



INCONMENSURABLES PLATÓNICOS: REFLEXIONES SOBRE LA INEFABLE PLENITUD DE SÓCRATES

PLATONIC INCOMMENSURABLES: REFLECTIONS ON THE UNSPEAKABLE WHOLENESS OF SOCRATES

JACOB HOWLAND*

TRADUCCIÓN DE ADOLFO LLOPIS IBAÑEZ

Fecha de recepción: 24/01/2025
Fecha de aceptación: 03/02/2025

I. MAGNITUDES INCONMENSURABLES Y NATURALEZA HUMANA. En los diálogos platónicos hay dos lugares, a mi entender, en los que se compara a los seres humanos con magnitudes inconmensurables, magnitudes que no pueden expresarse mediante una proporción de números enteros, por lo que se dice que son *aloga*: sin *logos* o «inefables». El primer lugar se encuentra en el libro 7 de la *República*, donde Sócrates discute la educación de los filósofos-reyes. «En cuanto a tus hijos, los que ahora estás educando y criando de palabra», le señala a Glaucón, “si alguna vez has de criarlos de hecho, supongo que no consentirás, mientras sean tan irracionales como las líneas, que sean gobernantes en la ciudad y soberanos sobre las cosas más grandes” (534d). Los matemáticos griegos concebían los números irracionales no algebraicamente, sino geoméricamente, como una relación entre las longitudes de las rectas. Sócrates se refiere aquí al descubrimiento pitagórico de que la diagonal de un cuadrado no comparte medida con sus lados.

El segundo lugar donde se compara a los seres humanos con magnitudes inconmensurables es en el *Político*, donde el visitante Extranjero de Elea sugiere que «la naturaleza que posee nuestra especie humana» está «naturalmente relacionada con el caminar... igual que la diagonal que tiene dos pies de potencia» (266b). En esta elaborada broma matemática, se imagina que la diagonal de un cuadrado de un pie tiene el poder (*dynamis*) de generar, al multiplicarse por sí misma, un cuadrado con

* J. Howland es Rector, Vicepresidente Senior de Asuntos Académicos y Decano de Fundamentos Intelectuales de la Universidad de Austin en Texas (UATX). El presente texto comprende el contenido de una conferencia impartida en el St. Johns College de Annapolis el 17 de febrero de 2023 (disponible en línea en <https://www.youtube.com/watch?v=ak81AlQ8Ric>). La traducción de este texto se ha realizado con el permiso del autor y en colaboración con la Escuela de traductores de la torre del Virrey (Hiram Antonio Castro Carvajal y Ricardo Bonet). Asimismo, la versión final del texto fue revisada por el autor en colaboración con María Rosa Carmona.



un área de dos pies. El chiste es que este nuevo cuadrado muestra el poder de $\sqrt{2}$ del mismo modo que ser bípedo muestra el poder de la naturaleza humana.

¿Qué nos dice esta comparación geométrica sobre la naturaleza humana, la naturaleza de un ser humano existente, un alma encarnada o un cuerpo almado¹? Al explicar la imagen de la Línea Dividida en la *República*, Sócrates dice que los géometras utilizan formas visibles, exponiendo sus argumentos «por mor del cuadrado mismo y la diagonal misma, no por la diagonal que dibujan» (510d). Los cuadrados y las diagonales perceptibles, en otras palabras, son imágenes de objetos inteligibles. El hecho de que los dos segmentos centrales de la Línea Dividida tengan la misma longitud sugiere una correspondencia general entre los dominios visible y matemático. Signifique lo que signifique, anticipa la afirmación de Galileo de que el «gran libro del universo» está «escrito en el lenguaje de las matemáticas, y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas». Pero Platón sugiere que la naturaleza humana está oblicuamente relacionada con estos dos dominios y no es conmensurable con ninguno.

Una de las implicaciones de esta inconmensurabilidad es que los seres humanos no son solo cosas u objetos materiales matemáticamente trazables. Sócrates hace la misma observación en el *Fedón* cuando recuerda su decepción por el hecho de que Anaxágoras, que afirmaba que la mente era responsable de todas las cosas, lo explicara todo en términos de causas materiales y eficientes. Tales explicaciones ejemplifican una cierta ceguera intelectual, como si se pudiera explicar por qué Sócrates estaba entonces sentado en prisión haciendo referencia a sus huesos y tendones sin tener en cuenta su reflexionada decisión de que lo mejor para él era estar allí. El descuido de Anaxágoras de «lo verdaderamente bueno y vinculante, que une y mantiene unidas» todas las cosas (99c) motivó lo que Sócrates llama su «segunda navegación». Al igual que las personas que observan un eclipse de sol se dañan los ojos si no miran su imagen en el agua o en algún otro medio, Sócrates decidió «refugiarse en los discursos y examinar la verdad de los seres en ellos» para no dañar su alma (99e). Recurrir a los discursos, como los marineros lo hacen a los remos cuando deciden impulsarse a través del mar una vez que el viento amaina es, entre otras cosas, un recurrir a las imágenes que dirigen e impulsan la mente hacia alguna realidad de otro modo imperceptible. Cuando Critón le pregunta de qué manera deberían enterrarlo, Sócrates responde «Como quieras... si puedes atraparme» (115c). La ceguera del alma que Sócrates espera evitar es, en particular, una ceguera *ante* esa alma inaprensible, que solo es visible indirectamente, en sus discursos y en sus actos.

La comparación de la naturaleza humana con la diagonal de un cuadrado tiene también otras implicaciones. En los diálogos platónicos, el reino trascendente del Ser, de la verdad eterna, universal e inmutable, se representa con frecuencia como si estuviera por encima de nuestras cabezas, mientras que el reino mundano del Devenir, del tiempo, la particularidad y el flujo, se extiende, por así decirlo, a nuestros pies. La naturaleza humana, podríamos decir, se extiende en diagonal de abajo a arriba, del pasado al futuro, uniendo los dominios del Ser y del Devenir, sin reposar totalmente en ninguno de ellos. La imposibilidad, o más bien, la injusticia de tratar a un ser humano existente como una cosa material o un objeto matemático es solo un ejemplo de este problema. Porque Platón sugiere, o así lo argumentaré esta tarde, que el alma

¹ N. del T. Tratamos de reproducir con este término el juego de palabras del original inglés, en el que se pone en paralelo la expresión *embodied soul*, alma encarnada, con la expresión *ensouled body*, cuerpo dotado de alma. Nótese que la palabra *ensouled* no es de uso común y, simétricamente, produce un efecto extraño en el lector inglés, del mismo modo que la palabra *almado* que, no obstante, el lector español puede también comprender porque resulta de sustraer el prefijo “des” de la palabra “desalmado”, cuyo significado es patente para cualquiera.

encarnada es, por su propia naturaleza, un *locus* de incommensurabilidad. Su trabajo consiste en mantener unidas dimensiones de la realidad cuya coherencia en la vida humana es real pero fundamentalmente inefable. Platón indica la dificultad de este trabajo, el trabajo distintivamente humano, poblando los diálogos con personajes que fracasan notablemente en él, incluyendo varios sofistas, teóricos filosóficos y futuros tiranos. Es en la integridad de Sócrates, cuya vida y muerte ilumina el desigual punto medio del ser humano, donde vislumbramos el éxito, una posibilidad que depende, quiero sugerir, de la lógica no formulable de la sabiduría práctica.

II. LA PLENITUD, EL TODO Y EL ALMA. Para hablar con claridad, no estoy negando la totalidad del Todo. Más bien estoy sugiriendo que los seres humanos son los únicos capaces de atender a esta totalidad y de manifestarla en el habla, en la acción y en la producción. Hacer estas cosas es, en algún sentido profundo, lo que significa *ser* humano. La primera de estas sugerencias armoniza con la enseñanza de Diotima en el *Banquete*, en el que *erōs*, al ser un *daimōn*, vincula los reinos mortal y divino y «une el todo consigo mismo» (202e). También concuerda con la enseñanza de Sócrates en la *República* según la cual, al igual que la luz del sol hace que los ojos sean capaces de ver y a las cosas capaces de ser vistas, el desbordamiento de la iluminación del Bien confiere el poder de inteligibilidad a los seres y el poder de conocer el alma. Al registrar las potencias interdependientes del Bien y de los seres, el alma, abriéndose a lo que es, actualiza su capacidad como vínculo del Todo. Sócrates afirma que el sol es «un vástago que el Bien engendró como análogo [*analogon*] a sí mismo» (508c), pero también se podría decir que esta analogía es generada por el alma intelectualmente imaginativa en su parentesco con el Bien.

Platón llama la atención sobre el problema de alcanzar la plenitud o integridad en la propia vida cuando introduce la llamada «tercera ola de la paradoja» en el punto medio exacto de la *República*. El asombro de Glaucón ante la afirmación de Sócrates de que los filósofos deben ser reyes y los reyes filósofos no es sorprendente, y no simplemente porque, como sugiere Sócrates, todavía no entiende lo que es un filósofo. Se trata de que los amantes del gobierno, por un lado y de la sabiduría, por el otro, son atraídos hacia esferas radicalmente diferentes, representadas en la Alegoría de la Caverna como la lóbrega tierra subterránea de la ciudad y las soleadas tierras altas del Ser. La vida en la Caverna se caracteriza por una frenética competición por «honores, alabanzas... y premios» (516c), bienes locales evanescentes. No obstante, Sócrates le dice a Adimanto que, «para el que tiene su intelecto verdaderamente dirigido hacia las cosas que son», cosas que trascienden la ciudad, el tiempo y el espacio, «no hay tiempo libre para mirar hacia abajo, hacia los asuntos de los seres humanos o, en la lucha con ellos, para llenarse de envidia y mala voluntad» (500b-c). De hecho, la relación de la filosofía y la política parece ser de repulsión mutua: nadie (o casi nadie) abandona o regresa voluntariamente a la Caverna. El prisionero liberado es «obligado a levantarse, a girar el cuello [y] a caminar», «obligado a responder preguntas» sobre los títeres y los titiriteros, «obligado a mirar la luz [del fuego]» y «arrastrado... a la fuerza por el ascendente camino, áspero y escarpado». Por el contrario, los que son conducidos a la luz por la educación filosófica en Calípolis deben ser «obligados a ir a la guardia de la ciudad», «a descender», como dice Sócrates, «a la morada común de los demás» (520b-c, 521b).

Y, sin embargo, la Caverna y la región fuera de ella son dos partes de un mismo mundo. Sócrates lo deja claro cuando instruye a Glaucón para que conecte la imagen de la Caverna con las del Sol y la Línea Dividida, comparando la luz del fuego de la Caverna con el sol y el sol con la idea del Bien (517b). Ese acto de integración intelectual responde a la unidad subyacente de la realidad que se refleja en la estructura fractal y

las relaciones de representación de la Línea, que es a su vez divisible y continua. Pero, también suscita el tipo de integración existencial que Sócrates persigue al tratar de estar a la altura de las Ideas en los hechos mientras dirige las mentes de los seres humanos hacia ellas en el discurso. Comparado con su saludable ejemplo, el filósofo que descuida los asuntos de los seres humanos no es menos partidista que el político que da la espalda a los seres inmutables.

III. EL JUICIO FILOSÓFICO DE SÓCRATES. Mi plan esta tarde es considerar lo que la trilogía *Teeteto*, *Sofista* y *Político* puede enseñarnos sobre la labor de mantener unidos los incommensurables en una vida bien vivida. Estos diálogos, que intentan definir respectivamente el conocimiento, el sofista y el político, presentan lo que muchos estudiosos, entre los que me incluyo, han interpretado como una versión filosófica del juicio público de Sócrates. Lo que está en juego en el juicio es si Sócrates es un sofista, un filósofo farsante y un mal ciudadano: alguien que no solo es teóricamente cutre, sino también innoble y tramposo. Al encontrarse con el Extranjero de Elea al principio del *Sofista*, Sócrates supone que podría ser un dios castigador, venido a refutarnos «a nosotros que somos pobres en discursos». Sócrates se llama a sí mismo *phaulos* (no solo «pobre», creo, sino «inmundo») porque su discurso está plagado de «impureza». Ayer mismo, él y Teeteto habían dicho repetidamente «sabemos» y «no sabemos» aunque ignoraban qué es el conocimiento. Pero en este caso, al parecer, «lo justo es impuro, [y] lo impuro es justo». Pues Platón muestra que quienes pretenden evitar tal impureza, quienes intentan purgar el discurso filosófico de toda circularidad e inconsistencia, lo hacen a costa de la ceguera ante la naturaleza humana, y en particular ante la excelencia de Sócrates.

La larga conversación de Sócrates con el matemático Teodoro, sus alumnos adolescentes Teeteto y el Joven Sócrates, y el Extranjero de Elea, que se desarrolla al mismo tiempo que la acusación de impiedad y corrupción de la juventud, ofrece también la ocasión de explorar dos cuestiones entrelazadas: «¿Quién es Sócrates?» y «¿Qué significa ser humano?». Al igual que en la *República*, la estructura refleja el contenido: en el centro de cada diálogo de la trilogía, un lugar apropiado para subrayar lo que es especialmente importante o especialmente cuestionable, afloran perspectivas complementarias sobre el tenso término medio del ser humano. En la digresión central del *Teeteto*, Sócrates caracteriza las medidas de la filosofía y la política como fundamentalmente incompatibles. En el punto medio del *Sofista*, el Extranjero considera necesario cometer un parricidio filosófico contra su maestro Parménides obligando al no-ser a ser. Y en la mitad del *Político*, el Extranjero obliga igualmente a lo más y a lo menos a ser mensurables no simplemente en relación con los demás, sino en relación con la medida correcta. Creo que esta forma de hablar sobre la compulsión subraya la imposibilidad de una articulación teóricamente consistente de la coherencia de los elementos básicos de la existencia humana.

IV. TEETETO, SUSTANCIA Y POTENCIALIDAD. El *Teeteto* comienza con un prólogo que se sitúa años después de la conversación presentada en el diálogo propiamente dicho. Al enterarse de que Teeteto, ya un hombre, ha sido herido en combate y está enfermo de disentería, Euclides, recordando la profética predicción de Sócrates de que el muchacho alcanzaría renombre si llegaba a la madurez, se llena de asombro, como no podía ser menos. Que Teeteto se hubiera convertido en un noble y buen ciudadano, así como en un matemático de gran talento, uniendo brillantemente la virtud cívica con la excelencia intelectual, es lo de menos. Euclides fue el fundador de la escuela megárica, que negaba la potencialidad (*dynamis*). Al sostener que nada tiene el poder de convertirse en lo que aún no es, o que todo lo que es, es siempre, los megáricos,

según Aristóteles, acabaron tanto con el movimiento como con la generación (*Metaf.* 1047a). Más adelante en el diálogo, Sócrates atribuye al sofista Protágoras, en cuyo libro Teeteto había leído que el conocimiento es percepción, la enseñanza secreta de que todo está incesantemente en flujo. Esa enseñanza, que Sócrates describe quizá irónicamente como «un discurso no pobre [*ou phaulon logon*]» (152d), se opone directamente a la posición megárica respecto al movimiento, pero niega igualmente la potencialidad. Si Protágoras tuviera razón, Teeteto no podría haber realizado su promesa juvenil porque no *habría* Teeteto, solo una sucesión de nuevos y diferentes Teetetos, cada uno diferente entre sí y con respecto a los demás, y cada uno ligado a y relativo a la percepción evanescente que está surgiendo para ser único en cada momento. Esta afirmación lleva a Sócrates a preguntarse en un momento dado por qué Protágoras afirmaba que el *hombre* es la medida de todas las cosas, en contraposición a, digamos, el papión o babuino amarillo. El reposo y el movimiento, la unidad y la multiplicidad se desmoronan en los relatos filosóficos de Protágoras y los megáricos, que cómicamente no reconocen, y mucho menos dan sentido, a su co-presencia en la experiencia humana. Uno sospecha que este tipo de comedia, de la que los académicos y otros intelectuales han ofrecido históricamente muchos ejemplos, surge en gran parte de lo que uno podría describir como un prejuicio a favor de la inteligibilidad exclusivamente discursiva o *logos*, o alternativamente, del miedo a ser percibido como pobre en discursos.

Al principio del diálogo nos encontramos con que Teeteto es un huérfano cuyos tutores han dilapidado su *ousia* o herencia (144c-d). La palabra griega *ousia*, «sustancia», puede significar tanto «ser» como «riqueza». El ser de Teeteto se asemeja a su riqueza en que ambos son depósitos de potencial indeterminado y poder generativo. *Tokos*, «descendencia», palabra que Sócrates utiliza para describir la noción, a la que da origen Teeteto, de que el conocimiento es percepción, también puede significar «interés» financiero. Sócrates promete ser mejor administrador de la sustancia de Teeteto que sus tutores legales e intelectuales, incluido Teodoro, que está muy satisfecho con la retribución que recibe del muchacho, y Protágoras, que reconoce la riqueza pero niega el ser. Porque como partero de almas que no toma nada de Teeteto salvo sus discursos, sin saber nada más, como afirma, que «tomar un discurso de otro que es sabio y aceptarlo de manera mesurada» (161b), la preocupación de Sócrates no es robarle al muchacho su potencial humano, sino actualizarlo.

La conversación de Sócrates con Teeteto conecta implícitamente la potencialidad humana con las magnitudes inconmensurables. Teeteto explica que él y el Joven Sócrates «dividieron todo número en dos», llamando «cuadrados» a los productos de dos números enteros, por ejemplo, 1 ó 4, y «oblongos» a los de un número entero mayor y otro menor, por ejemplo, 3 ó 5. A las raíces cuadradas de los primeros las llamaron «longitudes»; a las de los segundos, «potencias» (*dinameis*), «porque no son conmensurables con aquellas otras en longitud, sino solo en las áreas que tienen el poder de generar» (147e-148b). El enigma de cómo la multiplicación de irracionales puede producir números enteros es un análogo matemático del desconcertante poder de los seres humanos para integrar dimensiones inconmensurables de su experiencia en un todo.

V. COROS RIVALES. Más adelante en el diálogo, Sócrates describe para Teodoro dos «coros» distintos de seres humanos. En la *República*, el encuentro entre los ignorantes y serviles habitantes de la Caverna y el individuo libre e iluminado que desciende de lo alto es puramente trágico. En la digresión central del *Teeteto*, ese encuentro tiene una dimensión cómica, porque Sócrates caricaturiza tanto el modo de vida político como el teórico en tanto estrechamente unilaterales. En el relato de Sócrates, la existencia

en la ciudad está curiosamente aplanada: no la ejemplifican los ciudadanos y los políticos, sino los retóricos que deambulan por las salas de los tribunales. Estos hombres tienen, desde su juventud, almas pequeñas, comprimidas y retorcidas bajo el peso de grandes peligros y temores, que se abaten sobre ellos sin los apoyos internos de la verdad y la justicia. Comercian con falsedades y pagan la injusticia con más de lo mismo. Son esclavos de los jurados, a los que adulan, y del ineluctable flujo del reloj de agua, que limita estrictamente la longitud de sus discursos. Lo que Sócrates llama «nuestro coro», incluyendo generosamente a Teodoro en un grupo que él asocia con la filosofía, considera que las cosas que estos hombres políticos estiman grandes son de poco o ningún valor. Siendo rectos de alma y libres, y gozando de tiempo libre para hablar breve o extensamente, miden la idoneidad de sus discursos no por su eficacia en las competiciones por el poder o la riqueza, sino solo por su capacidad para dar en el clavo.

La presentación que hace Sócrates de estos dos grupos como coros rivales, en sintonía con diferentes medidas de la existencia humana es (entre otras cosas) una sutil pieza de psicología social. Teodoro está encantado con el contraste que ha trazado Sócrates, y no solo porque le halague. Su vehemente acuerdo con la descripción que hace Sócrates del escarnio que experimenta el filósofo a manos de quienes menosprecian las actividades intelectuales (175b), una versión antigua de la hostilidad de la ciudad, sugiere que está personalmente familiarizado con ese ridículo. Al suscitar esta respuesta, Sócrates pone de manifiesto la tendencia de los seres humanos a formar equipos opuestos y a encontrar sentido en el desempeño de papeles dentro de un drama social adverso, una tendencia que empuja a las personas hacia los extremos y las aleja del término medio moderado.

En particular, la vida de los «filósofos» apolíticos, tal y como la caracteriza Sócrates, parece más sana que la de sus homólogos hiperpolíticos, y en ciertos aspectos coincide con su propia vida. Él también es recto de alma, libre y escolar.² Pero estos pensadores de gran capacidad interior no son, a su manera, menos deficientes que sus homólogos de alma pequeña. El filósofo, dice Sócrates, no conoce el camino al mercado, ni a los tribunales, ni a ningún lugar de reunión pública. No sabe nada de leyes ni de costumbres, ni del pedigrí de sus conciudadanos, y lo que es más, no sabe que no sabe estas cosas, pues las aparta «de su ser» (173e). Solo su cuerpo habita la ciudad, mientras que su pensamiento vuela bajo la tierra y sobre los cielos, ocupado en la geometría y la astronomía (una observación que recuerda al personaje de Sócrates en las *Nubes* de Aristófanes, que ignora de forma similar el término medio de la existencia humana). Acostumbrado a contemplar todo el espacio y el tiempo, mira desde lo alto los asuntos humanos, considerando a los grandes reyes y tiranos poco más que pastores ignorantes que ordeñan ganado malhumorado. No conoce a su prójimo, ni siquiera sabe si es un ser humano, pero sabe, afirma Sócrates, lo que es un ser humano. Como Tales, que se cayó a un pozo mientras estudiaba el cielo, el filósofo es ridiculizado por la multitud como un idiota. Pero cuando reprende a los que se burlan de él y les obliga a examinar la justicia y la injusticia, la felicidad y la miseria, les toca a ellos balbucear impotentemente.

Sócrates utiliza la digresión para abogar, en el centro exacto del *Teeteto*, por la asimilación filosófica a un dios, o «hacerse justo y santo con la sabiduría práctica [*phronēsis*]» (176b). Esto es profundamente paradójico, pues quien cierra sus ojos y oídos a las «costumbres habladas o leyes escritas [*nomoi*]», no sabe si es un ser

² N. del T. El texto original dice “leisure”, ocioso. Sin embargo, se traduce como “escolar” derivado de la palabra griega “skholè” que significa “ocio fecundo” o “tiempo libre” en el sentido del tiempo de los seres humanos libres, no como se entiende comúnmente, esto es, como tiempo para el entretenimiento.

humano y carece de conocimiento de su propia ignorancia, difícilmente puede decirse que ejerza la sabiduría práctica. El retrato que hace Sócrates del filósofo entra, además, en conflicto con su propio ejemplo de compromiso cívico a través del examen filosófico de atenienses y extranjeros visitantes por igual. Sócrates habita el término medio de la filosofía política que han abandonado los antitéticos corifeos que acaba de describir. Él conoce *de hecho* las costumbres de la ciudad y el camino hacia el mercado, adonde irá ese mismo día para responder a la acusación de Meleto en una audiencia preliminar en el Pórtico del Rey Arconte. Es allí donde habla con Eutifrón en el diálogo que lleva su nombre. Y sabe mucho más, incluido el nombre y la reputación del padre de Teeteto.

VI. FILÓSOFOS ALTOS Y BAJOS. Cuando Sócrates regresa al amanecer del día siguiente a la palestra donde el matemático Teodoro se reúne con sus alumnos, se encuentra con el filósofo Extranjero de Elea y le pide que dé cuenta del «sofista, el político, [y] el filósofo.» Pero, aunque el Extranjero indaga sobre las cuestiones «¿Quién, o qué, es el sofista?» y «¿Quién, o qué, es el político?», no hay diálogo del *Filósofo*. ¿Por qué? ¿Hay algo en el ser del filósofo que se resiste a la articulación discursiva, al menos del tipo que el Extranjero proporciona en su método de definición por división?

Que éste podría ser el caso se sugiere en el *Sofista*, que introduce un nuevo contexto, el del original y la imagen, para pensar la pregunta «¿Quién, o qué, es el filósofo?» Al conocer al Extranjero, Sócrates supone que puede ser uno de los dioses que acompañan a los seres humanos que participan de la justicia y el temor reverente (*aidōs*), «mirando desde arriba la arrogancia y la legalidad de los seres humanos.» Teodoro rebate esa sugerencia pero, tal vez convencido por los elogios de Sócrates a los teóricos del día anterior, sostiene que el Extranjero es «semejante a un dios: pues así llamo yo a todos los filósofos» (216c). Sócrates replica que los filósofos, no «los artificialmente filosóficos [*plastōs* es la raíz de nuestra palabra “plástico”], sino los que lo son en su ser», son apenas más fáciles de discernir que los dioses. Pues también ellos «rondan las ciudades... mirando desde lo alto la vida de los de abajo... [y] debido a la ignorancia de los demás» se muestran en diversas apariciones o espectros, a veces como políticos, a veces como sofistas, y a veces dan la impresión de estar locos. Los auténticos filósofos, en otras palabras, son seres elevados que no parecen tales a los no filósofos, que están muy por debajo de ellos, sino que se les aparecen en múltiples semblanzas.

¿Es Sócrates, como da a entender, un filósofo «artificial», un simulacro del original? ¿O es, a pesar de su aparente modestia al hablar, un original genuinamente filosófico? Como en el *Teeteto*, Sócrates parece combinar características «altas» y «bajas». Como el auténtico filósofo, es uno pero aparece como muchos, en múltiples imágenes parciales. El Joven Sócrates tiene su nombre, mientras que Teeteto tiene su rostro. Y aunque pretende ser merecedor de refutación, como un hombre que ha cometido algún ultraje al hablar, muestra la debida reverencia por al menos un gran filósofo: Parménides, el padre intelectual del Extranjero.

En cierto momento del *Teeteto*, Sócrates observa que la indagación sobre el conocimiento le ha llevado a él y a sus compañeros a un punto intermedio entre los que sostienen que todas las cosas están en movimiento en todos los sentidos y los que afirman que «todo está quieto», escuelas de pensamiento asociadas, respectivamente, con Heráclito y Parménides. Sócrates propone examinar por turnos estas hipótesis opuestas, señalando que, si encuentran que ambas partes no dicen «nada medido», serán ridiculizados como pobres (*phauloi*) en caso de que crean que ellos mismos tienen algo significativo que decir. Sin embargo, después de rechazar la hipótesis heracliteana porque reduce el discurso al silencio, Sócrates se niega rotundamente a aceptar la de los parmenídeos. Admite sentir vergüenza ante la perspectiva de

examinar de forma burda a «Meliso y los otros», estudiantes de Parménides, que afirman que «el todo es uno y está en reposo». No obstante, dice que siente aún más vergüenza «ante un ser: Parménides», lenguaje que asimila asombrosamente al filósofo eleático con su exaltada concepción del Ser. Conoció al filósofo, explica, cuando era muy joven y Parménides muy viejo. El hombre le pareció «digno de reverencia», «aterrador» y poseedor de una «noble profundidad», y teme que no puedan entender ni sus palabras ni lo que tenía en mente cuando las dijo. El viejo Parménides permanece tan impenetrable e indecible como el Ser mismo, cuya unidad eterna e indiferenciada no admite articulación.

Pero lo mismo ocurre con la plenitud. Sócrates puede ser un hombre con partes, pero ninguna enumeración de esas partes puede captar su unidad en este individuo único. Un discurso sobre el filósofo genuino no puede hacer más que indicar la integridad de su ser. La reticencia de Sócrates respecto a Parménides nos recuerda esta limitación esencial del discurso en relación con la sustancia u *ousia* de los seres humanos existentes, lo que siempre ha sido su principal preocupación como cuidador filosófico de los jóvenes atenienses.

VII. LA SABIDURÍA PRÁCTICA, LA MEDIDA CORRECTA Y LA MEDIA ARITMÉTICA. Hay otra manera de plantear este punto sobre los límites del discurso. Ya he sugerido que la integridad de Sócrates surge de su sabiduría práctica, que se resiste a ser formulada en un *logos* filosófico porque implica combinar incommensurables. En el contexto platónico, equivale a unir el mejor conocimiento disponible de la Idea universal, eterna e inmutable con el mejor conocimiento disponible de las circunstancias radicalmente particulares, temporales y fluctuantes de la propia existencia, una actividad profundamente paradójica, porque ninguno de los dos tipos de conocimiento proporciona una medida para hacerlo correctamente. El conocimiento de la Idea de Justicia, por ejemplo, no puede por sí mismo decir a un juez con amplia libertad para dictar sentencia qué castigo debe recibir un determinado criminal convicto. Aristóteles, que interpreta el problema de la sabiduría práctica de forma algo diferente, está de acuerdo, sin embargo, en que su lógica, si esa es la palabra correcta, está envuelta en el silencio de la intuición y la disposición establecida. Por lo tanto, a quien quiera aprender a dar con la media en sentimiento y acción se le aconseja implícitamente, en lo que podríamos llamar la versión virtuosa de un círculo vicioso, que observe a alguien que posea sabiduría práctica, alguien que, precisamente en lo que respecta a la articulación de esta sabiduría, sea necesariamente «pobre en discursos».

Tal vez Sócrates no sea plenamente capaz de producir *logoi* filosóficos. Ciertamente no tiene la costumbre de generar elaboradas redes de palabras del tipo con el que el Extranjero pretende captar al sofista y al político. Sin embargo, aunque algunas de las descripciones que el Extranjero hace del sofista recuerdan mucho a Sócrates, el sofista no es la última palabra en su juicio filosófico. En el gran Mito del Cosmos Invertido del *Político*, el Extranjero mismo identifica la filosofía no con su propia actividad, la producción de definiciones por el método de la división, sino con la práctica claramente socrática del diálogo. Específicamente, el Extranjero afirma que los seres humanos en el ciclo inverso del cosmos, cuando el tiempo fluye hacia atrás y los animales también poseen el poder de la palabra, serían mil veces más felices que los del ciclo actual si solo utilizaran su ocio y su poder de asociación «para la filosofía... aprendiendo mediante la indagación de cada naturaleza si cada una con su propia capacidad peculiar [*dunamin*] percibe algo diferente del resto para la recolección de sabiduría práctica [*phronēsis*]» (272c).

El tema de la sabiduría práctica reaparece en el *Político* cuando el Extranjero divide en dos el arte de medir. La medición cuantitativa considera el exceso y el defecto, más y menos, como relativos entre sí. La medición cualitativa no relaciona el exceso y el defecto entre sí, sino con lo que él describe como «el llegar a ser de la medida correcta» y con «lo adecuado, lo oportuno, lo necesario y tantas cosas como se han asentado en el término medio y lejos de los extremos» (284e). Resulta que esta misma división se produce en el centro del diálogo si se determina calculando la media aritmética desde la primera página de Stephanus hasta la última. Pero, según el Extranjero, sin el tipo cualitativo de medición tampoco podría haber pericia técnica de ningún tipo. Los zapateros, por ejemplo, deben fabricar zapatos que se ajusten al pie, pues pronto se quedarían sin negocio si produjeran zapatos cuyo tamaño se ajustara únicamente a la media aritmética del pie más pequeño y el más grande. El Extranjero afirma, además, que la preservación de la medida correcta, aunque difícil, es necesaria para la producción de todo lo que es bueno y bello (o noble), y que es particularmente con respecto a la medida correcta que los malos y los buenos difieren entre nosotros. Esta es la enseñanza platónica en la que se basa Aristóteles para caracterizar la virtud como una disposición orientada a encontrar el medio que la sabiduría práctica determina, un medio que nace de nuevo en cada circunstancia humana radicalmente particular.

No cabe duda de cuál es el arte de medir humanamente válido. Sócrates lo deja claro cuando instruye a Teodoro en los límites de la aritmética al comienzo mismo del *Político*. Cuando Sócrates dice que tiene una gran deuda de gratitud con Teodoro por haberle presentado a Teeteto y al Extranjero, que acaban de definir al sofista, el matemático le responde que le deberá el triple cuando definan también el político y el filósofo. Sócrates le reprocha entonces un error fundamental en la medición: aunque Teodoro postulaba que los tres hombres eran iguales, como las unidades puras que componen los números, Sócrates le responde a Teodoro que «ellos están más separados entre sí en estima, que lo que tu arte puede expresar en cualquier proporción [*analogian*]» (257b). El orden relativo, por supuesto, puede cuantificarse; tal vez el filósofo sea del primer rango entre los seres humanos, el político del segundo, y así sucesivamente. Sin embargo, al igual que los juicios sobre lo adecuado, lo oportuno y lo necesario, la determinación de lo estimable en lo que se refiere al carácter humano no es una cuestión de cálculo matemático.

VIII. IMÁGENES Y APARICIONES. El problema de la medida y el estatuto de la proporción matemática nos devuelven al *Sofista*, donde se plantea una cuestión sobre la validez del método de división del Extranjero en cuanto a revelar la naturaleza del sofista. Tras cinco o seis descripciones diferentes de la pericia técnica del sofista, Teeteto confiesa que aún no sabe qué es el sofista «en su ser» (231b-c). (La incertidumbre del texto acerca de cuántas definiciones exactas del sofista ha producido el Extranjero me parece una indicación más de la insuficiencia de la medición matemática en la investigación de un tipo de ser humano o de modo de vida). La observación de Teeteto motiva al Extranjero a empezar de nuevo, lo que hace reconsiderando la pericia del sofista en el debate polémico. En particular, observa que el sofista parece poseer una capacidad «adecuada para disputar sobre todas las cosas» (232e). Teeteto está de acuerdo, sin embargo, en que nadie puede saberlo todo; el sofista posee, por tanto, una *doxastikē epistēmē*, una «ciencia de la opinión» o «conocimiento productor de opinión» (233c).

Encontrándose ahora en la posición socrática de refutar las pretensiones de sabiduría, el Extranjero compara al sofista con un pintor cuyas representaciones de las cosas visibles son confundidas con las cosas mismas por los niños que las contemplan

desde lejos. Pero esta analogía es discutible. En el caso del pintor, los originales son bien conocidos, pero las representaciones están lejos. En el caso del sofista, sin embargo, ni las representaciones ni los originales, incluidas las verdades humanas esenciales sobre lo justo, lo bueno y lo noble, están cerca o son bien comprendidas. Pues el sofista exhibe encantadoramente apariciones engañosas a jóvenes que están «aún más lejos de la verdad de las cosas» que él, haciendo que sus palabras «parezcan dichas con verdad y que el que las dice parezca el más sabio de todos en todo» (234c).

¿Cuál es la diferencia entre una imagen (*eikōn*) y una aparición (*phantasma*)? Según el Extranjero, una imagen reproduce fielmente los colores y proporciones del original (la palabra griega aquí no es *analogia* sino *symmetria*), mientras que una aparición no. Esta explicación puede resultar atractiva para los geómetras, pero parece insatisfactoria incluso cuando se trata de dibujos, pinturas o esculturas de cosas visibles, a menos que entendamos que una imagen no es otra cosa que una copia del original. Porque mientras que una copia es, por así decirlo, una reproducción opaca de la superficie del original, una imagen es una superficie que ofrece una ventana a una realidad más profunda, a menudo mediante el despliegue deliberado de la paradoja y la contradicción. Así, el género pictórico que lleva el nombre de «imagen», el icono religioso, es una representación liminal a través de la cual se pretende que veamos una realidad divina, extraespacial.

El Extranjero representa metafóricamente la dificultad de distinguir el ser invisible y la verdad como una vasta distancia que hace difícil ver las cosas. Esta «distancia», que el sofista se esfuerza por mantener, es en parte una función de la inexperiencia de la juventud. Porque con el paso del tiempo, explica el Extranjero, los jóvenes «se ven obligados a conocer de cerca las cosas tal como son y, a través de los sufrimientos, a hacerse una idea clara de estas cosas, de modo que lo que era grande parece pequeño, y lo que era fácil, duro.» Pero, asegura a Teeteto, «todos nosotros» estamos «tratando de acercarte lo más posible sin los sufrimientos».

Estas observaciones señalan una diferencia esencial entre el discurso sofístico y el filosófico, incluidas las imágenes platónicas. Mientras que el sofista utiliza la apariencia de sabiduría para cautivar el entendimiento, incluido el suyo propio, el discurso filosófico utiliza la perplejidad para poner el alma en movimiento hacia la verdad de las cosas. Una forma de hacerlo es llamando la atención sobre la necesaria diferencia entre las imágenes habladas y los originales, como, por ejemplo, hace Sócrates al advertir a Glaucón en la *República* que la imagen del sol a través de la cual comunica su opinión sobre el Bien puede ser inadecuada (507a). La sofística elude esta diferencia de varias maneras. Una es rechazar por completo la distinción entre imágenes y originales, como hace Protágoras al afirmar que el conocimiento no es más que percepción. Otra es sostener que el propio discurso articula perfectamente la verdad de lo que se habla, en cuyo caso no hay, una vez más, distinción significativa entre la imagen y el original.

Ahora bien, hay algunos ámbitos en los que el *logos* es totalmente adecuado para la articulación de la verdad. La regla de inferencia conocida como *modus ponens* (si p, entonces q; p; por tanto q) no desafía la afirmación de Parménides de que «es lo mismo pensar que ser», lo cual parece implicar que lo que es, es inteligible y, dada su identificación de lo que es enunciable (*phaton*) y lo que es pensable (*noēton*), es capaz de articulación racional. Lo contrario, que lo que es *alogon* no es, es el fundamento de las paradojas de Zenón, el alumno de Parménides, quien propone negar la realidad del movimiento, sobre la base de que es incomprensible. La más elegante de estas paradojas es que la flecha en vuelo no está ni en el lugar donde está, ni en el lugar donde no está. Sin embargo, las flechas vuelan, y su letalidad es una refutación totalmente eficaz, aunque sin palabras, de su irrealdad.

Parménides observa que no se puede decir nada de la nada absoluta, ni siquiera que sea inexpresable, porque no es en modo alguno. Pero su insistencia en que el no-ser es totalmente impensable e indecible da al sofista munición para rebatir la afirmación de que profiere falsedades o genera apariciones al hablar, pues eso equivaldría a afirmar lo que no es. Por ello, el Extranjero se da cuenta de que «será necesario que, para defendernos, pongamos a prueba el relato de mi padre Parménides [mediante *basanidzein*, que significa “cuestionar mediante la tortura”], y sostengamos con fuerza que el no-ser de alguna manera es y, a su vez, que el ser de alguna manera no es» (241d). Este lenguaje de la fuerza e incluso de la violencia recuerda a la *República*, donde los individuos deben ser obligados a salir y luego volver a la Caverna, y al *Político*, donde los más y los menos deben ser obligados a medirse no solo en relación unos con otros, sino en relación con la medida correcta. Parece imposible ocupar y defender el término medio en la vida humana sin algún tipo de lucha. Esta observación puede parecer banal en nuestra época de extremismos políticos, pero no para el Extranjero, quien casi se lo toma al pie de la letra, pues ruega que no se le considere un parricida, como si la impureza filosófica de decir que el no ser de alguna manera es, y el ser de alguna manera no es, le implicara, como parecía ser el caso de Sócrates, en una especie de contaminación moral.

Se podría llegar a la conclusión de que no se puede atrapar al sofista sin convertirse uno mismo en sofista. Es una exageración. Sería más seguro decir que la posibilidad de la filosofía va de la mano de la del sofisma. A menos que el ser y el no-ser se mezclen, no puede haber distinción entre imagen y original, pues ambos *son*, pero la imagen *no es* el original. La muerte metafórica de Parménides es, pues, también el nacimiento de las imágenes, sin las cuales tenemos poco o ningún acceso a los originales. En la medida en que el ser o la *ousia* del propio Parménides se nos aparece, lo hace por medio de imágenes, incluido el retrato que Sócrates hace de él en el *Teeteto*. Sin embargo, la mezcla de ser y no-ser también da lugar a las apariciones, que no pueden distinguirse decisivamente de las imágenes salvo por comparación con el original.

Parménides podría ser perdonado por querer evitar este lío, pero Platón se pone de parte del Extranjero. El hecho de que la observación del Extranjero sobre el parricidio se produzca en el centro mismo del *Sofista* lo conecta con la invocación de Sócrates a la sabiduría práctica en el centro del *Teeteto* y la introducción por el Extranjero de la medida correcta en el centro del *Político*. Es evidente que la sabiduría práctica y la justa medida no solo son compatibles con la impureza de la palabra, sino que la exigen.

IX. LA IMAGEN PLATÓNICA DE SÓCRATES. Al comienzo del *Sofista*, Sócrates observa que, para algunos, los filósofos no parecen en absoluto estimables, mientras que para otros parecen valerlo todo. Tal vez la comprensión que tiene el Extranjero de las imágenes y las apariciones nos ayude a calibrar la estimación más comedida que Platón tiene de Sócrates. El Extranjero observa que, si un artista reproduce las verdaderas proporciones de una cosa bella en una escultura o pintura muy grande, las partes superiores parecerán más pequeñas de lo que deberían y las inferiores más grandes, porque vemos las primeras a distancia, pero las segundas de cerca. Si quiere que el espectador perciba las verdaderas proporciones del original, el artesano debe ajustar su representación para tener en cuenta esta distorsión de la perspectiva. En otras palabras, debe producir una aparición en lugar de una imagen.

En este contexto, el Extranjero supone que el espectador se encuentra cerca de la escultura o el cuadro y lo mira hacia arriba. Por supuesto, el problema de la distorsión no se limita a las imágenes. El mismo fenómeno se produciría si el

espectador estuviera de pie cerca de cualquier cosa que fuera muy grande y la mirara hacia arriba, y recordemos que el Extranjero le dijo a Teeteto que estaba tratando de acercarlo «lo más posible» a la verdad de las cosas (234e). Ahora bien, se suponía que el sofista mismo era una de «las grandes cosas», razón por la cual el Extranjero comenzó su búsqueda del sofista con un modelo, el pescador, seleccionado entre «las cosas modestas» (*tōn phaulōn*). También el filósofo es una de las cosas grandes. De hecho, el Extranjero se refiere a Parménides como «el grande» (*ho megas*). Pero aclara que, aunque tanto el sofista como el filósofo son difíciles de ver, los vemos desde perspectivas diferentes. El sofista huye hacia la oscuridad del no-ser, mientras que el filósofo es difícil de distinguir por el brillo de la región divina donde habita (254a-b). En otras palabras, miramos hacia abajo, hacia el sofista (cf. 237d), y hacia arriba, hacia el filósofo.

Una imagen verbal del sofista o del filósofo tendrá que ajustarse a estas perspectivas si quiere reflejar la verdadera simetría de las partes inferior y superior. Quizá esto explique el énfasis del Extranjero en su método de división. Puede que se sienta inclinado a exagerar el carácter técnico de la filosofía en un intento de hacer que la cabeza del filósofo, su cabeza, parezca más grande de lo que realmente es, de modo que parezca simétrica con sus pies. Pero esa distorsión solo es necesaria en la medida en que se considere al filósofo como divino, al modo en que Teodoro considera al Extranjero.

Dejando a un lado esta especulación, Sócrates no se encuentra ni en la brillante luz de los cielos ni en la negra noche del Érebo, regiones imperturbables por la paradoja o la contradicción, sino entre el ser y la nada. Se encuentra en el punto medio de la existencia humana, donde lo alto y lo bajo se encuentran en el crepúsculo, y su tarea es mantenerlos unidos. Hay un punto de vista óptimo desde donde se puede contemplar esta obra, uno que la vea en su totalidad y haga justicia a su simetría interior. Sería la perspectiva de quien no exalta ni desprecia al filósofo, sino que lo ve tal como es. Esta es la imagen moderada de Sócrates, hombre y filósofo que, con todo, Platón presenta en sus diálogos.