayan aprendido todo lo que saben. Lo mismo ocurre con la competencia lingüística y con la virtud, que aunque todos posean unas mínimas condiciones innatas susceptibles de ser desarrolladas, no todos adquieren la excelencia porque parten de potencialidades diferentes.

No hay ninguna contradicción en que Protágoras afirme que es normal que no haya maestros de virtud, puesto que todos los individuos del Estado lo son, y a la vez él se postule como tal. Una cosa son los contenidos de un saber y otra cosa las habilidades para adquirirlo. Y aunque defienda que las habilidades políticas son innatas y comunes a todos los hombres, está claro que considera que el eventual desarrollo de tales destrezas es más fácil conseguirlo con la ayuda de expertos como él. En realidad, e insistimos en esto porque nos parece muy importante, no hay ninguna diferencia entre el planteamiento de Sócrates y Protágoras. La discrepancia aparece en los contenidos de la educación que postulan uno y otro, una formación que, por otra parte, no tendría ningún efecto en las personas si no fuera porque todos los seres humanos poseen esas aptitudes naturales y susceptibles de ser desplegadas mediante la enculturación en general, y la educación en particular, y esto, a nuestro entender, Platón lo suscribía. Otra cosa es que Platón aceptase la retórica como herramienta óptima para incentivar el proceso de adquisición de la virtud ni todo lo que a ella la acompaña, pues, no sólo no comparte el fundamento democrático de la participación de todos los ciudadanos en los asuntos

públicos⁸⁹⁹, sino que tampoco cree que la persuasión, facundia o elocuencia convierta a nadie en virtuoso. Para Platón, la virtud va unida al conocimiento de la justicia, un concepto cuyo contenido es en absoluto real, universal, inmutable y cognoscible, y en esto Platón y Protágoras son irreconciliables.

25.6. El papel del artesano en las refutaciones de Sócrates

El ejemplo del artesano le es a Sócrates en el *Cármides* muy útil para refutar las distintas definiciones que de la sensatez se suceden. El joven Cármides en su tercera aportación dice haber oído de alguien —al parecer se lo había oído a su primo Critias—, que la sensatez consiste en ocuparse de las propias cosas. Sócrates refutará esta noción a Critias mediante el ejemplo de los artesanos. Según Sócrates, de aceptarse esa definición de sensatez resultaría que ningún artesano sería nunca sensato, pues, como es evidente, todos los artesanos hacen algo (*Chrm.* 162e); y no sólo para ellos sino para los demás también, lo cual no les impide ser sensatos, según el propio Critias acepta. Un subterfugio terminológico le permite admitirlo sin contradecirse, para finalizar con una nueva definición de sensatez, enunciada esta vez como el ocuparse con buenas obras. Sócrates le hace ver que, puesto que se había convenido en que los artesanos que hacen las cosas de los otros pueden ser sensatos (*Chrm.* 164a), resulta que lo son siempre que obren de forma conveniente y con provecho, que es lo mismo que ocuparse con buenas obras, pero, al ser para otros esas obras, no siempre saben los artesanos si han obrado con provecho (*Chrm.* 164b) y, por tanto, si han obrado de forma sensata.

El desconocimiento de la sensatez en las propias obras no es aprobado por Critias, atribuyendo entonces a algún error expresivo esa deriva inválida de la argumentación. Critias propone, para salir del atolladero, la quinta definición de sensatez del diálogo, en esta ocasión como el conocimiento de uno mismo. Si la sensatez es un saber, una ciencia, *episteme*, dirá Sócrates, ha de ser un saber de algo; y al igual que de cada una de las técnicas es posible decir en qué consiste su saber y cuál es su utilidad, quiere oír

⁸⁹⁹ La oposición de Platón a la *isegoria* o derecho de participación política contraviene por completo una costumbre tan instaurada en Atenas como lo pone de manifiesto estas palabras de Pericles en su famoso discurso fúnebre, tal y como lo transmite Tucídides en su *Historia de la guerra del Peloponeso*: «Las mismas personas pueden dedicar a la vez su atención a sus asuntos particulares y a los públicos, y gentes que se dedican a diferentes actividades tienen suficiente criterio respecto a los asuntos públicos. Somos, en efecto, los únicos que a quien no toma parte en estos asuntos lo consideramos no un despreocupado, sino un inútil» Th. II 40, 2.

de Critias el objeto del saber de la sensatez y su beneficio. Critias defiende que la sensatez no es un saber con una naturaleza distinta a la de los demás saberes, por lo que no es posible ni determinar su objeto ni señalar sus obras; para ilustrarlo, recurre a los ejemplos del cálculo y la geometría, dos saberes incapaces, según él, de mostrar su objeto y sus obras. Sócrates, sin ahondar en el error de su interlocutor, se limita a señalar el objeto de los saberes aludidos y sus obras, distintas de ellos mismos, para pedirle a Critias que haga lo mismo respecto de la sensatez. Critias insiste en que Sócrates habla de la sensatez como si se tratase de un saber como los otros, y sin embargo no es así, porque mientras que los demás saberes lo son siempre de algo pero no de sí mismos, la sensatez es un saber de todos los otros y de sí mismo. Sócrates, una vez que ha conseguido delimitar esta última definición de sensatez, se dispone enseguida a investigar su validez, una indagación que le conduce a demostrar, tras numerosos ejemplos destinados a negar la existencia de saberes no intencionales⁹⁰⁰, que si la sensatez fuese en verdad ese saber del saber mediante el cual se sabe que se sabe y que no se sabe, no sería posible mediante ella distinguir en ninguno de los ámbitos profesionales o técnicos los que saben de los que no saben acerca de sus respectivos contenidos en los que son, o pretenden ser, expertos; tal distinción sólo podrían realizarla entre sus iguales los sensatos, como de hecho ocurre entre los artesanos, que sólo los del gremio poseen el conocimiento que los capacita para distinguir a los verdaderos colegas de los impostores (*Chrm.* 171c). De ser así no tendría ninguna utilidad la sensatez, ya que saber que se sabe no aporta los conocimientos específicos que sí aportaría el hecho de saber las cosas que se saben, en cuyo caso, si esa fuese la aportación de la sensatez, sí reportaría ella mucho provecho, tanto, que haría posible una vida sin errores en la que imperaría la rectitud y, por ende, la felicidad.

La cuestión que se plantea Sócrates a continuación es que, puesto que en ningún lugar han encontrado un saber de tales características, aun aceptando que la sensatez fuera ese extraordinario saber, se impone averiguar si no habrán admitido con demasiada facilidad que sería un gran bien para los hombres el hecho de que cada uno se ocupase de las cosas que sabe, pues no ve muy claro que, de ser la sensatez lo que dicen que es, los haga por ello buenos. Sócrates admite que esa sensatez les impediría ser engañados por profesionales que no lo fueran en realidad, de lo cual se seguiría que todo estaría mejor hecho, con más esmero y más técnica, porque todos los artífices de

⁹⁰⁰ Percepciones, deseo, voluntad, amor, temor y opinión son los ejemplos elegidos por Sócrates para evidenciar la imposibilidad de lo mantenido por Critias. Cf. E. LLEDÓ, 2000, 221, n. 35.

todo serían auténticos artesanos (*Chrm.* 173c); pero lo que no se sigue de ese concepto de sensatez es que haga a los hombres más felices, por evitar que se cuele la ignorancia y obligarlos a obrar con sabiduría. Eso habrá que investigarlo. Critias, que parece sorprenderse de la conclusión de Sócrates, lo alecciona sobre las consecuencias de desdeñar el conocimiento como fin para las buenas obras, sin entender que no es el valor de su significado sino el procedimiento argumental lo que Sócrates no acepta.

Sócrates le hace ver el error que supone hablar de conocimiento cuando no se es capaz de especificar su contenido, pues, de qué conocimiento está hablando. En opinión de Sócrates, no es admisible afirmar que la felicidad dependa del conocimiento si no se concreta el contenido de tal saber. Critias, después de rechazar todos los que Sócrates, no sin cierta ironía, le ha ido nombrando, acaba por precisar que es el que tiene que ver con el bien y el mal. El filósofo argumenta que, aunque la separación de este saber de los otros saberes particulares no afecte su efectividad, si esta ciencia faltase, ninguna de las otras podría ser ni buena ni provechosa. La sensatez, pues, no puede ser esta ciencia del bien y el mal cuyo objeto es útil, sino algo distinto del provecho. Critias no comprende por qué no ha de servir la sensatez si al ser un saber de saberes tiene que estar por encima de todos, y también ser superior a esa ciencia sobre el bien. Sócrates le recuerda que no tendría provecho porque no sería gracias a ella por la que las técnicas obtendrían sus objetos, ya que antes habían admitido que era un saber de los saberes y de las ignorancias, pero de ninguno en concreto. Así, ese saber que es la sensatez no puede ser fabricante, δημιουργός, de la salud (*Chrm.* 174e). Y como el provecho se lo han otorgado a otra técnica, a la del bien y el mal, resulta que la sensatez no es de provecho al no ser fabricante, δημιουργός, de provecho alguno (*Chrm.* 175a). Sócrates admite el fracaso en la investigación acerca de qué cosa sea la sensatez, pues es evidente que no pueden consentir que sea, tal y como se les ha revelado en sus erróneas pesquisas, algo inútil. Reconoce, además, su incapacidad para encontrar sobre lo que debió apoyarse el legislador cuando estableció el nombre de sensatez, en clara alusión a la teoría bufa que desarrolla en el *Crátilo*⁹⁰¹. Con este tipo de menciones Platón subraya la enorme importancia que le otorga al significado de las palabras, tan evidente en algunos términos, como lo muestra el de ‘*demiurgo*’, y tan escondido en otros. Si

⁹⁰¹ «En el diálogo platónico *Crátilo*, Sócrates acepta la tesis a su manera irónica, pero su aprobación tiende a destruirla por el absurdo que le es inherente. La exposición que hace de la teoría de que todo lenguaje se origina por la imitación de los sonidos desemboca en una verdadera caricatura». E. CASSIRER, 1968, [1944], 98.

ligamos a esto lo que hemos especificado en la introducción de este capítulo acerca del *demiurgo*, y convencidos como estamos de que Platón no subvertiría la semántica, defendemos que el *demiurgo* de Platón es, como su etimología indica, el trabajador para el pueblo.

Pero volvamos al *Cármides*. A nuestro juicio, Platón construye el personaje Critias como un burdo imitador de Sócrates. Las precisiones terminológicas, sacar a relucir el conocimiento de uno mismo, ver en el saber un requisito indispensable para el buen obrar y apelar a la ciencia del bien y el mal son, en nuestra opinión, signos inequívocos de emulación a Sócrates por parte de Critias, cuyo comportamiento vendría a traslucir una mezcla de admiración y envidia. Critias quiere parecerse a Sócrates y, sin embargo, lejos de conseguirlo, sus tentativas parecen alejarlo más de un modelo inaccesible a quien, como él, se muestra más preocupado por no ser refutado que por la validez de los razonamientos. Sócrates ve en la investigación la manera de conseguir que se «haga transparente la estructura de cada uno de los seres»⁹⁰²; Critias, una manera de lucirse ante los presentes.

25.7. La necesaria acreditación del artesano

Todo artesano que se precie de ser experto en alguna técnica debe acreditar dicha competencia mediante la relación de quienes fueron sus maestros o la exhibición de obras bien ejecutadas (*La.* 185e). Así de contundente se muestra Sócrates en el *Laques*, diálogo en el que Platón pone bien de manifiesto la responsabilidad de los padres respecto de la educación de sus hijos, un compromiso en el que el delicado asunto de la elección de maestros competentes adquiere la preeminencia propia de quien ve en la educación el único medio con el que cuenta el Estado para humanizar a las generaciones futuras y encarrilar desde la tierna infancia a cada uno de sus miembros hacia la actividad para la que está mejor dotado por naturaleza. La eximia función del magisterio exige, más que en otros ámbitos profesionales, acreditación de idoneidad. Pero no es sólo el enseñante quien debe ser experto, sino también todo aquel que pretenda ejercer de consejero en la materia, pues siendo el alma de los discípulos el objeto de la educación, sobran razones para que los padres exijan de ellos, antes de poner en sus manos lo más preciado de sus hijos, muestras que avalen su autoridad técnica.

⁹⁰² *Chrm.* 166d.

25.8. Analogías artesanales

Simmias, en el *Fedón*, establece una analogía entre el alma y los productos de los artesanos para argumentar su objeción a la inmortalidad anímica defendida por Sócrates. Si el alma, dice el tebano, es una especie de armonía procedente de la proporcionada combinación de los factores contrarios que conforman el cuerpo, cuando el equilibrio se rompe debido a las enfermedades u otros agentes, el alma perece al igual que en los productos artesanales desaparece la armonía si se rompe la adecuada factura de sus componentes (*Phd.* 86c).

Una analogía entre distintos artesanos y diferentes funciones del alma le sirve a Sócrates en el *Filebo* para hacer comprensible, y muy gráfica, la oposición entre opinión falsa y opinión verdadera (*Phlb.* 39b). De la falsedad o veracidad que pueda atribuirse a esas tareas artesanales dependerá la falsía o autenticidad de la opinión derivada de ellas⁹⁰³.

De una nueva comparación con los artesanos se vale Sócrates más adelante para referirse al placer. En efecto, para conseguir un goce racional, el ser humano debe, a modo de artesano que mezcla materiales en su producción, fabricar sus delectaciones a partir de justas dosis de placer y prudencia, equilibrada amalgama en la que radica el verdadero deleite (*Phlb.* 59e).

En el *Político*, el Extranjero compara el procedimiento de purificación del metal más noble con el que están llevando a cabo con la política, la más noble de las técnicas. En ambos casos la catarsis consta de dos fases: una primera en la que los artesanos separan los metales de la tierra, piedras y demás materiales de ese tipo a ellos agregados (*Plt.* 303d), siguiendo un procedimiento similar al que ellos han seguido con la política, de la que han apartado todo lo que a ella se adhiere de manera impropia y le es ajeno; y una segunda en la que de manera análoga a como le son retirados al oro mediante fusión los elementos afines, hay que librar a la política de cuanto a ella se encuentra vinculado. Y una vez que se consiga aislar a la política de todo lo que con ella pugna por la administración del Estado, podrán saber a quien compete de verdad su exclusivo ejercicio.

⁹⁰³ Esta cuestión se explica con mayor detalle en el capítulo dedicado al pintor, el artesano con el que Sócrates identifica las funciones anímicas de las que habla.

A continuación vuelve el Extranjero a utilizar el recurso de la analogía, esta vez para separar la retórica, uno de los elementos emparentados con la política. Se sirve en esta ocasión de las técnicas manuales (*Plt.* 304b) en su conjunto para diferenciarlas de una técnica superior a ellas encargada de estipular si se debe o no aprender una de aquéllas. De forma paralela, la técnica política se sitúa por encima de la retórica, que por ser su subalterna debe permanecer siempre al servicio del político. Como es evidente, esta retórica no es la que enseñan los sofistas, sino la que al legítimo encargado de ejercer la política le sirve para persuadir acerca de lo que es justo.

En las *Leyes* encontramos dos analogías con el artesano. En la primera, el Ateniense lo relaciona con el legislador para señalar la necesaria consistencia que debe presentar la legislación de Magnesia. Hasta el artesano de la obra más ínfima deberá dotarla de conformidad consigo misma, dice, si quiere ser digno de alguna consideración (*Lg.* 746d). La excelencia como objetivo en toda ejecución de tareas obliga a los distintos profesionales a ejercer su técnica con el mayor empeño y a producir sus obras con los menores defectos estructurales. Las fallas legislativas tienen sin duda peores consecuencias que las artesanales, pero con independencia de los alcances, todo artífice está obligado por igual a perseguir la perfección.

La segunda analogía la establece el Ateniense entre dios y el artesano, para señalar que ambos prestan la atención a las partes con miras al todo, pues de ese celo por la perfección de los elementos constitutivos depende la perfección del conjunto (*Lg.* 903c). El paralelismo no acaba aquí, porque su intención última es afirmar que debido a la unidad del cosmos, existe una correspondencia entre lo que le conviene a éste y a cada uno de los individuos, puesto que es en virtud de la felicidad del universo que se produce todo devenir, el general y el particular. Esta relación de las partes con el todo y la superioridad del conjunto es la misma que se describe en la *República* respecto del Estado. Baste recordar el pasaje en el que Sócrates afirma que no es la felicidad de una clase la que persigue su proyecto político, sino la felicidad del Estado⁹⁰⁴. Alma, individuo, comunidad y cosmos son en Platón, además de organismos análogos, elementos ordenados de una jerarquía. Aunque resulte sorprendente, el alma humana es la entidad menos importante de esta disposición, debido a la relación de pertenencia que vincula a cada uno de los elementos. El alma pertenece al individuo, el individuo a la comunidad y la comunidad al cosmos, vinculación que hace evidente la principal

⁹⁰⁴ *R.* 421c.

importancia de la pervivencia del cosmos, sin la cual no hay Estado ni individuo. Se trata de una cadena en la que cada eslabón es condición de posibilidad del siguiente.

25.9. Artesanía y belleza

De todos es conocido el lugar que Platón le adjudica a la belleza. Identificada con el bien, la belleza es un ente metafísico, especie de motor que impulsa hacia el conocimiento. De la equiparación entre belleza y bondad deriva la idea de que todo lo bello produce efectos beneficiosos en las almas. Esa es la intención perseguida por Sócrates en la *República*, cuando se ocupa de las pautas que debe cumplir la poesía para desempeñar con éxito esa función potenciadora de la buena disposición del carácter y el ánimo. Y a ello se orientan las prescripciones de Sócrates respecto de los textos, dicción, melodías y ritmos. La música debe ser un todo armonioso lleno de gracia, ritmo y equilibrio, y eso sólo se consigue a partir de la perfección de todos sus elementos, de ahí que se rechace lo que se considera defectuoso. Pero Sócrates va mucho más allá, pues, al hacer extensivas a otros ámbitos de producción humana las cualidades de la música, amplía también los límites de su censura. La plasmación de belleza se convierte en una obligación para todo artesano que desee laborar en el Estado proyectado por Sócrates. Con este tipo de vigilancia se pretende promocionar la producción artesanal grácil y armónica (*R.* 401a) para estimular la buena y bella disposición del carácter y del alma, es decir, se intenta crear las óptimas condiciones ambientales en las que educar a los jóvenes, rodeándolos de belleza, gracia y proporción. Por eso, no es sólo a los poetas a quienes se obligará a cumplir normas cuyo cumplimiento asegura su permanencia en el Estado, sino que será prescriptivo para todos los artesanos evitar reproducir en sus artesanales fabricaciones elementos maliciosos, intemperantes, serviles e indecentes (*R.* 401c), y prodigar en contraposición los principios antitéticos: bondadosos, moderados, honorables y decorosos. A los artesanos que no sean capaces de respetar esta máxima no les será permitido ejercer su técnica en el Estado, siendo una obligación institucional buscar a los artesanos capacitados «para seguir las huellas de la belleza y la gracia» (*R.* 401c).

Como vemos, y en contra de lo que hubiera podido pronosticar aquella aparente apertura del Estado a la masiva entrada de artesanos, muchas actividades artesanales no serán admitidas, pues esta criba deja fuera, también sin remisión posible, a los artesanos

fabricantes de instrumentos que, como la flauta, puedan combinar las notas en múltiples armonías (R. 399d). El ámbito de la música es sin duda el que más restricciones sufre, y no sólo por ser muy extenso. El motivo principal hay que buscarlo en la enorme responsabilidad que se le atribuye a la formación musical en la promoción de la virtud. La recta educación musical es, por ejemplo, lo que mejor enseña a los jóvenes a percibir con mayor agudeza la presencia o carencia de la belleza tanto en las obras de la naturaleza como en los productos artesanales (R. 401e), permitiéndoles a su vez regocijarse con las bellas y sentir repugnancia por las que no lo son, especie de proceso propedéutico mediante el cual pueden llegar a ser hombres de bien.

Podríamos decir que la educación general capacita para percibir la belleza de los objetos sensibles y contemplarla en todo tipo de representaciones bellas, ya sean musicales, pictóricas o en las producciones artesanales (R. 476b), pero lo que nunca podrán los que no sean filósofos será contemplar la belleza en sí y deleitarse con ella. En esta diferencia radica la distinción entre conocimiento y opinión. El filósofo, amante del espectáculo de la verdad, sabe que existe la belleza en sí y nunca la confunde con las cosas que de ella participan, motivo que convierte a su pensamiento en conocimiento; por el contrario, no saber discriminar en las relaciones de semejanza qué sea el modelo y qué cosas sus semejantes, propio del no filósofo, da lugar a la opinión.

25.10. Artesanías curiosas

Son comunes las dificultades en las que se encuentran los filósofos a la hora de expresar ideas complejas de su pensamiento. Podríamos decir que el oficio de filósofo, auténtico *demiurgo* intelectual por cuanto trabaja para dotar a los demás de conceptos con los que explicar el mundo, se encarga de forzar el lenguaje para obtener nuevas vías de expresión mediante novedosas usanzas de los términos con los que establecer vínculos significativos a partir de tropos, dando lugar a gran variedad de sinécdoques, metonimias y metáforas. Y si además, como en el caso que nos ocupa, el genio literario desborda incluso los ya extraordinarios límites de la capacidad creativa filosófica, el torrente de imágenes inunda los textos. Las facultades mentales de Platón para inventar y crear diferentes y admirables usos lingüísticos son sorprendentes⁹⁰⁵, no en vano está considerado uno de los más grandes literatos de todos los tiempos. El caudal inagotable

⁹⁰⁵ Cf. F. CASADESÚS, 2013b, 231-244.

de sus estrategias expresivas se manifiesta de muy variadas maneras, veamos algunas en lo que atañe a los sorprendentes manejos del artesano.

En el *Crátilo*, Platón funda lo que podríamos denominar la artesanía de la nominación. En efecto, como sabemos, en este curioso diálogo Sócrates, con la intención de demostrar la invalidez de la teoría convencionalista, defiende una posición naturalista respecto del origen de los nombres. Los ejemplos de actividades artesanales, tan del gusto del filósofo, se suceden y adquieren un gran protagonismo por su insólita potencia representativa en la difícil exposición de la teoría de las formas, aunque sea en fase de tentativa.

La tarea de poner nombres no es un trabajo que pueda asumir cualquiera, puesto que requiere el conocimiento de una técnica específica. «No es tarea de cualquier hombre el imponer nombres, sino de un “nominador”» —dice Sócrates—, identificándolo después con el legislador, a quien considera el más escaso de los artesanos (*Cra.* 389a). Esta técnica consiste en saber ver el nombre que cada cosa tiene por naturaleza y aplicar su forma a las sílabas y a las letras del nombre que le imponga a la cosa; como puede entenderse, se trata de una nada fácil tarea que impide que el artesano de los nombres sea cualquiera (*Cra.* 390e). Mediante esta técnica el nominador consigue la exactitud de los nombres, es decir, que los nombres manifiesten cuál es la cosa; y siendo ésta su función, no es extraño que Sócrates les adjudique a los nombres el ministerio de la instrucción, hecho con el que se corrobora su categoría técnica, puesto que es incuestionable el nivel técnico de la instrucción cuyos artífices son los legisladores, sus artesanos (*Cra.* 428e). Pero como ocurre en todas las técnicas, hay artesanos de los nombres buenos y malos (*Cra.* 431e)⁹⁰⁶.

En el discurso pronunciado por Erixímaco en el *Banquete*, el médico, fiel a la doctrina hipocrática, interpreta el mundo en clave de equilibrios y armonías entre fuerzas contrarias, simbolizadas en dos versiones de Eros, ordenado y medido el uno, caótico y excesivo el otro. Para ilustrar esta idea pone ejemplos de daños y beneficios que en diferentes ámbitos se producen a causa del predominio del Eros desmedido. Su comprensión de estas potencias amorosas responsables de los estados favorables o desfavorables le lleva a interpretar que el cometido de la adivinación es fomentar las buenas relaciones entre los hombres y los dioses mediante la vigilancia de los ímpetus

⁹⁰⁶ Eludimos aquí comentarios sobre nuestra interpretación del *Crátilo* por haberla expresado en otros capítulos, en especial en el dedicado al poeta, sección 20.6. Los poetas en el *Crátilo*, p. 647.

del Eros inmoderado y su pertinente curación. Así, la adivinación se convierte en la artesana o productora de la amistad entre dioses y hombres (*Smp.* 188d), pues es gracias a su conocimiento de las operaciones amorosas cómo opera para impedir la impiedad, vicio generado en la falta de complacencia del Eros ordenado.

Por su parte, Agatón, en su encomio, le adjudica al dios una elevada dignidad artesanal, por cuanto responsabilidad le reconoce en la existencia de todas las cosas. En efecto, si como dice el poeta, es gracias a la habilidad de Eros por la que nacen todos los seres vivos, y es en virtud de su divino magisterio respecto de la artesanía de las técnicas por lo que llegan algunos a hacerse ilustres expertos mientras otros permanecen en la oscuridad (*Smp.* 197a), resulta que de la intervención de Eros depende todo lo que es, tanto lo generado por medio de la naturaleza como lo producido por los hombres a partir de la actividad técnica transmitida por el dios. Como explica Diotima, la fabricación es el proceso mediante el cual algo pasa del no ser al ser; por eso, los trabajos que se realizan bajo el amparo de los saberes técnicos son fabricaciones, y por consiguiente, los artesanos son todos fabricantes (*Smp.* 205c).

Se refiere Diotima a dos maneras de fecundidad diferentes a través de las cuales los hombres buscan la inmortalidad: la fertilidad corporal y la del alma. La procreación es la forma elegida por los fecundos según el cuerpo, quienes obtienen en los hijos el espejismo de la perpetuidad; virtudes y conocimiento son los vástagos de la concepción anímica, propia de poetas, filósofos y de artesanos inventores (*Smp.* 209a). Los ejemplos elegidos por Diotima para ilustrar su idea de fecundidad según el alma revelan que todos ellos son verdaderos *demiurgos*, en el sentido de haber trabajado para el pueblo: Homero, Hesíodo, Licurgo y Solón son los modelos de fertilidad anímica, cuyos hijos, ya fuesen en forma de versos, ya en forma de leyes, contribuyeron con su belleza a mejorar la condición de los hombres.

La rígida división del trabajo defendida en la *República* exige a los guardianes de realizar tareas ajenas a su restringido cometido. La excelencia profesional radica en la exclusividad, y si se quiere que los guardianes sean auténticos «artesanos de la libertad», debe evitarse por todos los medios la dispersión laboral (*R.* 395b).

Una hermosa atribución artesanal le hace Sócrates al filósofo en la *República*. En efecto, el filósofo, responsable del gobierno del Estado, no es un aspirante a sabio que guarde para sí los conocimientos adquiridos. La extraordinaria capacidad de esfuerzo y estudio complementada con inconmensurable generosidad permiten al filósofo acceder mediante la actividad intelectual al mundo inteligible, una experiencia

cuyos frutos cognitivos serán revertidos en la sociedad a través de la implantación de lo allí observado en las costumbres, públicas y privadas. Es así como el gobernante filósofo hace mejores a los ciudadanos, convirtiéndose en un verdadero artesano de la justicia, de la moderación y de la excelencia ciudadana (*R.* 500d), genuina producción virtuosa en la que radica su concreto cometido.

La noble actividad productiva del filósofo, artesano de la virtud, contrasta con la indigna ocupación del sofista que, artesano de la apariencia, no reproduce en sus imágenes las proporciones reales sino las más bellas (*Sph.* 236a). En efecto, mezquina tarea productiva es la del sofista que, como experto en retórica, sólo puede producir persuasión; como el mismo Gorgias reconoce en el diálogo que lleva su nombre, la potencia de la retórica, artífice o artesana de la persuasión, no va más allá de mover el ánimo de los oyentes hacia los propios intereses, siendo éste su objeto fundamental (*Grg.* 453a). Aunque Sócrates sabe de qué persuasión está hablando Gorgias, y porque quiere llevar al sofista a que sea él quien manifieste la indignidad de su tarea, el filósofo le muestra que la retórica no es la única artífice de la persuasión (*Grg.* 454a), ya que todo maestro convence a su alumno cuando enseña cualesquiera de las técnicas, y en ese sentido, la aritmética, por ejemplo, también sería artífice, o artesana, de la persuasión (*Grg.* 453e). Para Sócrates es evidente que en la aritmética se trata de una persuasión didáctica respecto de los números, una apreciación que, porque es posible hacerla en las demás técnicas, todas ellas son a su vez artífices o artesanas de una clase de persuasión respecto de sus propios contenidos, es decir, que es posible concretar la índole de la persuasión y el objeto al que se refiere (*Grg.* 454a). Sócrates ha conducido a Gorgias de manera sutil a la posición de tener que identificar el tipo de persuasión que produce la retórica y a especificar su objeto; además, gracias a la diferenciación que ha hecho entre dos tipos de persuasión, según produzcan ciencia o creencia, Gorgias se ve obligado a admitir que la retórica es artífice de la persuasión que da lugar a la creencia (*Grg.* 455a).

La conclusión de todo esto es que la filosofía y la sofística son dos actividades artesanas por cuanto ambas son productoras; pero mientras que el filósofo produce conocimiento, y por consiguiente virtud, pues no olvidemos que la virtud es conocimiento, el sofista produce creencia, una diferencia sustantiva que las hace para siempre irreconciliables.

En Platón la tierra se hace artesana en dos ocasiones, si bien difieren ambas en el alcance de la metonimia. Y en tanto que en la *República* la tierra produce hombres (*R.*

414e), en el *Timeo* produce la noche y el día (*Ti.* 40c). Sócrates utiliza en la *República* la imagen de una tierra productora de hombres con la intención de justificar, no sin cierta vergüenza, la mentira de Estado, una de las cuestiones más espinosas de su proyecto político; la utilización de un mito para hacer creer a los ciudadanos que todos han sido producidos por la tierra, esa madre que los dio a luz cuando estuvieron formados, no deja de ser una ingenua manera de inculcar en ellos la noción de hermandad junto con la obligación de salvaguardar el territorio al que le deben la vida⁹⁰⁷, como estarían obligados a velar por una madre o nodriza. Un uso más poético es el que convierte en el *Timeo* a la tierra, en virtud de su rotación respecto de un eje, en artesana de la noche y el día.

No es, sin embargo, la tierra la única artesana sui géneris en el *Timeo*. En el breve excursus sobre las causas que incluye cuando habla de las sensaciones, Timeo distingue dos géneros de causas: las que por operar con la razón son artesanas de lo bueno y lo bello, y las que por carecer de inteligencia originan lo desordenado (*Ti.* 46e).

Más adelante, cuando explica Timeo la estructura de los elementos y las causas del movimiento, en directa relación con la falta de equilibrio, le atribuye al fuego, por ser el elemento más tenue y el que más se expande, la condición de artífice del desequilibrio del agua (*Ti.* 59a), o lo que es lo mismo, de sus cambios de estado. El agua, en cada uno de sus estados, sólido, líquido y gaseoso es susceptible de transformarse por la acción del fuego. El poder de transformación del fuego se observa también en el protagonismo que Timeo le otorga en la fisiología, donde entre otras muchas funciones le hace productor del color rojo que toman las partículas en las que divide las sustancias alimenticias, responsable a su vez de la tonalidad de la sangre (*Ti.* 80e).

En artesano de buenas obras convierte el Ateniese al poeta en las *Leyes*, sin que ello contradiga en absoluto el sentir de Platón en todo lo concerniente a la poesía; lo que ocurre es que el Ateniese se refiere a un poeta concreto al servicio del Estado, cuando señala las exigencias que debe cumplir todo aspirante al cargo de compositor oficial de poemas laudatorios a los vencedores de certámenes, requisitos que están por encima de la calidad de las composiciones. Para el Ateniese, en la elección debe ser determinante la trayectoria moral de los candidatos, por encima del nivel técnico. Hay que reconocer que en la explicación del motivo de esa extraña prescripción se muestra el Ateniese en

⁹⁰⁷ Véase, en el capítulo dedicado a la nodriza, el apartado 21.5. Nodrizas sui géneris.

verdad ocurrente, pues dice que la elección por buena conducta asegura que el poeta sea artesano de buenas obras, y ello incluso cuando no fuesen buenas sus canciones (*Lg.* 829d).

Artesanos de bellas imágenes verbales (*Lg.* 898b) son quienes, como el Ateniense, mantienen que el alma que mueve al universo lo conduce con un movimiento similar al del intelecto, lo cual quiere decir que se trata de una animación que siempre marcha de la misma manera, según lo mismo, en lo mismo, alrededor de lo mismo, en la misma dirección, en un único lugar, con orden, plan y proporción.

Son artesanos de la guerra, de la salvación y de la conservación del Estado los generales y demás especialistas en asuntos de defensa (*Lg.* 921d), por lo que se les deberá pagar salarios y honrarlos como merecen por sus hazañas bélicas, teniendo en cuenta, eso sí, que el honor más alto corresponde a los buenos legisladores.

Cuando en las páginas finales de las *Leyes* el Ateniense habla de la junta nocturna, el órgano cuyos miembros son los guardianes supremos del sistema político y sus leyes, explica la necesaria combinación de juventud y madurez como garantía de éxito, si bien la verdadera diferencia de los integrantes de este especial órgano de gobierno es el de haber recibido una educación más profunda que la del resto de ciudadanos. Esta formación superior a la que alude el Ateniense es la dialéctica, la única que puede permitir al artesano y guardián supremo de cada cosa mirar a la multiplicidad y avanzar hacia lo uno para conocerlo y ordenar después todo en función de ese uno a través de una visión de conjunto (*Lg.* 965b). La identificación de los componentes del consejo nocturno con artesanos y guardianes obedece a la intención de enfatizar esas dos funciones que les son propias a sendas ocupaciones: la productiva del artesano y la defensiva del guardián. De aquí se colige que el Estado bien gobernado no es para Platón el que produce un buen orden político, sino el que además aplica una muy férrea supervisión de su observancia.

25.11. El dios artesano⁹⁰⁸

Es en la *República*, en la exposición de la alegoría del sol, cuando en boca de Sócrates aparece el primer testimonio de la noción de ese dios artesano que con tanta

⁹⁰⁸ Para una explicación del demiurgo en el *Timeo*, Cf. L. BRISSON, 1974, 27-106; J. M^a. ZAMORA, 2010, 34-40.

claridad y determinación se expresará más tarde en el *Timeo*. En efecto, según Sócrates, la vista es el sentido más perfecto de cuantos fabricó el artesano de las percepciones⁹⁰⁹ (R. 507c). Más adelante, cuando se ocupe de la astronomía como una de las materias obligatorias del programa de estudios prescrito para el filósofo, vuelve Sócrates a aludir a ese dios trabajador, esta vez mencionado como artesano del cielo (R. 530a).

Pero vayamos al *Timeo*, diálogo donde se despliega con toda su riqueza esta curiosa noción de un dios operario⁹¹⁰. *Timeo* repite algo que ya había dicho Sócrates en la *República* acerca de la actividad productiva⁹¹¹, si bien añade otros matices en la especie de preámbulo, muy del agrado de Sócrates, por cierto, y muy interesante, aunque sólo fuese por eso.

Según *Timeo*, cuando un artífice en su producción utiliza de modelo el ser inmutable se asegura la belleza de lo producido; por el contrario, si es en lo generado donde fija la mirada, no hay belleza posible en su obra (*Ti.* 28a). El carácter de producto del universo lo deduce *Timeo* de sus cualidades sensibles, ya que todo lo tangible, visible y captable por la sensación y la opinión ha de ser una producción. Si el mundo es un producto, ha de tener por necesidad una causa, procedencia a la que *Timeo* denomina padre y hacedor. Y añade una consideración digna de tener en cuenta: «Descubrir al hacedor y padre de este universo es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselo a todos, es imposible»⁹¹². Las deducciones de *Timeo* continúan en estos términos: la belleza de este mundo, lo más bello de todo lo fabricado, demuestra que su artesano, el más bueno, además de ser la mejor causa productiva, utilizó el modelo eterno (*Ti.* 29a), por consiguiente, el mundo fue fabricado según lo inmutable y lo que se capta por el razonamiento y la inteligencia (*Ti.* 29b). Por necesidad, entonces, el mundo es la imagen

⁹⁰⁹ C. EGGERS LAN, 2003, 335, n. 21, ve en este pasaje la presencia de la concepción de dios como artesano que se hará explícita en el *Timeo*.

⁹¹⁰ Según J. M^a. ZAMORA, 2010, 34 y n. 24, δημιουργός es un término ambivalente que designa tanto al 'artesano' como al 'magistrado', con lo que el trabajo del demiurgo divino se relacionaría, por un lado, con las tareas propias de los artesanos; por otro, con la de los magistrados, siendo así que a las habilidades técnicas sumaría las de «un colonizador y un maestro de la persuasión». Destaca asimismo el aprovechamiento que hace Platón de la riqueza semántica del término, remitiendo a L. BRISSON, 1974, 100.

⁹¹¹ T. CALVO Y L. BRISSON, 1997, 12, cuando caracterizan la naturaleza del dios demiurgo, hablan de los rasgos de su acción que, por compartir con la actividad artesanal tres de sus principales propiedades, está muy emparentada con ella: tiene inicio y final; utiliza un material para reproducir un modelo; y obedece a una finalidad o intención.

⁹¹² τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν·

de su modelo. Como es obvio, la relación entre modelo e imagen supone una transferencia de cualidades, y como el lenguaje es imagen de los hechos, existe parentesco entre los discursos y las cosas de las que hablan. Y continua señalando la correspondencia entre el ser y la generación, por un lado, y la verdad y la creencia, por otro. Con este paralelismo Timeo pretende fundamentar lo que está a punto de proferir: que el discurso que se dispone a ofrecer acerca de la fabricación del mundo y de los dioses con toda probabilidad no será ni coherente ni exacto, pero él, porque habla, y los otros, porque escuchan, deben alegrarse si consigue hacerlo verosímil, ya que sobre esos temas no cabe sino aceptar relatos probables. Tres factores determinan la cautela de Timeo: la imposibilidad humana de trascender los límites impuestos por su naturaleza; que la fabricación del mundo verse sobre algo que deviene; y la transmisión de inconsistencia que el devenir transmite al discurso que lo describe, en virtud de la señalada correspondencia entre lenguaje y los hechos a los que se refiere. La importante conclusión de todo esto es que la verdad no compete al universo, porque la verdad es patrimonio del ser, no del devenir.

Y una vez hechas las advertencias pertinentes acerca de la índole de su discurso, Timeo se adentra por los vericuetos de la acción divina productora del universo, jalonada por operaciones precisas, a saber, la ordenación de lo caótico existente, la concesión de un alma⁹¹³, soporte natural de la razón también concedida, y la producción de un único ser viviente, contenedor de todas las criaturas a él afines. Dios fabrica un solo universo conforme al modelo (*Ti.* 31a), la idea, porque de haber construido dos se habría hecho necesario un tercero que los contuviese a ambos, de manera similar a como dos especies necesitan estar contenidas en un género⁹¹⁴.

La entidad divina del *Timeo* es una razón productiva, una inteligencia artesana (*Ti.* 47e), causa principal de todo cuanto se produce (*Ti.* 76d) y, por tanto, también «artífice del ser más bello y mejor entre los que devienen» (*Ti.* 68e), una poética manera de referirse al mundo.

Cuando Timeo se ocupa de la genealogía de los dioses, de acuerdo con las narraciones mitológicas, y antes de iniciar el relato de la fabricación del hombre, expone cómo ese dios principal, artífice de los demás dioses (*Ti.* 69c), proclama ante ellos su condición de demiurgo y enfatiza las potencias constructiva y destructiva a ella

⁹¹³ Para el alma del mundo, véase L. BRISSON, 1974, 267-354 y 2010, anexos 1-3; J. M. ZAMORA, 2010, 65-76.

⁹¹⁴ Seguimos en este punto la interpretación de W.K.C. GUTHRIE, 1998, 529.

asociadas (*Ti.* 41a). Pero enseguida los hace partícipes de su actividad productiva, encomendándoles que le imiten y se pongan también ellos a componer los seres vivos (*Ti.* 41c). Como era previsible, los hijos obedecen al padre y tras meditar un poco sobre su mandato se disponen a remedar la diligencia productora de quien los hizo a ellos (*Ti.* 41e). Una de las cuestiones que se plantearon estos fabricantes divinos fue la dimensión y calidad que habría de tener la vida de sus productos humanos, eligiendo para ellos una existencia que, aunque corta, fuese mejor que una dilatada (*Ti.* 75b).

El Extranjero comparte con Sócrates y Timeo la concepción de un dios artesano, pues según se expresa en el *Sofista*, nada de cuanto existe podría llegar a ser si no fuese por obra de un dios productor (*Sph.* 265c), lo que le lleva a distinguir dos géneros de técnica productiva: la divina y la humana.

En el *Político*, el Extranjero, en el contexto de la narración del mito de Crono, se refiere al demiurgo como la causa divina que guía al cosmos en sus rotaciones, insuflándole la energía vital que ha ido perdiendo durante la fase regresiva, cuando se movía por sí mismo (*Plt.* 270a). El deterioro, sin embargo, no es lineal, pues aumenta a medida que se aleja del momento en que se quedó sin piloto divino, ya que al inicio puede moverse con cierto dominio y cuidado gracias al recuerdo de las enseñanzas de su demiurgo y padre⁹¹⁵ (*Plt.* 273b).

Un pasaje de las *Leyes* muestra cómo la noción de dios artesano no sería abandonada por Platón. Dios —dice el Ateniense— no puede ser peor que los mejores artesanos mortales (*Lg.* 902e); y si los técnicos expertos son meticulosos en los pequeños detalles de sus obras, no es posible atribuir a dios, que es el mas sabio, pereza, cobardía u holgazanería a la hora de ocuparse de las pequeñas cosas por el trabajo que suponen ni concebirlo ocupado siempre en grandes asuntos. Es necesario que para no ser peor que los artesanos mortales, el dios del que habla el Ateniense sea artesano inmortal, porque lo que en realidad se está comparando aquí son dos categorías artesanales: la eterna y la temporal.

De la configuración de una idea de inteligencia divina sustentada en la tarea de producción se colige el importante valor que Platón concede a la capacidad creadora. La actividad divina por excelencia es la productora, como en el ser humano, gracias a ese componente divino que hay en su alma. Dios y los hombres producen en virtud de un conocimiento técnico y con elementos preexistentes a sus respectivas naturalezas,

⁹¹⁵ Para una explicación de la «fantasía astronómica», en palabras del autor, del mito del *Político*, véase P.-M. SHUHL, 1932.

porque al igual que dios, que organiza una materia que ya existía en estado de caos, el hombre obtiene sus componentes mediante un similar proceso ordenador. Ahora bien, no todas las substancias con las que se opera en sendas acciones productivas son del mismo género, de ahí que se diversifiquen. A nuestro juicio, los distintos dioses del *Timeo* sirven a una equiparación jerárquica entre divinidades y hombres en función de la importancia de sus respectivas producciones. Platón habría establecido así una doble correspondencia: una entre el dios artesano y el filósofo, porque a ambos les incumbe la producción conceptual; otra entre los dioses auxiliares y el resto de los ciudadanos, porque a ellos les atañe la producción material. La desorganización que el filósofo debe ordenar es la de sus aprehensiones, para captar lo inteligible y poder disponer el concierto político en función de ello, de manera paralela a como el dios organiza el cosmos de acuerdo con las Ideas cuya intelección, por ser dios, le viene de suyo. Lo único que distingue al filósofo de dios es su relación con la sabiduría, pues mientras dios la posee, porque es elemento consustancial de tal concepto, el filósofo la obtiene gracias a las extraordinarias facultades que por naturaleza está dotado y a su portentosa capacidad de trabajo. Y si el filósofo no es divino, pero casi, dios no es más que un artesano. En la filosofía de Platón todos deben trabajar para el pueblo y contribuir con su actividad al bien común, cada uno de acuerdo con sus capacidades.

25.12. El artesano en la organización económica de Magnesia

El artesanado, junto a la agricultura y el comercio son asuntos de interés del Ateniense, cuando se ocupa de la organización económica de la futura colonia. Así prescribe para los artesanos la ordenación siguiente (*Lg.* 846d): nadie que ejerza la artesanía debe ser originario del lugar, ni esclavo de oriundo. El motivo de esta extraña ley se debe a la profunda convicción del Ateniense acerca de la imposibilidad que tiene la naturaleza humana para realizar bien dos actividades, y dado que todo ciudadano varón posee ya un oficio relacionado con la adquisición y mantenimiento del orden en la polis, no debe además ocuparse en artesanía alguna, sino dedicarse por completo a su oficio cívico (*Lg.* 846d).

El principio regulador de la división del trabajo por supuesto afecta también al artesano, quien solo podrá ejercer su oficio sin ningún tipo de injerencias en otros, ni siquiera para dirigir a esclavos que realicen otros trabajos artesanales para él (*Lg.* 846e),

aun cuando obtuviere con ello más beneficios. Cada uno en la ciudad debe tener un único oficio y lograr de él su manutención.

Se encarga también el Ateniense de adjudicar a los artesanos en particular y a los extranjeros en general una de las tres partes en las que se debe dividir cada doceava fracción resultante de la distribución de los frutos de la tierra (*Lg.* 848a).

Para asegurar la satisfacción de las necesidades de los habitantes, el artesanado se organiza conforme a una precisa ordenación del territorio. En trece partes se reparten los artesanos (*Lg.* 848e) asentando una de ellas en la ciudad de manera que sus integrantes se distribuyan entre los doce distritos. Asimismo, en cada una de las doce aldeas han de instalarse el grupo de artesanos que sean necesarios para abastecer de cuanto requieran los agricultores (*Lg.* 848e).

Al contrario de lo que ocurre con respecto a los ciudadanos, a los extranjeros les está permitido vender vino, cereales y otros productos a los artesanos; también los carniceros pueden venderles su carne (*Lg.* 849d). Es decir, que en tanto que los ciudadanos están privados del comercio al por menor, los artesanos, en cuanto que extranjeros, tienen libertad para la compraventa⁹¹⁶.

La minuciosa legislación planteada para Magnesia por el Ateniense llega a contemplar incluso los detalles acerca del derecho de residencia de los extranjeros, limitado a veinte años. Para los hijos de los artesanos, que como hemos señalado son extranjeros, el cómputo de los veinte años de residencia se inicia cuando cumplen los quince. Cuando se acaba el período concedido y pierden su estatus de residente deben abandonar la colonia a no ser que por algún mérito hayan conseguido una prórroga o el derecho a la permanencia. Antes de marcharse tienen la obligación de cancelar su presencia en los distintos registros (*Lg.* 850c).

Con tres dioses relaciona el Ateniense al artesanado: con Hefesto y Atenea primero, las deidades técnicas por excelencia y patronos de los trabajadores humanos que con sus técnicas contribuyen a la organización de la vida ciudadana; y después con Ares, dios que junto a Atenea, gracias a sus técnicas defensivas, conservan las obras de los artesanos (*Lg.* 920d). Según el Ateniense el respeto a los dioses debería

⁹¹⁶ Como explicamos en el capítulo dedicado al comerciante, Platón considera que el comercio es una actividad indigna, aunque no lo fuese en sus inicios. El problema de la corrupción asociada a los mercados la sitúa el filósofo en la exigua cantidad de hombres virtuosos que, con un adecuado sentido de la medida son capaces de controlar sus deseos, frente a una inmensa mayoría afectada de desmesura. De ahí que sea casi consustancial a la actividad comercial el fraude, porque son muchos insaciables los que la eligen como la ocupación mejor para sacar provecho. Cf. *Lg.* 918c-919a.

ser suficiente para garantizar la correcta actividad de los artesanos. Ahora bien, en caso de no ser así, además de asegurar que se recibirá el castigo del dios agraviado, prescribe que cuando un artesano no acaba su obra por holgazanería en el tiempo estipulado, deberá adeudar al comprador su valor, además de concluirla y entregarla en el tiempo convenido (*Lg.* 921a). En cierta manera, el Ateniese persuade al artesano para que se comporte de manera honrada sin aprovecharse de su posición para encarecer el producto mediante dudosos procedimientos; pero, de imponerse a los particulares mediante los subterfugios admitidos por su técnica, que la ley ampare al que sufre el perjuicio y le permita llevar al artesano desleal ante los tribunales (*Lg.* 921b).

A su vez el artesano se encuentra protegido por la ley, que obliga a pagar el doble del precio convenido a quien no hubiese abonado en el tiempo estipulado el importe de un encargo artesanal, cantidad a la que se le irán sumando intereses cuando la deuda rebase el límite de un año (*Lg.* 921c).

La exhaustiva regulación del trabajo artesanal en las *Leyes* supone un cambio significativo respecto de su ausencia en la *República*. En efecto, allí Sócrates considera innecesario legislar sobre asuntos concretos, tales como los contratos con artesanos (*R.* 425d), por estar convencido de que del respeto a las leyes generales que ha promulgado surgirá lo conveniente en cada caso de forma natural. Esta considerable diferencia bien podría deberse al carácter utópico de la *República* cuyo proyecto irrealizable fue sustituido por una legislación tan precisa como exasperante.

25.13. Nombre específico de oficios artesanales y artesanos con nombre propio

Como hemos expuesto, '*demiurgo*' es un término genérico que abarca a un conjunto amplio de trabajadores específicos que a su vez adquieren una nominación distintiva en relación con el producto de su labor. Así, el productor de zapatos se denomina zapatero (*Grg.* 447d). La lógica aplastante de este mecanismo lingüístico le es sin embargo muy difícil de captar a Polo, incapaz de contestar cuál es la técnica de Gorgias cuando se le interroga al respecto.

Escultor es el nombre del artesano que produce esculturas, o estatuas, ya sean de silenos, dioses o demás seres. Así se desprende de las palabras de Alcibíades en el *Banquete*, cuando compara a Sócrates con las curiosas esculturas de silenos que tienen

los escultores en sus talleres, obras que se abren y muestran en su interior estatuas de dioses (*Smp.* 215b).

Pero no sólo aparecen nombres comunes vinculados al artesano, pues también encontramos un nombre propio⁹¹⁷. En el *Hipias Mayor* Sócrates menciona dos veces a Fidias calificándolo de artesano, o tal vez debiéramos traducir en este contexto el término *demiurgo* por artista. El motivo de las dos apelaciones al famoso escultor se debe a la imaginada refutación que le pondría el ficticio personaje inventado por Sócrates —en realidad él mismo— cuando conversa con el sofista Hipias, si le definiese lo bello como el oro. El personaje en cuestión según Sócrates le diría, burlándose de él y tachándolo de ciego, si acaso piensa que Fidias es un mal artesano, o mejor un mal artista (*Hi. Ma.* 290a). El hecho de reconocer a Fidias como buen artista tampoco le servirá de mucho, dice Sócrates, pues acto seguido ese hombre puntilloso le preguntará si es que Fidias desconocía que lo bello era el oro, ya que de haberlo sabido no habría sustituido el oro por el marfil en algunas partes de la estatua de Atenea; si Fidias hubiese sabido que lo bello es el oro, de oro habría hecho los ojos y el resto del rostro, los pies y las manos de la diosa, elaborados en marfil.

Si la calificación de Fidias como *demiurgo* da cuenta de la dimensión semántica del término, mucho más compleja que nuestro ‘artesano’, aún más contribuye a ello la del mítico arquitecto Dédalo. Sócrates defiende en la *República*, a propósito del tratamiento de la astronomía como materia de obligado estudio para los futuros gobernantes, que la observación de lo sensible no sirve para obtener conocimiento, y lo ilustra con el ejemplo de un astrónomo que intentase comprender los movimientos de traslación mirando al cielo. El estudioso de los astros, dice Sócrates, debe servirse de esos movimientos observables como ejemplos de los aprehensibles por la razón, como si se tratase de dibujos muy bien trazados por Dédalo o algún otro artesano (*R.* 529e).

⁹¹⁷ En los diálogos de Platón aparecen otros nombres de famosos trabajadores que aquí no incluimos por no ir asociados al término *demiurgo*; baste como ejemplo la familia de pintores formada por Aglaofonte y sus dos hijos Aristofonte y el extraordinario Polignoto, mencionados en *Grg.* 448b.

26.

Sacerdotes y sacerdotisas

A diferencia del uso que Platón hace de otras ocupaciones humanas, los sacerdotes y sacerdotisas aparecen en la literatura platónica, bien como elementos constructivos de un entorno determinado, es decir, que el término sacerdote, en cualquiera de sus variantes por flexión de género y número, esté utilizado como elemento nominativo o descriptivo sin que con ello se aporte información relevante alguna sobre la profesión, bien en contextos donde se exponen expresamente sus funciones. Y entre ambos extremos encontramos diversas menciones coadyuvantes a la conformación aproximada de la idea que Platón tenía del ministerio sacerdotal, y en qué sentido la utilizaba.

Al segundo grupo pertenecen los sacerdotes y sacerdotisas que encontramos en las *Leyes*, la última obra de Platón; en ella, el filósofo expone de manera muy detallada su cometido, delimitando su campo de acción y adjudicándoles una serie de tareas específicas: son servidores de los templos de los dioses (*Lg.*759b.) con exclusiva potestad para celebrar oficios religiosos (*Lg.* 909e), por eso, a los vencedores en la contienda de la virtud se les debe ordenar sacerdotes para que puedan participar en la celebración de fiestas religiosas (*Lg.* 947a), ya que nadie que no sea sacerdote puede officiar por cuenta propia ni en lugar ajeno a los templos públicos (*Lg.* 909e); deben vigilar, junto con los guardianes de la ley, la observancia de los preceptos en materia de música y danza sacras, impidiendo, mediante la inmediata expulsión del acto y el castigo posterior, la introducción de nuevos himnos no aprobados previamente (*Lg.* 799b y 800b); deben velar por el cumplimiento de los sacrificios prescritos por parte de los magistrados, restaurar el orden alterado y juzgar las imperfecciones que observen en su realización (*Lg.* 828b); algunos, los que recibieron premios en el certamen de la virtud, deben formar parte de la junta de los que vigilan la ley (*Lg.* 951d); tienen la obligación de velar también por el bienestar de los observadores, además de prescribir las multas derivadas de posibles infracciones contra ellos (*Lg.* 953a-b).

Como vemos, muchas de las atribuciones de los sacerdotes tienen que ver con la vigilancia del cumplimiento de la ley en materia sagrada⁹¹⁸. Esta cercanía con los guardianes de la ley se muestra asimismo en la mutua competencia en tareas de carácter laico (*Lg.* 877d).

Y a la par que detalla las prescripciones del ministerio sacerdotal —con pocas variaciones respecto de la tarea real que este colectivo desempeñaba en las polis griegas durante la época⁹¹⁹—, Platón expone las condiciones que debe tener toda persona que quiera dedicarse al sacerdocio: poseer el cuerpo íntegro; ser hijo legítimo y provenir de una casa pura, es decir, libre de máculas religiosas⁹²⁰; estar libre de mancha de asesinato y de todo tipo de pecados contra lo divino, al igual que sus progenitores. Además, no deben cambiarse de templo los sacerdotes y sacerdotisas que ejerzan sacerdocios hereditarios; para cumplir los ritos sagrados con solvencia no deberían tener menos de sesenta años y, cada sacerdocio, debe ser anual (*Lg.* 759a-d).

Por otra parte, en las *Leyes*, Platón mantiene idénticas consideraciones hacia los sacerdotes que las expresadas en el resto de su obra. Así, las celebraciones rituales oficiadas por sacerdotes en diversos actos cívicos les confieren una solemnidad inquebrantable. Este es el caso, por ejemplo, de las penas que deben imponerse a aquellos que comercien con las tierras que les han sido adjudicadas por sorteo, pues en las celebraciones de los sacrificios de consagración de la tierra a los dioses, sacerdotes y sacerdotisas han hecho votos por tres veces, lo cual refuerza aún más el ceremonial de la prohibición (*Lg.* 741c). El conocimiento propio de la casta sacerdotal conserva su valor sagrado, cualidad que origina tradiciones inamovibles, como ocurre con la justicia distributiva prescrita por la ley del Talión, aplicable a los delitos fraticidas y cuya única justificación parece ser el hecho de haber sido transmitida por los antiguos sacerdotes (*Lg.* 872e).

No obstante, a pesar de la nobleza que transfiere el oficio sagrado del sacerdocio, sus ministros no están exentos de crítica. Platón contempla actitudes reprobables que dan pie a posibles reproches. En este sentido podemos señalar la digresión del

⁹¹⁸ La rigurosa normativa religiosa prescrita por Platón en las *Leyes* y las duras sanciones por su incumplimiento obedece, en opinión de Dodds, a la convicción de que la libertad en materia de religión suponía una grave amenaza para la sociedad. E. R. DODDS, 2001 [1951], 210.

⁹¹⁹ En la organización del sacerdocio, según explica F. LISI, 2008, 452, n. 41, Platón sigue la costumbre griega habitual con algunas modificaciones menores, y remite a L. GERNET, 1951, CVIII.

⁹²⁰ F. LISI, 2008, 452, n. 43, especifica que esta ausencia de mancha no tiene aquí ningún sentido metafórico, y remite a E. B. ENGLAND, 1921, 567.

Ateniense previa al tratamiento de los castigos que deben imponerse a los que ofenden a la divinidad, en la que alude como causas de incredulidad a los comportamientos innobles que poetas, adivinos y sacerdotes con frecuencia adjudican a los dioses. Pues, mientras los poetas atribuyen a los dioses comportamientos humanos, adivinos y sacerdotes hacen alarde de su poder de persuasión, presunción que coloca a los deidades muy lejos de la dignidad que se les supone (*Lg.* 885d).

Vayamos ahora con aquel grupo intermedio del que hablábamos al principio, referido a los pasajes que, sin ser tan precisos en cuanto a la delimitación de las obligaciones sacerdotales, dan luz para realizar una aproximada composición del oficio.

En el *Crátilo* Sócrates da muestras de una inusual sabiduría lingüística, exponiendo etimologías de diversos nombres para constatar la relación natural que existe entre el nombre y el objeto al que hace referencia. Ante tal prolija exposición, él mismo se sorprende y confiesa desconocer el origen de esa repentina ciencia; sin embargo, una exclamación de Hermógenes le hace caer en la cuenta de que es a Eutifrón a quien debe semejante lucidez, por lo que decide aprovecharse de la inspiración transmitida por el adivino para poder analizar los nombres que les quedan y acabar así la tarea prevista. Sócrates, pues, pretende sacar partido de la iluminación que la compañía de Eutifrón le ha proporcionado, si bien propone conjurar al día siguiente esa sabiduría prestada y purificarse con la ayuda de un sacerdote o sofista (*Cra.* 397a). El pasaje, cargado de ironía, iguala a sacerdotes y sofistas con la intención de censurar la prepotencia de unos y otros capaces de arrogarse funciones extraordinarias. La ironía descansa, a nuestro parecer, en la negación de la facultad purificadora de sacerdotes y sofistas, porque ni aquéllos mediante ritos ni éstos mediante enseñanzas pueden realizar purificación alguna. Para Platón, convencido de que la única purificación posible proviene del esfuerzo individual y de la filosofía, no puede más que denunciar las desmedidas pretensiones de quienes venden sus intervenciones con claros intereses particulares. Con esta pulla socrática que iguala a sacerdotes y sofistas Platón nos está diciendo que ni a unos ni a otros los ampara ninguna sabiduría específica que los autorice a limpiar a nadie de imperfecciones.

Conviene tener en cuenta otro lugar en el que Platón adjudica a los sofistas la tarea de purificar⁹²¹. Nos referimos al pasaje del *Sofista* (*Sph.* 226c-231d) en el que Teeteto y el Extranjero indagan sobre la técnica separativa. El Extranjero mantiene que según esta

⁹²¹ Para esta cuestión, véase A. BERNABÉ, 2013, 41-56.

técnica se puede apartar de dos maneras: lo peor de lo mejor y lo semejante de lo semejante; a la primera le corresponde el nombre de purificación, en clara analogía con la purificación religiosa, que también pretende limpiar de toda imperfección. Continúan los dos personajes su tarea de delimitar aplicando el método de la *diairesis* y acuerdan separar de las purificaciones del alma todas aquellas que además purifiquen otras cosas, con la intención de conseguir la única relativa al pensamiento. El razonamiento prosigue y se establece que el alma puede presentar dos tipos de males: el vicio y la ignorancia, cuyas técnicas purificadoras serían la justicia y la enseñanza respectivamente⁹²². Pero resulta que la ignorancia puede ser de dos clases, siendo la peor aquella que cree saber lo que no sabe, ignorancia que denominan «falta de conocimiento», y a la técnica que puede remediarla, educación. La aplicación del método persiste y a la educación se la divide, a su vez, en la técnica de la amonestación y en la técnica de la refutación. El Extranjero concluye que la técnica de la refutación

es la más grande y la más poderosa de las purificaciones, y considerar, además, que el no refutado, aunque se dé el caso de que sea el Gran Rey, no está purificado en las cosas más importantes y, por tanto, resulta que carece de educación y es grosero en las que, para ser realmente feliz, conviene estar muy purificado y ser muy bello (*Sph.* 230d-e).

Así, el Extranjero acaba por atribuir a los sofistas el honor de utilizar la técnica de la refutación, pero inmediatamente después los llama lobos, en oposición a los perros, o sea, a los refutados⁹²³. A continuación, realizan un repaso a las diferentes conclusiones a las que han llegado mediante la aplicación de la *diairesis* y ratifican que en la sexta división, aunque a desgana, han acordado que el sofista «es un purificador de las opiniones que, en el alma, obstaculizan los conocimientos» (*Sph.* 231e).

La tarea purificadora de los sofistas, sin embargo, se invalida nada más empezar la siguiente *diairesis*, pues al primer resultado que llegan es que el sofista «posee una ciencia de la opinión sobre todas las cosas, pero no la verdad» (*Sph.* 233c). De nuevo la carga irónica de Platón hacia el sofista hace gala, pues se le presenta como un experto en opiniones⁹²⁴. Y, nos preguntamos, ¿cómo puede un experto en opiniones, sin conocimiento verdadero, purificar de las opiniones que obstaculizan en el alma los conocimientos? En nuestra opinión, los sofistas no están en condiciones de realizar ni la

⁹²² Cf. T. CALVO, 1999, 211-213.

⁹²³ A propósito de esta comparación, F. CASADESÚS, 2010, 107, n. 62.

⁹²⁴ Cf. F. CASADESÚS, 2010, 113, n. 78.

purificación del *Crátilo* ni la del *Sofista*, pues difícilmente puede un ignorante, ya sea mediante refutaciones o contradicciones, despojar a su interlocutor de falsas opiniones. Además, según había expuesto el extranjero, la peor ignorancia de todas es aquella que cree saber lo que no sabe, es decir, la del sofista⁹²⁵. Pensamos que lo que hace Platón es ridiculizar las pretensiones sofísticas valiéndose de una gran sutileza y de una fina ironía, casi imperceptible a veces, pero constante.

Y una vez solucionada, a nuestra manera, la chocante cuestión de las purificaciones de los sofistas, volvamos de nuevo al sacerdocio. Los sacerdotes, como decíamos, ostentan un saber que les es propio, necesario para llevar a cabo un programa de actividades relacionadas con la técnica de servir, según lo expresa el Extranjero en el *Político* (*Plt.* 290c). Los sacerdotes conocen los deseos de los dioses y, por eso, ofician sacrificios, les hacen ofrendas y ruegan por los demás hombres. El Extranjero añade que la magnitud de la empresa que deben llevar a cabo tanto sacerdotes como adivinos es el motivo de su venerable fama, y también de su arrogancia (*Plt.* 290d). Esta es la causa — expone— de que en Egipto no gobierne ningún rey sin la condición sacerdotal, y de que en Grecia las más altas magistraturas realicen los sacrificios más importantes. Por eso, el Extranjero propone analizar a quienes por sorteo han sido elegidos reyes y sacerdotes (*Plt.* 291a).

Conviene observar, sin embargo, que el carácter asistencial que comporta el servicio de sacerdotes a dioses y humanos no resta un ápice su elevada dignidad, pues esta labor de intermediarios entre lo divino y lo terrenal los acerca incluso a la categoría de demonios. Platón, en el *Banquete* (*Smp.* 202e), pone en boca de Diotima la condición demoníaca de Eros, ser cuyo cometido es actuar de intermediario entre mortales e inmortales. Eros hace posible que los sacerdotes ofrezcan sacrificios y transmitan las súplicas humanas a la divinidad, así como las órdenes y recompensas divinas hacia los hombres. Por eso, los sacerdotes, conocedores de una sabiduría demoníaca, son también hombres demoníacos, en claro contraste con los sabedores de cualquier otra clase de conocimiento menos elevado, que se quedan en simples artesanos, hábiles tan sólo en trabajos manuales.

Existen, en verdad, hombres y mujeres cuyo saber, exclusivo de su casta, establece una evidente cercanía con la divinidad. Y entre ellos, algunos, tocados con el don divino de la manía o locura, mantienen todavía un contacto más estrecho con los dioses. Este

⁹²⁵ Cf. A. BERNABÉ, 2013, 41-56.

es el caso, por ejemplo, de las sacerdotisas de Dodona, la profetisa de Delos o la Sibila, y de todos aquellos que «con divino vaticinio, predijeron acertadamente, a muchos, muchas cosas para el futuro» (*Phdr.* 244b). Los estados delirantes que sufren estas mujeres se presentan aquí como un gran bien, ya que es durante tales momentos de entusiasmo cuando logran la comunicación con el dios, materializando así sus oráculos.

Como vemos, son numerosos los pasajes en los que Platón pone de manifiesto la autoridad del sacerdote que, en posesión de un saber exclusivo de su clase, y en comunicación directa con la divinidad, tiene acceso a verdades sólo compartidas por otro tocado a su vez de la misma manía divina: el poeta. Por este motivo, el autor de los diálogos recurre a sacerdotes, sacerdotisas⁹²⁶ y poetas para adjudicarles el conocimiento de la inmortalidad del alma, elemento fundamental de su sistema filosófico. Y lo pone así en boca de Sócrates:

Los que lo dicen son aquellos sacerdotes y sacerdotisas que se han ocupado de ser capaces de justificar el objeto de su ministerio. Pero también lo dice Píndaro y muchos otros de los poetas divinamente inspirados. Y las cosas que dicen son éstas —y tú pon atención si te parece que dicen verdad—: afirman, en efecto, que el alma del hombre es inmortal, y que a veces termina de vivir —lo que llaman morir—, a veces vuelve a renacer, pero no perece jamás. Y es por eso por lo que es necesario llevar la vida con la máxima santidad, porque de quienes...

*Perséfone el pago de antigua condena
haya recibido, hacia el alto sol en el noveno año
el alma de ellos devuelve nuevamente,
de las que reyes ilustres
y varones plenos de fuerza y en sabiduría insignes
surgirán. Y para el resto de los tiempos héroes sin mácula
por los hombres serán llamados.*

El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía. Estando, pues, la naturaleza toda emparentada consigo misma, y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa —eso que los hombres llaman aprender—, encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia (*Men.* 81a-d).

⁹²⁶ La existencia de testimonios de participación femenina en los rituales órficos ha llevado a interpretar esta concreta alusión a las sacerdotisas en el *Menón* como un indicio del carácter órfico de la escatología platónica. F. MOLINA, 2008, 610 y n. 4.

Se trata de una inteligente manera de investir a este principio, factor esencial del sistema platónico, una suprema dignidad, conferida por sus honorables transmisores y convertido por la habilidad del filósofo en una verdad revelada⁹²⁷.

No obstante, no siempre los poetas son vistos por Platón con una benevolencia semejante. Como es sabido y hemos visto, en la *República* criticará con dureza la licencia poética mediante la cual se presenta a los dioses en actitudes más humanas que divinas⁹²⁸. La concepción de la divinidad que expresa Platón no es compatible con la que transmiten los poetas, y siendo la obra de éstos la base de la educación griega, el filósofo no puede menos que rechazar dicha *paideia*. A Platón no le es posible aceptar que los dioses se dejen dominar por las mismas pasiones que los hombres, ni que, al encarnar la mayor perfección, alteren su configuración para peor; por eso, niega, por ejemplo, que Hera transformada en sacerdotisa mendicante recorriese los caminos (*R.* 381d). Pero no será sólo el contenido de los poemas lo que verá Platón con malos ojos: también será objeto de su crítica la subjetividad poética, un atrevimiento inmovible mediante el cual los poetas, en lugar de realizar una simple narración, adoptan la perspectiva de los personajes produciendo así un género imitativo. No cabe duda de que a Platón no le gusta ver cómo Homero deja de ser poeta para convertirse en sacerdote (*R.* 393 b-e). Y eso que, como ya hemos visto, ambos pueden verse afectados por aquella manía divina de la que hablábamos antes, una demencia susceptible de resultar muy benéfica a los hombres, una cercanía con la divinidad que el filósofo no puede pasar por alto. La diferencia estriba, a nuestro parecer, en que mientras el sacerdote realiza sus funciones sin que sus actos afecten en nada a la educación, la poesía conforma los contenidos educativos griegos por excelencia. Por lo tanto, no es la creatividad del poeta lo que Platón critica en la *República*, ni siquiera el rasgo imitativo que comporta la subjetividad literaria, a pesar de que, en efecto, ésta no sea vista con benevolencia.

Pero mientras que los poetas son cuestionados en la *República*, sacerdotes y sacerdotisas conservan la dignidad de su cargo, autoridad que se trasluce de la prescripción de celebrar sacrificios y plegarias con ocasión de los matrimonios, ritos que los dotan de una especie de validez legal (*R.* 461 a). Recordemos que en el modelo de sociedad justa que propone Sócrates la procreación está controlada por el Estado,

⁹²⁷ Cf. A. BERNABÉ, 2011, 187.

⁹²⁸ Cf. *R.* 377 d-383 c.

motivo por el cual las uniones necesitan el beneplácito de la administración, anuencia que se hace patente con los oficios sacerdotales.

Por lo que vemos, parece que ese predicamento del que disfruta la clase sacerdotal está en estrecho vínculo con un rasgo específico que la hace única en la obra platónica: la sabiduría. Si ya hemos visto cómo Platón atribuye a sacerdotes y sacerdotisas el conocimiento de la inmortalidad del alma, ahora observamos cómo también les adjudica ser los depositarios de la memoria histórica, especialmente a los sacerdotes egipcios, tal y como nos es narrado en el *Timeo*. Solón, en visita a Egipto se entrevista con un grupo de sacerdotes que ponen de manifiesto un mejor conocimiento de la historia griega que el propio estadista. Así, cuando Solón habla de lo que él suponía eran los hechos griegos más arcaicos conocidos, un anciano sacerdote le dice con benevolencia que no existe griego viejo, en clara alusión al desconocimiento que de la historia antigua hacen gala los atenienses (*Ti.* 22a-b). Estos sacerdotes egipcios del *Timeo* poseen una sabiduría ancestral que, a instancias de Solón, tienen a bien compartir. Y es de esta manera cómo el viejo sacerdote relata al sabio legislador los detalles de la fundación de Atenas por parte de la diosa que le dio su nombre⁹²⁹. Llama la atención que, siendo la sociedad ateniense mil años más antigua que la egipcia, en palabras del sacerdote, no conserve ni el recuerdo de su historia ni la estructura legal que, por otra parte, sí que conservan los egipcios. Y son especialmente curiosas esas particularidades organizativas que la sociedad ateniense ostentó, según el versado sacerdote, y de la que ahora hace gala su pueblo, pues, a pesar de no detenerse en pormenores, nos presenta una organización social muy similar a la que Sócrates imagina en la *República*. Dice así:

En cuanto a las leyes, observa las nuestras, pues descubrirás ahora aquí muchos ejemplos de las que existían entonces entre vosotros. En primer lugar, el que la casta de los sacerdotes esté separada de las otras, después, lo de los artesanos, el que cada oficio trabaje individualmente sin mezclarse con el otro, ni tampoco los pastores, los cazadores ni los agricultores. En particular, supongo que habrás notado que aquí el estamento de los guerreros se encuentra separado de los restantes y que sólo tiene las ocupaciones guerreras que la ley le ordena (*Ti.* 24a-b).

⁹²⁹ Cf. también *Criti.* 108d.

Sin duda, se trata de una sociedad arcaica muy al gusto de Platón: una organización humana que ha sido capaz de separarse en gremios para que cada uno de sus miembros realice el trabajo para el que mejor esté dotado⁹³⁰; que posee una clase guerrera, educada y mantenida por el Estado, de hombres y mujeres en comunidad de bienes⁹³¹, cuya única tarea es la defensa de la ciudad, es decir, un ejército profesional como el que el filósofo propugna en la *República*⁹³²; una colectividad que ha descubierto los secretos del universo, entre los que se encuentra la adivinación, la medicina y todos los saberes a ellas asociados, todos ellos conocimientos que suponen un incuestionable bien social. Y aquí conviene remarcar la importancia de la medicina, paradigma de la *techne*, en la obra de Platón. En una palabra, Platón supone una Atenas arcaica idealmente organizada y aún sin corromper, una Atenas que pretenderá recuperar a través de sus propuestas políticas. Y en esta tarea de recuperación sacerdotes y sacerdotisas desempeñarán un papel muy importante, pues, como ya hemos visto, no sólo conservan el recuerdo de lo que fue la ciudad⁹³³, sino que poseen el conocimiento de la inmortalidad del alma, piedra de toque de la construcción metafísica del filósofo y sobre la cual se sustenta asimismo su proyecto político ideal.

Por último, al primer grupo pertenece el sacerdote que aparece en el *Fedón* (*Phd.* 58c), cuando el personaje que da nombre al diálogo le narra a Equécrates el tiempo que transcurrió entre el juicio de Sócrates y su muerte, debido a que entre la coronación de la nave que debía partir a Delos, oficiada por un sacerdote, y su retorno, no se podía practicar ejecución alguna en aras a la purificación de la ciudad.

Este recorrido por los pasajes en los que Platón se ocupa de los sacerdotes nos ha conducido a una conclusión, cuanto menos, inquietante. Según hemos interpretado, podemos decir que el ministerio sacerdotal quizá cumpla el cometido más importante de entre las diferentes tareas humanas a las que el filósofo hace referencia en su obra. Porque si bien es cierto que podría a simple vista adjudicarse este elevado papel al gobernante —por su delicadísima tarea no sólo de gobernar sino de hacer mejores a los gobernados—, o al médico, o a cualesquiera otras profesiones para cuya realización se necesite dominar una *techne*, con lo que ello comporta, también lo es que el único que se encuentra en estrecho contacto con la divinidad es el sacerdote; pues aunque el poeta

⁹³⁰ Cf. *Criti.* 110c.

⁹³¹ *Criti.* 110b-d.

⁹³² Cf. *Tim.* 17c-19b, donde se resume el contenido de la *República* al respecto.

⁹³³ Cf. También *Criti.* 110a-b.

también participe de la manía divina y pueda ser transmisor de una trascendente verdad, el único mediador demoníaco entre el ámbito humano de la mortalidad y el cambio y el mundo divino, estable y eterno del que provienen las almas de los hombres es el sacerdote.

Con todo, cierta perplejidad se apodera de nosotros al comprobar que a pesar de la cercanía con la divinidad de la que el sacerdote goza, no es a él a quien Platón le adjudica la tarea principal del Estado. Debe existir algún motivo por el cual el filósofo niega la función más importante de su ciudad ideal a quien, en principio, debería conseguir sin tanto esfuerzo el conocimiento epistémico que prescribe para el gobernante.

En nuestra opinión, la ambigüedad que rodea al sacerdote se debe a que Platón desconfía por completo de esa sabiduría que a veces le atribuye, haciendo con ello un claro guiño a la tradición. La ancestral autoridad de la que está investido el sacerdote le es útil a Platón, porque le permite sacar un provecho civil de una institución a la que le niega auténtico valor religioso. Por eso, vemos cómo en las *Leyes* la función religiosa del sacerdocio se limita a officiar las celebraciones devotas establecidas —eventos necesarios para fortalecer los ligámenes de hermandad entre la ciudadanía—, en tanto que se acrecientan en gran medida las funciones laicas de vigilancia y control.

PARTE III

CONCLUSIONES

Con el rastreo de los ejemplos profesionales, la contextualización y la interpretación de cada uno de ellos hemos desentrañado todo tipo de determinaciones conceptuales del filósofo de Atenas. Y nunca mejor momento para nombrar la ciudad cuyo despliegue laboral obtiene tal predicamento en la obra de Platón, que la noción de oficio con todo lo que a ella se asocia es no sólo la hebra con la que se entrelaza el tejido social en la importante noción platónica de Estado, verdadero eje en torno al cual gira su filosofía, sino también, y de qué manera, el hilo discursivo de sus diálogos, en donde se entremezclan cual trama y urdimbre los posicionamientos antropológicos, ontológicos, epistemológicos, lógicos, éticos, políticos, estéticos y metafísicos.

El ser humano también es para Platón un ser ahí, un ser que llega al mundo incompleto con la única función de hacerse a sí mismo, de construirse, de fabricarse con los materiales con los que la naturaleza le ha dotado. Todo hombre es artífice, artesano o demiurgo de su propia existencia, y como todo productor, está obligado a confeccionarse de la mejor manera posible, a saber, utilizando buenos materiales y desechando los malos. El hombre viene al mundo con un doble cometido: el particular de hacer de sí mismo una obra excelente, y el general de contribuir a la fundación de la mejor sociedad, en cuanto que medio idóneo para el desarrollo humano y obra colectiva que debe surgir de la cooperación mutua.

En su incompletud, los individuos requieren de sus congéneres tanto para la supervivencia física cuanto para la anímica. Y no se interprete como un oxímoron hablar de la supervivencia de un ente inmortal, porque el alma sin la excelencia no es un alma viva, sino más bien una sombra que transita por el mundo al modo de como lo hacen las de los muertos en el Hades, según describe Homero en la penosa catábasis de Odiseo. Sin los tendones de la eticidad que dirijan sus acciones, el alma, además de no vivir, renuncia para siempre a la vida digna que, en calidad de humana, le corresponde.

En la antropología platónica el hombre no nace, se hace en el seno de una comunidad cuyo mejor modelo es el Estado justo, las condiciones del cual permiten el desarrollo pleno de las potencialidades humanas y el logro de la felicidad o vida buena, el fin de la existencia. De ahí que la preocupación por la política bajo una perspectiva moral sea casi una constante en la obra de Platón. Y decimos casi porque tal vez sea el *Parménides* el único diálogo que se sustrae a la inquietud política, detalle que bien vale un excursus.

La política no es el único tema ajeno al *Parménides*. Para nuestra sorpresa, en el diálogo entre Sócrates y el eleata no hay más referencia a los oficios que una simple mención del herrero con intención descriptiva. A nuestro entender, esta ausencia está en perfecta coherencia por cuanto el pensamiento político, como se demuestra en nuestro estudio, aparece siempre ligado a la división del trabajo y, en consecuencia, a las profesiones. Y sin embargo, no deja de parecernos inquietante el hecho de que el *Parménides* eluda por completo los ejemplos de oficios, sino también la política, una preocupación constante que se manifiesta incluso en el *Timeo*. Sin duda debe obedecer a algún propósito de Platón oculto a nuestros ojos, aunque bastaría esta llamativa ausencia de referencias laborales para replantear la autenticidad del diálogo, con mayor razón cuando han sido conclusiones estilográficas las que han llevado a determinar como apócrifos algunas obras que la tradición había considerado auténticas. En cualquier caso, dejamos esta cuestión abierta con la intención de abordarla en futuras investigaciones, pues mucho nos seduce llegar a una explicación plausible de un hecho, a nuestro parecer, insólito. Sólo una referencia al herrero aparece en el *Parménides*, con una mera función narrativa al servicio de la ubicación de un personaje irrelevante para el contenido del diálogo.

Pero dejémonos de digresiones y volvamos a la filosofía que los oficios nos han revelado.

Platón, *rara avis* de una familia aristocrática, enalteció el trabajo hasta convertirlo en medio único donde el hombre se conforma como tal. Sin trabajo no hay humanidad por dos razones circulares: porque el hombre se hace en la sociedad y la sociedad se construye con el trabajo.

Como se desprende del término ‘demiurgo’, de mayor riqueza semántica que nuestro ‘artesano’, cuya significación se encuentra más ceñida a la forma mecánica de ejercer la actividad, el trabajo demiúrgico⁹³⁴ debe repercutir en el beneficio público.

Es en la doble dimensión pública y privada del trabajo donde Platón encuentra la recompensa de la actividad profesional. El necesario conocimiento que requiere la eficacia laboral supone a la vez un doble compromiso: dominar el saber que sustenta cada quehacer y aplicarse en la buena ejecución para el común provecho. Realizar con excelencia las tareas productivas asociadas al trabajo demanda oficio, un concepto vinculado de forma estrecha a ese teórico componente cognitivo y a la experiencia en su ejercicio práctico, y lo que es más importante, a la cooperación entre sujetos y a un individual compromiso moral, por cuanto la correcta realización de una tarea depende de la responsabilidad de quien labora, tanto en relación con el aprendizaje de los contenidos teóricos como con su correcta factura.

Platón, muy sensible a las limitaciones humanas, no concibe la ocupación múltiple. Ligado a un concepto sui géneris de naturaleza que atiende de manera especial a las facultades para realizar tareas y en última instancia a la calidad anímica de cada individuo, el principio fundamental para la organización del Estado que Platón promulga es el de «un hombre, un oficio», auténtica máxima en torno a la cual se articula el complejo proyecto político de la *República*, y que asimismo recorre la totalidad de la obra platónica sin más excepción que la que hemos constatado respecto del *Parménides*. La división del trabajo no sólo es el eje vertebrador de la sociedad ideal, sino que el pensamiento de Platón no concibe Estado organizado que prescindiera de este esencial precepto.

Después de una muy atenta y prolongada lectura de la obra platónica, no nos cabe duda de que detrás de la división del trabajo y de su total rechazo al intrusismo se encuentra una tenaz voluntad de proteger la tarea política de injerencias; pero tampoco vacilamos al afirmar que Platón estuvo convencido de la imposibilidad humana de efectuar distintas tareas salvaguardando la calidad superior y la eficacia en su cumplimiento. «Aprendiz de mucho, maestro de nada» es nuestra popular sentencia que resume la postura de Platón, y que, a todas luces, hubiese sido digna de su atención.

⁹³⁴ No en la acepción que recoge el Diccionario de la Real Academia sino entendido como ‘artesanal’ o propio del ‘demiurgo’.

El convencimiento de que toda actividad humana debe tener fundamentos racionales y orientarse a fines de utilidad pública le obliga a limitar las tareas en las que los hombres se ocupan. La estricta división del trabajo persigue esa excelencia susceptible sólo de ser alcanzada cuando son respetadas las rígidas reglas de la organización laboral en el Estado. La supremacía que la distribución profesional alcanza en la teoría política de Platón se manifiesta en el concepto de justicia que el filósofo expresa en la *República*, por completo dependiente del respeto de su primordial adagio. Platón considera que la construcción del Estado es responsabilidad de todos los miembros de la sociedad, de igual manera que todos los elementos constitutivos de lo humano están comprometidos en su elevada consecución.

La división del trabajo es la base de la analogía entre Estado e individuo, de manera que los componentes de ambos organismos deben cooperar en sendas organizaciones a partir de la correcta realización de sus respectivas funciones. Los elementos de uno y otro todo tienen una única tarea que deben desempeñar de la mejor manera. El fuerte ligamen entre individuo y sociedad asegura que la virtud individual repercuta en la virtud del Estado, cuya justicia depende de cada una de las justicias particulares de los ciudadanos y la justicia o virtud de éstos, de la del Estado. Individuo y Estado son dos organismos simétricos que alcanzan su justa realización en el correcto desempeño de sus cometidos, a la vez que de su cabal simbiosis emana el mejor orden. La virtud de los ciudadanos es responsabilidad del buen gobernante, pero no hay buen gobernante sin un Estado bien ordenado.

La circularidad de la política platónica es el rasgo que mejor indica el carácter modélico del proyecto planteado en la *República*. Como el Extranjero de Elea expresa en el *Político*, no existe la forma de gobierno correcta porque los buenos gobernantes no nacen como las abejas reinas en las colmenas —entre otras cosas porque, como hemos dicho, el perfecto gobernante sólo puede surgir en la sociedad perfecta, una cualidad imposible de conseguir en este mundo sujeto al devenir donde nada permanece, incluida la perfección. El gobierno perfecto es un ideal al que deben tender las formas incorrectas, las cuales adquieren cierta carta de naturaleza en el mismo momento en que se constata la inexistencia del régimen óptimo. Por eso, el mejor régimen es aquel que se rige por la legislación más acorde a la forma verdadera, al modelo, al ideal, del que las *Leyes* es sólo un ejemplo, y consecuencia lógica de las conclusiones del *Político*.

Como venimos defendiendo, la división del trabajo adquiere categoría de precepto en la política de Platón. Sobre una base teórica de necesidades, aptitudes, funciones y

desempeños el filósofo organiza el Estado, en cuya proyección el concepto de oficio obtiene una relevancia inimaginable en cuanto que garante de ese modelo perfecto de organización.

En efecto, el oficio alcanza un gran valor en la filosofía de Platón, y no sólo porque sustente el peso de la división del trabajo, sino también porque gracias al oficio se establece una red de asistencia de la que resulta el tejido social conformador del Estado. Realizar el trabajo con oficio significa en Platón llevarlo a cabo con excelencia, un nivel de ejecución que se adquiere cuando, además del estar dirigido por el conocimiento propio de cada actividad y afianzado por la experiencia, cuenta también con el asesoramiento de otros artesanos y de los usuarios de los productos implicados de forma directa en la faena. Ahora bien, la responsabilidad que genera el oficio no se limita a la cooperación, sino que lleva implícito otro compromiso moral que obliga a renunciar a todo aquello que impida su observancia. El cumplimiento del oficio brinda la oportunidad al individuo de hacerse virtuoso, ocasión que pierden quienes carecen de ocupación. La falta de trabajo conlleva de forma necesaria dos extremos aciagos para el Estado, bien excesiva riqueza, bien pobreza e indigencia. Por eso la situación ideal de una sociedad es la que sin carencias ni lujos se ordena en la sencilla producción y cooperación mutua.

El trabajo se conforma en la sociedad platónica como un medio de realización individual y colectiva, por lo que nunca una sociedad incapaz de generar empleo para todos los ciudadanos en edad de trabajar sería justa a ojos del filósofo.

En nuestra opinión, es en la observación del trabajo donde se consolida el intelectualismo de Platón, sin que ello suponga negar que, como viene manteniendo la tradición, lo heredase de su maestro Sócrates, quien lo habría forjado a su vez en el examen del quehacer de los artesanos en sus obradores, adonde, de ser ciertas las noticias que nos han llegado, acudía con tanta frecuencia.

Pero la atención al trabajo se hace más prolífica en el discípulo, cuyas reflexiones acerca de la actividad humana le conducen a fundamentar en el conocimiento la distinción entre técnica y práctica, importante diferencia expuesta con minuciosidad en el *Gorgias*, reiterada hasta la saciedad en el *Ion* y recordada con notable asiduidad a lo largo de toda la obra platónica. Se trata de una separación cuya divergencia radica en la base sólida de conocimiento que sustenta a la primera y de la que carece la segunda. Por simple que sea una técnica, lleva adjunto un ámbito de saber, aunque se trate de la

confección de calzado. Por eso, la discrepancia entre técnica y práctica implica otra oposición más importante entre conocimiento y creencia. De ello se deriva que la poesía, adivinación, mántica y profecía sean descartadas como prácticas propias de farsantes, o de inspirados, más o menos lo mismo. La inspiración divina carece de fundamento racional y se mueve en un ámbito de creencias tradicionales por completo cuestionadas por el filósofo, entre otras cosas porque son ineficaces a la hora de establecer diálogos filosóficos o procesos dialécticos que persigan alcanzar bases conceptuales sobre las que organizar el Estado más justo. Ahora bien, ello no impide que Platón haga uso de narraciones mitológicas. El mito es un universo fantástico lleno de sugerencias, pero carente de razones. Las creencias forman parte de la esfera particular del individuo, y algunas pueden resultar muy útiles para orientar las conductas; sin embargo, no es la creencia la que debe dirigir la praxis humana, sino el conocimiento. Las creencias dependen de la cultura, por consiguiente, son particulares, en tanto que la razón es universal. La historia está plagada de ejemplos que muestran las nefastas consecuencias que se derivan de erigir las creencias en principios reguladores de la ordenación política. La religión y el nacionalismo son sólo dos ejemplos que, por cercanos, pueden contribuir a esclarecer nuestro discurso.

Toda actividad debe cumplir una función útil para la sociedad, y porque la técnica persigue siempre un bien social, es paradigma en Platón de buen hacer. Desde esta perspectiva es fácil comprender que la actividad filosófica, o el conocimiento, esté también al servicio del Estado, ya sea gobernando o formando a futuros filósofos gobernantes.

Platón convierte a la filosofía en una técnica más y hace del filósofo su artífice. Como toda actividad técnica, la filosofía tiene un ámbito de conocimiento y producción propio. Aritmética, geometría, astronomía y dialéctica es el compendio cognitivo que asiste la tarea productiva del filósofo, capacitándolo para producir la virtud de los ciudadanos, confeccionar un buen tejido social y asegurar la pervivencia del mejor Estado; en una palabra, el filósofo o político es el productor de la justicia.

Platón equipara filosofía y política, y con ello convierte el oficio de gobernar en responsabilidad del filósofo, cuya tarea presenta la misma estructura laboral que la de cualquier otro. El nuevo oficio de filósofo se comporta igual que un artesano, porque ambos ensamblan sus respectivas obras con los buenos elementos elaborados con anterioridad y ambos participan en la red de asistencia que avala su mejor ejecución.

Como ya apuntamos en la introducción, no es casual que el tejedor sirva en el *Crátilo* para ilustrar la relación entre profesionales y después en el *Político* sea el paradigma del tejido el utilizado para llegar a la técnica política, tan necesitada como la tejeduría de la implicación directa de otras técnicas. De la misma manera que el tejedor se vale del carpintero, el político se sirve del educador.

La sociedad de Platón es una trama de complejas relaciones profesionales que, porque se estructura en función de diversos factores, condiciona distintos niveles jerárquicos. El alcance de los beneficios derivados de las diferentes producciones técnicas es el elemento determinante de este orden. Y puesto que del buen ejercicio del filósofo depende la viabilidad de la sociedad, la filosofía corona la escala como técnica rectora, asistida en primer término por la educación. Con múltiples y diferentes lazos de subordinación se articulan a la estructura general las demás actividades, donde siempre las técnicas están por encima de las prácticas.

La educación es la principal técnica asociada al gobierno; su función, llevar a cabo el proyecto educativo diseñado por el gobernante con el incommensurable objetivo de hacer virtuosos a los ciudadanos y obtener la materia prima con la que se confecciona el mejor tejido social.

Uno de los mayores logros de Platón es sin duda haber hecho de la educación un servicio público. Si en la formación de ciudadanos virtuosos radica la única posibilidad de existencia de una buena organización social, la educación debe ser patrimonio del Estado. Así, Platón concibe un elaborado, detallado y estricto sistema educativo destinado al fomento público de la virtud, toda vez que el filósofo hubo llegado a la conclusión de que la virtud es enseñable y de que los errores en materia educativa promueven el vicio y la corrupción. Evitar perversiones es la razón que alimenta su doble radical oposición a dos costumbres educativas instauradas: a que la obra de los poetas fuese la materia formativa y a que la educación estuviese en manos privadas.

Platón considera que Poetas y sofistas están condicionados por la demanda social y que, al depender su subsistencia de la aprobación de la masa ignorante, unos y otros se prestan a producir y a enseñar lo que la muchedumbre reclame. A diferencia del éxito social, estímulo que anima a poetas y sofistas en sus respectivas tareas, la meta de la educación platónica es el éxito moral, innovación que abre un abismo insalvable entre Platón y Protágoras, a pesar de que ambos filósofos confían al proceso educativo la emergencia de lo humano.

El niño, por no tener disciplinada la fuente de su raciocinio, es para Platón la peor de las bestias. Sólo corrección y suficiencia educativa evita que esa bestia infantil se convierta en el animal más salvaje de cuantos engendra la tierra. Por eso, la tarea educativa trasciende el ámbito de la escuela y busca la implicación social. Aunque la prestación del servicio público de la educación corresponda al Estado, es la responsabilidad de toda la sociedad la que el filósofo demanda.

La reforma educativa propuesta por Platón procede de la observación y constatación de los defectos del programa vigente, y nunca de la improvisación o delirios infundados. Las breves pinceladas que nos ofrece en la *República* acerca de las nefastas consecuencias que la democracia y sus excesos de libertad provocan en la educación es una muestra de la agudeza del hijo de Aristón y Perictione, trazos que nos tocan de lleno porque no hacen sino verificar la idéntica problemática educacional que vivimos en la actualidad y por análogas razones. Platón ve en la pérdida de autoridad de progenitores y maestros un signo inequívoco de la infausta deriva hacia la que navega una sociedad. El progresivo quebranto de potestades acaba por desembocar en una malhadada confusión de funciones, con el consiguiente fracaso en la consecución de objetivos que toda educación pretende. Cuando una comunidad olvida que es sobre el conocimiento y la razón que debe asentarse el gobierno en cualquiera de sus ámbitos, aciago futuro le espera. El deterioro del ascendiente conduce de manera inexorable al incumplimiento de las leyes y, en consecuencia, a la anarquía. Sabemos, no sólo por Platón sino también por la historia, que a la anarquía le sucede con demasiada frecuencia la tiranía. El razonamiento del filósofo no puede ser en este punto más heraclíteo, pues ve en la libertad extrema de la democracia el origen de la más grande y salvaje esclavitud.

Platón concede a la educación la importancia que merece en todo proyecto social y con el diseño de un sistema educativo universal y público le otorga categoría de instrumento clave para la construcción de la sociedad justa.

Toda la indagación filosófica de Platón culmina en la política. Desde la posición privilegiada que nos ha brindado nuestro punto de vista analítico hemos podido dominar una amplia zona y observar los detalles con los que poco a poco el filósofo va construyendo su modelo de Estado justo. En el lapso que va desde la inicial pregunta acerca de si la virtud es susceptible de ser enseñada hasta el exhaustivo modelo de constitución política final se despliega el mejor ejemplo de investigación en filosofía.

Sin presupuesto alguno y sin dar validez a los conceptos instaurados, Platón inicia un camino de inquisición al entendimiento con el firme propósito de buscar bases

sólidas para sustento de su arquitectónica política. No se puede exigir virtud y conocimiento al gobernante si antes no se ha alcanzado un irrefutable concepto de virtud, se ha descifrado el saber y se han explorado las posibilidades humanas de adquirirlo; no es posible adjudicarle al político la responsabilidad de la virtud ciudadana si no se ha constatado con anterioridad que la virtud es enseñable y que educación, ciudadanía y leyes son los medios para llevar a cabo esa delicada docencia; tampoco hay manera de proyectar un Estado justo antes de saber en qué consiste la justicia, como no es factible elucidarlo todo sin una seria indagación sobre el ser, sobre el alma humana y sobre el lenguaje, sin una metodología de análisis que se adecue a tan difícil y compleja tarea, y sin una continua revisión.

El proceso de investigación que Platón desarrolla en los diálogos da muestra de la génesis y evolución del método al que toda aspiración filosófica debe someterse. De la definición a la *diairesis* se extiende un denso análisis del lenguaje, esa extraordinaria facultad humana que, gracias a su carácter simbólico, permite actividades tan dispares como persuadir, engatusar, embaucar, profetizar, halagar, entretener y tantas otras prácticas merecedoras de sospecha, pero también dialogar, razonar, argumentar, refutar, inferir, rectificar y cuantas otras coadyuvan en el progreso cognitivo. Cuando Platón aplica su teoría de la mimesis a la función representativa del lenguaje no hace sino constatar la enorme distancia que separa la palabra del ente que designa, y demostrar que al ser no se le conoce por el nombre sino por el ser; ahora bien, asimismo confirma con su propia obra que sin lenguaje no hay método. Alertar de los peligros del lenguaje fue objetivo en Platón, quien denunció de múltiples maneras la potencia manipuladora de la palabra, a la vez que sentaba las bases procedimentales de la indagación en filosofía y daba con ello buena muestra de las innumerables posibilidades cognitivas de la portentosa facultad lingüística del ser humano cuando es puesta al servicio de la racionalidad.

Los diálogos contienen el enmarañado proceso de un pensamiento marcado por el interés dominante de llegar a la mejor organización del Estado. Por eso, compartimos la opinión de tantos otros que han visto que filosofía y política es uno y el mismo problema en Platón.

La especulación filosófica de Platón encuentra su sentido en la utilidad práctica. El rechazo de las artes manifestado por el filósofo en toda su obra puede obedecer a la ausencia de finalidad útil más allá del placer estético que produzcan. De ser así,

estaríamos ante una paradoja, porque, si bien es cierto que Platón valora la belleza poética, también lo es que no puede justificarla por carecer de un fin bueno. Y como belleza y bondad van unidos, y bondad y utilidad también, al de Atenas se le plantea un problema que no resuelve y que, a nuestro juicio, justificaría la ambigüedad con que es tratada, por ejemplo, la pintura, por no hablar de la poesía, esa bestia negra rechazada con ahínco a causa de la irracionalidad que le atribuye, y a la perjudicial y errática función educativa que la sociedad griega le había asignado, pero que al mismo tiempo ejerce tal poder de seducción en el filósofo que, cautivado por su embrujo, jalona sus meditaciones, teorías y propuestas con versos escogidos de la tradición poética y exhibe en la mayor parte de sus escritos la propia capacidad creativa de un poeta que cambió las rimas por la filosofía para llevar a cabo su particular contribución al bien común. Platón limitó el goce estético a la belleza física en pro del amor sublime conducente a la complacencia intelectual, y despojó al espíritu de otros deleites artísticos a la vez que en sus páginas componía algunos de los pasajes más bellos de la literatura universal.

Para concluir, y a modo de síntesis, podemos decir que el análisis de los ejemplos y menciones de oficios en los diálogos nos ha proporcionado algunas certezas:

1. Que con independencia de si la utilización de los artesanos para ilustrar los discursos fuese un hábito socrático, en Platón ese uso no puede sino descansar en la profunda reflexión acerca de una actividad humana en pleno auge, la técnica, cuya fundamentación teórica y orientación racional a fines la convirtieron en modelo de toda buena acción, como lo corrobora la identificación de dios con un artesano, y la equiparación de su función ordenadora del universo con la tarea artesanal.

2. Que este concepto de actividad técnica y su uso es el mismo en todos los diálogos, tal y como lo pone de manifiesto el despliegue ejemplarizante de la actividad artesanal de las *Leyes*, la última obra del filósofo. La evolución del pensamiento platónico es ajena a la función que le concede al paradigma técnico, pues, desde la búsqueda de la definición conceptual mediante la argumentación hasta los complejos mecanismos de la *diairesis*, los artífices y sus técnicas se encuentran al servicio de la explicación filosófica. El *Sofista* y el *Político* son ejemplos de esta afirmación. No podemos hablar, por consiguiente, desde la óptica de los oficios, de un primero, medio o último Platón.

3. Que aunque algunos oficios sean utilizados en la mayoría de ocasiones para una misma ilustración, como el pilotaje para el gobierno del Estado o la medicina para la diferenciación entre técnica y práctica, no hemos observado jerarquía técnica alguna en

la esfera explicativa. La importancia de un oficio no radica en una supuesta supremacía de la actividad concreta que represente, sino en la importancia de la acción que ilustre. Existe, en efecto, una gradación de las actividades en función de la extensión de los bienes que producen, sin que ello afecte en la elección de uno u otro artífice para ejemplificarlas, y ello porque todo conocimiento técnico otorga el derecho al gobierno del ámbito que le es propio, con independencia de la dignidad o humildad que lo caracterice. Esto quiere decir que aunque a la tarea política le corresponda el lugar más ilustre en la ordenación de los trabajos, nada impide que sea explicada con la tarea de un sencillo tejedor.

4. Que como consecuencia de lo anterior, no hay en la utilización de los oficios técnicos sistematicidad que obedezca a rígidos criterios de aplicación, sino que todos se encuentran dentro del mismo paradigma técnico y, por ende, son intercambiables. La prioridad de un oficio sobre otro responde más bien a su poder simbólico en relación con lo que en ese momento se quiera demostrar.

5. Que la utilización del oficio como ejemplo obedece a una intención pedagógica, cuya finalidad no es otra que la de facilitar la comprensión a partir de un aprovechamiento de su potencia metafórica. En este sentido, podríamos decir que el estilo literario de Platón en cierta manera entronca en la línea sapiencial que recorría la tradición griega.

6. Que es digno de tener en cuenta la doble fluctuación que afecta a las referencias artesanales en los diálogos, un uso que oscila entre la saturación del *Ion* y la carencia del *Parménides*, y una importancia que varía desde la conformación de auténticos núcleos filosóficos, como ocurre por ejemplo en el *Gorgias*, *Crátilo*, *Político*, *República*, etc., a una mera función expositiva, expresiva e incluso descriptiva como acontece también en muchas ocasiones.

7. Que la noción de experto adquiere una elevada categoría por cuanto representa el buen hacer de quien se ha preparado con la ayuda de un maestro en el dominio teórico de un ámbito de saber, ha adquirido una experiencia necesaria para el correcto ejercicio de su técnica y contribuye al bien común con su actividad productiva.

8. Que de algo en apariencia tan simple como la honradez profesional depende el buen funcionamiento del Estado, porque sólo el Estado en el que cada individuo, desde el gobernante al alfarero, realice la función para la que por naturaleza es más apto y con el rigor que la técnica impone, tiene posibilidades de continuidad.

9. Que un criterio de utilidad articula los planteamientos platónicos, operando tanto en la organización del individuo cuanto en la del Estado.

10. Que la actividad política es una técnica, y puesto que la política se equipara a la filosofía, también la actividad filosófica es una técnica en Platón: con el campo teórico que conforman las materias objeto de estudio descritas en la *República*; con el ejercicio práctico de sus métodos de investigación, como la dialéctica y la *diareisis*, con un objeto tan bien delimitado como es el bien de la sociedad, y cuyo singular producto es la virtud de los ciudadanos.

BIBLIOGRAFIA

- AZARA, P. (1995): *La imagen y el olvido. El arte como engaño en la filosofía de Platón*. Madrid: Ediciones Siruela.
- BALANSARD, A. (2001): *Technè dans les dialogues de Platon: L’empreinte de la sophistique*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- BAXTER, T. M. S. (1992): *The Cratylus Plato’s critique of naming*. Leiden.
- BERNABÉ PAJARES, A. (2013): «The Sixth Definition (*Sophist* 226a-231c): Transposition of Religion Language», en BOSSI, B. and ROBINSON, TH. M. (eds.), *Plato’s “Sophist” Revisited*, 41-56. Berlin/Boston: De Gruyter.
- (2011): *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*. Madrid: Abada.
- (2008): «Etimologías, juegos fónicos y gráficos en los textos órficos», en BERNABÉ, A. y CASADESÚS, F. (coords.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, pp. 867-896. Madrid: Akal.
- BOTER, G. J. (1986): «Thrasymachus and pleonexia», en *Mnemosyne*, 34. Fasc. 3-4, 261-281.
- BRISSON, L. (2010): «Notas y anexos», en ZAMORA CALVO, J. M^a., *Platón. Timeo*. Introducción, traducción y notas. Madrid: Abada.
- (2000a): «La identificación de la *techne* con la técnica en Platón. Un ejemplo de exégesis anacrónica en la Historia de la Filosofía», en *Studia graeca in memoriam Jesús Lens Tuero*. Granada: Athos-Pérgamos.
- (2000b): «Interprétation du mythe du *Politique*», en BRISSON, L., *Lectures de Platon*, pp. 169-205. Paris: Vrin
- (2000c): «Les préambules dans les *Lois*», en BRISSON, L., *Lectures de Platon*, 235-262. Paris: Vrin.
- (1974): *Le même et l’autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*. Paris: Klincksieck.
- BROWNING COLE, E. (1991): «Weaving and practical politics in Plato’s *Statesman*», *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 29, 1991, 195-208.

- CALVO MARTÍNEZ, T. (2010): «Las hipótesis del *Fedón* y la dialectica como arte del diálogo», en GIOMBINI, S., MARCACCI, F. (eds), *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in honore di Livio Rossetti*, 339-355. Perugia: Aguaplano.
- (2009a): «De Gorgias a Platón. Orthoépeia y nihilismo», en ÁVILA, R., ESTRADA, J. A., RUIZ, E. (Eds.), *Itinerarios del Nihilismo*, 23-40. Madrid: Arena Libros.
- (2009b): «Le plaisir dans les dialogues de Platon: pour une lecture synchronique», en LEFEBVRE, R. ET TORDESILLAS, A. (eds.), *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi*, 31-42. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- (2007): «La crítica de Platón a la poesía y al arte», en HERRERA GUEVARA, A. (ed.), *De animales y hombres. Studiaphilosophica*. pp. 223-238. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva.
- (2001): «El orden de las virtudes y las *Leyes* de Platón», en LISI, F. (ed.), *Plato's Laws and its historical Significance*, 51-63. Sankt Augustin, Academia Verlag,
- (1999): «Anámnesis y catarsis: la antropología de Platón», en: TRINIDADE SANTOS J. (ed.), *Anamnese e saber*, 201-226. Lisboa.
- (1998): «Diálogo y racionalidad: el modelo 'socrático'» en ÁLVAREZ GÓMEZ, A. MARTÍNEZ CASTRO, R. (eds.), *En torno a Aristóteles. Homenaje al Profesor Pierre Aubenque*, 335-354. Santiago de Compostela.
- (1997): «Sócrates», en GARCÍA GUAL, C. (Ed.), *Historia de la Filosofía Antigua*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Vol. 14, Madrid: Editorial Trotta y Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- (1992): «Socrates' First Speech in the *Phaedrus* and Plato's Criticism of Rhetoric», en ROSSETTI, L. (ed.), *Understanding the *Phaedrus**, 47-60. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- (1990): «El *Fedro* en el II Symposium platonicum», en: *Méthexis* III, 1990, 99-109.
- CALVO, T.-BRISSON, L. (1997): «El *Timeo-Critias*. Contenido y cuestiones hermenéuticas», en CALVO, T. - BRISSON, L. (eds.), *Interpreting the *Timaeus* and the *Critias*. (Selected Papers from the IV Symposium Platonicum)*, 11-24. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- CANFORA, L. (1991): «El ciudadano», en VERNANT, J.-P. (ed.), *El hombre griego*, 139-164. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

- CAPOZZI, E. (1989): «L'analogia tra arte política e tessitura nel 'Político' platonico», en *Discorsi* n. 2, pp. 231-261. Napoli: Il Tripode.
- CAPPELLETTI, A. J. (1987): *Sobre tres diálogos menores de Platón*. Caracas: Equinoccio, Editorial de la Universidad Simón Bolívar.
- CASADESÚS BORDOY, F. (2013a): «Why is it so difficult to catch a sophist? Pl. *Sph.* 218d3 and 261a5», en BOSSI, B and ROBINSON, TH. M. (eds.), *Plato's "Sophist" Revisited*, 15-27. Berlin/Boston: De Gruyter.
- (2013b): «Del logos al mito: el giro narrativo como estrategia expositiva en los diálogos de Platón», en F. ONCINA y E. CANTARINO (eds.), *Giros narrativos e historias del saber*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.
- (2010a): «La terminología filosófica en el *Sofista* y el *Político*: dificultades de traducción», en CAÑIZARES FERRIZ, P. (ed.), *Traducir a los clásicos*, 83-94. E. Clás. Anejo I, 2010. Madrid: SEEC.
- (2010b): «El arte de tejer como paradigma del buen político en Platón», en *Δαίμων*. *Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 3, 2010, 9-18. Murcia: Ediciones de la universidad de Murcia.
- (2009): «La dimensión cósmica, ética y epistemológica del concepto de “medida” (μέτρον) en la Filosofía Griega», en *Perfiles de Grecia y Roma I*. Actas del XII Congreso Español de Estudios Clásicos, 477-497. Madrid: SEEC.
- (2008a): «Heráclito y el orfismo», en BERNABÉ, A. y CASADESÚS, F. (coords.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, pp. 1079-1103. Madrid: Akal.
- (2008b): «Orfeo y el orfismo en Platón», en BERNABÉ, A. y CASADESÚS, F. (coords.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, pp. 1239-1279. Madrid: Akal.
- (2000): «Nueva interpretación del *Crátilo* platónico a partir de las aportaciones del papiro de Derveni», en *Emérita* LXVIII 1, pp. 53-71.
- CASSIRER, E. (1944): *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica, 1968.
- CASTORIADIS, C. (1999): *Sobre el Político de Platón*. Madrid: Trotta, 2004.
- CHAPPELL, T. D. J. (1993): «The Virtues of Thrasymachus», en *Phronesis* 38, 1-17.
- CHÂTELET, F. (1965): *El pensamiento de Platón*. Barcelona: Labor, 1967.
- CORDERO, N. L. (2008): *La invención de la filosofía. Una introducción a la filosofía antigua*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

- COSTA, I. (2009): «Anánke», en *Signos Filosóficos*. Vol. XI, nº 22, julio-diciembre, 2009, pp. 19-57. México D.F.
- COULOUBARITSIS, L. (1995): «Le paradigme platonicien du tissage comme modèle politique d'une société complexe», en *Revue de Philosophie Ancienne*, nº 13/2. Bruxelles: Éditions Ousia.
- CROMBIE, I. M. (1962): *Análisis de las doctrinas de Platón I. el Hombre y la sociedad*. Madrid: Alianza, 1979.
- DERRIDA, J. (1975): «La farmacia de Platón», en *La diseminación*. Madrid: Fundamentos.
- DODDS, E. R. (1951): *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza, 2001.
- EGGERS LAN, C. (1997): «La filosofía de Platón», en GARCÍA GUAL, C. (Ed.), *Historia de la Filosofía Antigua*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Vol. 14, Madrid: Editorial Trotta y Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- FOUCAULT, M. (2004): *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- FEDIER, F. (2011): *Lire Platon. Quatre leçons sur le Ménon*. Pocket. Univers Poche.
- FINLEY, M. I. (1966): *Los griegos de la Antigüedad*. Barcelona: Editorial Labor.
- (1978): *La economía de la Antigüedad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- FRIEDLÄNDER, P. (1969): *Platon*. I, Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit. II, Die Platonischen Schriften Erste Periode. III, Die Platonischen Schriften Zweite und Dritte Periode. Berlin : Walter de Gruyter, 1975.
- GARCÍA-BARÓ, M. (2008): *El bien perfecto. Invitación a la filosofía platónica*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- GARCÍA CASTILLO, P. (2004): «Martha C. Nussbaum: *la fragilidad del bien*», en *Azafea*. Rev. Filos. 6, 2004, 231-260. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- GARCIA GUAL, C. (2007): *Diógenes Laercio. Vidas de los filósofos Ilustres. Traducción, introducción y notas*. Madrid: Alianza.
- (2000): Introducción general, en *Tratados Hipocráticos*. Madrid: Gredos.
- (1979): *Prometeo, mito y tragedia*. Panplona, Ediciones Peralta.
- GARCÍA PEÑA, I. (2007): «La filosofía como arte de la medida en Platón», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Vol. 24, 7-41. Madrid: Publicaciones Universidad Complutense.

- GARLAN, Y. (1991): «El militar», en *El hombre griego* en VERNANT, J.-P. (ed.): *El hombre griego*, 65-99. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- GERNET, L. (1951): *Les Lois et le droit positif. Platon. Ouvres Completes, XI, 1: Les Lois*. Texte établi et readuit par É. DES PLACES, introduction de A. DIES ET L. GERNET, Paris: Les Belles Lettres, págs. XCIV-CCVI.
- GLASSCHEID, H. S. (1964): *El laberinto de la medicina*. Barcelona: Destino.
- GOLDSCHMIDT, V. (1985): *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J. (2001): *Historia de Grecia Antigua*. Madrid: Akal.
- GOMPERZ, TH. (1910): *Pensadores Griegos*. Vol. I, II, III. Barcelona: Herder, 2000.
- GONZÁLEZ ESCUDERO, S. (2007): «El paradigma de *El Político* de Platón», en *Eikasia. Revista de Filosofía*, 12, Extraordinario I. <http://www.revistadefilosofia.org>
- GONZÁLEZ SUÁREZ, A. (1999): *La conceptualización de lo femenino en la Filosofía de Platón*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- GRANADA, M. Á. (1990): «Mito versus retórica sofística. La dimensión mágica de la palabra en Platón», en *Convivium. Revista de Filosofía* 1, 25-39. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- GRENET, P. (1948): *Les origines de l'analogie philosophique dans les Dialogues de Platon*. Paris: Boivin.
- GRUBE, G. M. A. (1970): *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos, 1984.
- GSCHNITZER, F. (1981): *Historia social de Grecia (Desde el período Micénico hasta el final de la Época Clásica)*. Madrid: Akal, 1987.
- GUTHRIE, W. K. C. (1962): *Historia de la filosofía Griega*. Vols. IV y V. Madrid: Gredos, 1990 y 1992.
- HALL, R. W. (1991): «In Praise of Thrasymachus?», en *Polis*, 10, 1 y 2, 22-39.
- HARRIS, M. (1988): *Introducción a la antropología general*. Madrid: Alianza, 2002.
- JAEGER, W. (1933): *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- JOLY, H. (1985): *Le renversement platonicien*. Paris: Vrin
- JOLY, R. (1961): «Platon et la médecine», en *Bulletin de l'Association Guillaume Budé : Lettres d'humanité*, n° 20, décembre 1961, 435-451.

- VIVES, J. (1970): *Génesis y evolución de la ética platónica. Estudios de las analogías en que se expresa la ética de Platón*. Madrid: Gredos.
- (1961): «Episteme y doxa en la ética platónica», en *Convivium Revista de Filosofía*, 11-12. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- HELLER, A. (1983): *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona: Península.
- KAHN, CH. H. (1996): *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*. Madrid: Escolar y Mayo editores, 2010.
- (1981): «The Origins of Social Contract Theory in the Fifth Century B.C.», en KERFERD, G. B. (ed.), *The Sophists and their Legacy*, 92-108. Wiesbaden: Steiner.
- KERFERD, G. B. (1981): *The sophistic movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KEULS, E. (1974): *Plato on Painting*. *The American Journal of Philology*, Vol. 95, N. 2, pp. 100-127. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- (1978): *Plato and Greeg Painting*. E. J. Brill: Leiden.
- KOYRE, A. (1945): *Introducción a la lectura de Platón*. Madrid: Alianza Editorial, 1966.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1958): *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Madrid: Revista de Occidente.
- LAKS, A. (2005): *Médiation et coercion: pour une lecture des Lois de Platon*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.
- LEDGER G. R. (1989): *Re-counting Plato. A Computer Analysis of Plato's Style*. Oxford. Clarendon Press.
- LLEDÓ, E. (1992): *El surco del tiempo: meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*. Barcelona: Editorial Crítica.
- LORAUX, N. (1979): «Loroux Nicole. L'autochtonie: une topique athénienne. Le mythe dans l'espace civique», dans *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 34e année, N. 1. pp. 3-26.
- LUCCIONI, J. (1958): *La pensée politique du Platon*. Paris: P.U.F.
- MENCHEN BELLÓN, F. (2009): *La creatividad y las nuevas tecnologías en las organizaciones modernas*. Madrid: Ediciones Díaz de Santos.
- MIGLIORI, M. (1996): *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al «Politico» di Platone*. Milano: Vita e Pensiero.

- MOLINA M. (2008): «Ideas órficas sobre el alma», en BERNABÉ, A. y CASADESÚS, F. (coords.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, pp. 609-621. Madrid: Akal.
- MORENO, P. (1997): Enciclopedia dell'Arte Antica II Supplemento. [http://www.treccani.it/enciclopedia/skiagraphia_\(Enciclopedia-dell'-Arte-Antica-II-Supplemento\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/skiagraphia_(Enciclopedia-dell'-Arte-Antica-II-Supplemento)/)
- (1987): *Pintura griega. De Polignoto a Apeles*. Madrid: Mondadori, 1988.
- MORROW, G. R. (1939): *Plato's law of slavery in its relation to Greek law*. Urbana: Illinois Studies in Language and Literature, v. 25, 3.
- MOSS, J. (2007): «The Doctor and the Pastry Chef: Pleasure and Persuasion in Plato's *Gorgias*». *Ancient Philosophy* 27. Mathesis Publications.
- MOSSÉ, C. (1966): *El trabajo en Grecia y Roma*. Madrid: Akal, 1980.
- (1991): «El hombre y la economía», en VERNANT, J.-P. (ed.): *El hombre griego*, 33-63. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- MURRAY, O. (1995): «El hombre y las formas de sociabilidad» en VERNANT, J.-P., *El hombre griego*, 247-287. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- NUSSBAUM, M. C. (1995): *La fragilidad del bien*. Madrid: Visor, 1986.
- OMAR MASCI, M. (2009): «Michel Foucault y la relación pastor-rebaño en las culturas griega y latina», en *Isegoría*. Nº 40, enero-junio, 2009, 221-233.
- ONFRAY, M. (2006): *Les saviesses de l'antiguitat. Contrahistòria de la filosofia*. Vol. I. Barcelona: Edicions de 1984, 2008.
- PARIBENI, E. (1981): «Artistas y artesanos en la Pentecontecia», en BIANCHI BANDINELLI, R. (Dr.): *Historia y civilización de los griegos*. Icaria.
- PENDER, E. E. (2003): «Plato on Metaphors and Models», en BOYS-STONES, G. R. (ed.): *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition*, 55-81. Oxford: Oxford University Press.
- PLÁCIDO SUÁREZ, D. (1985): «Platón y la Guerra del Peloponeso», en *Gerión*, 3, 43-62. Madrid: Editorial de la UCM.
- PONS OLIVARES, D. (2013): *Filosofía, Historia de la Filosofía y orígenes del pensamiento cínico en Vidas y opiniones de los filósofos ilustres de Diógenes Laercio*. Tesis Doctoral. Palma, UIB.
- PRADEAU, J. F. (1997): *Platon et la cité*. Paris : PUF.

- (1997): *Le monde de la politique: sur le récit atlante de Platon, Timée (17-27) et Critias*. Sankt Augustin: Academia Verlag
- RAMOS JURADO, E. A. (1999): «Eros demónico y mujer demoníaca, Diotima de Mantinea», en *Habis* 30. Universidad de Sevilla.
- REDONDO ORNELAS, J. M. (2008): «Las travesuras de Hermes: ¿conocimiento más allá del lenguaje?», en *Revista digital universitaria*. Vol. 9, nº 12. <http://www.revista.unam.mx/vol.9/num12/art100/art100.pdf>. México, Distrito Federal: Universidad Nacional Autónoma de México.
- ROBIN, L. (1908): *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris : Félix Alcan Éditeur.
- RODIS-LEWIS, G. (1965): *Platón y la búsqueda del ser*. Madrid: Edaf, 1977.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1955): «Origen del tema de la nave del Estado en un papiro de Arquíloco (56 A Diehl)», en *Aegyptus*, Anno 35, nº 2, pp. 206-210. Milano: Vitta i Pensiero - Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore.
- RODRÍGUEZ SÁNDEZ, R. (1995): *La filosofía, técnica política y terapéutica. Una lectura del Gorgias de Platón*. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cadiz.
- ROMILLY, J. DE (1988): *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*. Barcelona: Seix Barral, 1997.
- SCHUHL, P.-M. (1960) : «Platon et la médecine», en *Revue des Études Grecques*, vol. 73, nº 73-344-346, 73-79.
- (1953): «Remarques sur Platon et la technologie», en *Revue des Études grecques*, 66/2, 465-472.
- (1933): *Platon et l'art de son temps (arts plastiques)*. Paris: Alcan.
- (1932): «Sur le mythe du Politique», en *Revue de Métaphysique et de morale*, 39 (1) 1932, 47-58.
- SCHMIDT OSMANCIK, U. (1997): «Platón como pensador político», en GARCÍA GUAL, C. (Ed.), *Historia de la Filosofía Antigua*, 161-178. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Vol. 14, Madrid: Editorial Trotta y Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- SOARES, L. (2010): *Platón y la política*. Madrid: Tecnos.
- SOLANA DUESO, J. (1998): «Trasímaco: el conflicto entre las normas y los hechos», en *Convivium* 11, 2ª Sèrie.
- STRAUSS, L. (1964): *The City and Mand*. Univ. of Chicago Press, 1977.

- SLEZÁK, TH. A. (1991): *Leer a Platón*. Madrid: Alianza, 1997.
- TATARKIEWICZ, W. (1970): *Historia de la estética I. La estética antigua*. Madrid: Akal, 1987.
- TAYLOR, A. E (1926): *Plato, the man and his Work*. London: Methuen, 1960.
- (1908): *Platón*. Madrid: Tecnos, 2005.
- VALLEJO CAMPOS, Á. (2005): «Escatología y retórica en los mitos platónicos», en *Revista de Filosofía*, Vol. 30 Núm. 1 (2005): 117-134.
- VALVERDE, J. M^a. (1987): *Breve historia y antología de la estética*. Barcelona: Ariel, 1995.
- VEGETTI, M. (2012): *Quince lecciones sobre Platón*. Madrid: Gredos.
- (1991): «El hombre y los dioses», en VERNANT, J.-P. (ed.): *El hombre griego*, 289-321. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- VERNANT, J.-P. (1965): *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel, 1973
- (1991): «Introducción. El hombre griego», en VERNANT, J.-P. (ed.): *El hombre griego*, 9-31. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- VIDAL-NAQUET, P. (1990): *La democracia griega, una nueva visión*. Madrid: Akal, 1992.
- (1981): «Le mythe platonicien du *Politique*, les ambiguïtés de l'âge d'or et de l'histoire», en *Le chasseur noir*, 361-380. Paris: Maspero.
- (1964): «Athènes et l'Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien», en *Revue des Études Grecques* 77, 1964, 420-444.

Diálogos. Traducciones

- CALONGE, J. (2000): *Platón. Gorgias*. Introducción, traducción y notas. Barcelona: Gredos.
- CALVO, J. L. (2000): *Platón. Crátilo*. Introducción, traducción y notas. Barcelona: Gredos.
- CANDEL, M. (Ed.) (1941): *Platón. La República o el Estado*. Introducción. Traducción: DE AZCÁRATE, P. Madrid: Espasa Calpe 1999.

- CASADESÚS BORDOY, F. (2010c): *Platón. Sofista*. Traducción, introducción y notas. Madrid: Alianza Editorial.
- (2008c): *Platón. Critón. El Político*. Traducción, introducción y notas. Madrid: Alianza Editorial.
- DODDS, E. R. (1959): *Plato, Gorgias. A revised text whit Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- DURÁN, M^a. Á. (1992): *Platón. Filebo*. Traducción, introducción y notas. Madrid: Gredos.
- EGGERS LAN, C. (2003): *Platón. República*. Introducción, traducción y notas. Barcelona: Gredos.
- ENGLAND, E. B. (1921): *The «Laws» of Plato. The text edited with Introduction and Notes by*. Reprint New York: Publications of the University of Manchester, 143, Manchester, 1976.
- GARCÍA GUAL, C. (2000): *Platón. Protágoras*. Introducción, traducción y notas. Barcelona: Gredos.
- (2000): *Platón. Laques*. Introducción, traducción y notas. Barcelona: Gredos.
- (2000): *Platón. Fedón*. Introducción, traducción y notas. Barcelona: Gredos.
- GIL FERNÁNDEZ, L. (1983): *Platón. El banquete. Fedón. Fedro*. Traducción, presentación y notas. Barcelona: Ediciones Orbis.
- GOSLING, J. C. B. (1975): *Plato: Philebus*. Translated with notes and commentary. Oxford: Clarendon.
- HACKFORTH, R. (1952): *Plato's Phaedrus*. Transl. with Introd. and commentary. Cambridge University Press.
- LEAL SOARES, C. I. (2008): *O Político Platão*. Tradução do grego, introdução e notas. Circulo de Leitores. Lisboa: Temas e Debates.
- LISI, F. (1992): *Platón. Timeo*. Traducción, introducción y notas. Madrid: Gredos.
- (1992): *Platón. Critias*. Traducción, introducción y notas. Madrid: Gredos.
- (2008): *Platón. Leyes*. Introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos.
- LLÉDÓ IÑIGO, E. (2000): *Platón. Fedro*. Traducción, introducción y notas. Madrid: Gredos.
- (2000) *Platón. Ion*. Traducción, introducción y notas. Madrid: Gredos.
- (2000) *Platón. Lisis*. Traducción, introducción y notas. Madrid: Gredos.

- (2000) *Platón. Cármides*. Traducción, introducción y notas. Madrid: Gredos.
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, M. (2000): *Banquete*. Traducción, introducción y notas. Madrid: Gredos.
- OLIVERI, F. J. (2000): *Platón. Menón*. Introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos.
- (2000): *Platón. Eutidemo*. Introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos.
- PABÓN, J. M. Y FERNÁNDEZ-GALIANO, M. (2002): *Platón. Las Leyes*. Introducción, traducción y notas. Madrid: Alianza.
- ROIG DE LLUÍS, L. (1938): *Platón. Diálogos. Gorgias o de la retórica. Fedón o de la inmortalidad del alma. El banquete o del amor*. Traducción. Introducción GARCÍA GUAL, C. Madrid: Espasa Calpe, 1999.
- TORRES GUERRA, J. B. (1993): *Platón. Cartas*. Edición de TORRES GUERRA, J. B. Madrid: Akal.
- VALLEJO CAMPOS, Á. (2003): *Platón. Teéteto*. Introducción, traducción y notas. Barcelona: Editorial Gredos.
- ZAMORA CALVO, J. M^a. (2010): *Platón. Timeo*. Introducción, traducción y notas. Madrid: Abada.

Bibliografía de referencia

- BERNABÉ PAJARES, A. (2001): *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*. Introducción, traducción y notas. Madrid: Alianza Editorial.
- CALVO, J. L. (2007): *Homero. Odisea*. Madrid: Cátedra.
- CASADESÚS BORDOY, F. (ED.): *Diógenes Laercio. Vida y doctrina de los filósofos ilustres*. Traducción, introducción y notas. En prensa.
- CRESPO, J. L. (2000): *Homero. Ilíada*. Madrid: Gredos.
- GARCÍA GUAL, C. (1980): *Antología de la poesía lírica griega. Siglos VII-IV A.C.* Selección prólogo y traducción. Madrid: Alianza Editorial.
- GARCÍA GUAL, C. (2007): *Diógenes Laercio. Vidas de los filósofos Ilustres*. Traducción, introducción y notas. Madrid: Alianza.
- GARCÍA VALDÉS, M. (2000): *Aristóteles. Política*. Traducción y notas. Madrid: Gredos.
- GIBBS, L. (2002): *Aesop's Fables*. Translation. Oxford: Oxford University Press (World's Classics).

- LARA NAVA, M^a D., GARCÍA GUAL, C., LÓPEZ PÉREZ, J. A., CABELLOS ÁLVAREZ, B. (2000): *Tratados Hipocráticos*. Traducción y notas. Madrid: Gredos.
- PABÓN, J. M. (2000): *Homero. Odisea*. Madrid: Gredos.
- PEREA, BERNARDO (2000): *Esquilo. Los siete contra Tebas*. Madrid: Gredos.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A. Y MARTÍNEZ DÍEZ, A. (2000): *Hesíodo. Obras y Fragmentos*. Introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos.
- VEGAS SAN SALVADOR, A. (2000): *Jenofonte. Ciropedia*. Traducción y notas. Madrid: Gredos.
- ZARAGOZA, J. (1982): *Jenofonte. Recuerdos de Sócrates y Diálogos*. Introducciones, traducciones y notas. Madrid: Gredos.
- MEDINA GONZÁLEZ, A. (2005): *Cicerón. Disputaciones Tusculanas*. Introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1959): *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*. Barcelona: Alma Mater.
- TORRES ESBARRANCH, J. J. (2000): *Tucídides. Historia de la guerra del Peloponeso*. Introducción General, traducción y notas. Madrid: Gredos.

