



¿CÓMO LEER A PLATÓN? PARA UNA LECTURA NO APOLOGÉTICA DE LOS DIÁLOGOS¹

PEDRO LUZ BARATIERI

pedrobaratieri@hotmail.com

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

PALABRAS CLAVE:

Diálogos de Platón
Método
Interpretación
Apología
Sócrates

RESUMEN

La diversidad de interpretaciones de la obra de Platón se explica tanto por su riqueza y complejidad como por los distintos métodos de lectura empleados por los especialistas. Estas diferencias suelen depender de una cuestión previa: cuál sería la función primordial de los diálogos, cuestión que tiende a confundirse con la de qué son realmente estas obras. Por ejemplo, algunos intérpretes privilegian las tesis y argumentos filosóficos, y otros destacan sus dimensiones dramáticas y literarias. Ante esto, se examina la hipótesis frecuente según la cual una parte de los diálogos constituirían una defensa de Sócrates. Comparando dichas acusaciones con diversos pasajes platónicos, esta hipótesis debe ser descartada, lo que permitiría una lectura más crítica de los argumentos socráticos, evitando justificar su corrección a toda costa.

KEYWORDS:

Plato's dialogues
Method
Interpretation
Defense
Socrates

ABSTRACT:

The diversity of interpretations of Plato's work is explained both by its richness and complexity and by the different methods of reading employed by specialists. These differences usually depend on a prior question: what the primary function of the dialogues might be—a question that tends to be conflated with that of what these works really are. For example, some interpreters privilege the philosophical theses and arguments, while others emphasize their dramatic and literary dimensions. In light of this, the frequently advanced hypothesis according to which part of the dialogues constitutes a defense of Socrates is examined. By comparing those accusations with various Platonic passages, this hypothesis must be rejected, thereby allowing for a more critical reading of Socratic arguments and avoiding the justification of their correctness at all costs.

¹ [Nota del editor] Presentamos una traducción del artículo de PEDRO L. BARATIERI, 'Como ler Platão? Para uma leitura não-apologética dos Diálogos', *doisPontos* 21 (2024/2), pp. 3-26, <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v21i2.94714>. Desarrolla una pequeña sección de su tesis doctoral, defendida en 2022 en la UFRJ: PEDRO L. BARATIERI, *Da Ambição à Música: o Eros como caminho à perfeição no Banquete de Platão*, Tesis de doctorado, UFRJ, Río de Janeiro, 2022. Agradecemos al autor su confianza al permitirnos publicar este artículo en nuestra revista.



En el vastísimo campo de estudios de la obra de Platón, constatamos que los especialistas más respetados tienen posiciones a veces completamente divergentes. En parte, por un lado, esto deriva de la riqueza y de la complejidad de esa obra; en buena medida, por otro lado, también deriva de diferentes métodos o formas de abordar los diálogos que los intérpretes adoptan. Ante esto, naturalmente surge la cuestión de cómo deberíamos leer estas obras. Analizando, sin embargo, las diferentes perspectivas utilizadas, se puede notar que las respuestas a una cuestión anterior con frecuencia terminan determinando, no pocas veces de modo tácito, las respuestas a cómo leer los diálogos y el enfoque adoptado en la práctica. Esta cuestión anterior es la de cuál sería la función primordial de los diálogos, que tiende a confundirse con la cuestión de qué serían, en el fondo, los diálogos.

Por ejemplo, los estudiosos que en su interpretación tienden a centrarse en las tesis y en los argumentos (en detrimento de los elementos dramáticos y literarios) suponen en general que están lidiando con obras “filosóficas” y que, por lo tanto, deberían cumplir funciones “filosóficas”, como (según determinada concepción de la filosofía presupuesta en general) definir un concepto, responder a una cuestión teórica con argumentos racionales, fundamentar (o cuestionar) la posibilidad de una ciencia del mundo y cosas de esa índole. Por otro lado, los estudiosos que se centran en los aspectos dramáticos y literarios consideran que están interpretando obras literarias y que, por consiguiente, no necesariamente cumplirían funciones o desempeñarían actividades filosóficas, sino que antes bien harían aquello que sería propio de las obras literarias.

Ante esto, me gustaría abordar una de esas hipótesis frecuentemente utilizadas, de forma explícita o no, acerca de la función de los diálogos, a saber, la de que estas obras, o al menos algunas de ellas, servirían como defensa de Sócrates ante la acusación por la cual fue condenado a muerte.² Comparando la acusación con pasajes de los diálogos, pretendo mostrar que deberíamos descartar esa hipótesis al leerlos. Los beneficios exegéticos serían considerables; uno de ellos sería dejar de intentar hacer correctos a toda costa, y muchas veces en detrimento del propio texto, los argumentos de Sócrates y pasar, en su lugar, a analizarlos de forma más crítica. Desde esta perspectiva, aunque aborde aquí de forma más directa una cuestión teórica, el verdadero propósito de este artículo es hacer una

² “[...] [E]l gesto inaugural de la filosofía en la obra de Platón, en particular en los diálogos llamados socráticos, retoma varios de estos elementos. [...] [E]l impulso a filosofar en Platón, en particular a escribir diálogos filosóficos [...] proviene no solo de una “búsqueda de la verdad”, un tanto abstracta, sino también de la necesidad, vinculada a esa búsqueda, de defender la memoria, la honra, la gloria, el *kléos* de un héroe y maestro muerto, Sócrates. [...] [H]ay un período de la producción platónica consagrado a la preservación de la memoria de Sócrates, [...] el discurso platónico no debe solo preservar, sino, antes que nada, defender el recuerdo de un hombre condenado injustamente. Es decir, debe antes mostrar que esa condena fue injusta [...]”; JEANNE MARIE GAGNEBIN, ‘Platão, acho, estava doente’, *Kléos* (2000/4), pp. 91-93. Aunque este sea un ejemplo explícito de lo que mencioné arriba, esta tendencia, además de parecer arraigada en nosotros mismos, puede ser constatada de forma menos explícita en diversos estudiosos importantes: GREGORY VLASTOS, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, 1991, p. 279; WERNER JAEGER, *Paidéia: a Formação do Homem Grego*, Martins Fontes, São Paulo, 2001, p. 593 (*Paidéia: los ideales de la cultura griega*, trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, FCE, Madrid, 2007); RICHARD KRAUT, ‘Introdução ao Estudo de Platão’, en *Platão*, ed. de Richard Kraut, Ideias & Letras, São Paulo, 2013, p. 63; CHARLES H. KAHN, *Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*, Cambridge University Press, 1996, p. XV (*Platón y el diálogo socrático: El uso filosófico de una forma literaria*, trad. de Alejandro García Mayo, Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2010).

contribución para la práctica de la interpretación de los diálogos, de modo que las respuestas aquí dadas a cuestiones teóricas deben ser entendidas más como recomendaciones respecto a qué hacer y pensar durante la práctica de la lectura y de la interpretación de los diálogos que como descripciones factuales.

Con ese intento, comienzo el artículo ofreciendo algunas razones por las cuales no sería un problema hablar de la función de los diálogos, algo diferente de la intención del autor (1); después, explico el sentido de la acusación por la cual Sócrates fue condenado (2), a fin de pasar, a continuación, a comparar cada una de sus dos partes —la corrupción de la juventud (3) y la impiedad (4)— con pasajes de los diálogos, mostrando que a primera vista estos no defienden a Sócrates de tales acusaciones; por último, extraigo algunas consecuencias exegéticas a mi modo de ver saludables de esta lectura no apologética de los diálogos (5).

1. LA FUNCIÓN DE LOS DIÁLOGOS: ¿UN PROBLEMA?³ Cuando se habla de la función de una obra, se puede pensar en la intención de su autor, una idea problemática cuando se utiliza como determinante del sentido de una obra, más aún hoy en día, cuando tanto se habla de la “muerte del autor”.⁴ De hecho, parece que el sentido de una obra va más allá, o incluso que es independiente de lo que piensa y desea su autor. Ya sea por motivaciones e ideas inconscientes, ya sea por elementos tácitos del contexto de creación o de recepción de la obra, las intenciones del autor —algo externo al propio discurso— no parecen determinar el sentido de su obra. Sin embargo, la función de una obra es algo diferente de la intención de su autor y, en contraste con algo que le sería externo, se aproxima más a lo que es esa obra en sí misma. En este sentido, se puede entender la función de la obra como su *telos* o fin, siempre que se comprenda el *telos* de algo a partir de la idea de actividad propia de la cosa, inmanente a su ser y a su forma de ser.

De hecho, en determinado momento del libro I de la *República*, Sócrates defiende que cada cosa, desde animales hasta —nótese bien— objetos manufacturados, pasando por las partes u órganos del cuerpo, tendría su función (*ἔργον*), siendo esta aquello que cada cosa ejecuta, “o solo ella o mejor que las otras” (*Rep.*, I, 353a). Así, la actividad propia o función de los ojos sería ver, la de los oídos sería oír y la de una podadera⁵ “manufacturada para eso” sería “podar los sarmientos de la vid” (*Rep.*, I, 353a). Como Sócrates se refiere a la actividad o función de cada cosa,⁶ incluyendo artefactos producidos por seres humanos (*Rep.*, I, 353a), su tesis debe abarcar obras escritas, como los diálogos.

³ El propósito exclusivo de esta sección es defender la cuestión planteada por el artículo contra la objeción de que sería insoluble o inútil, porque implicaría la pregunta por la intención del autor y esta sería incognoscible o, aunque pudiera ser conocida, sería incapaz de determinar el sentido del texto. De este modo, en caso de que ya considere legítima la cuestión de la función del texto o incluso de la intención del autor, puede pasar a la siguiente sección.

⁴ MICHEL FOUCAULT, *Ditos e Escritos: Estética - literatura e pintura, música e cinema, vol. III*, trad. de Inês Autran Dourado, Forense Universitária, Río de Janeiro, 2001, pp. 264-298 (Las compilaciones dispersas de Foucault en el ámbito de la estética se vertieron de manera oficial en *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales, Vol. III*, trad. de Ángel Gabilondo, Paidós, Barcelona, 1999).

⁵ ἐπὶ τούτῳ ἐργασθῆντι (*Rep.*, I, 353a).

⁶ ἐκάστου πράγματος ἔργον (*Rep.*, I., 353b).

A mi modo de ver, la *Retórica* y la *Poética* de Aristóteles muestran que la idea de que el *telos* de cada cosa estaría en su función o actividad propia también se aplica a los discursos. La *Retórica*, primero, al decir lo siguiente:

Las especies de retórica son tres en número, pues otras tantas son las clases de oyentes de los discursos. En efecto, el discurso comporta tres elementos: el orador, el asunto de que habla y el oyente; y el fin (τὸ τέλος) del discurso se refiere a este último (πρὸς τοῦτόν), esto es, al oyente [...]. El que se pronuncia sobre el futuro es, por ejemplo, un miembro de una asamblea; el que se pronuncia sobre el pasado es el juez; el espectador, por su parte, se pronuncia sobre el talento del orador. De suerte que es necesario que existan tres géneros de discursos retóricos: el deliberativo, el judicial y el epidíctico. En una deliberación tenemos tanto el consejo como la disuasión; pues tanto los que aconsejan en particular como los que hablan en público hacen (ποιούσιν) siempre una de estas dos cosas. En un proceso judicial tenemos tanto la acusación como la defensa, pues es necesario que los que pleitean hagan (ποιεῖν) una de estas cosas. En el género epidíctico tenemos tanto el elogio como la censura. [...] Cada uno de estos géneros tiene un fin (τέλος) diferente y, como son tres los géneros, tres son también los fines. Para el que delibera [...]. (*Ret.*, I, 3, 1358a-b)

Repárese, entonces, en cómo el género de discurso, es decir, cómo el ser de cada discurso está determinado por su *telos*. Y aunque ese *telos* esté ligado al oyente o receptor del discurso y pueda así parecer algo externo al discurso, ese *telos* se confunde con el efecto sobre el oyente y, entonces, con la actividad que es propia de cada discurso. El género aconsejativo realiza la actividad de aconsejar o disuadir; el judicial, de acusar o defender; el epidíctico, de elogiar o censurar. Incluso respecto a los discursos, entonces, cada cosa tendría su *telos*, este se dejaría confundir con la actividad propia de la cosa y esa actividad sería inmanente al ser de la cosa, estaría ligada a su propio modo de ser (en este caso, cada género de discurso: consejo, defensa, elogio).

La *Poética*, como mencioné, es otro texto que muestra que la idea de que cada ente tiene un *telos* en la actividad o función que le es inherente abarca a los discursos. De hecho, en la definición que da de la poesía trágica, es decir, cuando describe el ser o la esencia del discurso trágico, Aristóteles da prioridad a su *telos*, el cual, además, prácticamente equivale a la actividad o función propia de la tragedia:

Es pues la tragedia imitación de una acción de carácter elevado, completa y de cierta extensión, en lenguaje ornamentado y con las varias especies de ornamentos distribuidas por las diversas partes [del drama], [imitación que se efectúa] no por narrativa, sino mediante actores, y que, suscitando el “terror y la piedad, tiene por efecto la purificación de estas emociones”. (*Poet.*, VI, 1449b24-27)

Nótese que la definición del discurso trágico incluye el efecto sobre el espectador — la catarsis del miedo y de la piedad— como su *telos* o causa final. Si en otro momento Aristóteles dice que la trama (i. e., la composición de las acciones) es el *telos* de la tragedia (*Poet.*, VI, 1450a20-25), es porque el efecto, actividad o función propia de la tragedia,⁷ la catarsis del miedo y de la piedad, deriva directamente de la trama (trágica), así como el *telos* y la causa final, siendo la actividad inherente y propia al modo de ser de la cosa en cuestión, se confunden en cierto modo con la forma y la causa formal de los seres (*Fis.*, II, 7, 198a24; 8, 199a30): el *telos* o función no deja de ser la forma en acto. Es por esa razón que bastaría la lectura o escucha de una tragedia de verdad para que alcanzara su función

⁷ τὸ τῆς τραγωδίας ἔργον (*Poet.*, XIII, 1452b28-31).

natural, sin necesidad del espectáculo escénico y de la dramatización (*Poet.*, XIV, 1453b): la simple trama, que es la estructura de la tragedia o su causa formal, debe desencadenar por sí misma el miedo y la piedad, *telos* de la tragedia. Así, vemos de nuevo cómo la función propia de un discurso está ligada de forma intrínseca a su ser y a su forma de ser; esa función, por lo demás, no es la intención del autor, algo externo al discurso, sino antes bien algo inmanente al propio ser o modo de ser del discurso.

Claro que se puede, por otro lado, cuestionar hasta qué punto sería justificado concluir algo sobre la obra de Platón a partir de estas consideraciones de Aristóteles: al fin y al cabo, ¿tendrían ellos ideas semejantes, al menos, acerca de los discursos y de las artes de los discursos? En ese caso, ¿no sería más adecuado tomar en consideración las tesis del *Gorgias* y del *Fedro* en su tratamiento del tema de la retórica y de un arte de los discursos? En cierto sentido, sí.⁸ Sin embargo, el objetivo de esta sección es apenas responder a la posible objeción de que no tendría sentido hablar de la función de una obra, puesto que la intención del autor o bien sería incognoscible por parte del intérprete o bien, aunque pudiera ser conocida, sería algo externo al discurso o texto y entonces no determinaría su sentido. Si quien lee este artículo no considera un problema la consideración de la función de una obra o incluso de la intención de su autor, entonces esta sección en cierto sentido no le concierne, y ya podría incluso pasar a la siguiente. Además, el análisis cuidadoso de las tesis del *Gorgias* y del *Fedro* a este respecto, aparte de exigir un desvío considerable del camino que me gustaría recorrer aquí, también apuntaría ya hacia determinada función de los discursos filosóficos y hechos con arte; pero lo que pretendo aquí es solo rechazar una hipótesis a ese respecto —la apologética— y no señalar ni discutir cuál sería, en mi opinión, la hipótesis correcta.

De cualquier modo, recordar brevemente algunos pasajes de esos diálogos podría ayudarnos a disminuir nuestra (supuesta) repulsa a la idea de que los diálogos tengan un propósito o función. Uno de esos pasajes es aquel del *Fedro* en el que Sócrates defiende que todo discurso (πάντα λόγον) hecho con arte debe ser compuesto (συνεστάναι) como un ser vivo (ζῷον), teniendo, entonces, un cuerpo (σῶμα) al que no le faltaría nada y en el que nada sobraría, estando cada una de sus partes bien conectada (πρέποντα) con la otra y con el todo (τῷ ὅλῳ) (*Fedr.*, 264b-d). A la luz del pasaje que vimos arriba de la *República* (*Rep.*, I, 353a-b), es de suponer que, al igual que todo organismo vivo y que todo lo hecho con arte, también esta obra discursiva deberá tener una función o actividad que le sería propia. En efecto, Sócrates parece estar transfiriendo a los productos u obras de las artes discursivas la concepción orgánica, instrumental o teleológica⁹ que en la *República* muestra tener de la realidad. Al fin y al cabo, si el arte del discurso es una conducción del alma por las palabras (*Fedr.*, 261a-b), entonces el efecto generado en el receptor (*Fedr.*,

⁸ Considero que quien lee no debe extrañar el uso de teorías de los discursos para la comprensión de los diálogos, pues estos, en el fondo, son discursos en un sentido amplio; es decir, obras hechas de palabras (*lógoi*) y de la autoría de un solo hombre o de un solo emisor (sin interlocución). Se trata de discursos que, sin embargo, *representan* diálogos, así como la narración que Sócrates hace desde el principio hasta el final de la *República* es un discurso y no un diálogo, sino un discurso cuyo contenido es la narración y la representación de un diálogo. En este sentido, nótese que, cuando Aristóteles se refiere a los “diálogos” socráticos como un género “literario”, utiliza el sintagma *sokratikoi logoi* (*Poet.*, I, 1447b), es decir, “discursos socráticos”.

⁹ Recordando que *organon* significa, en griego, instrumento.

270e), y así la función o actividad (*érgon*) del discurso, es determinante de su ser.¹⁰ Y que los discursos y escritos filosóficos tienen una función, lo indica el siguiente pasaje:

Los mejores de todos los discursos escritos son los que tienen por fin servir de recordatorios a los que conocen, y solamente en las palabras *cuyo fin es la instrucción* (*ἐν δὲ τοῖς διδασκομένοις καὶ μαθήσεως χάριν*), grabándose así en el alma, sobre lo que es justo, bello y bueno, solamente en estas encontramos una perfección digna de nuestros esfuerzos. (*Fedr.*, 278a; énfasis mío.)

En cuanto al *Gorgias*, algunas de las ideas más importantes que Sócrates defiende en él parecen corroborar la tesis de que los discursos deben cumplir una función. Al fin y al cabo, la crítica socrática a la retórica (tal como comúnmente se practica) se apoya en una supuesta deficiencia no solo gnoseológica sino también ética, por así decirlo, de esa práctica, ya que concerniría a la finalidad o al uso hecho de los discursos: además de no conocer la naturaleza del objeto del cual se ocuparían y no poder, así, señalar las causas de sus procedimientos, teniendo una simple experiencia en lugar de un arte, los oradores tampoco buscarían, con sus discursos, el bien o el mejor estado del objeto con el que lidiarían, en este caso el alma de los oyentes (*Gorg.*, 465a, 500e-501a).¹¹ Pero, dice Sócrates:

El hombre bueno que dice lo que dice teniendo en cuenta el mayor bien (*ἐπὶ τὸ βέλτιστον*), ¿no es verdad que no hablará al azar, sino poniendo su intención en cierto fin? (*ἀποβλέπων πρὸς τι*) Es el caso de todos los demás artesanos (*δημιουργοί*); cada uno pone atención en su propia obra (actividad o función: *τὸ αὐτῶν ἔργον*), y va añadiendo lo que añade sin tomarlo al azar (*πρὸς τὸ ἔργον τὸ αὐτῶν*), sino procurando que tenga una forma (*εἶδος*) determinada lo que está ejecutando (*ὃ ἐργάζεται*). Por ejemplo, si te fijas en los pintores, arquitectos, constructores de naves y en todos los demás artesanos, cualesquiera que sean, observarás cómo cada uno coloca todo lo que coloca en un determinado orden (*τάξιν*), y obliga (*προσαναγκάζει*) a cada parte a que se ajuste (*πρέπον*) y se armonice (*ἀρμόττειν*) a la otra hasta que todo esté bien dispuesto y ordenado en su conjunto (*τὸ ἅπανουσστήσεται τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα*). (*Gorg.*, 503d-504a)¹²

Luego, cabe observar que, con el propósito de resolver la cuestión de cómo leer los diálogos, estudiosos de peso usan hipótesis incluso sobre el propósito de Platón al escribir (lo que no es exactamente lo que estoy haciendo aquí). Así, argumentando contra el enfoque “meramente” literario de los diálogos y contra la crítica al presupuesto del portavoz, Richard Kraut dice lo siguiente:

¹⁰ Se nota, así, cómo la definición de cada género discursivo presente en la *Retórica* y en la *Poética* por el efecto sobre el oyente y por lo que cada uno hace parece un desarrollo natural del *Fedro*.

¹¹ Así, los famosos oradores y políticos atenienses habrían sido meros aduladores del pueblo, ya que no habrían compuesto sus discursos “mirando al supremo bien y teniéndolo como mira (*πρὸς τὸ βέλτιστον αἰεὶ λέγειν οἱ ῥήτορες, τούτου στοχαζόμενοι*), para que los ciudadanos se volvieran mejores, descuidando de ese modo el interés público (*ὀλιγοροῦντες τοῦ κοινοῦ*) en beneficio de sus propios intereses privados (*ἔνεκα τοῦ ἰδίου τοῦ αὐτῶν*)” (502e).

¹² Nótese la semejanza entre este vocabulario y aquel del *Fedro* para describir la necesidad logográfica o la idea de los discursos como organismo vivo (compárese también “*ἄκεφαλον*”, *Fedr.* 264c, con “*ἄνευ κεφαλῆς*”, *Gorg.* 505d). Por lo demás, vale la pena recordar que el *Gorgias* señala, en diferentes momentos, la posibilidad de un verdadero arte de la retórica (*ὁ ῥήτωρ ἐκεῖνος, ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός*, 504d; *τῆ ἀληθινῆ ῥητορικῆ*, 517a) y de un buen uso de la retórica (481a-481b; 517b).

[...] si el objetivo de Platón al escribir es crear un instrumento que pueda, si se usa adecuadamente, guiar a los otros hacia la verdad y al perfeccionamiento de su alma, puede servir a su finalidad crear un orador principal que represente las convicciones sinceras del propio Platón. La cuestión es que, si el objetivo de Platón difiere de aquel de un dramaturgo, él tendrá una razón que le falta al dramaturgo para usar a sus oradores principales como portavoces de sus propias convicciones.¹³

Con más frecuencia aún, se suele usar alguna hipótesis sobre la intención de Platón al escribir el diálogo específico que se está interpretando. En su introducción al *Parménides*, por ejemplo, Maura Iglésias comenta que, al escribir los diálogos *Parménides*, *Timeo* y *Sofista*, Platón “intenta comprender cómo se da la relación entre lo sensible y lo inteligible”. Daniel Lopes, por su parte, en su introducción al *Protágoras*, comenta que “[...] Platón busca delimitar en el *Protágoras* las fronteras entre “filosofía” y “sofística” en diversos niveles [...]”.¹⁴ Se percibe, así, cómo se usan hipótesis sobre el propósito de Platón con ciertos diálogos que están siendo interpretados cada vez, por muy problemático que esto pueda parecer y aunque, como vimos, no sea eso lo que haré aquí al hablar de función.

Lo que me gustaría hacer aquí es, en realidad, cuestionar una hipótesis que con mucha frecuencia se utiliza, la mayoría de las veces de forma tácita, para interpretar los diálogos como un todo, o al menos algunos de ellos, a saber, la idea de que servirían para defender a Sócrates de la acusación por la cual fue condenado a muerte.¹⁵ Comparando la acusación con pasajes de los diálogos, pretendo mostrar que es altamente inverosímil que esa sea la función de estos textos.¹⁶ Como ya se ha dicho, el verdadero propósito de esta argumentación es contribuir a la cuestión de cómo debemos leer los diálogos y contribuir, sobre todo, a la práctica de interpretación de los mismos.¹⁷

¹³ KRAUT, ‘Introdução...’, pp. 61-62 (énfasis mío).

¹⁴ PLATÓN, *Protágoras*, trad. de Daniel R. N. Lopes, Perspectiva, São Paulo, 2016, p. 29.

¹⁵ GAGNEBIN, ‘Platão, acho...’, pp. 91-93.

¹⁶ Todo lleva a creer que esa sea la función y el propósito de algunas obras de Jenofonte, que prácticamente llega a explicitar esa intención apologética, como *Mem.* I, 1. Así, Pinheiro, en la introducción a su traducción del *Banquete* de Jenofonte, subraya esa intención apologética del autor (ANA ELIAS PINHEIRO, ‘Introdução ao Banquete de Xenofonte’, en PLATÓN, *Banquete, Apologia de Sócrates*, trad. de Ana Elías Pinheiro, Annablume Clássica, Sao Paulo/CECH, Coimbra, 2011, pp. 25-26). Como bien notó Søren Kierkegaard (*O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, trad. de Álvaro L. M. Valls, Vozes, Petrópolis, 1991; *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, en *Escritos de Søren Kierkegaard*, Vol. 1, trad. de Darío González y Begonya Saez, Trotta, Madrid, 2000), sin embargo, hay una diferencia enorme entre el Sócrates de Jenofonte y el de Platón (p. 28), a tal punto que si ante el primero nos preguntamos cómo los atenienses pudieron condenar a muerte a alguien tan convencional e inofensivo, ante el segundo nos preguntamos cómo no lo condenaron antes.

¹⁷ Ante mi argumentación, una objeción podrá ocurrírsele a quien lee: ¿por qué tendría que existir una sola función de los diálogos?, ¿por qué no podría haber más de una o al menos funciones diferentes para diálogos diferentes, siendo la función apologética una entre otras y que estaría más presente solo en algunos diálogos? En parte, esta objeción ya sería respondida por el hecho de que centraré mi argumentación en diálogos considerados socráticos (aunque yo no crea en esa clasificación): si la función apologética no se constata en estos, aún menos se constataría en los otros. Además, mi punto es mostrar que la defensa de Sócrates no es una función de los diálogos más que mostrar que no es la función de los mismos. Así, además de que mi tesis pretende ser más un consejo práctico de cómo interpretar los diálogos que una descripción factual, creo que vale la pena que consideremos la hipótesis de que haya una función para todos los diálogos y nos preguntemos cuál sería esa función.

2. LA CONDENA Y SU SIGNIFICADO. Veamos, entonces, en qué habría consistido la acusación por la cual Sócrates fue condenado:

[...] que existe un tal Sócrates, hombre sabio, que estudia los fenómenos celestes, que ha investigado todo lo que hay debajo de la tierra y que hace prevalecer el argumento más débil.¹⁸ (*Ap.*, 18b-c)

Sócrates comete injusticia y se mete en lo que no le importa al investigar lo que hay bajo la tierra y en los cielos, al hacer que prevalezca el argumento más débil y al enseñar a los otros este mismo comportamiento.¹⁹ (*Ap.*, 19b)

Sócrates comete injusticia al corromper a la juventud y al no creer en los dioses en los que la ciudad cree, sino en otras divinidades nuevas.²⁰ (*Ap.*, 24b-c)

Como se puede notar, la acusación tenía dos partes diferentes, aunque conectadas. Una parte consiste en la imputación del delito de impiedad, es decir, de no creer en o no honrar a los dioses del Estado. Esta aparece a veces bajo la forma de estudio físico o naturalista (“estudia los fenómenos celestes” y “lo que hay debajo de la tierra”) porque la explicación de los acontecimientos por causas naturales, como por ejemplo la lluvia por las nubes, tendía a destronar a los dioses de la tradición: son las nubes, no Zeus, las que hacen llover y caer rayos.

La otra parte de la acusación consiste en la corrupción de la juventud. Esta acusación aparece también bajo la forma de la enseñanza de una retórica capciosa, que sería capaz de hacer triunfar, es decir, de convencer a una audiencia de una tesis en detrimento de la tesis contraria, una posición que de entrada parecería injusta o inverosímil, de ahí que sea llamada “más débil”. La enseñanza de esta habilidad puede ser entendida como corrupción de la juventud porque haría al joven capaz de justificar, mediante la persuasión, lo que quisiese, por más injustas que fuesen sus acciones.

Por lo demás, estas dos acusaciones están íntimamente conectadas porque la destrucción de la creencia en los dioses de la tradición socava los fundamentos de los valores o principios éticos y políticos de la comunidad, abriendo margen, de este modo, al establecimiento, por medio de la palabra y de la persuasión, de principios nuevos y subversivos.

Representada en el 423 a. C. y señalada en el diálogo platónico *Apología de Sócrates* (18b-19c) como una de las causas de la condena, la pieza *Las Nubes* de Aristófanes puede esclarecer aún más el sentido de estas acusaciones y la conexión entre ellas. En ella vemos a Sócrates siendo buscado por Estrepsíades para que enseñe a su hijo cómo librarse de sus deudas. En otras palabras, Sócrates enseñaría a hacer triunfar el discurso injusto o más débil.

Como el propio título de la pieza indica, la supuesta impiedad de Sócrates se conecta íntimamente con la enseñanza de esta elocuencia capciosa: no existe Zeus, sino las Nubes —enseña Sócrates—, con lo cual, si los rayos provienen de las nubes y no de un castigo de Zeus a los perjuros, no hay problema en jurar en falso, siempre que se sepa convencer a los demás de que eso es justo (vv. 395-405). Si después Fidípides, el hijo,

¹⁸ “ὡς ἔστιν τις Σωκράτης σοφὸς ἀνὴρ, τὰ τε μετέωρα φροντιστὴς καὶ τὰ ὑπὸ γῆς πάντα ἀνεζητηκῶς καὶ τὸν ἦττω λόγον κρείττω ποιῶν”.

¹⁹ “Σωκράτης ἀδικεῖ καὶ περιεργάζεται ζητῶν τὰ τε ὑπὸ γῆς καὶ οὐράνια καὶ τὸν ἦττω λόγον κρείττω ποιῶν καὶ ἄλλους ταῦτα ταῦτα διδάσκων”.

²⁰ “Σωκράτη φησὶν ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὐς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά”.

agrede a su propio padre, será también bajo el argumento de que las leyes, que reprueban tal comportamiento, son mera convención humana, fruto de la persuasión (en lugar de algo sancionado por los dioses), mientras que la naturaleza, en la que los gallos y otros animales hacen lo mismo, lo legitima (vv. 1420-1430).

Percíbase cómo la tesis no solo parece injusta, sino que también parece inverosímil a primera vista. O, dicho de otro modo, se trata de una paradoja en el sentido etimológico: algo que está al margen (*para-*) del buen sentido, del sentido común o de la opinión dominante (*-doxa*).

La capacidad enseñada sería la de persuadir al oyente a pesar del aspecto paradójico de la tesis, exactamente como intenta hacer Fidípides con su padre, recurriendo, de forma socrática —ya que es por medio de preguntas y respuestas—, a los siguientes argumentos capciosos: el padre pegaba al hijo cuando el hijo era niño, entonces es justo retribuirle de la misma forma; si el padre lo hacía por tener una buena intención, el hijo puede alegar que también lo hace ahora por una buena intención; un proverbio dice que “los viejos son dos veces niños”: por lo tanto, sería justo que los viejos reciban y lloren aún más que los niños; si en ningún lugar se considera legítimo pegar a los propios padres, fueron sin embargo meros mortales quienes establecieron esas leyes por medio de la persuasión de otros hombres (*nomos*), pero ahora Fidípides puede persuadir a los demás de que lo contrario es justo; además, la naturaleza legitima este acto (*fisis*), pues los gallos y muchos otros animales se vengan de sus propios padres.

Nótese, por lo demás, cómo uno de los artificios para hacer más fuerte un argumento más débil es utilizar de manera capciosa las autoridades de la tradición —en este caso un proverbio, pero por regla general los poetas de la tradición—, a menudo corrompiendo el sentido de los pasajes: “[...] si existe la justicia, ¿cómo es que Zeus no pereció después de haber encadenado a su propio padre?”²¹

3. LA CORRUPCIÓN DE LA JUVENTUD: HACER MÁS FUERTE EL ARGUMENTO MÁS DÉBIL Y EL USO ASTUTO DE LA TRADICIÓN. Pasemos ahora a los diálogos y veamos, primero, cómo Platón retrata a Sócrates haciendo justamente lo que decía la acusación de corromper a la juventud; es decir, en contextos altamente pedagógicos, haciendo más fuertes los discursos más débiles y haciendo para ello un uso astuto de las autoridades de la tradición. Como se suele pensar que el propósito apologético es más notable en una supuesta primera fase de la obra de Platón,²² usaré aquí dos diálogos considerados en general pertenecientes a ese supuesto primer período: el *Hipias Menor*²³ y el *Protágoras*,²⁴

²¹ Recuérdese que la parte más elevada de la formación (*paideia*) para un sofista declarado como Protágoras sería ser *terrible* [δεινόν] en la “épica” (*Prot.* 339a1; 341a-b), es decir, en la interpretación y crítica sagaz de la más alta autoridad de la tradición. Véase “σοφίζόμενος” como interpretación sagaz o sofisticada de la tradición en el *Fedro* (229c). Véase también, *inter alia*, *Alc. II* 147b-d; *Eutifr.* 6a; JENOFONTE, *Mem.* I, 158-59.

²² GAGNEBIN, ‘Platão, acho...’, pp. 91-93

²³ VLASTOS, *Socrates...*, p. 46; KRAUT, ‘Introdução...’, p. 25; “*Ión* e *Hipias Menor* figuran tradicionalmente entre los trabajos del “período de juventud” de Platón (427-347 a. C.)”; ANDRÉ MALTA, ‘Introdução’, en *Sobre a inspiração poética (Ión) & Sobre a mentira (Hípias Menor)*, L&PM, Porto Alegre, 2008, p. 9.

²⁴ VLASTOS, *Socrates...*, p. 46; ANDREA CAPRA, *Ἀγὼν λόγων: Il “Protagora” di Platone tra eristica e commedia*, LED, Milán, 2001, p. 60, p. 150; TERRY PENNER, ‘Sócrates e os Primeiros Diálogos’, *Platão*, ed. de Kraut, p. 152; KRAUT, ‘Introdução...’, p. 25; LEONARD BRANDWOOD, ‘Estilometria e Cronologia’, en *Platão*, ed. de Kraut, p. 136.

aunque yo no crea que las categorías cronológicas tengan utilidad alguna en la interpretación de estas obras.

3.1. *El Hippias Menor: ¿es mejor quien comete injusticias a propósito?* Con ese propósito, me gustaría destacar cuatro puntos respecto al *Hippias Menor*. Primero, que el contexto en el que Sócrates defiende sus tesis es altamente pedagógico, incidiendo, por lo tanto, directamente sobre la cuestión de la corrupción de la juventud. Segundo, que, en la discusión con Hippias, Sócrates hace prevalecer tres tesis paradójicas; es decir, hace más fuertes tres discursos más débiles. Tercero, que Sócrates hace prevalecer estas tesis con argumentos como mínimo cuestionables, pero, en mi opinión y en la de la mayoría de los intérpretes, incluso falaces, además de usar para ello de forma astuta a una autoridad de la tradición, Homero. Cuarto, que al menos una de estas tesis puede ser considerada inmoral o corruptora de la juventud, más aún en el referido contexto pedagógico.

El contexto pedagógico del diálogo puede verse en su prólogo y en la conexión que establece con el *Hippias Mayor*. Hippias acaba de presentar un discurso “sobre Homero” (*Hip. Men.*, 363b) y Sócrates le pregunta, entonces, quién cree que sería mejor entre Aquiles y Odiseo (*Hip. Men.*, 363c); todo el resto del diálogo deriva de esta pregunta de Sócrates. La cuestión por sí sola ya tiene una dimensión ética y pedagógica, pues investiga cuál sería un mejor modelo de virtud entre los dos personajes literarios principales del mayor poeta de Grecia, fuente de la que bebía toda la educación tradicional. Como si esto no bastara, el contexto en el que se dan ese discurso y la conversación que le sigue evidencia aún más el aspecto pedagógico. Y es que la referida presentación de Hippias se da en una escuela y en virtud de una petición del joven Eudico, como podemos ver en un pasaje del *Hippias Mayor*:

Aún recientemente, les hablé con gran éxito acerca de las bellas ocupaciones a las que los jóvenes deben aplicarse, sobre lo cual escribí un discurso bellissimo bajo muchos aspectos, pero principalmente por la elección de los vocablos. El tema general y el comienzo del discurso es más o menos el siguiente: después de la toma de Troya, se cuenta en mi historia que Neoptólemo preguntó a Néstor cuáles serían las ocupaciones más bellas para el joven que anhelase alcanzar fama. A continuación, Néstor, respondiéndole, da las más bellas y legítimas indicaciones. Fue esta oración la que les presenté y que pretendo repetir aquí pasado mañana en la escuela de Fidóstrato, además de muchas otras composiciones dignas de oír. Fui invitado por Eudico, hijo de Apemanto. Ve si compares también y llevas a otras personas capaces de juzgar lo que oyen. (286a-c)

Nótese, entonces, cómo el discurso de Hippias tiene un elevado contenido pedagógico: un joven pide consejo a un sabio anciano sobre las bellas actividades a las que un joven debería dedicarse, a lo que el anciano responde indicando “las más bellas y legítimas” actividades. Está claro, además, que el discurso de Hippias no solo describe una escena pedagógica, sino que tiene él mismo la pretensión de realizar una acción educativa al describir “poéticamente” (porque es por medio de una historia o escena) las bellas actividades para los jóvenes. Es lo que sugiere todo el contexto, pues es el joven Eudico quien pide a Hippias que pronuncie ese discurso, y más aún en una escuela. No por casualidad, Eudico está presente en el *Hippias Menor*, donde es el primero en hablar (*Hip. Men.*, 363a) y sirve como una especie de organizador y mediador de la discusión (*Hip. Men.*, 363c, 373b-c). Su padre, Apemanto, también es mencionado poco después por Sócrates como alguien que juzgaba que la *Iliada* era tanto más bella que la *Odisea* cuanto mejor era Aquiles que Odiseo (*Hip. Men.*, 363b). Dado que, ante la pregunta sobre el

mejor entre Aquiles y Odiseo, Hippias añadirá a Néstor como el más sabio (*Hip. Men.*, 364c), la analogía parece completa: así como Neoptólemo, hijo de Aquiles, pide consejo a Néstor sobre las bellas ocupaciones para un joven, a lo que Néstor responde con un bello discurso, así Eudico, hijo de Apemanto (que prefiere a Aquiles), pide a Hippias, el hombre sabio y de más edad, que presente su bello discurso, petición que Hippias atiende. Con ello, Eudico está respecto a Apemanto e Hippias como Neoptólemo está respecto a Aquiles y Néstor. Pero ¿y Sócrates? Al defender, como hará a lo largo del diálogo, al mentiroso Odiseo ante Eudico, ¿no haría lo que Odiseo hace en *Filoctetes* con Neoptólemo (Eudico), el hijo de Aquiles (Apemanto); es decir, ¿no lo corrompería en cierto modo?²⁵

Constatado el contexto altamente pedagógico,²⁶ pasemos a las tres tesis paradójicas o inverosímiles que Sócrates hace verosímiles; es decir, a los tres discursos más débiles que Sócrates hace más fuertes. Las tres tesis son las siguientes, correspondiendo a cada una de ellas, sucesivamente, una parte del diálogo: la primera, que el veraz y el mentiroso son el mismo (*Hip. Men.*, 369b); la segunda, que Aquiles miente y Odiseo no miente en ningún lugar en Homero (*Hip. Men.*, 370a1); la tercera, que quien comete una injusticia voluntariamente es mejor que quien lo hace sin querer (*Hip. Men.*, 372d4-7, 375d1, 376b2-3).

La primera tesis deriva de la respuesta que Hippias da a la pregunta de Sócrates que inicia el diálogo. Aquiles sería el mejor, Néstor el más sabio y Odiseo el más versátil. Como Sócrates pregunta qué entiende Hippias por “versátil”, este explica que entiende mentiroso, pues Homero habría hecho de Odiseo el más versátil y mentiroso, y de Aquiles el más simple y veraz. Ante esto, toda la primera parte del diálogo consiste en la “demostración” dialéctica por parte de Sócrates de que el veraz y el mentiroso son el mismo, de tal manera que no habría cómo distinguir a los dos héroes sobre esa base. El carácter paradójico de la tesis de Sócrates es evidente, pero el texto se encarga de explicitarlo justo al inicio de la conversación:

SÓCRATES — Por lo visto, entonces, Homero pensaba que uno sería el hombre veraz y otro el mentiroso, y que no serían el mismo.

HIPIAS — Pues ¿cómo podría no ser así, Sócrates?

SÓCRATES — ¿Y tú, Hippias, piensas como él?

HIPIAS — Ciertamente, pues sería terrible si no fuese así. (*Hip. Men.*, 365c)

Al final de esta primera interlocución, sin embargo, Hippias admite que no consigue encontrar un caso en el que el veraz y el mentiroso no sean el mismo (*Hip. Men.*, 369a).

Lo que se puede decir de las otras dos tesis de Sócrates en el diálogo es similar. Ahora bien, que Aquiles mienta y Odiseo no aparezca mintiendo en ningún lugar (οὐδαμοῦ φαίνεται ψευδάμενος, *Hip. Men.*, 369e) es un *logos* ciertamente contraintuitivo o incluso

²⁵ Fue Lampert quien nos llamó la atención sobre esta analogía por primera vez: LAURENCE LAMPERT, ‘Socrates’ defense of Polytreptic Odysseus: Lying and Wrong-Doing in Plato’s *Lesser Hippias*’, *The Review of Politics* 64 (2/2002), pp. 231-259.

²⁶ Otro elemento que refuerza esta dimensión del contexto es la disputa entre métodos de enseñanza. Véase *Hippias Menor* (364b-d), donde Sócrates se queja de la exhibición (τὴν ἐπιδειξιν, es decir, el discurso largo) de Hippias y pide que, en lugar de hacer exhibiciones, les enseñe con claridad (διδάξον ἡμᾶς σαφῶς) respondiendo a preguntas. “Platón utiliza este contexto para situar los modos sofisticos de enseñanza en una confrontación dramática con la pedagogía poco convencional de Sócrates, invitando así a su público, al igual que al público interno del diálogo, a elegir al vencedor en una contienda de pedagogías en pugna”; RUBY BLONDELL, *The Play of Character in Plato’s Dialogues*, Cambridge University Press, 2002, p. 129.

débil, a primera vista. Sócrates recuerda, sin embargo, que en las Súplicas (*Il.*, IX) Aquiles dice a Odiseo que se irá al día siguiente, pero jamás se le ve, después, siquiera preparándose para irse (*Il.*, 370b-d). Hipias, entonces, pasa a admitir que Aquiles incluso miente o, mejor dicho, dice cosas falsas, pero no a propósito, como sería el caso de Odiseo, aunque Hipias no señale una sola mentira de Odiseo (*Il.*, 370e y ss.).

Después, la tercera tesis de Sócrates también es altamente paradójica, inverosímil o un discurso a primera vista más débil. Al fin y al cabo, ¿quién aceptaría que alguien que comete una injusticia a propósito es mejor que quien lo hace sin querer? Pues este es el tercer *logos* de Sócrates en el diálogo (*Hip. Men.*, 372d4-7, 375d1, 376b2-3). Sócrates hace fuerte este discurso con un argumento inductivo que recurre a ejemplos como actividades físicas (correr, cantar y luchar), a partes del cuerpo (los ojos y las piernas), así como a artes y técnicas (el tiro con arco y la medicina) (*Hip. Men.*, 373d-375b): en todos estos casos, quien yerra y actúa mal a propósito sería mejor que quien lo hace sin querer, a ejemplo del corredor que corre lentamente a propósito en comparación con aquel que lo hace sin querer.

Esto bastaría, a mi ver, para que reconociéramos que aquí Sócrates es descrito haciendo aquello que la acusación decía, a saber, haciendo más fuertes discursos más débiles; el cómo lo hace, si de forma válida o no, sería superfluo para esta constatación. Sin embargo, ayuda a percibir el carácter no apologético del diálogo notar que Sócrates recurre deliberadamente a argumentos como mínimo bastante cuestionables y hasta falaces, como nos parece a la mayoría de los estudiosos del diálogo y a mí. El argumento para “demostrar” la primera tesis es, en líneas generales, el siguiente: dado que los mentirosos tienen una capacidad, a saber, la de mentir cuando quieren, en lugar de mentir sin querer como los ignorantes, y dado que quien conoce la verdad en cada campo es más capaz tanto de decir la verdad como de mentir en ese mismo asunto, entonces el mentiroso y el veraz serían el mismo (*Hip. Men.*, 365d-369a). Como ya han señalado muchos estudiosos, empezando por Aristóteles,²⁷ en este movimiento argumentativo Sócrates pasa de la simple capacidad (de mentir o decir la verdad) al ser o acto (de mentir o decir la verdad), como si bastara, para que alguien sea mentiroso, la *capacidad* de mentir, lo cual claramente es un *non sequitur*. He aquí el momento en el que se da este paso:

SÓCRATES — Entonces es el mismo *el más capaz* de decir la verdad y la mentira sobre los cálculos. Ese es el bueno en estas cosas, el calculador.

HIPIAS — Sí.

SÓCRATES — ¿Quién, entonces, llega a ser mentiroso sobre el cálculo, Hipias, sino el bueno? Pues este es capaz y es, también, veraz.

HIPIAS — Es lo que se revela.

SÓCRATES — ¿Ves, entonces, que el mismo es mentiroso y veraz sobre estas cosas, y en nada el veraz es mejor que el mentiroso? Pues sin duda son lo mismo y no son lo más opuesto, como tú pensabas hace un momento. (*Hip. Men.*, 367c-d; énfasis mío.)

Sin embargo, las cosas son un poco más complicadas de lo que parecen. Si solo hubiera este movimiento, el argumento sería simplemente inválido, pues no basta con tener la *capacidad* de mentir para *ser* mentiroso. No obstante, Hipias ya le habría permitido a Sócrates hacer el siguiente movimiento, que vuelve el argumento “válido” desde un punto de vista estrictamente técnico y, en el fondo, meramente verbal:

²⁷ ARISTÓTELES, *Met.* V, 1025a; J. J. MULHERN, ‘ΤΡΟΠΙΟΣ and ΠΟΛΥΤΡΟΠΙΑ in Plato’s *Hippias Minor*’, *Phoenix* 22 (1968/4), p. 139; KAHN, *Plato and...*, p. 139; BLONDELL, *The Play...*, pp. 137-138.

SÓCRATES — Continúa, entonces: los mentirosos, según parece, están entre los capaces y sabios (τῶν μὲν δυνατῶν τινες καὶ σοφῶν, ὡς ἔοικεν, εἰσὶν οἱ ψευδεῖς) según tu argumento.

HIPIAS — Con certeza.

SÓCRATES — Cuando dices que los mentirosos son capaces y sabios en estas cosas, ¿dices que son capaces de mentir cuando quieren o incapaces en estas mismas cosas sobre las que mienten?

HIPIAS — Yo, al menos, digo que son capaces.

SÓCRATES — Diciendo en síntesis (ὡς ἐν κεφαλαιῷ ἄρα εἰρησθαι), ¿los mentirosos son los sabios y los capaces (οἱ ψευδεῖς εἰσὶν οἱ σοφοὶ τε καὶ δυνατοὶ) de mentir?

HIPIAS — Sí. (366a-b)

Es decir, Sócrates “resume” lo que Hippias aceptó, que los mentirosos están entre los capaces y sabios (de modo que todo mentiroso sería capaz y sabio, pero no lo contrario), como si hubiese aceptado que los mentirosos *son* los sabios y capaces, de modo que ahora todo sabio y capaz de mentir sería mentiroso, lo que volvería suficiente, para que alguien sea mentiroso, ser meramente capaz de mentir, haciendo por lo tanto válida la transición de la *capacidad* al *acto* que vimos hacer a Sócrates más arriba. En otras palabras, sin que Hippias siquiera lo notara y consintiendo de modo meramente verbal, Sócrates hizo un “resumen” capcioso y distorsionó lo que Hippias dijo a fin de llegar a la conclusión pretendida.²⁸ Por lo tanto, además de hacer más fuerte el argumento más débil, Sócrates lo hace por medio de un engaño, de una trampa.²⁹

Tampoco las argumentaciones de la segunda y de la tercera parte del diálogo están exentas de artificios capciosos, como poco, por parte de Sócrates. En la segunda, en la que defiende que Aquiles miente y Odiseo jamás es visto mintiendo, Sócrates astutamente explora el hecho de que Aquiles diga que se irá en un momento dado pero jamás se vaya de hecho, como si eso bastara para caracterizar una mentira. Cuando, con razón, Hippias argumenta que eso sucede no porque Aquiles mienta, sino porque habría sido forzado a permanecer para ayudar al ejército, de modo que Aquiles habría dicho algo falso sin querer (*Hip. Men.*, 370e), Sócrates responde que no era sin querer, toda vez que Aquiles dice cosas contradictorias en un lapso muy corto: a Odiseo, que se iría al día siguiente, pero a Áyax, que volvería al combate en caso de que Héctor fuera hasta las naves de los mirmidones, ambas respuestas durante la embajada descrita en el canto IX.

Educado por el sapientísimo Quirón, argumenta Sócrates, Aquiles no sería tan desmemoriado: se contradice, entonces, de forma consciente y deliberada, mintiendo a propósito (*Hip. Men.*, 371d). Como Hippias se defiende diciendo que Aquiles cambió lo que dijo porque fue persuadido (*Hip. Men.*, 371e), Sócrates responde que entonces Odiseo sería mejor que él, porque mentiría a propósito.

²⁸ “Puesto que la cuestión en disputa concierne al carácter, es natural que esperemos que los epítetos se refieran a un comportamiento deliberado o a una disposición, antes que a una mera capacidad. Esta expectativa se ve confirmada por el lenguaje de ambos participantes. [...] Él [Hippias], sin embargo, acepta el movimiento de Sócrates desde “los mentirosos están entre los capaces y sabios” a “los mentirosos son los sabios y capaces de mentir” [un pretendido resumen de Sócrates, sin embargo, y no explícitamente un “movimiento”] (*Hip. Men.*, 366a-b). Una vez que *pseudes* ha sido definido de este modo, en términos de pura capacidad, el argumento es técnicamente válido. Pero solo al precio de “un desvío descarado del uso común” y, es más, de un desvío que desatiende los términos originales de la discusión” (BLONDELL, *The Play...*, p. 138).

²⁹ Véanse las reclamaciones, con razón, de Hippias en 369b-c y en 373b (“parece que hace trampa”).

Algunos puntos muestran que es Sócrates, no Aquiles, quien está mintiendo aquí (a propósito, ciertamente). Al decir que Aquiles se contradice en muy poco tiempo, Sócrates ignora deliberadamente todo el discurso de Fénix (*Il.* 9.434-605), entre el de Odiseo y el de Áyax, después del cual la posición de Aquiles ya se muestra modificada en relación con la respuesta que dio a Odiseo: le dice a Fénix que pase la noche allí, pues decidirán al día siguiente respecto a permanecer o no (*Il.* 9.617-19), lo que ya implica que no está tan seguro de que se irá al día siguiente. La mención a Quirón como educador de Aquiles sugiere que Sócrates es consciente de ello, ya que Fénix es otro educador de Aquiles, y que Platón quiere provocar a quien lee para que perciba la mentira y no sea víctima de la desmemoria. Después, al decir que Odiseo jamás miente, Sócrates no menciona que Odiseo no le reporta a Aquiles todo lo que Agamenón le dijo (*Il.* 9.160; cf. con 300) ni, después de que regrese, refiere a los griegos las tres reacciones de Aquiles, reportando solo la primera (*Il.* 9.677-92). Sugiere que Sócrates está al tanto de esta última “omisión” de Odiseo (y que Platón quiere llamar la atención del lector hacia ella) el hecho de decir que “Odiseo no aparece diciéndole nada que muestre que haya notado que Aquiles mintió” (*Hip. Men.*, 371a), ya que Odiseo no habla más en la embajada y solo habla cuando ya está en el campamento de los griegos, momento en el que omite las demás reacciones de Aquiles, lo que Sócrates irónicamente interpreta como indicativo de que no percibió la contradicción del Pélida.³⁰ Sócrates hace pensar que Aquiles se contradice porque miente, cuando en realidad está cediendo (aunque sea el propio Sócrates, o Platón por medio de él, quien nos muestra esto al llamar la atención sobre las diferencias en las respuestas de Aquiles).³¹ Por último, para que no queden dudas de que Sócrates está jugando sucio con Hípias deliberadamente, al admitir, al final, que Odiseo miente (lo que, siendo a propósito, lo volvería mejor que Aquiles, que mentiría sin querer), Sócrates muestra que él mismo está mintiendo a propósito, ya que, aplicando sobre sí mismo el criterio que usa para Aquiles, se contradice en muy poco tiempo (al fin y al cabo, comenzó la segunda parte diciendo que Odiseo no sería visto mintiendo en ningún lugar).

En lo que concierne a la última parte del diálogo, esta es importantísima para mi tesis. Y es que, además de mostrar a Sócrates intentando hacer más fuerte una paradoja o discurso más débil con argumentos por lo menos capciosos, esta paradoja tendría un gran potencial para corromper a la juventud, más aún teniendo en cuenta el ya visto contexto

³⁰ Véase SILVIA VENTURELLI, ‘L’Ippia Minore di Platone e il suo rapporto con Antistene (S.S.R. V A 187)’, *Studi Classici e Orientali* 61 (2015/1), pp. 75-86, p. 90: “Odiseo, concluido su discurso, de hecho, no interviene más en el resto de la embajada. Más precisamente, según Giuliano [...] podría haber una alusión al hecho de que Odiseo, al referir luego el resultado de la embajada (*Il.* 9.678-92), relata solo lo que Aquiles dijo en el primer discurso”. Véase WILLIAM H. F. ALTMAN, *Plato the Teacher: The Crisis of Republic*, Lexington Books, Lanham, 2012, pp. 385-387 (*Platón el maestro. La crisis de la República*, trad. de María Golfe Folgado, UCOPress, Córdoba, 2023).

³¹ Como subraya Arieti, Aquiles “modifica drásticamente su postura tras cada súplica” (JAMES A. ARIETI, ‘Achilles’ Guilt’, *The Classical Journal* 80 (3/1985), pp. 193-203, p. 195). Basset afirma que Aquiles cambia su opinión después de los discursos de Fénix y Áyax (SAMUEL ELIOT BASSET, ‘The Ἀμαρτία of Achilles’, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 65 (1934), pp. 47-69, p. 52). Lampert habla de “mente dividida incierta de sí misma” (LAMPERT, ‘Socrates’ defense...’, p. 245). Ver también ANNA LYDIA MOTTO y JOHN R. CLARK, ‘Isé Dais: The Honor of Achilles’, *Arethusa* 2 (1969/2), p. 114; ANDRÉ MALTA, ‘Aquiles x Odiseu: A Iliada à luz do Hípias Menor’, *Hypnos* 23 (2009), p. 288; TEODORO RENNÓ ASSUNÇÃO, ‘A philotes de Aquiles e Pátroclo na Iliada (um esboço)’, Atas do VI Simpósio Intern. Estudos Antigos, philía e amicitia (2018),

https://www.researchgate.net/publication/332625211_A_philotes_de_Aquiles_e_Patroclo_na_Iliada, p. 5, n. 10.

pedagógico. Como ya mencionamos, Sócrates pretende demostrar que quien comete una injusticia a propósito sería mejor que quien lo hace sin querer por medio de un argumento pretendidamente inductivo, pero que en el fondo es una analogía muy cuestionable entre técnicas, actividades deportivas y capacidades físicas, por un lado, y la acción moral y la justicia, por el otro. En la carrera, quien corre despacio a propósito es mejor que quien lo hace sin querer; por lo tanto, quien yerra a propósito y comete una injusticia es mejor que quien lo hace sin querer.

Como Hippias no acepta esta inferencia, Sócrates comienza una nueva argumentación para mostrar el mismo punto, enunciando ahora, sin embargo, justamente la premisa que faltaba: “Responde de nuevo: ¿la justicia no es cierta capacidad o conocimiento o ambos?” (*Hip. Men.*, 375d). En los deportes y en las técnicas, quien tiene una capacidad es mejor, de ahí que sea mejor quien yerra a propósito, porque podría acertar si quisiese, teniendo en sí, por lo tanto, el saber o capacidad que constituye aquella calidad y “virtud”. En lo que respecta a la acción moral y a la justicia, sin embargo, las cosas no parecen darse de ese modo, importando más las acciones y las elecciones que las meras capacidades. ¿Cómo, además, podría la justicia ser una capacidad usada mal o incluso injustamente, si ella ya es una virtud, la virtud de la justicia? Así pues, es importantísimo notar que el hecho de que Sócrates recomience enunciando justamente la premisa que faltaba antes —a saber, que la justicia sería una capacidad— muestra que él (por no hablar de Platón) está al tanto del carácter inválido de la argumentación anterior.³² Como Hippias ahora cae en la trampa y acepta esta premisa, Sócrates no tiene dificultad en “demostrar” su punto.

Sin embargo, es más importante aún para el punto del presente artículo notar lo siguiente: si Sócrates tiene éxito en persuadir al joven Eudico, allí presente, de que quien comete una injusticia a propósito es mejor que quien lo hace sin querer, ¿cuál será la probable consecuencia práctico-pedagógica de ello? ¿No sería el caso de decir que Eudico saldrá de allí queriendo cometer injusticias, con la intención de ser bueno? En otras palabras, no parece nada verosímil que fuese una de las funciones de este diálogo y una de las pretensiones primordiales de su autor defender a Sócrates de la acusación de corromper a la juventud. Sócrates es descrito ahí, como vimos, haciendo más fuertes discursos más débiles, con argumentos, como poco, capciosos y recurriendo para ello a un uso astuto de las autoridades de la tradición; además, hace fuerte una tesis que puede perfectamente volver a los jóvenes más injustos y, por lo tanto, corromperlos.

3.2. Sócrates en el *Protágoras*. También vemos a Sócrates haciendo más fuertes discursos más débiles en el *Protágoras*, diálogo en el que también recurre a argumentos como mínimo cuestionables y a un uso verdaderamente astuto de la tradición. Por lo demás, ahí

³² Otros artificios capciosos de Sócrates en esta argumentación son los siguientes. Introduce la palabra “alma” (ψυχή), preguntando cuál sería mejor, aquella con la cual erramos a propósito, o sin querer, hablando sin embargo de las almas de animales y de esclavos (*Hip. Men.*, 375a, 375c), instrumentos y potencias para sus dueños, que elegirán usarlos de determinado modo, correcto o incorrecto, pero después pasa a hablar de “nuestra alma, entonces, ¿cuál preferiríamos tener?” (*Hip. Men.*, 375c), como si todavía hablara de la misma cosa, cuando nuestra alma no parece ser un instrumento o capacidad para nosotros, sino más bien aquello que realmente somos, lo que hace uso de nuestras capacidades e instrumentos (*Alc. I*, 129d-e). Sócrates también introduce el verbo “errar” (ἀμαρτάνει) en el contexto del tiro al blanco (*Hip. Men.*, 375a), en el que el verbo no tiene sentido moral, para entonces pasar a un uso del verbo fuera de ese contexto deportivo, en el que adquiere sentido moral, como si todavía hablara de la misma cosa (*Hip. Men.*, 375b).

nuevamente se da un contexto pedagógico relevante, ya que no solo Critias y Alcibiades están presentes (*Prot.*, 316a),³³ sino que este último parece quedar encantado con Sócrates (*Prot.*, 309b, 336b7-d5, 347b3-7, 348b1-8).

De las paradojas o discursos más débiles que Sócrates hace más fuertes, uno es el que dice que todas las virtudes serían una sola cosa. Sócrates todavía añadirá otro elemento inverosímil a esta tesis, a saber, la idea de que eso que todas las virtudes son es el conocimiento. Para hacer más fuertes estos discursos, Sócrates recurre a argumentos del siguiente tipo:

¿Entonces la piedad (ὁσιότης) no es una cosa tal como para ser justa (δικαίον), ni la justicia (δικαιοσύνη) es una cosa tal como para ser pía (ὄσιον), sino que más bien es tal como para ser no pía (μὴ ὄσιον); y la piedad tal como para ser no justa (μὴ δικάιον), sino más bien injusta (ἄδικον), y la justicia impía (ἀνόσιον)? (*Prot.*, 331a)

No es difícil notar que este argumento tiene al menos dos problemas. Primero, de la negación, por parte de Protágoras, de la mera identidad entre justicia y piedad, Sócrates pretende inferir la negación de cualquier relación entre ellas y entonces reducir la tesis de Protágoras al absurdo: si la piedad no es la justicia, entonces la piedad sería injusta, lo que parece claramente un *non sequitur*. Después, Sócrates desdeña completamente la diferencia entre la mera negación (o contradicción) y la oposición o contrariedad, entre ideas meramente contradictorias e ideas opuestas o contrarias,³⁴ porque, como queda claro en la cita de arriba, pasa de la afirmación de que la justicia sería una cosa no pía (μὴ ὄσιον, la mera contradicción, negación o ausencia de la piedad, como lo no caliente lo es de lo caliente) a la afirmación de que entonces sería algo impío (ἀνόσιον, el opuesto o contrario de la piedad, como lo frío lo es de lo caliente).³⁵ Ahora bien, la justicia puede ser algo no pío porque puede no tener nada que ver con la piedad, así como puede ser que respirar sea no justo, pero no porque sea injusto sino porque puede no tener nada que ver con la justicia y la injusticia.³⁶

En medio de este diálogo, cuando discute con Protágoras sobre el sentido de un poema de Simónides, Sócrates desvirtúa a tal punto ese poema que llega a modificar la posición de los términos en él. Esta trampa de Sócrates, así como el hecho de que hace de todo para ganar ese debate, son tan claros que son admitidos incluso por Vlastos, defensor

³³ Sobre la centralidad de estos dos en la condena de Sócrates, ver JENOFONTE, *Mem.* I, 2.12-14.

³⁴ *Prot.* 332a; CAPRA, *Ἀγὼν...*, p. 108.

³⁵ Y nótese que una de las más importantes definiciones platónicas del filósofo —ni sabio, ni ignorante, sino amante de la sabiduría, algo entre la sabiduría y la ignorancia— depende de esta distinción entre contrario y contradictorio (*Banq.*, 202a), de modo que decir, como cierta vez oí, que Platón desconocía esta distinción es algo como mínimo equivocado.

³⁶ Véase el uso de esta misma indistinción entre opuesto y contradictorio, así como de los diferentes sentidos de *aphrosýnē* (LOPES, Introducción a *Protágoras*, p. 142) en la argumentación siguiente (332a-b) (CAPRA, *Ἀγὼν...*, p. 184), en la que Sócrates opera la identificación entre *sophía* y *sōphrosýnē*. En la parte final del mismo *Protágoras* (360d), no mencionará la insensatez (ἄφροσύνη) y dirá que lo contrario (ἐναντία) de la sabiduría (σοφία) es la ignorancia (ἄμαθία) (CAPRA, *Ἀγὼν...*, p. 108). Por lo tanto, Sócrates da fuertes indicios de estar conscientemente jugando con los diferentes sentidos de las palabras, como “contrario” e “insensatez”. Véase, sin embargo, lo que dice de las muchas formas de insensatez en el *Alcibiades Menor*, 140c. De forma, a mi juicio, bastante perspicaz, Capra, además de señalar las falacias de Sócrates en este contexto y defender que son deliberadas (CAPRA, *Ἀγὼν*, p. 109), las conecta con el pasaje del *Fedro* (261e-262a) en el que la retórica es definida por Sócrates como la capacidad de engañar al oyente mediante la modificación sutil del sentido de los términos empleados (p. 108).

contumaz de la tesis de que Sócrates no hace trampas.³⁷ Sócrates hace esto primero (*Prot.*, 343d-344a) con el término “verdaderamente” (ἀλαθέως). Si el poema dice que es difícil llegar a ser un hombre *verdaderamente bueno*,³⁸ es decir, perfecto —significado de acuerdo con el cual el propio Sócrates ya había parafraseado el poema—,³⁹ Sócrates alega que en realidad el poema diría que es *verdaderamente difícil* llegar a ser un hombre bueno, y para corroborar su punto no tiene vergüenza de cambiar el orden de las palabras, diciendo que el “verdaderamente” debe ser transpuesto,⁴⁰ pues se referiría a “difícil” (*Prot.*, 343e-344a). Después, si el poeta dice que alaba y ama a todos los que no hacen nada innoble voluntariamente (ἐκὼν), ya que ni los dioses combaten la necesidad (*Prot.*, 345d), Sócrates afirma que “voluntariamente” se referiría a “alabo” y “amo” (ἐπαίνημι καὶ φιλέω), por cuanto, dice Sócrates, el poeta no sería tan estúpido como para creer que alguien pueda errar voluntariamente: es obvio que nadie yerra voluntariamente, dice él (*Prot.*, 345d-e).⁴¹ Al parecer, por lo tanto, irónicamente Sócrates yerra deliberadamente acerca del sentido del poema en el preciso momento en que dice que nadie yerra deliberadamente. Así, hace un uso astuto de una autoridad de la tradición para ganar un debate y para atribuirle una tesis conveniente que corrobore su punto.

Como si esto no bastara, Sócrates emplea otros artificios no del todo racionales para hacer más fuerte el discurso más débil en medio de la discusión con Protágoras. Cuando el sofista es aplaudido por los espectadores después de su interpretación del poema, Sócrates confiesa sentirse aturdido como un boxeador golpeado y entablar conversación con Pródico para ganar tiempo y recomponerse (*Prot.*, 339e). Pero ahí Sócrates también comienza a lisonjear a los espectadores que acaban de aplaudir a Protágoras: la explicación del punto, dice Sócrates, exigiría la “música” de Pródico⁴² (*Prot.*, 340a), es decir, su “divina y antigua sabiduría”⁴³ (*Prot.*, 341a). Protágoras no entiende el punto porque es inexperto en los asuntos en los que Sócrates es discípulo de Pródico, dice Sócrates dando un golpe de autoridad o apelando a su estatus —haciendo valer su posición de forma impositiva— (!) contra el interlocutor, al mismo tiempo que continúa la adulación a uno de los espectadores y jueces de la contienda (*Prot.*, 341a). El resultado es la inversión de la simpatía de los espectadores y jueces: “Pródico, habiéndolo oído, me elogió por estas cosas” (*Prot.*, 340d6).⁴⁴ Sócrates también altera el sentido del término χαλεπὸν (de difícil a malo) (*Prot.*, 341a-b).⁴⁵ Pero cuando, en intervenciones cortas (*brachylogía*), es “refutado” por Protágoras respecto al sentido de ese término (*Prot.*, 341d-e), Sócrates cambia de asunto y pasa, primero, a hacer una digresión sobre la sabiduría lacónica y, después, a ofrecer él mismo una larga interpretación del poema de Simónides (*Prot.*, 342a-347a), haciendo así lo que Alcibiades (*Prot.*, 336c-d) acusó a

³⁷ VLASTOS, *Socrates...*, pp. 135-136.

³⁸ ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπὸν (*Prot.*, 339b1).

³⁹ ἀγαθὸν ἀληθείᾳ γενέσθαι (*Prot.*, 340c1).

⁴⁰ ἀλλ' ὑπερβατὸν δεῖ θεῖναι ἐν τῷ ἄσματι τὸ ἀλαθέως.

⁴¹ En la traducción de Capra (PLATONE, *Protágora*, ed. de Andrea Capra, La Nuova Italia, Florencia, 2004, p. 139): “*Ma tutti laudo e pregio/ chi non commetta il male volentieri;/ però a Necessità neppur gli dei danno battaglia* [Pero a todos alabo y amo/ a quien no haga nada innoble voluntariamente/ pues contra la necesidad ni los dioses combaten]” (πάντας δ' ἐπαίνημι καὶ φιλέω/ ἐκὼν ὅστις ἔρδη μηδὲν αἰσχρόν: ἀνάγκη δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται)”.
⁴² τῆς σῆς μουσικῆς.

⁴³ ἡ Προδικου σοφία θεία.

⁴⁴ Véanse también 341c; 347a-b; 348c. CAPRA, *Agón...*, p. 110.

⁴⁵ CAPRA, *Agón...*, pp. 188-189.

Protágoras de hacer: huir de las preguntas y respuestas breves, cuando se ve en dificultades, cambiando de tema con largos discursos.

Como reconoce no solo Vlastos, sino también el propio Protágoras al final del diálogo, Sócrates busca la victoria (*φιλονικεῖν*, *Prot.*, 361d7-e6), y de hecho hace prácticamente de todo para conseguirla: recurriendo a falacias y a un uso capcioso de la tradición, hace más fuerte el discurso más débil, y esto además ante Alcibiades, que queda encantado con todo eso.⁴⁶

Además del *Hippias Menor* y del *Protágoras*, varios diálogos podrían traerse a colación a fin de corroborar mi punto. En el *Lisis* (*Lis.*, 210c-d), por ejemplo, Platón retrata a Sócrates haciendo fuerte el discurso (sin duda débil) de que los padres de Lisis no lo aman porque, al no ser sabio, no les sería útil para nada.⁴⁷ Ya en el *Fedro* (262a), Sócrates es retratado enseñando el arte retórico del engaño a Fedro, quien después (pero antes de que Platón escribiera el diálogo homónimo) se vería implicado en escándalos políticos.⁴⁸ En el *Menéxeno*, Platón describe a Sócrates mintiendo desde el principio hasta el final, como es notorio. Ya en el *Cármides* (*Car.*, 161e, 171e), lo retrata conversando sobre la moderación y la política con Critias y Cármides, cuyas participaciones en la tiranía de los Treinta contribuyeron en gran medida a su condena,⁴⁹ puesto que fueron considerados sus discípulos. En la *República* (*Rep.*, VIII, 558a y ss.), por su parte, Platón no oculta la hostilidad de Sócrates hacia la democracia, incluso con ideas que hacen eco de sus conversaciones con Cármides y Critias (compárese *Rep.*, IV, 343d-e y *Car.*, 161b).⁵⁰ ¿Y qué decir del *Alcibiades Mayor*, en el que, ante el supuesto⁵¹ deseo del joven de dominar a griegos y bárbaros, obteniendo el poder absoluto sobre prácticamente el mundo entero (*Alc. I*, 105a-c), Sócrates reacciona diciendo tanto que, si Alcibiades no tuviera esa ambición, Sócrates ya habría dejado de amarlo, como que, sin la ayuda de Sócrates, no conseguirá realizar ese deseo (*Alc. I*, 105d-e)? Es decir, Platón describe a Sócrates poniéndose a disposición para ayudar al joven Alcibiades a dominar el mundo. Respecto a estos otros diálogos, sin embargo, por límites de espacio, me quedaré solo en estas rápidas menciones. Y es que los elementos observados en el *Hippias Menor* y en el *Protágoras*⁵² deberían bastar, a mi modo de ver, para rechazar la hipótesis de la función apologética de los diálogos en cuanto a la acusación de corromper a la juventud, pues en ellos vemos a Sócrates haciendo más fuerte el discurso más débil, recurriendo para ello tanto a un uso astuto de las autoridades de la tradición como a argumentos como mínimo

⁴⁶ Véanse 309b, 336b7-d5, 347b3-7, 348b1-8. No por casualidad, Alcibiades sería siempre un amante de las victorias (*ἀεὶ φιλονικός*) (336e1-2).

⁴⁷ JENOFONTE, *Ap.* (20-21): Sócrates, dice un acusador, habría seducido a los jóvenes a tal punto que muchos depositaban más confianza en él que en sus propios padres.

⁴⁸ ANDÓCIDES, *Sobre los misterios*, I,15.

⁴⁹ Véase JENOFONTE, *Mem.*, I, 2.12-14; *Hel.*, II, 3-4.

⁵⁰ Además, por supuesto, de hacer más fuertes los discursos (de entrada) más débiles de que el justo es feliz, a pesar de lo que le suceda, y de que la justicia sería una mera armonía psíquica interior al individuo.

⁵¹ Pues, en rigor, es Sócrates quien atribuye ese deseo al joven, sugiriéndole también de este modo ese proyecto (104e-105e). STEVEN FORDE, 'On the Alcibiades I', en *The Roots of Political Philosophy: ten forgotten socratic dialogues*, ed. de Thomas L. Pangle, Cornell University Press, Nueva York, 1987, p. 224, por ejemplo, afirma que no sabemos si Alcibiades concibió un proyecto con esas ambiciones antes del momento en que Sócrates se lo atribuye.

⁵² Dos diálogos, cabe reiterar, considerados del primer período, aunque yo no crea en la utilidad exegética de estas distinciones.

capciosos, y encima en contextos pedagógicos que apuntan a la posibilidad de una influencia deletérea sobre los jóvenes allí presentes.

4. LA ACUSACIÓN DE IMPIEDAD. En cuanto a la acusación de impiedad, podemos comenzar mencionando algo que sucede en el *Banquete*. Como notó Leo Strauss,⁵³ en el único diálogo de Platón cuyo tema es un dios, aunque se había pactado que todos elogiarían al dios Eros (*Banq.*, 177c7), ¡Sócrates defiende precisamente que Eros ni siquiera sería un dios!⁵⁴ En los siguientes términos se hace el acuerdo sobre la serie de elogios. Habla Erixímaco:

Cada vez que Fedro me encuentra, me dice indignado: “¿No es absurdo, Erixímaco”, repite siempre, “que para todos los dioses (θεῶν) los poetas hayan compuesto himnos y peanes, y con relación a Eros, divinidad (θεῖν) tan grande y gloriosa, entre tantos poetas como ya hemos visto, no haya habido ni uno solo que pronunciara su panegírico? [...] A mi modo de pensar, Fedro tiene toda la razón. Por eso, me declaro dispuesto a darle mi contribución con la presente gentileza, por estar seguro de que no encontraremos otra oportunidad como esta para enaltecer a la divinidad (θεῖν). Si se acepta la sugerencia, no nos faltará medio de llenar el tiempo con discursos. [...]

Ninguno de nosotros, Erixímaco —habría dicho Sócrates—, votará en contra de tu propuesta. (*Banq.*, 177a-d)

En cambio, cuando llega su turno de hacer el elogio al dios, Sócrates, a través de Diotima, niega que Eros sea un dios, pues Eros sería deseo de lo bello y de lo bueno, solo se desearía aquello de lo que se carece y entonces Eros no podría ser ni bello ni bueno, algo que todo dios sería: “Como ves —le habría enseñado Diotima a Sócrates—, ¡no consideras a Eros un dios!”⁵⁵ (*Banq.*, 202d). Vemos, ante esto, que Platón retrata a Sócrates negándose a considerar dioses a los dioses considerados por la comunidad ateniense del momento, de modo que no debe ser una función relevante de su obra defender a Sócrates de la acusación de impiedad por la cual fue condenado.

¿Y qué decir de la *República*, en la que Sócrates rechaza (*Rep.*, II, 377a y ss.) los dioses de Homero y Hesíodo? En efecto, Sócrates clasifica la mayor parte de los relatos poético-religiosos del origen de los dioses griegos como mentiras, y además como mentiras nocivas para la educación. Sería mentira lo que Hesíodo cuenta sobre Urano y Crono, así como sería mentira lo que Homero cuenta sobre Hera, Hefesto y así sucesivamente. Estos poemas deberían ser prohibidos en la ciudad y sobre todo a los jóvenes. En vez de lo que ellos cuentan, solo se podría decir de los dioses aquello que realmente serían (*Rep.*, II, 379a), a saber, que jamás serían causantes de mal alguno (*Rep.*, II, 379c) y que serían absolutamente inmutables (*Rep.*, II, 381c). Con estos criterios, Sócrates termina rechazando a todos los dioses de Homero y Hesíodo, dos contadores de historias que solo pueden hablar de los dioses precisamente en la medida en que estas entidades hacen o padecen algo, pues solo así hay algo que narrar. Al rechazar, sin

⁵³ LEO STRAUSS, *On Plato's Symposium*, The University of Chicago Press, 2001, p. 15-16.

⁵⁴ Véase, por lo demás, la introducción del verbo “νομίζεις”, el mismo utilizado para describir el delito de no estimar a los dioses del Estado, incluido ahí solamente en la conclusión del argumento que hasta entonces había usado “ὁμολογεῖς”, “λέγεις”, “φῆς”, y que lleva a la afirmación de que Eros no sería un dios: “¿Ves, entonces —dijo ella [i.e., Diotima]—, que tampoco tú consideras a Eros un dios (οὐ θεὸν νομίζεις)?” (*Banq.*, 202d8)

⁵⁵ ἔρωτα οὐ θεὸν νομίζεις.

embargo, a los dioses de Homero y Hesíodo, Sócrates termina rechazando a los dioses de Grecia, como nos enseña Heródoto:

Durante mucho tiempo se ignoró el origen de cada dios, su forma y naturaleza, y si todos ellos existieron siempre. Homero y Hesíodo, que vivieron cuatrocientos años antes que yo, fueron los primeros en describir en versos la teogonía, en aludir a los sobrenombres de los dioses, a su culto y funciones, y en trazarles el retrato. (*Historias*, II, 53)

También en la *República*, por lo tanto, y tal vez más que en cualquier otro lugar, vemos al Sócrates retratado por Platón desconsiderando a los dioses de la comunidad, exactamente como le imputaba la acusación de impiedad por la cual fue condenado. Por lo demás, por increíble que pueda parecer, ni siquiera la *Apología* parece completa y obviamente apologética, toda vez que en ella Platón describe a Sócrates reconociendo haber intentado refutar (ἐλέγξων) al Dios del oráculo (21c), como si la religiosidad (institucional) debiera pasar por el tamiz de la razón individual. Ya en el *Fedón* (97b-98b), al hacerlo relatar su lectura de los libros de Anaxágoras, Platón hace que Sócrates confiese que se aventuró, sí, en el estudio de la naturaleza, práctica a la cual la acusación de impiedad también se refería (*Apo.*, 19c). Ante esto, se muestra muy inverosímil la idea de que una función importante de los diálogos fuera defender a Sócrates de esa acusación.

5. CONSIDERACIONES FINALES Y CONSECUENCIAS EXEGÉTICAS SALUDABLES. A título de conclusión del razonamiento arriba expuesto, me gustaría extraer algunas consecuencias exegéticas, saludables desde mi punto de vista, para la práctica de la interpretación de los *Diálogos*. En efecto, como se dijo al principio, ante las diversas interpretaciones que existen de la obra platónica, surge naturalmente la cuestión de cómo debemos leerla. Sin embargo, a menudo la respuesta a una cuestión anterior acaba determinando, aunque sea tácitamente, la respuesta a esa pregunta y el enfoque adoptado en la práctica: es la pregunta acerca de qué son y qué función tendrían los diálogos. Una respuesta que muchas veces se utiliza, aunque sea implícitamente, es la de que los diálogos, o al menos algunos de ellos, tendrían la función de defender a Sócrates de las acusaciones por las cuales fue condenado. Comparando, entonces, la acusación con algunos de los diálogos, vimos que esa hipótesis se vuelve inverosímil. Sócrates fue condenado por corromper a la juventud, enseñando a los jóvenes a hacer más fuerte el discurso más débil, y por no respetar a las divinidades de la comunidad política. Ahora bien, en el *Hippias Menor*, en un contexto bastante pedagógico, Platón retrata a Sócrates haciendo más fuertes tres discursos, de los cuales al menos el tercero puede volver injustos a los jóvenes y, por lo tanto, corromperlos: el veraz y el mentiroso serían el mismo; Aquiles mentiría, pero Odiseo no; y quien comete una injusticia deliberadamente sería mejor que quien lo hace sin querer. Si fuera persuadido por este último discurso, es probable que Eudico, el joven allí presente en busca de educación, pasase a querer cometer injusticias deliberadamente a fin de volverse bueno, conforme a la tesis de Sócrates. Además, Platón hace que Sócrates recurra de forma astuta a autoridades de la tradición y a argumentos como mínimo capciosos. En cuanto al *Protágoras*, vimos que allí Platón también retrata a Sócrates haciendo más fuertes discursos más débiles, recurriendo a argumentos capciosos y a un uso verdaderamente cuestionable de autoridades de la tradición. Como se ha dicho, la presencia de Alcibiades y de Critias, así como el encanto del primero ante la astucia de Sócrates, subrayan el carácter pedagógico del contexto. Ante esto, no es verosímil que el autor de estas obras pretendiera defender a este personaje de la referida acusación de corrupción. Después

vimos que en el único diálogo en el que un dios, Eros, es el tema, Sócrates niega que Eros sea un dios. Constatamos, asimismo, que en la *República* Sócrates rechaza a los dioses de Homero y Hesíodo, lo que, como nos enseña Heródoto, equivale a rechazar a los dioses de Grecia. De este modo, tampoco parece ser una función de los diálogos defender a Sócrates de la acusación de impiedad.

Como yo había dicho al principio, la contribución más importante que pretendo dar aquí radica en la forma en que leemos los diálogos, más que en una descripción exacta de su función o de las intenciones (quizá inaccesibles) de su autor. Respecto a esto, ¿qué se seguiría de lo expuesto aquí? ¿Cuáles serían, al fin y al cabo, las mencionadas consecuencias exegéticas saludables para la práctica de la interpretación de los diálogos?

Primero, en cuanto a los estudiosos que tienen gran deferencia por Platón o que, en nombre de un uso (en este caso indebido) del principio de caridad interpretativa, alteran lo que dice el texto, no deberíamos hacer todo lo posible para volver válidos los argumentos de Sócrates, lo cual desafortunadamente todavía se hace con demasiada frecuencia. Por ejemplo, a propósito del evidente abismo entre la justicia psíquica de *República* IV y la justicia *simpliciter*⁵⁶ dice lo siguiente: “Un lector con caridad interpretativa debe buscar las respuestas a estas cuestiones e intentar *llenar el vacío en el argumento de Platón*”.⁵⁷ Sin embargo, recordando que los diálogos no tienen por función hacer la defensa de Sócrates, es preciso decir que quien lee no debe ni necesita llenar los vacíos en las muchas argumentaciones de los personajes de Platón, y que constatar y señalar tales vacíos puede ser una postura mucho más fiel a estas obras e incluso a las intenciones de su autor.⁵⁸ Rowe da otro (mal) ejemplo de indisposición a reconocer las falacias (especialmente de Sócrates) al decir lo siguiente:

Es nuestro fracaso en reconocer esto lo que frecuentemente nos lleva a suponer que hay lagunas o simples falacias involucradas en sus argumentos, cuando simplemente comprendemos erróneamente las premisas que está usando (porque esperamos de él que las exprese siempre y él no hace eso).⁵⁹

Ahora bien, si Sócrates no enuncia las premisas necesarias para volver válido su argumento, quien lee, en vez de intentar “reformular” el argumento (el texto, en el fondo) con base en lo que, siempre según su propio criterio lector, el personaje “realmente querría decir”, debe simplemente considerarlo inválido.⁶⁰ Con esto, en nada se traicionará el espíritu de los diálogos, que no es el de la defensa de Sócrates ni, mucho menos, el de la

⁵⁶ Véase DAVID SACHS, ‘A Fallacy in Plato's Republic’, *The Philosophical Review* 72 (1963/2), pp. 141-158; DAVID KEYT (‘Platão e a justiça’, en *A Companion to Plato*, ed. de Hugh H. Benson, trad. de Marco Antonio Zingano, Artmed, Porto Alegre, 2011.

⁵⁷ KEYT, ‘Platão...’, p. 329; énfasis mío.

⁵⁸ En el caso específico, sobre todo porque el propio Sócrates prevé ese abismo en IV, 434e: “Pero si la justicia se manifiesta como algo diferente en el individuo [...]”.

⁵⁹ CHRISTOPHER ROWE, ‘Interpretando Platão’, en *A Companion to Plato*, ed. de Hugh H. Benson, trad. de Marco Antonio Zingano, Artmed, Porto Alegre, 2011, p. 37.

⁶⁰ “Poniendo a trabajar la nueva terminología, produzcamos, con su ayuda, una versión mejorada de (3) [...]. Esto es seguramente lo que Sócrates *quiere decirle* a Polo”, VLASTOS, *Socrates...*, p. 152 (énfasis mío). Nótese, sin embargo, que si Sócrates emplease la formulación de Vlastos, haría explícito que los oradores y los tiranos consiguen, en efecto, hacer buena parte de lo que quieren, lo que dificultaría que Polo aceptara que no poseen un gran poder.

fundación de una iglesia socrática.⁶¹ Es preciso, pues, mantener el sentido crítico y el pensamiento lógico siempre atentos y en guardia, incluso cuando es Sócrates quien habla.

Después, en cuanto a intérpretes que no tienen la mencionada deferencia por Platón, juzgo que lo expuesto arriba puede ayudarles a evitar concluir de forma demasiado apresurada que Platón no es consciente de las falacias que Sócrates utiliza, ya que parecen pensar que Sócrates jamás usaría una falacia que el propio Platón reconociera como tal. Por ejemplo, Vlastos⁶² reconoce que hay una falacia en la argumentación de Sócrates (*Gorg.*, 474c-475d) al “mostrar” que cometer una injusticia es peor que sufrirla, pero defiende que la falacia le habría pasado desapercibida a Platón. Sin embargo, puesto que la falacia deriva de la no especificación de para quién —para el agente o el paciente— lo más bello sería más beneficioso y lo más feo más perjudicial, Calicles (483a) llama la atención sobre ella de forma correcta al acusar a Sócrates de que, al definir lo bello como placentero o útil (*Gorg.*, 474d-e), lleva el asunto hacia lo bello por naturaleza (cuando es mejor para el agente y lo feo, peor), mientras que Polo, al decir que cometer una injusticia es más feo (*Gorg.*, 474c), hablaba de lo bello y lo feo por convención (cuando lo bello es peor para el agente y lo feo, mejor). Es decir, Calicles muestra justamente que Sócrates explotó la referida indeterminación del *para quién*, induciendo ora a una interpretación, ora a otra, a fin de llevar a Polo a la contradicción. ¿Cómo el autor, Platón, pudo no haber notado la falacia si su personaje, Calicles, la notó? Dado que su objetivo no es defender a Sócrates, no hay inconvenientes en admitir que Platón es consciente del carácter capcioso e inválido de la argumentación de Sócrates.⁶³

Adviértase, entonces, que si esto sirve para Sócrates, sirve con mayor razón para otros supuestos portavoces del pensamiento de Platón, de modo que las conclusiones aquí presentadas terminan yendo al encuentro de las recientes críticas a tal presupuesto.⁶⁴ Si

⁶¹ Otro ejemplo de insistencia (a mi entender equivocada) en no reconocer problemas en las argumentaciones de Sócrates puede verse en Roslyn Weiss acerca del *Hippias Menor*: no serían las acciones deliberadamente injustas las que serían mejores, sino los agentes de esas acciones: “Por lo tanto, mientras que sería de hecho terrible si la injusticia intencional fuese mejor que la no intencional, [...], con certeza no es tan terrible que el mejor hombre, el hombre más capaz, sea el que comete injusticia voluntariamente”, ROSLYN WEISS, ‘Ο Ἀγαθός Ἀσ ὈΔυατός in the Hippias Minor’, *Classical Quarterly* 31/2 (1981), pp. 287-304, p. 303.

⁶² VLASTOS, *Socrates...*, pp. 146-148.

⁶³ Algo muy similar se aplica al análisis de Vlastos del *Hippias Menor*: al notar una deficiencia en la argumentación de Sócrates, infiere de inmediato que Platón no sería consciente de ella: “¿Pero por qué habría de meter Platón a su héroe en ese aprieto? Bueno, ¿por qué no, si había visto a Sócrates en él y él mismo no había dado con el movimiento preciso requerido para sacarlo de allí?”, VLASTOS, *Socrates...*, p. 279;(mi énfasis).

⁶⁴ Véase *Who Speaks for Plato?: Studies in Platonic Anonymity*, ed. de Gerald A. Press, Rowman & Littlefield Publishers, Boston, 2000; BLONDELL, *The Play...*, p. 18. “Significa que Platón oculta sus opiniones. Podemos extraer la conclusión adicional de que los diálogos platónicos son dramas, si bien dramas en prosa. Por lo tanto, deben leerse como dramas. No podemos adscribir a Platón ninguna afirmación de ninguno de sus personajes sin haber tomado grandes precauciones” (STRAUSS, *On Plato's...*, p. 59). Charles L. Griswold, tras defender la inseparabilidad entre forma y contenido (CHARLES L. GRISWOLD JR., *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, Penn State Press, Pensilvania, 1996, p. 9), afirma: “Si se acepta mi máxima interpretativa, varias características de los diálogos platónicos se vuelven muy importantes, empezando por el hecho de que Platón no contribuye activamente en sus diálogos como *dramatis persona*. Debemos comenzar asumiendo que Platón no puede ser identificado con ningún personaje de sus diálogos” (p. 12). “[...] Platón escribió diálogos en lugar de monólogos [...] Platón no dice nada en su propio nombre [...] existe evidencia de que ninguno de ellos [i. e., Sócrates, Timeo, el Eléata y el Ateniese] es un portavoz de sus propias opiniones” (STANLEY ROSEN, *Plato's Symposium*, Yale University Press, New Haven, 1968, p. XLI). “[...]”

la función de los diálogos no es hacer la defensa de Sócrates y si, en el fondo, no hay un personaje que hable directamente por Platón, estamos exentos de la necesidad de pasar por la situación, como mínimo bochornosa, de hacer todo lo posible para justificar afirmaciones como la de que “entre los que fueron engendrados varones, todos los que son cobardes y llevaron la vida de forma injusta, de acuerdo con el discurso verosímil, renacen mujeres en la segunda generación” (*Tim.*, 91a). Pues si Sócrates no es el portavoz de Platón, sin duda figuras como Timeo y el Extranjero de Elea lo son todavía menos: la recepción crítica de sus tesis por parte de quien lee se hace aún más necesaria.⁶⁵

De este modo, una consecuencia exegética saludable de una lectura no apologética de los diálogos es que esta lectura tenderá a aproximarse más a un diálogo con el texto (o con las intervenciones de todos sus personajes), en vez de ser un mero receptáculo pasivo de tesis y doctrinas. Al fin y al cabo, como dice Sócrates a Agatón cuando este le pide que se siente a su lado a fin de absorber su sabiduría, sería bello si con la sabiduría ocurriese lo mismo que con un líquido que, vertido, pasa del recipiente más lleno al más vacío por el simple contacto (*Banq.*, 175d). Como eso no sucede, es necesario que quien lee los diálogos mantenga siempre una postura dialógica, crítica y activa, incluso cuando es Sócrates quien habla. Así, el hijo de Sofronisco no será tratado como una autoridad cuyas afirmaciones constituirían doctrinas que quien lee deba repetir dócilmente, sino más bien como un interlocutor que provoca nuestro propio pensamiento, algo mucho más cercano a la idea de que la dialéctica es el camino hacia la verdad. La constatación del carácter no apologético de los diálogos propiciaría, por consiguiente, una lectura más rica, compleja y crítica de estas obras.⁶⁶

Por último, las consideraciones hechas arriba también tendrían el mérito, tal vez, de plantear la cuestión de forma explícita y, así, de iniciar al menos el debate acerca de la función de los diálogos: si no se trata de defender a Sócrates, ¿cuál sería entonces la función de estas obras? O, planteando el punto en términos psicológicos (tal vez más problemáticos), ¿cuál sería el propósito de Platón al escribirlos? ¿Qué otras hipótesis

[W]e cannot assume that Socrates speaks for Plato” (CATHERINE H. ZUCKERT, *Plato's Philosophers: the Coherence of the Dialogues*, The University of Chicago Press, 2009, p. 5). Véase también JOSÉ TRINDADE SANTOS, *Para ler Platão: a Ontoepistemologia dos Diálogos Socráticos*, Tomo I, Edições Loyola, São Paulo, 2008, p. 24; RENATO MATOSO, ‘As Origens do Paradigma Desenvolvimentista de Interpretação dos Diálogos de Platão’, *Archai* 18 (2016), pp. 105-106.

⁶⁵ Para una lectura crítica de las tesis y de los argumentos del Eléata (no de Platón, quien sería consciente de los problemas señalados), véase PEDRO L. BARATIERI, ‘Latindo para o Estrangeiro: uma interpretação do Político à luz da psicagogia do Eleata’, *Guaraicá Revista de Filosofia* 34/2 (2018), pp. 55-84.

⁶⁶ Además, el reconocimiento del carácter no apologético de los diálogos podría quizá contribuir al debate respecto a la anterioridad entre los escritos socráticos de Jenofonte y Platón. El hecho, de ser aceptado, de que la obra platónica no tenga un carácter apologético puede sugerir que Platón, cuando escribió sus diálogos, ya podía contar con la defensa de su maestro realizada por Jenofonte y, entonces, ya podía considerarse exento de la necesidad de llevar a cabo la misma tarea. La posición predominante actualmente entre los estudiosos es la de que los textos de Platón serían anteriores a los de Jenofonte. FRANCESCA PENTASSUGLIO, ‘Duplice Afrodite, Duplice Eros: un caso di intertextualità nei Simposi socratici’, *Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico* (2012), pp. 335-356. Sin embargo, además de que Diógenes Laercio (II, 48) dice que Jenofonte habría sido el primero en escribir diálogos socráticos, hoy siguen existiendo excepciones importantes a dicha tendencia, véase, por ejemplo, WILLIAM H. F. ALTMAN, *The Relay Race of Virtue: Plato's Debts to Xenophon*, SUNY Press, Nueva York, 2022.

podrían presentarse como plausibles?⁶⁷ Es evidente, sin embargo, que esta empresa quedará para otra ocasión.⁶⁸

Traducción de Ricardo Bonet

⁶⁷ En ese caso, varios trabajos podrían ser de gran utilidad: KENNETH M. SAYRE, *Plato's Literary Garden. How to read a Platonic Dialogue*, University of Notre Dame Press, 1995, p. IX; BLONDELL, *The Play...*, pp. 28-29; WILLIAM H. F. ALTMAN, 'The Reading Order of Plato's Dialogues', *Phoenix* 64 (2010/1-2), pp. 18-51 ('El orden de lectura de los Diálogos de Platón', trad. José María Jiménez Caballero, *La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales* 25 (2019/1)); ANNE K. COTTON, *Platonic Dialogue and the Education of the Reader*, Oxford University Press, 2014, p. 4; *Plato as Author: the Rhetoric of Philosophy*, ed. de Ann N. Michelini, Brill, Leiden/Boston, 2003; DANIELLE S. ALLEN, *Why Plato wrote*, Blackwell Publishing Ltd., Malden, 2013.

⁶⁸ Quisiera agradecer a Michelle Araciro la lectura previa de este artículo y las cuestiones planteadas, útiles para que realizara algunos ajustes. También debo un agradecimiento a un evaluador anónimo de esta revista [*DoisPontos, Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Panamá e da Universidade Federal de São Carlos*], cuyas ponderaciones y sugerencias fueron de gran valía para este trabajo.