

# EL ORDEN DE LECTURA DE LOS *DIÁLOGOS* DE PLATÓN

WILLIAM H. F. ALTMAN

Dedico respetuosamente este estudio a mis maravillosos maestros de la University of Toronto, George Elison (*in memoriam*) y Graeme Nicholson (Trinity College), Wallace McLeod y Denis de Montmollin (Victoria College). Victoria Wohl, Carol Poster y un lector anónimo de *Phoenix* me han proporcionado una crítica y apoyo inestimables; se debe también un agradecimiento a Roslyn Weiss, James Wood, Luc Brisson y Melissa Lane de cuyos comentarios se ha beneficiado este artículo. Naturalmente todos los errores e impropiedades que resten son únicamente mi responsabilidad. Una vez revisado para publicación, este artículo fue enviado a *Phoenix* en su forma presente el 6 de junio de 2008.

[*La Torre del Virrey* agradece expresamente a William H.F. Altman el permiso para la traducción de este artículo.]

93

Hace doce años en esta revista, Carol Poster (1998:282-283), como parte de “un prolegómeno metodológico a la hermenéutica platónica”, clasificó cuatro formas de ordenar los diálogos platónicos, designó a una de ellas “(3) orden pedagógico” y la definió como “el orden en el que deberíamos leer o enseñar los diálogos”. Mi propósito es ofrecer una reconstrucción del “Orden de Lectura de los *Diálogos* de Platón” (de ahora en adelante OLDP) —agnóstica respecto a su “(1) cronología de la composición”, el paradigma dominante de los estudiosos platónicos (Howland 1991) de los siglos XIX y XX— del siglo XXI, en la que el papel indispensable de la “(2) cronología dramática” de Poster y “(4) el orden teórico y metafísico” se verá a través de las lentes de consideraciones pedagógicas. Tras revisar la historia intelectual del OLDP, se introducirán (sección I) siete principios de este proyecto de reconstrucción; cuatro de ellos —empezando por la noción de composición “proléptica” de Kahn (Kahn 1981a, 1988 y 1996)— serán elucidados en conexión con “la Ciudad de Solo Hombres Buenos” en *República* I (sección II). Al modificar la concepción de la relación entre *Lisis* y *Banquete* de Kahn (Kahn: 1996:258-291), la sección III defenderá que Platón pretendía que *Lisis* siguiera al *Banquete* en el OLDP para comprobar si el estudiante/lector había asimilado la concepción de Diotima de lo que es “propio de uno” (τὸ οἰκεῖον). Dado que comprender

el aspecto trágico del *Banquete*, en cambio, requiere un conocimiento detallado de la historia política ateniense, la sección IV mostrará que la oración intencionalmente anacrónica de Aspasia en *Menéxeno* precede al *Banquete* en el OLDP. Cuando los principios pedagógicos sobre los que se basa la reconstrucción se hayan aplicado al *Menéxeno*, *Banquete* y *Lisis*, la sección V presentará una sinopsis del OLDP en conjunto.

1. RECONSTRUYENDO EL OLDP. Nuestra edición de Platón es inseparable de la búsqueda, de un interés considerable para sus estudiantes, del OLDP; los estudios de Charles Dunn sobre Trasilo (1974: 1976; véase también Tarrant 1993) muestran que las nueve “tetralogías” (treinta y cinco diálogos y las cartas agrupadas en grupos de cuatro) constituyeron su versión del OLDP. Es instructivo que el neoplatónico Albino reprenda a Trasilo por la introducción del cuarteto *Eutifrón*, *Apología*, *Critón* y *Fedón* (Snyder 2000: 98-99); una larga tradición de intentos antiguos por determinar el OLDP (Festugière 1969; Mansfeld 1994: 64, n.11) fue guiada por lo que Poster llama “orden teórico y metafísico” en una sutil distinción de la “cronología dramática” que guía a Trasilo, aunque hasta cierto punto (Mansfeld 1994: 67-68). Pero ninguna de esas dos escuelas de pensamiento privilegió el “orden pedagógico” en el sentido en que lo propongo. Ello se puede ilustrar con referencia al *Alcibiades mayor*: ambos campos lo aceptan como genuino (Snyder 2000: 97) pero quienes lo sitúan el primero en el OLDP –el campo hostil a la Primera Tetralogía de Trasilo– lo hacen por razones teóricas/metafísicas, no pedagógicas. Proclo (O’Neil 1965: 1-4), por ejemplo, no dice nada sobre el hecho de que su simplicidad ingenua y natural –cuando el maestro lee “Sócrates”, el estudiante apenas necesita un texto– hace del *Alcibiades mayor* un lugar ideal para empezar a guiar al neófito.<sup>220</sup> El primer principio del OLDP propuesto aquí es que sea guiado por consideraciones pedagógicas: por hablar de un modo muy rudo, los diálogos más difíciles se han de leer solo después de la preparación que proporcionan los más fáciles y tempranos (es decir, más tempranos respecto al ODLP).

Este proyecto de reconstrucción del OLDP es por tanto viejo y nuevo: lleva a cabo un viejo objetivo con medios que en la antigüedad no se emplearon hábilmente. Precisamente porque la mayoría de quienes intentaron el OLDP en el pasado fueron guiados por un menosprecio neoplatónico hacia lo meramente histórico, ignoraron las ventajas pedagógicas de una “cronología dramática”, considerando que un ciclo de diálogos que culmina en el *Fedón* cuenta una historia persuasiva sobre un

---

<sup>220</sup> Heidel 1896:62: “Además, en su carácter de manual práctico del platonismo con respecto a la ética y la política, el *Alcibiades I* contiene un número mayor de pensamientos claramente platónicos de lo que se puede encontrar en gran cantidad de incluso las obras mayores de Platón. A este respecto el diálogo puede ser declarado *mu*y platónico. Compárese Guthrie 1969; 470: “un diálogo que, lo escribiera Platón o no fue acertadamente descrito por Burnet como “diseñado como un tipo de introducción a la filosofía socrática para principiantes””.

héroe extraordinario con un final feliz. Con respecto a Trasilo, los límites de su lealtad a la “cronología dramática” se pueden ilustrar mediante el hecho de que no interpoló el *Sofista* y el *Político* entre el *Eutrifón* y la *Apología* en su Primera Tetralogía. Si lo hubiera hecho así, no habría tenido ninguna razón pedagógica de peso para confrontar a los neófitos con el difícil *Sofista* como su segundo diálogo. En resumen, al situar el *Fedón* el último en el OLDP no solo proporciona un buen final para la historia de Sócrates, sino que también se asegura de que diálogos complejos como *Teeteto*, *Sofista* y *Político* se lean cerca del final. Lo que explica la prioridad del elemental *Alcibíades mayor* es la preocupación de Platón por la pedagogía efectiva.

Es probable que no sea accidental que desapareciera el interés por reconstruir el OLDP en cuanto el *Alcibíades mayor* fue suprimido del canon.<sup>221</sup> Liberado al fin del antecedente metafísico del neoplatonismo, cualquier justificación pedagógica que tenga que ver con el *Alcibíades mayor* como un modo excelente de introducir al estudiante/lector al diálogo platónico se enfrenta de inmediato con la objeción moderna de que este diálogo, junto a un considerable (pero en apariencia disminuyendo en la actualidad) número de diálogos, no es de Platón. El interés creciente por el *Clitofonte* es un buen ejemplo,<sup>222</sup> en especial porque ofrece un caso en el que mi OLDP coincide con el de Trasilo. Considerado en su particularidad, el *Clitofonte* parece estar incompleto y ser inauténtico. Considerado auténtico pero examinado aisladamente, parece ser utilizado para promover una alternativa radical al platonismo (Kremer 2004). Pero es de gran importancia pedagógica cuando se considera una introducción auténtica a la *República* (cf. Bowe 2004; Souilhé 1949:179), como también Trasilo ha de haber reconocido. El segundo principio del OLDP propuesto aquí es que ninguno de los treinta y cinco diálogos transmitido por Trasilo ha de ser considerado inauténtico *a priori*; de hecho, se está empleando un nuevo criterio para la autenticidad: un diálogo es auténtico cuando encaja con facilidad –por consideraciones dramáticas, pedagógicas y/o metafísicas– entre dos diálogos, el que lo precede y el que lo sigue en el OLDP.

El tercer principio es que las consideraciones dramáticas son –habiendo sido alejadas de varias preconcepciones por su significado filosófico (Griswold 2008:205-207)– nuestra mejor guía para el OLDP y por tanto superan los principios más especulativos en casos de conflicto: el

---

<sup>221</sup> Por el contrario, el renovado interés por el *Alcibiades mayor* (Scott 2000; Denyer 2001) y otros diálogos anestesiados (Pangle 1987) ha hecho posible finalmente renovar la cuestión del OLDP. Cooper y Hutchinson (1997) no solo hacen que los treinta y cinco diálogos estén ampliamente disponibles en inglés, sino que también realizan la siguiente observación (x): “El orden de Trasilo no parece estar determinado por ningún criterio, sino por varios en ocasiones conflictivos, aunque su plan puede representar una idea más o menos unificada sobre el orden en el que los diálogos deberían ser leídos y enseñados”.

<sup>222</sup> Grote 1865; Grube 1931; Souilhé 1949; Orwin 1982; Pangle 1987; Slings 1999; Rowe 2000; Bailly 2003; y Kremer 2004.

difícil Protágoras precede, de este modo, al introductorio *Alcibíades mayor*. Se observará que aunque ambos se presentan en la casa de Calias, Sócrates nunca habla a Alcibíades en el *Protágoras* mientras el *Alcibíades mayor* representa su primera conversación real (*Alc.* 1.103a4).<sup>223</sup> En esa conversación, el también confundido Alcibíades evade (a su costa) una trampa socrática por medio de un truco sofisticado (*Alc.* 1.111a1-3) utilizado por Protágoras (*Prot.* 327e3-328a1; véase Denyer 2001:122). Pero las conexiones dramáticas entre los diálogos no necesitan ser siempre cronológicas; una concepción mucho más amplia del detalle dramático será empleada aquí. Por ejemplo, el *Menéxeno* tiene lugar después del *Lisis* con respecto a la “cronología dramática”; Menéxeno ha crecido desde sus años escolares con *Lisis* (Nails 2002:319). Pero como la sección III aclarará, hay consideraciones pedagógicas, teoréticas y dramáticas que sitúan el *Lisis* después del *Banquete*, así como hay consideraciones pedagógicas, teoréticas dramáticas y, en efecto, cronológicas que sitúan el *Menéxeno* delante de él (sección IV). En ningún caso la conexión “dramática” es burdamente cronológica. El hecho, por ejemplo, de que Sócrates abandone la casa de Agatón por el Liceo (*Banq.* 223d10) y que el *Lisis* lo sitúe *de camino* hacia allí (*Li.* 203a1) es paradigmático del tipo de idea dramática que guía mi reconstrucción del OLDP.

Con un título que sugiere un comienzo y un marco dramático que raya el alba (*Prot.* 310a8; cf. *Fed.* 118e7-8), el *Protágoras* es un diálogo muy difícil y vívido: retrata el contexto histórico incluso para el estudiante más torpe aunque confundiría incluso al más brillante en cuanto a una amplia variedad de temas importantes (Guthrie 1975: 235). Un cuarto principio del OLDP propuesto aquí es que Platón emplea una composición “proléptica”: comienza confundiendo al estudiante de un modo en última instancia saludable, es decir, con cosas sobre las que es pedagógicamente útil confundir al estudiante. Por dar el ejemplo más importante: el estudiante que llegue a la *República* con el *Protágoras* en mente –donde puede que la piedad sea la quinta virtud y la virtud no tenga partes (*Prot.* 349b1.3)– será tan justamente crítico con la justicia que se descubre en el Libro IV que su búsqueda de una respuesta a la acuciante pregunta de Clitofonte (*Clit.* 408d7-e2) lo hará receptivo a la justicia subterránea que solo se descubre regresando a la caverna.

El quinto principio es la absoluta centralidad de la *República* en el OLDP.<sup>224</sup> Aunque menos accesible para quienes no han completado recientemente las series de diálogos que empiezan por el *Protágoras* y terminan en el *Clitofonte* (*Rep.* 520b6-7), la *República* 7 contiene la esencia

---

<sup>223</sup> Todas las referencias son del texto de Burnet (1900-1907).

<sup>224</sup> Cf. Annas 1999:95: “Si intentamos deshacernos de los supuestos de que la *República* es una contribución a la teoría política, y de que obviamente es el más importante y central de los diálogos, la culminación natural de un desarrollo de los diálogos socráticos, y si intentamos devolverla a su antiguo lugar –un diálogo entre muchos donde Platón desarrolla un argumento sobre la suficiencia de la virtud para la felicidad– habremos hecho mucho por restaurar el equilibrio y la proporción para “nuestro estudio del pensamiento de Platón”.

del platonismo: la enseñanza de Platón es su respuesta a la pregunta de Clitofonte (*Rep.* 520cl). De acuerdo con el principio de prioridad pedagógica, Platón es entendido aquí como el primer y más importante maestro, un maestro con una escuela –la Academia– además de una enseñanza. Los diálogos intentan transmitir la enseñanza mediante (1) la dialéctica representada en los diálogos, (2) la dialéctica entre estudiantes sobre los diálogos, y (3) –este punto es crucial para reconstruir el OLDP– el inter-diálogo dialéctico entre los diálogos cuando se leen en el orden adecuado. Sobre todo, “(3)” revela la *centralidad* de (4), el diálogo decisivo entre Platón y el lector en la *República* 7. Comprender la pedagogía de Platón, por tanto, depende del reconocimiento de que hay tres clases distintas de diálogo platónico: la *República*, los diálogos que preparan el camino para la *República* y los diálogos que la siguen en el OLDP.

El principio básico que subyace a esta clasificación será ilustrado en el contexto del *Banquete*, un diálogo que está más cerca de la *República* que cualquier otro de los diálogos que preceden a la *República* en mi reconstrucción de los OLDP. Según la importancia de la revelación visual que es la Idea, esos diálogos (Kahn [1996: 42 y 274] justamente añade el *Fedón* el último) serán denominados “visionarios”. Asimismo se verá que el Platón que emerge del reconstruido OLDP recordará a lo que se solía llamar “un platónico”. En cualquier caso es un filósofo, un idealista, un maestro: un maestro que, mientras vivió, enseñó a otros a filosofar y que – en especial cuando se reconoce la unidad de su currículum<sup>225</sup> profusamente diverso y dialéctico– continúa haciendo lo mismo a través de sus escritos. En el corazón de su pensamiento está “la Idea de Bien” y, bajo su luz, el justo filósofo de lo verdadero (y por tanto voluntario; véase Cic. Off. 1.28) regresa a la Caverna. No es un “Platón postmoderno” (Zuckert 1996: 48-56; cf. Strauss 1946:361), su Sócrates no sabe (*Ap.* 21d7) que no sabe nada (Strauss 1953:32 y 1983:42), y su uso de la forma diálogo no excluye el hecho de que tenga una enseñanza (Strauss 1987: 33 seguido de Frede 1992). Aunque cada diálogo sea una bella obra de arte, el principio de que cada diálogo ha de ser entendido sin referencia a ningún otro –el principio de aislamiento hermenéutico (p. ej., Press 1993: 109-111)– es antitético para el proyecto emprendido aquí (véase Ferrari 2003: 244). Puede que sea útil identificar explícitamente como un sexto principio la opinión de que Platón tiene una enseñanza visionaria y que la expresó en sus diálogos.

El séptimo (y final) principio es algo más difícil de elucidar. En primer lugar, identifica “examinar” como un elemento crucial de la pedagogía platónica. Por las razones que se explicarán en la sección II,

---

<sup>225</sup> Cic. *Or.* (traducción mía): “Naturalmente también soy consciente de que a menudo parece que digo cosas originales cuando en realidad son antiguas (aunque la mayoría no las haya escuchado) y reconozco que destaco como orador – si es lo que soy, o en cualquier caso, lo que quiera que yo sea [*aut etiam quicumque sim*]– no por la ayuda de los retóricos, sino por los espacios abiertos de la Academia. Pues así es el *curricula* de los diálogos diversos y contradictorios [*curricula multiplicium variorumque sermonum*] en los que las huellas de Platón han sido principalmente impresas”. Para traducir sermones como “diálogos”, véase Fantham 2004:5, n.2.

utilizaré el neologismo “basanístico”, basado en la palabra griega para “piedra angular”, como un término técnico. Hay tres puntos que necesitan ser formulados de inmediato sobre “el elemento basanístico en los diálogos de Platón”: (1) Junto con el elemento proléptico y visionario (con el que forma una tríada), el elemento basanístico se entiende mejor como uno de los tres trampolines teoréticos e hipotéticos (*Rep.* 511b6) hacia la claridad hermenéutica antes que como un término técnico rígido y exclusivo. (2) Aunque haya un sentido significativo en el que un diálogo dado se pueda llamar de un modo burdo proléptico, visionario o basanístico, es mejor pensar esa triada como elementos interrelacionados que también pueden ser utilizados en un diálogo particular, o incluso en un pasaje concreto (como se demostrará en la sección II). (3) El elemento basanístico es como un trampolín en otro sentido, el mismo sentido en el que un buen estudiante aprende en realidad de hacer un examen bien construido. Platón desarrolla el elemento basanístico para un propósito triple: (a) asegurar que el estudiante ha entendido su enseñanza visionaria, (b) hacer que esa enseñanza vaya del texto a la mente del estudiante (*Rep.* 435a1-2), y (c) conducir al estudiante a algo más grande incluso que lo que el maestro ya ha enseñado.<sup>226</sup>

Los siete principios anteriores serán citados solo con números en lo sucesivo (p. ej., “§1”), puede que sean útilmente simplificados del siguiente modo:

- §1. Efectividad pedagógica: los diálogos elementales preceden a los complejos.
- §2. Nuevo criterio de autenticidad: cada diálogo encaja entre otros dos.
- §3. Primacía de las conexiones dramáticas; cronológicas a menudo pero no siempre.
- §4. Composición proléptica: confundir en primer lugar a los estudiantes de un modo pedagógicamente útil.
- §5. Centralidad de la *República*: habiendo sido preparados (§4) para el bien y la justicia.

---

<sup>226</sup> Un ejemplo crucial de lo basanístico es la insistencia de Sócrates en *Fedr.* 275d4-35 sobre la incapacidad muda de un texto escrito para crear dialéctica con el estudiante/lector (compárese Sayre 1995: XVI): los lectores de la *República* 7 que se reconozcan como el “tú” al que Platón se dirige en *Rep.* 520b5 saben que eso no es cierto. La escuela de Tubinga –desde Krämer 1959:393 a Reale 1990– toma el pasaje del *Fedro* literalmente. Una *reductio ad absurdum* sobre este planteamiento está en Szlezàk 1999:46 donde los diálogos se convierten en “un ingenioso juego que le producía [sc. Platón] gran placer”. Aunque no debe nada al testimonio de Aristóteles (véase Cherniss 1945), el OLDP es sin embargo análogo a “las doctrinas no escritas” de la escuela de Tubinga; el primero podía fácilmente ocupar el lugar del último en el diagrama en Gaiser 1963:6. Ambos planteamientos restauran el platonismo de Platón mientras niegan que los diálogos constituyan “un viaje del pensamiento sin fin” (Szlezàk 1999:116). Pero en el caso del OLDP, el estudiante/lector ha de buscar la enseñanza de Platón *dentro* de los diálogos, la *República* en particular (compárese *Ep.* 7.341c4-d2 con *Rep.* 434e4-435a2), aunque el momento de iluminación no escrita sucede solo dentro del *estudiante*.

§6. Enseñanza visionaria: Platón se reveló (§5) como maestro y “platonista”.

§7 Examen “basanístico”: los estudiantes han de rechazar las falsedades basándose en §6.

La interactuación de §4, §6 y §7 será ilustrada ahora en el contexto de la *República 1* (§5).

2. LA CIUDAD DE SOLO HOMBRES BUENOS. Sócrates introduce la ciudad de solo hombres buenos (a partir de ahora CSHB) en respuesta a la primera interrupción de Glaucón (*Rep.* 347a7): Platón representa a su hermano mayor sin lograr comprender a qué se refiere Sócrates con el castigo que impele a los hombres buenos a ocuparse de la carga del oficio político, es decir, volver a la caverna como hicieron<sup>227</sup> Cicerón y el Demóstenes de Cicerón. Ese castigo ha de ser, de hecho, legislado por los peores hombres (*Rep.* 347c3-5). El castigo es, en efecto, ser gobernado por los peores hombres (*Rep.* 347c3-5).

Podríamos aventurarnos a decir que, si hubiera una ciudad de solo hombres buenos, se lucharía por evitar gobernar con el mismo afán con el que en nuestros días se aspira a gobernar, y se haría evidente que, en realidad, el verdadero gobernante por naturaleza no busca su propio beneficio sino el del gobernado; de modo que todo hombre inteligente [πᾶς ἂν ὀλιγνώσκων] elegiría antes ser beneficiado por alguien que ocuparse de beneficiar a otro.

El mensaje político de la *República* es que a menos que quienes gobiernan nuestras ciudades prefieran filosofar, las ciudades serán mal gobernadas. (*Rep.* 520e4-521a1). Además, los filósofos que viven en su torre de marfil (*Rep.* 473d3-5), que rechazan participar en política (592a5) aunque estén mejor cualificados que quienes están haciéndolo de un modo presencial, (*Rep.* 557e2-3) no están viviendo de acuerdo con el paradigma platónico (*Rep.* 592b2-3), en particular cuando su propia ciudad terrenal es una democracia que se balancea sobre el filo de la tiranía y la tragedia. Para el verdadero filósofo, “no gobernar” es sin dudapreciado porque deja al filósofo libre para considerar qué es verdaderamente bueno (p. ej., la Idea de Bien): los buenos gobernantes, por otra parte, han de ocuparse de la pluralidad indefinida que está mal gestionada para gobernar bien (*Rep.* 520c3-6). A pesar de estar preparados por naturaleza para algo totalmente diferente, además, solo los verdaderos filósofos podrían llegar a ser el tipo de gobernantes cuyo objetivo unitario es ver las cosas bien dirigidas para beneficio de aquellos a quienes gobiernan. En resumen, solo un filósofo, que no tiene interés en obtener beneficios, que es honrado o que ejerce el poder es, “en realidad, el verdadero legislador”. Precisamente porque la

---

<sup>227</sup> Sobre Demóstenes como estudiante de Platón, véase Douglas 1966:100: “tan consistentemente negado por los estudiosos modernos como afirmado por las fuentes antiguas...”

CSHB se compone *solo* de buenos, ninguno de ellos codicia riqueza u honores. El punto crucial, sin embargo, es que en esa ciudad no existe el castigo de ser gobernado por los peores hombres como existe en las nuestras. Se sigue, por tanto, (afirma Sócrates provocativamente), que nadie gobernaría en la CSHB: nadie estaría dispuesto a hacerlo.

Cuando Sócrates dice: “toda persona inteligente elegiría ser beneficiado por alguien antes que ocuparse de beneficiar a otro” (cf. *Jen. Mem.* 2.10.3), está describiendo un universo moral donde ningún padre cuidaría de un hijo, ningún hijo asistiría a ningún padre moribundo y, sin duda, ningún genio independiente y rico se tomaría el tiempo necesario para enseñar a estudiantes jóvenes o torpes a exigir la claridad cristalina del *Alcibiades mayor*. También contradice por completo lo que Sócrates acaba de decir: “el verdadero gobernante no está inclinado a velar por su propio beneficio”. La pedagogía platónica giraba originariamente en torno a la posibilidad de que un griego nacido libre pudiera ser persuadido (*Rep.* 518c8-9) para reconocer que la posición interesada de πᾶς ἂν ὀγιγνώσκων es un punto de vista *servil*.<sup>228</sup> En cualquier contexto, antiguo o moderno, negar la más importante de todas las verdades éticas –es decir que el altruismo es bueno y el egoísmo es malo– fuerza a los estudiantes a descubrirlas por sí mismos (cf. *Cic. Fin.* 2.118). La alternativa a leer este pasaje como basanístico es una lectura literal servil en defensa de un egoísmo más mezquino si cabe. Esta es, además, la primera de las tres veces que esta afirmación basanística del egoísmo se da en la *República*.<sup>229</sup> Pero la porción basanística de la CSHB –donde la disposición de un buen hombre para gobernar es negada explícitamente– es el caso paradigmático. En primer lugar, la contradicción –basada en la diferencia entre formas verbales activas y pasivas– está más clara en el original:

---

<sup>228</sup> Trasímaco (*Rep.* 344c5.6; Shorey) afirma que “la injusticia a una escala lo suficientemente grande es más fuerte, más libre [ἐλευθεριώτερον], y más autoritaria que la justicia”. Sócrates pretende revertir este juicio de acuerdo con la *noblesse oblige* y depende de la aversión de su auditorio a representar el papel de un esclavo. La concepción de Calicles de τὸ δουλοπρεπές (*G.* 485b7) está indicada mediante la comparación de 485e1 y 486c3; Sócrates revierte esa fórmula empezando en 518a2 (ya implicado en 482d8). El proceso en realidad comienza en *Alc.* 1.134c4-6: maldad es δουλοπρεπές mientras virtud es ἐλευθεροπρεπές; Alcibiades está en una posición servil (134c10-11) desde el principio.

Compárese Aristóteles *Ética a Nicómaco* 4.1 (1120a21-23): “Y de todas las personas virtuosas [οἱ ἐλευθέριοι] las liberales son quizás las más queridas, porque son beneficiosas [ὠφέλιμοι] para otras; y lo son al dar [ἐν τῇ δοσει]”. Por definición los liberales [ἐλευθέριοι] no son esclavos, es decir, egoístas. Véase también 1120a13-15 y 1120a23-25.

<sup>229</sup> *Rep.* 347d6-8, 489b6-c3, y 599b6-7. Todo implica la distinción entre formas verbales activas y pasivas en el contexto del altruismo y el egoísmo. En el segundo, ni siquiera en el Libro I el castigo obliga al distraído filósofo a la lucha por el mando (esto explica *Rep.* 498c9-d1). En el tercero, el Sócrates de Platón solo tendría razón si no hubiera un Sócrates de Platón. Véase Altman 2009: 89-98.

τῷ ὄντι ἀληθινὸς ἄρχων οὐ πέφυκε τὸ αὐτῷ συμφέρον σκοπεῖσθαι ἀλλὰ τὸ τῷ ἀρχομένῳ: ὥστε πᾶς ἂν ὁ γινώσκων τὸ ὠφελεῖσθαι μᾶλλον ἔλοιτο ὑπ' ἄλλου ἢ ἄλλον ὠφελῶν πράγματα ἔχειν.

El verdadero gobernante (ἄρχων) considera el beneficio del gobernado (τῷ ἀρχομένῳ) cuando gobierna, pero todo hombre inteligente prefiere ser beneficiado (ὠφελεῖσθαι) antes que beneficiar (ὠφελῶν) cuando decide no gobernar. El verdadero gobernante es por tanto lo contrario precisamente del hombre inteligente. A diferencia del verdadero gobernante (τῷ ὄντι ἀληθινὸς ἄρχων), el hombre inteligente (πᾶς ὁ γινώσκων) es guiado por su propio beneficio (τὸ αὐτῷ συμφέρον). Por otra parte, la naturaleza (πέφυκε) del verdadero gobernante es no ser guiado de ese modo precisamente. Aunque la contradicción que implica esto es casi invisible, el estudiante que regrese a la *República* en el contexto de la CSHB está particularmente bien preparado para interrumpir –como Glaucón acaba de hacer– y rechazar la decisión del hombre sabio que preferiría ser beneficiado antes que beneficiar a otros.

En el presente caso, es en el *Gorgias* donde “Platón el maestro” (cf. Stenzel 1928) confía en el recuerdo del estudiante; de hecho, el pasaje es inolvidable. Sócrates ha presentado una variante más controvertida incluso del abismo ético que divide las formas verbales activas y pasivas en el *Gorgias*: τὸ ἀδικεῖν αἴσχιον εἶναι τοῦ ἀδικεῖσθαι (es decir, “cometer una injusticia es más deshonroso que sufrirla”, *G.* 482d8, traducción mía). Es más improbable que quien sea lo suficientemente egoísta como para preferir de un modo uniforme ὠφελεῖσθαι a ὠφελῶν (es decir, el hombre que es guiado exclusivamente por τὸ αὐτῷ συμφέρον) considere τὸ ἀδικεῖν para ser αἴσχιον que ἀδικεῖσθαι. Pero rigurosamente, como tema de argumentación lógica, el argumento en el *Gorgias* no implica lo contrario de lo que Sócrates dice sobre la CSHB.

La relación entre los dos pares activo/pasivo es por tanto extremadamente interesante: aunque *en la práctica* es más difícil sufrir τὸ ἀδικεῖσθαι para evitar el mal mayor de τὸ ἀδικεῖν, es más difícil *en la teoría* mostrar por qué es αἴσχιον (“más vergonzoso”) preferir ὠφελεῖσθαι a ὠφελῶν. En otras palabras, hay mucha gente generosa que está dispuesta a beneficiar sin pedir nada a cambio que pensaría dos veces si sufrir una injusticia antes que evitarla del todo haciendo algo inmoral a alguien. En la práctica, entonces, estar dispuesto a sufrir una injusticia en preferencia a cometerla es mucho menos común que estar dispuesto a beneficiar a otros. Pero en la teoría es otra cosa. Sócrates puede mostrar, como hace en el *Gorgias*, que τὸ ἀδικεῖν es malo para el alma (τὸ αὐτῷ συμφέρον) pero él simplemente no puede hacer eso en el caso de τὸ ὠφελεῖσθαι: casi es contrario a la ventaja de ser beneficiado. Ni puede él, en conformidad con la censura que le imponen los hermanos de Platón (*Rep.* 358b6-7 y 366e6), invocar a la vida después de la muerte. En otras palabras (y estrictamente en el contexto del OLDP), tiene sentido que la paradoja activo/pasivo en el *Gorgias* sea más fácil (aunque solo teóricamente) y por tanto anterior a

su contraparte en la *República* (§1) incluso aunque sea más sorprendente, paradójica y mucho más difícil en la práctica. Pero todo estudiante que haya sido verdaderamente persuadido por Sócrates en el *Gorgias* objetará a lo que oye ahora en la *República*: en efecto, la historia de Sócrates preocupa de principio a fin al benefactor (τὸ ὠφελῶν) *par excellence* que por voluntad propia permanece en su error (τὸ ἀδικεῖσθαι), igualmente *par excellence*. Por tanto, la interrupción intra-textual –es decir, ficticia– de Glaucón en 347a6 merece otra desde el lector/estudiante extratextual que recuerde al *Gorgias*: exactamente como Glaucón interrumpió justo un momento antes, Platón ahora está retando (o provocando)<sup>230</sup> al estudiante/lector a rechazar no tanto la lógica como el interés servil del πᾶς ἂν ὀγιγνώσκων guiado por τὸ αὐτῷ συμφέρον. Esto constituiría de un modo simultáneo una negación de la interpretación servil y literal propia de un texto simplemente mudo e indiferente.

Ahora es momento de elucidar la CSHB como un microcosmos de elementos prolépticos, visionarios y basanísticos. Presentados prolépticamente en la sección I, es bueno recordar que hay diálogos prolépticos (o, en el caso presente, porciones prolépticas de un diálogo) que están diseñados para confundir al lector de un modo conveniente a través de la paradoja que tiene que ver con cuestiones sobre las que es pedagógicamente necesario para el estudiante estar confuso si han de estar preparados para lo que está por venir (§4). La primera de las tres cláusulas (I) en la oración singular que describe la CSHB es perfectamente proléptica:

[I] Si se diera el caso de que surgiera una ciudad de hombres buenos, no gobernar sería tan valioso como gobernar lo es hoy, [II] y llegaría a estar claro como el cristal que, en realidad, el verdadero gobernante no tiene la disposición de gobernar en su propio beneficio sino en el del gobernado; [III] todo individuo inteligente elegiría antes ser beneficiado por alguien que ocuparse de beneficiar a otros.

[I] es paradójico a dos niveles: (1) contradice explícitamente lo que la mayoría de nosotros considera cierto, guiados como estamos por lo que es “valorado... hoy” y (2) escrito desde la perspectiva del filósofo –único en valorar la oportunidad de *no* gobernar– una perspectiva que Platón querrá que elijamos con el tiempo por nosotros mismos pero de la que no nos dice nada al respecto, ni siquiera que esa es la perspectiva de un filósofo. Platón utiliza la prolepsis (Kahn1993:138) y la paradoja para despertar la curiosidad del estudiante con respecto a cómo serán las vistas desde la cima de la montaña desde la que algún día él nos ayudará a posicionarnos (al menos en el momento antes de volver a la Caverna). Esta es la opinión desde la montaña que se presenta en la sección [II]:

---

<sup>230</sup> Véase Miller 1985 para un pionero dispuesto a ver a Platón seduciendo al lector directamente.

[II] y llegaría a estar claro [καταφανὲς] como el cristal que, en realidad, el verdadero gobernante [τῷ ὄντι ἀληθινὸς ἄρχων] no tiene la disposición a gobernar en su propio beneficio sino en el del gobernado [...]

Esta oración es un microcosmos de los [II] diálogos visionarios (o, en el caso de la *República*, la visión productora de porciones de un diálogo particular). Todo aquí es puro platonismo (§6): aquí no hay paradoja ni examen. El verdadero gobernante posee la naturaleza noble que es inseparable de la *noblesse oblige*. Platón sabe (es decir, ha visto) que la posibilidad de τῷ ὄντι ἀληθινὸς ἄρχων (“el verdadero gobernante con respecto a lo que verdaderamente es”) ha sido realizada en Sócrates y en él mismo. Del mismo modo en que Sócrates avivaba esta concepción en Aristocles hijo de Aristón, así hará el re-hecho Platón con nosotros: es decir, el propósito de Platón el maestro es actualizar esta potencialidad natural en sus lectores/estudiantes. “[II]” es, en resumen, una declaración de altruismo clara como el cristal y, al mismo tiempo, la esencia de la justicia platónica (§5). Platón hace todo esto para nuestro beneficio, lo que no quiere decir que hacerlo no sea beneficioso para él también. De un modo certero y sincero se ha dicho que la enseñanza es la profesión menos bien pagada pero la más gratificante. Pero no solo es el maestro el que sabe en realidad que ser ὁ ὠφελῶν es simultáneamente sufrir τὸ ὠφελεῖσθαι precisamente cuando ser lo primero se elige con desprecio absoluto hacia lo segundo.

Pero Platón el maestro no se contentaba con expresar pensamientos bellos de un modo bello en tanto que él también emplea el elemento basanístico [III]:

[III] todo individuo inteligente [πᾶς ἂν ὀγιγνώσκων] elegiría antes ser beneficiado por alguien que ocuparse de beneficiar a otros.

Al contradecir lo que acaba de decir en la sección visionaria, Sócrates afirma aquí lo contrario de la verdad para poner a prueba al estudiante (§7). En otras palabras, Platón reta al lector a plantear cuestiones –y, con base en ellas, tomar una decisión– que lleven a la verdad. Platón el maestro no se inclinaba a pensar, al menos después de haber ganado experiencia enseñando (porque todo maestro aprende esta lección a la fuerza), que el estudiante que estaba de acuerdo con él en todo con entusiasmo lo entendía real o necesariamente. Un estudiante podría elogiar, por ejemplo, la posición socrática en el *Gorgias* por sus excelencias lógicas o incluso retóricas pero revelar –por el fallo de interrumpirlo ahí– su falta de compromiso con sus implicaciones. En resumen, como muestra esta tercera oración, Platón pone a prueba a sus estudiantes. Puede incluso utilizar a Sócrates (por no decir nada de interlocutores menos atractivos) para engañar al lector para que acepte algo que es falso con un propósito pedagógico (Beverluis 2000). De hecho, no solo se trata de poner a prueba una parte esencial de la pedagogía platónica sino que tener una figura de autoridad que presente falsedades, medias verdades o solo verdades

parciales es el modo principal como Platón pone a prueba a sus estudiantes/lectores, es decir, engendra en ellos una firme posesión de la verdad. Por regla general, es prudente considerar los diálogos en los que “alguien inteligente” toma la delantera –hombres como Timeo, Critias, Parménides, el Extranjero de Elea y su contraparte ateniense– basanísticos.

Pero queda mucho más que decir sobre ese elemento basanístico: el examen ideal enseña tanto al estudiante como al maestro. En otras palabras, existe el peligro de tomar la noción de “examen” de un modo demasiado literal. Sin duda, Platón quiso examinar a sus estudiantes, pero casi como un fin en sí mismo. Al examinarlos, además de enseñarlos mediante el elemento basanístico, pudo crear una pedagogía verdaderamente dialéctica: sus estudiantes se conocían a sí mismos en lucha con los errores a los que Platón deliberadamente los exponía. Cuando los estudiantes rechazan el egoísmo del “hombre inteligente” no solo demuestran que son valiosos sino que también confirman dentro de sí (Frede 1992:219) los conocimientos innatos que la mayéutica de Platón ha intentado conferirles.

Todas estas consideraciones forman parte de la palabra “basanístico”. En primer lugar, la mayoría de palabras platónicas para “examinar” derivan de βάσανος.<sup>231</sup> E. R. Dodds explica el término en su comentario sobre el *Gorgias* (1959:280): es “la piedra angular (Λυδία λίθος), un tipo de jaspe de cuarzo negro... utilizado para analizar las muestras de oro frotándolas contra la piedra angular y comparando las manchas que dejan sobre ella”. El pasaje del que deriva el uso de “basanístico” es *Gorgias* 486d2-7, en parte porque lo que Sócrates dice a Calicles después es exactamente lo que concibo que Platón dice implícitamente a sus estudiantes a lo largo de todo el diálogo (*G.* 486e5-6; traducción mía): “Sé bien que estaréis de acuerdo conmigo en lo que concierne a las cosas que mi alma [ἡ ἐμὴ ψυχὴ] considera buenas, que esas mismas cosas son *ipso facto* [ἤδη] verdaderas”.

104

Si mi alma estuviera forjada en oro, Calicles, ¿no crees que me gustaría encontrar una de esas piedras con las que se examina [βάσανιζουσιν] el oro –la mejor posible– y lo mejor; que pudiera aplicar a mi alma y establecer que ha sido bien cultivada, que me asegurara que estoy en buen estado y que no necesito ninguna prueba más [βάσανου]? (*G.* 486d2-5: trad. de W. D. Woodhead)

Por tanto, no es solo cuestión de un maestro probando la validez de un estudiante sino de encontrar y confirmar juntos la verdad mediante la dialéctica (cf. Zappen 2004:47).

---

<sup>231</sup> Platón utiliza repetidamente tanto el verbo βάσανιζω (cuarenta y cuatro veces) y el nombre βάσανος a lo largo del *corpus*. Véase en particular *Rep.* 7.537b5-540a2 y *G.* 486d3-487e2.

3. *LISIS Y BANQUETE*. A diferencia del “proléptico” de Kahn, el neologismo “basanístico” es significativo exclusivamente en el contexto del OLDP, i.e., fuera del contexto de la corriente dominante de los estudios sobre Platón.<sup>232</sup> El contexto intelectual de Kahn es la cronología de la composición característica de esa corriente dominante; mientras Kahn nunca duda de que el *Lisis* preceda al *Banquete* en el orden de la composición, su sugerente afirmación es que lo anticipa “prolépticamente”; i.e., que Platón tuvo la “solución” del *Banquete* “en mente” cuando escribió el *Lisis* (Kahn 1996:267). En el sentido del término de Kahn, estaría de acuerdo en que el *Lisis* es “proléptico”.<sup>233</sup> Pero “proléptico” adquiere un nuevo sentido en el contexto del OLDP; es el complemento (anterior) a lo “basanístico” (posterior). Una vez que el significado de “proléptico” se ha transformado de ese modo, se puede establecer la intersección entre las primeras dos secciones de este artículo y la línea general de los estudios sobre Platón: con respecto al *Banquete*, el *Lisis* es basanístico, no proléptico.

Demostrar esta afirmación no requiere reinventar la rueda: la conexión cercana entre *Lisis* y *Banquete* ha sido reconocida desde hace tiempo (Wirth 1895:216). En otras palabras, el aspecto controvertido de esta afirmación está implícito en el término “basanístico” y con ello en la noción de OLDP; la evidencia textual que apoya esta afirmación –la relación de proximidad temática y sustantiva entre los dos diálogos– es ampliamente conocida y por tanto es innecesario plantear una nueva interpretación del *Lisis*. Es más bien una cuestión de situar las mejores interpretaciones disponibles del *Lisis* en el contexto de las hipótesis del OLDP. La útil lectura del diálogo de Kahn (Kahn 1996:281-291) es sin duda un buen lugar desde donde empezar, y la prueba que cita para una lectura proléptica respalda por completo mi afirmación de que en realidad es basanístico.<sup>234</sup> Pero existen dos lecturas más detalladas del *Lisis* que

<sup>232</sup> En un animado diálogo, Griswold (1999 y 2000) y Kahn (2000) han acertado al introducir una serie de cuestiones relevantes para OLDP en la corriente dominante de estudiosos. Aunque la solución pedagógica propuesta aquí no se discute en su debate (pero véase Kahn 1996:48), la hipótesis del OLDP ahonda la diferencia entre Kahn (con su compromiso dual con la composición proléptica y la cronología de la composición) y Griswold (con su compromiso mixto con la “cronología ficticia” y el aislamiento hermenéutico) al haber excluido el segundo miembro de cada pareja. Véase Osborne 1994:58: “No queda claro, por tanto, si se espera que el lector se acerque al *Lisis* teniendo el *Banquete* en mente, o se acerque al *Banquete* habiendo leído ya el *Lisis*”. El simple hecho de que se haya planteado la cuestión sugiere que se inclina a la solución que se propone aquí, aunque se revele el peso plomizo de la “cronología de la composición” en 58, n. 19.

<sup>233</sup> Kahn (2000:190) sugiere que está repudiando el término (“estaba [sc. empezando por Kahn 1996] cada vez más incómodo con el término ‘proléptico’...”); yo estoy feliz de adoptarlo. Aunque derivado de Kahn 1981a, 1988 y 1996, el término “proléptico” será utilizado de aquí en adelante solo en el contexto del OLDP.

<sup>234</sup> Estamos de acuerdo en que el *Lisis* es un rompecabezas y que el *Banquete* proporciona su solución (Kahn 1996: 266-267) pero solo Kahn se preocupa por adecuar esa perspectiva a la prioridad cronológica del *Lisis* (281); esto crea una tensión en su concepción general del *Lisis*. Compárese 266 (“ningún lector que llegue al *Lisis* sin

merecen atención, puesto que se constituyen –muy apropiadamente, dado el emparejamiento de Menéxeno y Lisis en *Lisis*– en una pareja. La primera es el estudio reciente del *Lisis* de Terry Penner y Christopher Rowe (2005), la segunda son un par de artículos de Francisco J. Gonzalez (1995 y 2000a).

En ‘Plato’s *Lisis*: An Enactment of Philosophical Kinship’, Gonzalez (1995:69) hace una observación brillante:

El *Lisis* tiene el problema más grande que ha existido siempre a la sombra de otras dos obras que parecen proporcionar soluciones a los problemas que plantea: el *Banquete* de Platón y la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. En consecuencia, la interpretación del *Lisis* ha girado en torno a ellas, tomando prestada de ellas su luz.

Gonzalez entonces procede a ofrecer una clasificación cuádruple de las interpretaciones previas basadas en dos *differentiae*: el *Lisis* (a) o contiene o (b) yerra al aportar las solución(es) proporcionadas o por (I) Platón o por (II) Aristóteles. La lectura basanística del *Lisis* explica la existencia de estos cuatro tipos: deliberadamente creado por Platón como un examen –un examen administrado al joven Aristóteles junto con otros estudiantes/lectores de Platón– el *Lisis* solo puede ser esclarecido sobre unas bases platónicas comprendiendo que su fallo explícito a la hora de resolver problemas apunta en realidad desde hace siglos a la solución ya contenida en el *Banquete*. Aunque esa solución está implícita en el *Lisis*, Aristóteles intentó resolver su rompecabezas –tal y como Platón intentó que su estudiante/lector hiciera– sin aceptar ni entender la solución de su maestro. La relación entre Aristóteles y *Lisis* será revisitada al final de esta sección; de momento, es suficiente con señalar que Gonzalez se sitúa en una *quinta* categoría (1995:70): “mientras ese diálogo no sea leído en sí mismo, su coherencia será cuestionada”. A pesar de su insistencia casi polémica en 1995 en que su lectura es independiente del *Banquete* (1995:71 y 88-89), Gonzalez claramente deriva poco de Aristóteles (1995:87, n.38). Además, en su ‘Sócrates on Loving One’s Own: A traditional Conception of ΦΙΛΙΑ Radically transformed’ (2000a), Gonzalez plantea su polémica posición y basa su convincente lectura del *Lisis* sobre concepciones que se originan en el *Banquete* (2000a: 394).

Penner y Rowe (2005:300-307) abordan explícitamente la relación entre *Lisis* y el *Banquete* y su conclusión es que los dos diálogos son consistentes (303). Si Gonzalez está más influido por el *Banquete* de lo que admite, Penner y Rowe esclarecen el *Lisis* sobre líneas mucho más

---

conocimiento de la doctrina expuesta en el *Banquete* lo podría entender”) con 267 (“Platón, de este modo, nos presenta [sc. en *Lisis*] con una serie de pistas enigmáticas que forman un tipo de rompecabezas a descifrar por el lector no iniciado, pero que llegan a ser completamente inteligibles”); el OLDP elimina el problema. Analizar la diferencia exacta entre las opiniones de Kahn y las mías es un asunto complicado: en el OLDP es el *Hippias mayor* el “proléptico” con respecto al *Banquete* (*Hip. may.* 286d1-2: τί ἐστὶ τὸ καλόν;) en el sentido de Kahn mientras Kahn niega el *Hippias mayor* por inauténtico (Kahn 1981a: 308, n.10; véase Kahn 1996:182).

aristotélicas que Gonzalez (260-279). Pero semejante caracterización es injusta para la lectura brillante y sutil que realizan: conduce a un ingenioso –aunque potencialmente contradictorio<sup>235</sup>– camino entre Platón y Aristóteles que preserva lo mejor de ambos. Este no es el lugar para reseñar este extraordinario libro, un amable producto de un diálogo filosófico sobre la amistad<sup>236</sup> entre amigos; pero es digno de atención que Penner y Rower descubran la clave que desbloquea su solución sintética para el *Lisis* en el *Eutidemo* (264-267, 268 y 269). Enclavado en el Liceo (*Eut.* 271a1) –el destino de Sócrates no se alcanza en el *Lisis* (Planeaux 2001)– sigue al *Banquete* y *Lisis* en mi OLDP. En resumen, Penner y Rowe (2005:303) proporcionan una solución ultramoderna y postplatónica para el *Lisis* que no obstante revela algo sorprendente sobre la pedagogía platónica –la continuidad estrictamente filosófica entre el *Banquete* y el *Lisis* que emerge cuando el *Eutidemo* los guía retrospectivamente– sin ninguna consideración hacia el detalle de la presentación dramática:

La idea clave en el *Banquete*, de *eros* como “procreación en lo bello” (206c ss.), es en esencia una elaboración colorida de la conclusión de Sócrates sobre el amante genuino en el *Lisis* 222a6-7, pero con una elaboración brillante –coloreada brillantemente– y sugerente. Es decir, no añade nada de sustancia *filosófica*.

Naturalmente Penner y Rowe no tienen razón al preguntarse si un estudiante podría descubrir la esencia del “amante genuino” en *Lisis* sin haber leído el *Banquete*.

Las implicaciones más intrigantes del elemento basanístico en Platón –que no solo desafía al estudiante a buscar una solución más fácil sino también que lo lleva más allá como resultado de hacerlo así– están implícitas en la afirmación realizada por Gonzalez (1995:71) de que el “*Lisis* va más allá” del *Banquete* (también Geier 2002:66). Aunque ni mucho menos incómodo del todo con el juicio de Penner y Rowe que Gonzalez invierte aquí, Gonzalez parece más cercano a la verdad (Gonzalez 1995:89).

107

Lo importante es que el *Lisis*, al perseguir la relación entre el amor y lo que es *oikeïov*, revela algo sobre el amor que no podemos aprender de la lectura del *Banquete*.

Pero Gonzalez solo puede llevar a su lector a un lugar donde esa oración es inteligible en el contexto de la descripción crucial de Diotima del *τὸ oikeïov* en el *Banquete* 205e5-206a1, un pasaje que acaba de citar (1995: 88, n.40) antes de añadir (88-89):

---

<sup>235</sup> Penner y Rowe 2005: 267 (énfasis en el original): “intentemos ofrecer una explicación de la idea de ser bueno en sí mismo como un medio para la felicidad”.

<sup>236</sup> Compárese la relación más dialéctica pero menos amable entre Hans von Arnim y Max Pohlenz descrita en Gonzalez 1995; 81, n. 27y 83, n.29. Véase von Arnim 1914; 59 para una anticipación de lo “proléptico” de Kahn que emerge en el diálogo con Pohlenz.

La diferencia, sin embargo, es que mientras esta sugerencia no se persigue en absoluto en el *Banquete*, es el principal tema del *Lisis*. Esta observación no me compromete con la opinión de que el *Lisis* fue escrito después del *Banquete*.

Gonzalez tiene razón. Pero sin ningún principio ordenador alternativo al que pueda volver, está forzado a añadir esta segunda oración. Con tanto trabajo excelente sobre el *Lisis* realizado por otros, no ha habido necesidad de ofrecer una nueva lectura del diálogo sino solo proponer que la lectura de quienes han elucidado su contenido filosófico se ha de tener en consideración en un contexto pedagógico por plantear la pregunta: ¿Qué papel juega la obra *Lisis* en la pedagogía platónica? La amplia respuesta a esta pregunta está encarnada en el OLDP y más específicamente en su elemento basanístico. Merece la pena mencionar algunos detalles pedagógicos: el estudiante/lector se ve forzado a evocar el μεταξὺ de Diotima (*Leitmotiv* y ἀρχή de su discurso; *Banq.* 201e10-202a3) en *Li.* 216d3-7, aunque Platón basanísticamente retiene la pista verbal μεταξὺ hasta 220d6; esto a su vez lleva a cabo la vuelta de la filosofía al *Li.* 218a-b6 tras haber introducido al estudiante/lector al *Banq.* 204a1-4. El πρῶτον φίλον (*Li.* 219d1) introduce al estudiante/lector a la noción de regreso infinito, evoca lo bello del *Banquete* y apunta hacia lo bueno (Kahn 1996:267); su naturaleza sería el tema central de la discusión en cualquier academia digna de ese nombre. En resumen: la solución platónica para el *Lisis* requiere aplicar el *Banq.* 205e5-2061a1 a (§6) *Li.* 221e7-222a3 (§7). La pregunta de examen ideal para el *Lisis* basanístico sería: ¿Por qué se calla Lisis (a diferencia de Menéxeno) en 222a4? (Geier 2002:136-137). Me gustaría sugerir que el silencio de Lisis –como Lisis en sí mismo (*Li.* 213d8)– es filosófico en el sentido del término de Platón mientras el λύσις del *Lisis* es el tercer componente de la verdadera amistad (véase Hoerber 1959:18-19): lo Bello desencarnado revelado por Diotima (*Banq.* 211a5-b5).

Es revelador que Aristóteles introduzca el significado de la palabra λύσις empleada antes: “como término técnico, a. *solución* de una dificultad” (LSJ II.4). Platón, por otra parte, lo utiliza –junto con “separación” χωρισμός, (*Fedón* 67d4)– al servicio precisamente de la metafísica dualista que Aristóteles negó. Es usual decirlo del siguiente modo: “Aristóteles negó las formas separables”. Desde la perspectiva de Platón, sin embargo, se dice de otro modo: “Aristóteles nunca fue capaz de explicar la idea” (cf. Chang 2002). Dado el tremendo impacto que el *Lisis* tuvo sobre la concepción de la amistad de Aristóteles,<sup>237</sup> el tema culminante de su *Ética a Nicómaco*, se ha de decir algo sobre la idea de que el fracaso de Aristóteles (en los términos de Platón, quiero decir) a la hora de pasar el examen del *Lisis* como neófito tuvo un impacto decisivo sobre su desarrollo filosófico posterior. Se han realizado intentos ingeniosos para

---

<sup>237</sup> Price 1989:1: “en sus dos tratados que se conservan (sc. *concernientes* a la amistad), en la *Ética nicomáquea* y *eudemia*, Aristóteles toma el *Lisis* como su punto de partida; con ningún otro diálogo platónico muestra esa familiaridad detallada aunque implícita”.

absolver a Aristóteles de la equivocación con respecto a la palabra οἰκεῖον en la *Ética a Nicómaco* 9.9<sup>238</sup>; un platónico se libra de esta aburrida tarea. Pero la heroica lucha de Aristóteles con el *Lisis* –sin reparar en su éxito– indica que Platón quería que el estudiante/lector se enfrentara a ello, y que él lo creó creyendo que *solo* podría ser resuelto por quien siguiera la insinuación de Diotima, de que la esencia del τὸ οἰκεῖον se parecería casi más a lo que su estudiante Sócrates llamaría después “la Idea del Bien”, que al *alter ego* del yo tan vívidamente descrito en el discurso de Aristófanes el comediante (cf. Sheffield 2006: 110-111).

IV. *MENÉXENO* Y LA TRAGEDIA DEL *BANQUETE*. Las últimas palabras del *Banquete*<sup>239</sup> (a) establecen su conexión dramática con las primeras palabras del *Lisis*, (b) ofrecen al lector/estudiante la clave más importante para su interpretación, es decir, que el *Banquete* en sí mismo demuestra que el Sócrates de Platón tiene razón (incluso más) por ser a la vez comedia y tragedia, e (c) indican por qué –es decir, para sacar su tragedia a la luz– el *Menéxeno* es necesario y una herramienta de enseñanza perfecta (§4) para preparar al estudiante/lector para interpretar el *Banquete* correctamente. Platón no podía saber que Ateneo (217a) al final registraría el año (416 a. C.) en que Agatón ganó el premio al drama trágico. Pero cualquier lector de Tucídides podría deducir de la entrada ebria de Alcibíades (cf. Tuc. 6.28.1) que la συνουσία (*Banq.* 172a7) tiene lugar *antes* de que la Gran Flota, bajo la influencia de Alcibíades –con quien, de hecho, comienza el OLDP (*Prot.* 309a1–2)– navegara hasta Sicilia (415 a. C.) y *después*, debería añadirse tal vez, la batalla de Mantinea (418 a. C.). Los lectores de la continuación de Tucídides que lleva a cabo Jenofonte (Véase *Hel.* 5.2.5) tendrían alguna razón para sospechar del anacronismo del Aristófanes de Platón en el caso de Mantinea (*Banq.* 193a2-3; cf. Dover 1965) pero probablemente solo si hubieran oído/leído también el *Menéxeno*. Y esta es precisamente la cuestión: aparte de los contemporáneos de Platón, solo los lectores de las *Helénicas* de Jenofonte saben que Sócrates llevaba muchos años muerto cuando el Sócrates de Platón representa a Aspasia refiriéndose a la Paz del Rey (*Hel.* 5.1.31) en el *Menéxeno* (245c2-6). El punto importante aquí es que cuando no se comprende la guerra, es decir, el contexto histórico del diálogo, domina el elemento cómico del *Banquete*, mientras que comprender su elemento trágico depende de Tucídides. Pero el *Banquete*

<sup>238</sup> Kahn 1981b; Price 1989: 122-123; Annas 1977: 550-551; Pakaluk 1998: 205-208 y 2005: 283-285; y Penner y Rowe 2005: 319.

<sup>239</sup> *Ban.* 223d2-12 (tr. M. Joyce): “Sócrates los forzó (sc. a Agatón y Aristófanes) a admitir que el mismo hombre podría ser capaz de escribir tanto comedia como tragedia, que el poeta trágico podría ser un comediante también. Pero cuando terminó el argumento, que los otros dos apenas estaban en condiciones de seguir, comenzaron a asentir, y Aristófanes cayó dormido en primer lugar y después Agatón, cuando el alba estaba despuntando. Tras lo cual, Sócrates los arropó cómodamente y se fue, seguido, por supuesto, por Aristodemo. Y tras parar por el Liceo para tomar un baño, pasó el resto de día como siempre, y entonces, hacia la tarde, recorrió el camino a casa para descansar”.

deleita incluso sin conocimiento de Tucídides, mientras que el *Menéxeno* sin Tucídides es ininteligible y probablemente impensable (cf. Dionisio de Halicarnaso, *Demóstenes* 23). Y apreciar la broma más jocosa en el *Menéxeno* depende de haber leído las *Helénicas* de Jenofonte también.<sup>240</sup>

En primer lugar, Sócrates se refiere al pasaje más famoso (y esperanzador) de Tucídides en *Menéxeno* 236b5: la oración fúnebre de Pericles (Tuc. 2.35-46). Pero en el contexto del *Banquete*, lo más importantes es lo que la Aspasia de Sócrates dice sobre Sicilia en 242e6-243a3: ella respalda el pretexto (Tuc. 6.8.2) –explícitamente desenmascarado tanto por Tucídides (Tuc. 6.6.1) como por su Hermócrates (6.77.1)– que Alcibíades utilizó (6.18.1-2) para persuadir a la flor de Atenas para avanzar (Tuc. 6.32.2) hacia su trágico final (413 a. C.) en el gran puerto de Siracusa (Tuc. 7.71; cf. Finley 1938:61-63). De hecho, el discurso de Aspasia está tan entrelazado con Tucídides (Bruell 1999:201-209) como con mentiras y pretextos; el anacronismo que implica la Paz del Rey de Jenofonte (Cawkwell 1981; cf. Badian 1987:27) es solo el más jocoso de ellos. Naturalmente, hay muchas cosas en el *Banquete* que son infinitamente más jocosas. Pero antes de que le fuera permitido asistir a una representación del *Banquete* (ver Ryle 1966:23-24), el estudiante era sometido a examen por el *Menéxeno*. En otras palabras, sugiero que un conocimiento probado de los hechos de la historia ateniense tal y como es recogida por Jenofonte y Tucídides –demostrado al señalar los errores deliberados de Platón en el *Menéxeno*– era un requisito para ver/oír/leer el *Banquete*, algo que incluso los estudiantes más torpes querían hacer de mala gana (Aulus Gellius, *Noctes Atticae* 1.9.9; véase Snyder 2000: 111-113 y 95).

110

Hay una tendencia comprensible entre los profesores de universidad a imaginar a Platón como un profesor de universidad escribiendo para sus colegas; el Platón del OLDP es, en cambio, un profesor de la juventud. Pero la pregunta sobre qué otros autores supone Platón que habrán leído sus lectores requiere sin duda un estudio independiente; en la actualidad se han bosquejado algunas razones para incluir a Jenofonte y Tucídides entre ellos. Hay ejemplos más sencillos (Homero y Hesíodo) y más difíciles: sin Andócides (*Sobre los misterios*, 35), por ejemplo, nadie sabría que Erixímaco estuvo implicado en el asunto de los Hermes (Nail 2006:101). En resumen, los estudiantes serios de Platón necesitan preguntarse qué tipo de lectores anticipó tener y con ello lo que esperaba que supieran esos lectores. Es tan erróneo dudar de que Platón consideraba sus escritos κτῆμᾶ τε ἐς αἰεὶ (Tuc. 1.22.4) como suponer que creía que cada obra literaria que conocía compartía esa distinción. Sería útil considerar cuatro categorías de

<sup>240</sup> Aunque no es el momento de argumentar el caso, (1) la importancia de Jenofonte a la hora de interpretar el *Menéxeno*, (2) el hecho de que también Jenofonte escribiera un *Banquete* (véase Thesleff 1978 y Danzang 2005), y (3) la notable semejanza entre *Lisis* y *Mem.* 2.6, todo apunta a la misma conclusión. ¿Alguien negará que el magistral *Menón* llegue a ser el diálogo más importante para quien haya leído la descripción de Menón (An. 2.6.21-8) en *Anábasis* de Jenofonte?

autores según la perspectiva de Platón: (1) los escritores antiguos, como Homero, cuya inmortalidad anticipó claramente, (2) escritores contemporáneos que perdurarían *junto* a él, (3) aquellos escritores –tanto antiguos como contemporáneos– a quienes *él* inmortalizó convirtiéndolos en condición indispensable de su propia obra, y (4) quienes no perdurarían (*Ti.* 22c1-3) ni siquiera en fragmentos (*Ion* 534d4-7). Si reconoció a Tucídides como perteneciente a la segunda o tercera categoría es debatible; que anticipara y diera por sentada la inmortalidad de Tucídides no lo es.

En su *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Debra Nails (2002) ha creado un precedente en los estudios de Platón. No sorprende –dado su conocimiento íntimo del contexto histórico– que también haya escrito el mejor artículo sobre el elemento trágico del *Banquete* (Nails 2006). Nails muestra la influencia de tres acontecimientos en el diálogo: la profanación de los misterios, la mutilación de Hermes y la ejecución de Sócrates. Poseedora de mucho conocimiento, no deja de preguntarse qué podía esperar Platón de un modo razonable que supieran sus lectores. Esto explica probablemente por qué no logra enfatizar el elemento trágico más evidente en el diálogo (Nails:101, n.63): que Atenas está situada sobre el precipicio de la expedición siciliana (Salman 1991:215-219). También merece la pena señalar que Nails no solo realiza una “cronología dramática” de los posibles diálogos de Platón sino que está interesada en ordenarlos, y tal vez leerlos/enseñarlos en ese orden (Nails 2002:307-330; cf. Press 2007). En la medida en que –en apoyo de Charles L. Griswold Jr. (1999:387-390 y 2000: 196-197)– está contribuyendo a reducir la rigidez de la cronología de la composición, acierta; en la medida en que simplemente reemplaza una forma de exceso de interés moderno por el desarrollo histórico por su forma igualmente ahistórica, yerra (pero véase *Li.* 206d1).

Esto no quiere decir que Platón no estuviera al tanto de la cronología: claramente es uno de los temas –además de la guerra y sus historiadores– que conecta el *Menéxeno* y el *Banquete*. Aristófanes no solo se hace eco del anacronismo de Aspasia sino que el *Banquete* empieza con un anacronismo detectado y corregido (*Banq.* 172c1-2). Pero hay otras muchas características que parecen más características: la proveniencia de ambos diálogos es problemática (*Menex.* 249e1 y Halperin 1992), ambos caracterizan a una mujer sabia (Halperin 1990; Salkever 1993: 140-141), ambas mujeres elucidan sus tesis con un mito de los orígenes (*Menex.* 237e1-238b6 y *Banq.* 203b2-d8), y ambos diálogos tratan la retórica –notablemente espléndida a veces (*Menex.* 240d6-7, 247a2-4 y *Banq.* 197d5-e5, 211b1-2)– revelada en los discursos que se presentan, una circunstancia que también une a ambos con Tucídides de otro modo extraordinariamente sutil (Monoson 1998:492). Andra Wilson Nightingale ha identificado un tema que une los tres diálogos (*Menéxeno*, *Banquete* y

*Lisis*): los peligros de la retórica encomiástica.<sup>241</sup> A diferencia de Diotima y Sócrates, que humillan a sus respectivas audiencias para mejorarlas, Aspasia e Hipótales las elogian de un modo dañino (Nightingale 1993: 115). De todas las conexiones, la más significativa es que Aspasia y Diotima son mujeres brillantes (Halperin 1990:122-124) de quienes Sócrates, como hombre, puede aprender (Fenáreta se prepara para la triada en *Alc I.* 131e4; cf. *Teet.* 149a1-1). El hecho de que el discurso de Aspasia resulte poco fiable podría fácilmente llevar al lector por el camino equivocado (§4) con respecto al inestimable valor de Diotima (§6); el *Lisis* analiza si esta trampa se ha evitado (§7).

Esto hace que haya que repetir que lo basanístico y lo proléptico no han de ser determinadas como categorías fijas y exclusivas, en especial cuando se aplican a diálogos enteros. Aunque el *Menéxeno* prepare prolépticamente al lector para el *Banquete*, también es basanístico: cada paso del discurso de Aspasia pone a prueba el conocimiento de la historia ateniense del estudiante/lector. Basanístico con respecto al *Banquete*, *Lisis* es proléptico con respecto a la *República*. El punto esencial que hay que entender es que Platón tiene ambos elementos en su caja de herramientas pedagógica. Pero con respecto al OLDP en conjunto, el significado basanístico del *Menéxeno* difícilmente puede ser exagerado: *es el primer diálogo donde se reta al estudiante a negar la mayoría de cosas que el hablante principal tiene que decir*. Esas habilidades se utilizarán en el *Banquete* (cf. Salman 1991: 224-225) pero llegarán a ser de una importancia central cuando el estudiante/lector conozca a Timeo, Critias, Parménides, el eleata, y los extranjeros atenienses.

112

Al comienzo de su carrera, Kahn (1963:220) estableció cuatro cosas que han de explicar una interpretación adecuada del *Menéxeno*: ¿por qué Platón (1) atribuyó el discurso a Aspasia, (2) incluyó el anacronismo flagrante, (3) distorsionó la historia ateniense sistemáticamente, y (4) escribió una oración fúnebre en primer lugar? La relación entre el *Menéxeno* y el *Banquete* en el OLDP ha proporcionado respuestas a esas preguntas. Pero el diálogo con Tucídides que empieza en *Menéxeno* continúa en el *Banquete* no solo porque la sombra de Siracusa (cf. Halperin 2005: 56) cae sobre las festividades en la casa de Agatón sino también porque Pericles apeló a los ciudadanos de Atenas con la intención de que se convirtieran en amantes de su poder en la oración fúnebre (*Tuc.* 2.43.1) y Tucídides cuenta que la pasión que Alcibíades encendió en los atenienses por Sicilia era erótica (*Tuc.* 6.45.5).<sup>242</sup> Hay un sentido en que Tucídides está

<sup>241</sup> Véase la frase introductoria de Nightingale 1993:112: “Platón persigue el género encomiástico en tres diálogos separados: el *Lisis*, el *Menéxeno* y el *Banquete*”.

<sup>242</sup> Compárese la relación entre ἡ ἐλπίς (que es tanto ἡ δ’ ἐφεπομένη como ἡ δὲ τὴν εὐπορίαν τῆς τύχης ὑποτιθεῖσα) y ὁ ἔρωσ ἐπὶ παντί (que, aunque se sigue en orden de presentación, es tanto ὁ μὲν ἡγούμενος como ὁ μὲν τὴν ἐπιβουλήν ἐκφροντίζων) con lo que Diotima dice de Penia (203b7) y Poros (203d4) en el *Banquete*, véase Halperin 1990:148. Se ha realizado un valioso trabajo sobre el ἔρωσ en Tucídides; véase Ehrenberg

presente en el *Banquete* y pronuncia su propia oración sobre el Amor. Por decirlo de otro modo, la oración fúnebre de Aspasia está a medio camino entre la oración fúnebre de Pericles y el discurso siciliano de Alcibiades en Tucídides (6.16-18) y son estos discursos los que han de sonar en los oídos del auditorio que llorara durante una representación del *Banquete*.

Kahn (1963:220) añade un quinto criterio que no tiene nada que ver con Platón *per se*: requiere que toda interpretación explique el hecho recogido por Cicerón (*Or.* 151) de que los atenienses de su tiempo escuchaban un recital<sup>243</sup> del *Menéxeno* cada año. Kahn pretende que este criterio cortocircuite el intento de presentar el diálogo como “una broma jocosa” o una “parodia o sátira de la retórica contemporánea”. Aunque el diálogo es algo más que eso, también es eso; Lucinda Coventry (1989) es una guía particularmente fiable. La explicación de Kahn (1963: 226-230) es posible pero hay una más simple que le proporciona un fundamento: Atenas fue grande y Platón la había amado. El hecho de que exprese ese amor de un modo más sincero en el *Banquete* que en el *Menéxeno* no puede cambiar el hecho de que también es un vehículo mucho más engorroso para expresar ese amor una vez al año frente a una multitud. Si Atenas no fuera grande, no habría tragedia en el *Banquete*: su auto-engañado ἔρωσ le habría otorgado precisamente la retribución que merecía. Rara vez se comenta o pondera que los diálogos de Platón preservan una memoria vívida de Atenas en el apogeo de su democracia. Además, rara vez se pondera o comenta que Platón, tras abandonar el *ne plus ultra* de los nombres aristocráticos, se convirtió en un profesor no remunerado y recreó solo fuera de Atenas una extraordinariamente duradera “escuela de Hellas” después de que la Gran Guerra (véase Conford 1967: 42-43) hubiera destruido el ejemplar pericleano. Hay mucho más orgullo cívico en Platón el ateniense del que deja ver (Kahn 1963:224).

113

El *Protágoras* quiere iniciar al lector/estudiante/oyente en ese Bello y antiguo mundo de poder, riqueza, ingenio, maestros que pasean, estudiantes entusiastas, confianza absoluta, refinamiento y flautistas rechazadas (*Prot.* 347d4-5), así como prepararlos para otro Bello que emerge gradualmente en los diálogos posteriores, a la vez que, de acuerdo con y en oposición a la belleza material que tuvo “la famosa Atenas”. Las dualidades eternas del *Banquete* (Ziolkowski 1999; cf. Hoerber 1959) unen esas dos bellezas en el momento de la crisis y en el lugar de la κρᾶσις (mezcla): la gran celebración donde Diotima, la Mantinea mántica (a través de Sócrates, Apolodoro, Aristodemo y Platón),<sup>244</sup> reveló lo Bello divino justo

---

1947; 50-52; Bruell 1974:7; Forde 1986; 439-440; Monoson 1994: 254, n.8; y Whol 2002: 190-190.

<sup>243</sup> *Ion*, cuya profesión del héroe es cautivar a la audiencia (compárese *Menex.* 235b8-C5 y *Ion* 535d8-e3) con un recital público de Homero de quien afirma haber aprendido cómo ser un general porque él sabe qué le corresponde decir a un general (*Ion* 540d5), precede al *Menéxeno* en el reconstruido OLDP.

<sup>244</sup> Entre tantas publicaciones sobre el *Banquete*, la obra de David M. Halperin (1985, 1986, 1990, 1992 y 2005) sobresale –junto con *The People of Plato*– como una señal de

antes de que Alcibíades el camaleón (Plut. *Alc.* 23.4) –aparentemente empeñado en destruir su encarnación terrenal, o más bien el contexto social e histórico del que habían emergido sus espectadores– contara la historia de Sócrates en Potidea (*Banq.* 220c3-d5).

Desde un punto de vista filosófico, la belleza de Diotima es la esencia del *Banquete* y Platón el maestro se asegura debidamente de que el estudiante/lector haya asimilado esa esencia en el *Lisis*. El alma ascendente que escapa a la eternidad en el *Fedón* –tras impregnarnos a todos con lo Bello que engendró (Morrison 1964:53) en la Tierra– es el último acto de una divina comedia concebida en el *Banquete*. Por tanto, se está intentando imaginar a Sócrates extasiado en Potidea, absorto al contemplar la Belleza divina. F. M. Conford (1971:128) indica sobre fundamentos metafísicos por qué esto no es probable: la Idea es percibida *im Augenblick*. Acompaña a sus admiradores dondequiera que vayan.

Solo el auditor de Tucídides –el estudiante que ha pasado el examen del *Menéxeno*– sabe lo que Sócrates estuvo haciendo en realidad en Potidea y de ese modo experimentará el *Banquete* como la tragedia que es. Como uno de los tres mil hoplitas enviados allí para aplastar una revuelta (Tuc. 1.61), Sócrates llega a Potidea justo antes de que la Gran Guerra estallara: de hecho, la Fuerza Expedicionaria de la que forma parte como lancero (Nails 2002: 264-265) se convierte en la antorcha que prende fuego a toda Hellas (Tuc. 1.56-67). Narrada por Alcibíades, cautivador asesino de la grandeza ateniense, la historia de la noche de vigilia de Sócrates es, como el *Banquete*, susceptible de una lectura cómica: la contemplación de la Idea eterna sigue siendo un verdadero deleite. Por otra parte, el contexto histórico, dramático y metafísico sugiere que no era el Ser sino el Llegar a ser (Shanske 2007:119-153) lo que el Sócrates inmóvil (Geier 2002: 19-20 y 63-66) contemplaba durante aquella funesta noche noroesteña: estaba imaginando las alternativas sinuosas, irracionales y sin sentido, de un movimiento que tiene lugar en un momento en el que Tucídides también se dio cuenta desde el principio de que se convertiría en algo masivo (Tuc. 1.1.1). Después de un año terrible, la conflagración destruirá el poder de la ciudad de la corona violeta a cuyos ciudadanos Pericles había exhortado a ser amantes, dejándoles en realidad solo la Aspasia de Platón como consolación irónica por la pérdida de un pasado verdaderamente glorioso. Retrospectivamente, será el momento justo antes de la partida para Silicia (cf. *Teag.* 129c8-d2) –marco histórico para el triunfo intelectual registrado en el *Banquete* de Platón– lo que marca el punto de inflexión en ese camino

114

---

logro para los estudios contemporáneos de Platón en los Estados Unidos; un artículo igualmente brillante de Charles Salmon (1991) merece una atención más amplia. Sería también cobarde no reconocer mi deuda considerable con Renault (1956), Hamilton (1930:204-226), y Cornford (1967: 42-43). En el contexto del último, considérese Annas 1999:95 (cf. Arriba, 21n, n.5): “Es fácil ignorar hasta qué punto nuestra actitud hacia él [*sc. Republic*], como obra política, y como la evidente obra fundamental de Platón, deriva de tradiciones victorianas, particularmente de Jowett”. Evidentemente algunas épocas son más receptivas a la enseñanza de Platón que otras.

fatídico para la calamidad cívica. La tragedia y la comedia están completamente mezcladas en “el último vino” (Renault 1956) solo donde Platón conoce a Tucídides. Estamos en deuda con quienes sufrieron indeciblemente en las canteras de Siracusa (Tuc. 7.87) para reconocer cuánto amaron historiadores y filósofos –por no decir nada de Sócrates (Tea. 128d3-5 y Joyal 1994: 26-27, 29)– a los hombres y jóvenes que tan hábilmente y sin motivo “compitieron en una carrera hasta Egina” (Tuc. 6.32; Jowett).

V. EL ORDEN DE LECTURA. A diferencia del Llegar a ser, la Idea es eternamente lo que es y nunca cambia con el tiempo: su contemplación requiere de un Sócrates no inmóvil. Platón tampoco la abandonó nunca. Además, es difícil creer que alguien que se dedica a ella de verdad pueda pensar que Platón lo hizo. ¿Por qué habría de hacerlo? Donde parece estar haciéndolo –en Parménides, por ejemplo (Parm. 130e1-e4; cf. Festugière 1969:297)– está poniendo a prueba a sus lectores/estudiantes para ver si ellos lo han hecho. Y empezando por Aristóteles, son tantos los que lo han hecho que el distanciamiento de Platón respecto del platonismo se ha convertido en un artículo de fe escéptica. Esta es la injusticia que la restauración del OLDP aspira a compensar: reclama el platonismo para Platón al permitir que “la unidad del pensamiento de Platón –sin eliminar sus momentos deliberadamente im-platónicos (Shorey 1903:408)– emerja dentro de un programa pedagógico dialéctico pero en última instancia armonioso” (cf. Lamm 2000: 225). Sin duda ese platonismo será distinto al de las primeras versiones; cada época ha de dejar su propia marca en los inmortales diálogos de Platón. Pero una preocupación ignorada por la “cronología de la composición” casi logró algo totalmente inaceptable: rehizo al filósofo del Ser eterno en un mero proceso de Llegar a ser. Empezando en el siglo XIX, Platón *evoluciona*: busca, descubre y entonces deja atrás el idealismo de sus “diálogos medios”. Es momento de percatarse de que el siglo XIX, de acuerdo con su propio *Zeitgeist* (en un doble sentido del término), estuvo predispuesto para contemplarlo todo *sub specie aeternitatis*. Cualesquiera que fueran los logros realizados en otros campos de estudio, la esencia de Platón –para quien el Llegar a ser era ininteligible y el mejor (i.e., Progreso) sin sentido sin el Bien– podría llegar a ser oscura. Mientras tanto ha emergido un “Platón” del siglo XX que es incluso menos platónico: este εἶδωλον no abandona la Idea, el Recuerdo o la Inmortalidad porque nunca se adhirió a ellas en serio en primer lugar.

Ahora es momento de explicar qué significa ser *agnóstico* con respecto al paradigma dominante de los estudios platónicos en el siglo XIX y XX: la cronología de la composición platónica no es más relevante para reconstruir el OLDP de lo que reconstruir el OLDP lo fue para los estudios platónicos del siglo XIX y XX. El OLDP no ofrece bases para negar o incluso dudar de las conclusiones obtenidas del análisis estilométrico y *vice versa*. Platón podría haber compuesto los diálogos exactamente en el orden aceptado en la actualidad y haberlos realizado gradualmente en un OLDP

progresivo del que incluso la concepción inicial ha de haber sido un desarrollo comparativamente tardío. Es la conclusión tácita pero ilegítimamente derivada del análisis estilométrico la que ha de ser negada rotundamente: el orden de composición no puede probar que Platón abandonó la Idea de Bien. Por expresarlo de otro modo: aunque la estilometría puede decirnos qué diálogos fueron compuestos después de la *República*, no puede decirnos cómo leerlos (Nails 1994). Aunque el supuesto del que depende el análisis estilométrico sea correcto y las *Leyes* fueran el último diálogo que escribió Platón, ello no prueba nada sobre el τέλος del pensamiento de Platón en sentido filosófico, o sobre cómo se mantuvo ocupado al final de su larga vida.

Sobre este asunto, Dionisio de Halicarnaso (*De compositione* 3.16) preserva algunas pruebas externas para el lector moderno:

ὁ δὲ Πλάτων, τοὺς ἑαυτοῦ διαλόγους κτενίζων καὶ βοστρυχίζων, καὶ πάντα τρόπον ἀναπλέκων, οὐ διέλιπεν ὀγδοήκοντα γεγονώς ἔτη.

Y Platón no continuó peinando y rizando sus diálogos, y trenzándolos [ἀναπλέκων] por todas partes, cuando hubo alcanzado los ochenta años.

Es evidente que esta imagería del “cuidado del cabello” es metafórica. Dionisio simplemente está afirmando que Platón puso un cuidado especial en embellecer y adornar sus diálogos; esto apenas sorprenderá a quien los haya leído. A primera vista, entonces, la frase sugiere que (1) Platón se tomó sus diálogos en serio de un modo muy jocoso, jugueteando con ellos hasta el final, y que (2) Platón trabajó precisamente sobre los diálogos platónicos en conjunto.<sup>245</sup> Esta frase no confirma expresamente la típica visión de un Platón anciano y cansado, encorvado sobre las tediosas *Leyes* –demasiado enfermo para realizar las revisiones finales requeridas– dejando solo unas notas dispersas para que Filipo de Opunte las transformase en el *Epinomis*. (Dióg. Laerc. 3.37). Esta es la única concepción con la que la hipótesis del OLDP no es compatible, ni el análisis estilométrico ni la cronología de la composición *per se*. Esto, entonces, es lo que significa ser agnóstico al respecto.

El elemento más divertido en el pasaje de Dionisio es su uso de la palabra ἀναπλέκων: solo en el contexto de la metáfora extendida del cuidado del cabello es oportuno traducirla como “trenzado” (cf. Pausanias 10.25.10). Incluso como “trenzado”, sin embargo, la palabra sugiere los principios sobre los que se basa el OLDP. El trenzado del cabello –en cualquier momento o lugar– requiere separar una masa larga y rica en tres mechones distintos y entrelazarlos, unos sobre otros, una y otra vez. De

---

<sup>245</sup> Como cuando una Madre, o una querida hermana mayor, en la noche del Prom (*the night of Prom*), coloca y recoloca cariñosamente el vestido y las trenzas de la joven, atendiendo una y otra vez –con ojos escéptico antes que amor nostálgico– a cada pequeño detalle antes de enviarla al mundo de los hombres.

hecho, el sentido literal del ἀνα- (que significa “arriba”, “sobre” o “de nuevo”) en ἀναπλέκων capta precisamente ese aspecto de entrelazar tres mechones discretos.<sup>246</sup> Ello proporciona una expresión poética de la metodología pedagógica de Platón encarnada en Fenáreta, Diotima y Aspasia respectivamente: el entrelazado (o trenzado) de los elementos prolépticos, visionarios y basanísticos en sus diálogos. El significado real de la palabra ἀναπλέκων es, después de todo, simplemente “entre-lazar”. No habría sido tendencioso –aunque habría parecido serlo– traducir la frase como acicalar y embellecer sus diálogos, y entre-lazarlos en todos los sentidos. En otras palabras, este pasaje de Dionisio sugiere que Platón podría haber estado jugueteando con el OLDP –es decir, con los detalles dramáticos de los que depende su construcción– hasta el final.

Por empezar por el final, la *Leyes* y el *Epinomis* se entienden mejor como el libro decimotercero de un diálogo basanístico –su carácter anti-platónico resulta luminosamente claro en el estrellado *Epinomis* (*Epin.* 990a1-4; cf. *Rep.* 528e6-528c4) puesto que refleja ese carácter de un modo retrospectivo sobre las *Leyes* (*Leg.* 820e4) para quienes no se han percatado de ello– con la impiedad suprema de las *Leyes* 7 (*Leg.* 818c1-3; cf. 624a1) muerta a la mitad. El Extranjero ateniense es, como Leo Strauss descubrió en 1938 (2001:256), el tipo de Sócrates que habría seguido el consejo de Critón y huido de Atenas a Esparta o Creta (*Cri.* 52e5-6). Como en el caso del Extranjero eleata (Gonzalez 2000b), las opiniones del ateniense no reflejan más las de Platón de lo que lo hace el discurso de Aspasia en el *Menéxeno*. Y también como el *Sofista* y el *Político*, las *Leyes* y el *Epinomis* están insertos en la Primera Tetralogía de Trasilo, la última pareja entre el *Critón* y el *Fedón* (compárese *Leg.* 647e1-648a6 con *Lis.* 219e2-4). Esto solo deja un par de diálogos del cuarteto (*Apología* y *Critón*) entre los que no se han interpolado dos diálogos. El *Hiparco* y el *Minos* son un conjunto emparejado (Grote 1865) que no encuentra otro hogar; el segundo es propedéutico tanto para el *Critón* como para el viaje realizado en las *Leyes* (*Min.* 319e3; cf. Morrow 1960: 35-39) mientras la pareja refleja el *Sofista* (*Min.* 319c3; cf. *Hiparc.* 228b5-e7) y el *Político* (*Plt.* 309d1-4). Propongo que estos curiosos diálogos son las conversaciones que Sócrates tuvo con el simpático pero anónimo carcelero de edad indeterminada que rompe a llorar en el *Fedón* (116d5-7).<sup>247</sup> El hecho de que Hiparco y Minos fueran *personae non gratae* en Atenas ilustra qué comparativamente cohibido había estado Sócrates –y defensivamente patriótico en el momento en que se enfrentó a la verdad de un jonio (*Ion* 541c3-8)–<sup>248</sup> antes

<sup>246</sup> El uso más exquisito de la palabra está en Píndaro *Ol.* 2.70, donde conjura una imagen de muchachas uniendo sus manos en una danza en cadena (ὁ ὄρμος).

<sup>247</sup> Solo si Sócrates hubiera añadido que los dos habían pasado el tiempo πεπτευόντες esta conexión podría denominarse “acogedora”; además habría sido obvia (*Hiparc.* 229e3 y *Min.* 316c3). Pero la cuestión de la ley vincula claramente el *Minos* y el *Critón*. Considérese también *Ap.* 41a3.

<sup>248</sup> Ni Ión ni nadie más ha oído hablar de Apolodoro de Cizico; Platón solo preserva su nombre. Para los otros dos ejemplos en *Ión* 541d1-2 –uno encontrado en Tucídides

de que la ciudad se librara de él definitivamente; pese al *Hiparco* y al *Minos*, el *Critón* revela que él nunca hizo lo mismo con la ciudad. Esto crea el siguiente final para OLDP: *Eutifrón*, *Sofista*, *Político*, *Apología*, *Hiparco*, *Minos*, *Critón*, *Leyes*, *Epinomis*, y el visionario *Fedón* (§6). Merece la pena dejar claro que Sócrates es el filósofo a quien el Extranjero eleata, por el gran número de divisiones que realiza, nunca reconoce (*Sof.* 217a6-b3 y *Plt.* 257b8-c1) mientras que el Extranjero eleata es, en el mejor de los casos,<sup>249</sup> el filósofo in-socrático ya descrito (§4) por Sócrates en el *Teeteto* (173c8-174a2; cf. 144c5-8). El Extranjero ateniense, el examen final del lector/estudiante de Platón (§7), está prefigurado allí también (*Tee.* 176a8-b3).

El OLDP tiene ahora un comienzo encantador (*Protágoras*), un desarrollo poderoso (*República*) y un final feliz (*Fedón*).<sup>250</sup> Antes de continuar, es necesario explicar por qué el OLDP incluye los treinta y cinco diálogos de Trasilo. Es fácil sistematizar los diálogos de Platón –o cualquier otra prueba dada en cualquier campo de estudio– cuando el crítico tiene el poder de excluir toda prueba que no encaje en un sistema pre-concebido. Esto es precisamente lo que Friedrich Schleiermacher hizo (Lamm 2000:232-233) y es lo que está ocurriendo otra vez entre los partidarios de la “cronología dramática”: la autenticidad de las *Leyes* está siendo negada (Tejera 1999:291-308; Nails 2002: 328; y Press 2007: 57 y 69) y el cronológicamente inexplicable *Menéxeno* ya muestra una tendencia a desaparecer (Press 2007: 72-73). Si no fuera por el testimonio de Aristóteles, el *Menéxeno* habría sido suprimido del canon hace mucho tiempo (Guthrie 1975: 312). Al encontrar un hogar en el OLDP –perfectamente encajado entre el *Ión* y el *Banquete* (§2) y sin dependencia del testimonio de Aristóteles (cf. Dean-Jones 1995: 52, n.5)– el *Menéxeno* podría rescatar a sus hermanas menos afortunadas a las que el estagirita no puso nombre. Para qué merece la pena encontrar un lugar para *Menéxeno*, *Hiparco* y *Minos* fue el problema más complejo que surgió al reconstruir el OLDP. Pero excluirlos todos porque “no encajaban” habría viciado el proyecto, al menos a ojos de sus partidarios. Da la casualidad de que los treinta y cinco diálogos encajan y de este modo el OLDP se confirma –*mirabile dictu*– en el mismo momento en el que confiere autenticidad a sus componentes más menospreciados. Pero habría sido imposible descubrir incluso la localización general del *Hiparco* y *Minos* –los cuales parecen ser diálogos “fáciles” en todos los sentidos de la palabra– sin partir del supuesto de que la *República* es literalmente el centro del OLDP (§5): el decimotercero en una serie de treinta y cinco. Como resultado no hubo

---

(4.50), el otro en Jenofonte (Hel. 1.15.18-9), ambos en Andócides– véase el inestimable Nails 2002 *ad loc.*

<sup>249</sup> Los straussianos (p. ej., Cropsey 1995) tienden a ser guías extremadamente fiables para los diálogos basanísticos, cuando uno se percata de que erróneamente los reconocen como “visionarios”.

<sup>250</sup> Para las relaciones entre *Fedón* y *Protágoras* –prueba de que Platón ha creado una verdadera *enciclopedia*– véase Reuter 2001: 82-83.

lugar ni para el *Hiparco* ni para el *Minos* entre los diecisiete diálogos que precedieron a la *República*, mientras que hubo un lugar para un equilibrado grupo después de ella.

El elemental *Alcibiades mayor* –la primera conversación entre Sócrates y Alcibiades– sucede al *Protágoras*, mientras que el *Alcibiades menor* lo sucede en un sentido cronológico. Y lo que es más importante, para Alcibiades (*Alc.* 2.148a8-b4) ahora no está tan claro que las cosas que originalmente habría esperado que Sócrates le ayudara a adquirir (*Alc.* 1.104d2-4) sean dignas de adquirirse (§1). Esta rehabilitación de la ignorancia (*Alc.* 2.143b6-c3) ya (§1) se encuentra en fuerte contraste con las pretensiones rivales del erudito Hippias (*Alc.* 2.147d6) que estaba presente, junto con Alcibiades y Sócrates, en la casa de Calias (*Prot.* 315b9-c1 y 316a4). La propensión de Platón para crear diálogos emparejados ya se ha observado en los intersticios de la Primera Tetralogía; este patrón es establecido tempranamente en el OLDP donde los dos diálogos *Hippias* son emparejados con los dos diálogos *Alcibiades*, comenzando ambos por los mayores (*Hip. may.* 286b4-c2 y *Hip. min.* 363a1-2). Puesto que Alcibiades es un hombre de acción y Hippias un sabelotodo pretencioso, el *Erastai* (o “Amantes Rivales”) llena un vacío (§2) entre una pareja (*Amat.* 132d4-5 con *Alc.* 2.143b6-c5 y 145c2) y la otra (*Amat.* 133c11, 137b4, y 139a4-5 con *Hip. men.* 363c7-d4). El *Hippias menor* tiene que ver con Homero (*Hip. men.* 363a6-b1) y es por tanto seguido naturalmente por el *Ion* (§3). El resultado es: *Protágoras*, *Alcibiades mayor*, *Alcibiades menor*, *Erastai*, *Hippias mayor*, *Hippias menor*, *Ion*, *Menéxeno*, *Banquete*, y después el basanístico *Lisis* (§7). Se habrá observado que la Tetralogía 7 de Trasilo es idéntica, mientras que la Tetralogía IV contiene, dada la dificultad de situar el *Hiparco*, un error perfectamente comprensible. También se habrá observado que el visionario *Banquete* es el noveno en el OLDP: punto medio de los diecisiete diálogos (§5) pre-*República*.

Entre el *Lisis* y la *República*, el mayor problema es la ubicación del *Teages*. En la medida en que completa el conjunto de los cinco diálogos de la “virtud” (sin ello, no habría diálogo dedicado a la sabiduría), contiene la única referencia explícita en los diálogos a la expedición siciliana y es esencial para desbloquear un pasaje clave en la *República* (*Rep.* 496b7-c5), se hace evidente que merece un hogar. Es fácil ver por qué Trasilo lo situó en compañía del *Laques* y *Cármides* (Tetralogía V) aunque su referencia a Cármides (*Tea.* 128d8-e1) sugiere que no debería haber sido situado antes de ese diálogo. Pero el *Teages* también señala de un modo retrospectivo al *Gorgias* (*Tea.* 127e8-128a1) como también hace el *Menón* (*Men.* 70b2-3); de hecho, el *Gorgias* y el *Menón* parecen tan inseparables (Tetralogía VI) como el *Laques* y el *Cármides*. Es la vuelta de la “dispensa divina” (θεῖα μοῖρα aparece en primer lugar en *Ion* 542a4) lo que sugiere la respuesta: *Teages* va entre *Gorgias* y *Menón* (compárese también *G.* 515d1, *Tea.* 126a9-10, y *Men.* 93b7-94e2) y prepara al lector para llegar a la conclusión del *Menón* en serio (cf. Reuter 2001). El peligro que representa Anito liga

el *Menón* al cargo preliminar con el que se acusa a Sócrates en el *Clitofonte*. Para volver, entonces, al *Banquete*: *Eutidemo* se sigue (cf. Tetralogías IV y V) del *Lisis* donde Sócrates finalmente alcanza el Liceo y Ctesipo (*Li.* 203a4) gana el amor de su amada (*Eut.* 300d5-7) de modo que demuestra lo bien enseñado que ha sido (Altman 2007: 371-375). Al permanecer en el Liceo (§3) los hombres que luchan con armadura (*Euti.* 300d5-7) unen el *Eutidemo* con el *Laques* (*La.* 178a1) el cual es ligado, a su vez, al *Cármides*, no solo como diálogo de la virtud sino también por la Guerra (*La.* 181b1 y *Carm.* 153a1; cf. *Banq.* 220e8-221a1 y 219e6). Se debería enfatizar que *Laques* se ubica antes que el *Cármides* no solo por el vínculo dramático del primero con el *Eutidemo* sino también en virtud de la comparativa complejidad del segundo (véase Guthrie 1975: 125 y 163). En el *Gorgias* estalla otro tipo de guerra; la apertura con el retraso es una broma (*G.* 447a1-2). Es el viril/cobarde primer yo de Platón el que conecta el *Cármides* –un diálogo repleto de familiares de Platón (Nails2002:244)– con el *Gorgias*. En Calicles conocemos al pre-socrático Aristocles (Dodds 1959: 14, n.1 y Bremer 2002: 100-101) en quien al fin Sócrates descubrió a su piedra angular, por quien sería completado (cf. Arieti 1991:92), y por quien se convertiría en “una posesión para siempre”.<sup>251</sup> Esas conclusiones se pueden resumir del siguiente modo: *Lisis*, *Eutidemo*, *Laques*, *Cármides*, *Gorgias*, *Teages*, *Menón*, *Clitofonte* y *República*.

Trasilo comprende la tétrada central: una vez que se reconoce el propósito del *Clitofonte*, quedan explícitamente vinculados *República*, *Timeo* y *Critias*. La pregunta es: ¿a dónde ir desde aquí? Los lectores de Tucídides han oído hablar lo suficiente de Hermócrates el siracusano (p. ej., Tuc. 6.76.2-77.1; cf. *Criti.* 108b8-4); no hay más *Hermócrates* (al menos en Platón) que el *Filósofo* que se encuentra perdido. El diálogo que se interrumpe a un parpadeo de su discurso final (*Critias*) precede al único diálogo que no empieza por su principio. “Protarco” como seguidor (*Flb.* 11a1-2) es la primera anomalía del *Filebo*. Pero antes de continuar –y en reconocimiento por el hecho de que el OLDP cae, por decirlo así, fuera de las fronteras de la palabra en *Critias* 121c5– es necesario estudiar la situación. Solo los defensores más comprometidos de la cronología dramática negarán sobre la base de su marco (no así Nails 2002: 320-321 y 308) que el *Teeteto* precede al *Eutifrón*. Entre *Critias* y *Teeteto* no hay espacio para cuatro diálogos. En orden alfabético, los diálogos que quedan son: *Crátilo*, *Parménides*, *Fedro* y *Filebo*. Hay pocas indicaciones

<sup>251</sup> El supuesto de que Calicles (por no decir nada del lector moderno influido por Nietzsche) no pudo cambiar su perspectiva bajo la influencia de Sócrates en el *Gorgias* (Beverluis 2000:375) no está justificado. En el caso de Platón y Calicles, compárese *Como gustéis* (IV.iii.135-137): “Era yo; pero no soy yo. No me avergüenza decirlo que sabe muy dulce ser lo que soy desde mi conversión”. Reconocer que Platón fue plenamente consciente de Sócrates y de su efectividad pedagógica y de la inmortalidad literaria que los mantendría juntos (*G.* 527d2-5) es un buen primer paso; también se podrían evitar muchos errores teniendo presente que Platón amaba a Adimanto y Glaucón, sus brillantes hermanos mayores inmortalizados en la *República*.

dramáticas o cronológicas aquí con las que trabajar, aunque emergen varias conexiones “teóricas y metafísicas”, especialmente cuando la proclividad de Platón para emparejar diálogos se tiene en cuenta. Tomados como una pareja, el *Crátilo* y el *Parménides* preparan el camino para la  $\gamma\iota\gamma\alpha\nu\tau\omicron\mu\alpha\kappa\iota\alpha$  descrita en el *Sofista* (*Sof.* 246a4): Heráclito (*Cra.* 411c1-5 y 440e2) y Parménides no solo son considerados aquí los polos principales del pensamiento pre-socrático (Guthrie) sino que Platón también los aborda desde esa perspectiva (*Tee.* 152e2). Con una referencia a Eutifrón (pero no al *Eutifrón*), el *Crátilo* (*Cra.* 396d5) es atraído hacia el final del cuarteto mientras el *Fedro* y *Parménides* tienen lugar fuera de Atenas.<sup>252</sup> Ambos también pivotan en un discurso representado. Un grupo combinado deliciosamente irónico se halla también en el *Fedro* y el *Filebo*: a pesar del título sexy que Platón da al segundo, ambos carecen de sex appeal (pero véase Wood 2007) y encanto; esos defectos –pero no otros– son corregidos abundantemente en el *Fedro*.<sup>253</sup>

Los resultados de esta investigación pueden ser presentados ahora:

---

### El Orden de Lectura de los diálogos de Platón

---

<i>Protágoras</i>		<i>Timeo</i>
<i>Alcibíades mayor</i>		<i>Critias</i>
<i>Alcibíades menor</i>		<i>Filebo</i>
<i>Erastai</i>		<i>Fedro</i>
<i>Hippias mayor</i>		<i>Parménides</i>
<i>Hippias menos</i>		<i>Crátilo</i>
<i>Ion</i>		<i>Teeteto</i>
<i>Menéxeno</i>		<i>Eutifrón</i>
<i>Banquete</i>	<i>República</i>	<i>Sofista</i>
<i>Lisis</i>		<i>Político</i>
<i>Eutidemo</i>		<i>Apología</i>
<i>Laques</i>		<i>Hiparco</i>
<i>Cármides</i>		<i>Minos</i>
<i>Gorgias</i>		<i>Critón</i>

121

---

<sup>252</sup> Estoy agradecido a Catherine Zuckert por llamar mi atención sobre esta conexión. He tomado la deliberada decisión de no revisar este artículo de acuerdo con mi próximo encuentro con *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues* (Chicago 2009); para mi reseña de esta importante obra, véase *Polis* 27 (2010) 147-150. Estoy profundamente agradecido a Zuckert por abordar la cuestión del OLDP en el contexto de una lectura post-desarrollista que concibe los treinta y cinco diálogos dialécticamente coherentes, observo aquí que la dependencia de su orden de la cronología dramática “ha cambiado una forma de sobre-determinación cronológica por otra” (150).

<sup>253</sup> Un problema serio necesita más atención: sobre la base de qué plausible concepción de lo que *Platón esperaba que sus lectores supieran* hemos de distinguir *Critias* en *Critias* de *Critias* en *Cármides* (Rosenmeyer 1949; Lampert y Planeaux 1998) y Céfalo en el *Parménides* de Céfalo en la *República* (*Prm.* 126a1-4; cf. Miller 1986: 18-23).

*Teages*  
*Menón*  
*Clitofonte*

*Leyes*  
*Epinomis*  
*Fedón*

La *República* aparece en el centro de los treinta y cinco diálogos interconectados (§2). Guiado por OLDP, el estudiante/lector de Platón sigue un camino abierto (§3) a través de un terreno de dificultad gradualmente creciente, (§1) que los prepara (§4) para la experiencia cumbre a la mitad de su viaje (§5). Al igual que uno de los Guardianes imaginarios, se lleva al lector/estudiante hacia el sol (§6) y después, antes de ser enviado de vuelta a la política a la edad de treinta y cinco años,<sup>254</sup> se pone a prueba<sup>255</sup> –antes de dejar “la Academia”– la fuerza de su compromiso con la Idea del Bien.<sup>256</sup>

A modo de conclusión, parece natural que una discusión del OLDP deba acabar con la *República* 7.<sup>257</sup> En una particular frase condicional –tan larga que será considerada en tres partes– Sócrates ofrece al estudiante/lector un avance de la pedagogía post-*República* de Platón. En la primera parte de la prótasis de la frase, Sócrates elucida las características negativas del Guardián inadecuado de modo que hace aparecer (o empieza a hacerlo) al verdadero filósofo:

---

<sup>254</sup> *Rep.* 539e2-540a2: “Pero después de esto [sc. después de que los Guardianes alcancen la edad de treinta y cinco años] debes hacer que vuelvan a descender [καταβιβαστέοι] a la caverna, y obligarlos a tomar el mando en la guerra y otros oficios propios de la juventud, de modo que tampoco queden rezagados en otros tipos de experiencias. Y en esos oficios, además, tienen que ser puestos a prueba [βασιμιστέοι] para comprobar si permanecerán firmes bajo diversos requerimientos o si se encogerán y apartarán”.

<sup>255</sup> *Rep.*: 537d3-8 (modificado por Shorey): “Cuando pasan la treintena los promocionan, mediante una segunda selección de quienes fueron los preferidos en la primera, para mayores honores aún, y para examinar, poniendo a prueba [βασανίζοντα] mediante la capacidad para la dialéctica [τῆ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει], quién es capaz de ignorar los ojos y demás sentidos y continuar hacia el Ser [ἐπ’ αὐτὸ τὸ ὄν] junto con la verdad. Y no hay duda de que esta es una tarea que hay que proteger cuidadosamente”.

<sup>256</sup> *Rep.* 526d8-e7 (Shorey modificado): “Lo que tenemos que considerar es si la mayor parte y más avanzada tiende a facilitar la aprehensión de la idea de bien [τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν]. Esta tendencia, afirmamos, se ha de encontrar en todos los estudios que fuerzan al alma a volver su visión hacia otras regiones donde habita la parte más dichosa de la realidad [τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος], que como imperativo debería contemplarse”. “Estás en lo cierto”, dijo. “Entonces si compele al alma a contemplar el Ser [οὐσίαν], es conveniente; si lo hace con el Llegar a ser [γένεσιν], no lo es”.

<sup>257</sup> Aunque no están incluidas aquí en el OLDP, las Cartas deberían ser leídas en conjunto con la *República*, tal vez entre los Libros V y VI, para eliminar la segunda alternativa (“siciliana”) en la *Rep.* 473c11-d2. Por otra parte, *Rep.* 434e4-435a2 necesita ser leído (o releído) a la luz de *Ep.* 7.341c-d2 (véase arriba, 23, n. 27). En cualquier caso, las Cartas deberían ser leídas como una obra *literaria* íntegra –con sus componentes más importantes hábilmente situados en el centro (hay trece cartas)– ideada para un propósito estrictamente pedagógico, como una compilación de documentos históricos alternativamente exactos e inexactos cuya veracidad se nos reta a determinar. Véase Strauss 2001; 586; Dornseiff 1934; y Whol 1998.

Y no es cierto del bien [τοῦ ἀγαθοῦ] de igual modo –que el hombre que es incapaz de definir [διορίσασθαι] en su discurso [τῷ λόγῳ] y distinguir y abstraer de las demás cosas [ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελῶν] el aspecto o idea de bien [τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ιδέαν] [...] (Rep. 534b8-c1; Shorey)

Aplicado al OLDP, esas palabras indican que: (1) si el Bien está presente en el diálogo (τῷ λόγῳ)<sup>258</sup> pero oculto el estudiante ha de encontrarlo; (2) si la presencia del Bien es solo aparente, el estudiante ha de exponer su apariencia como fraudulenta; (3) si el Bien está completamente ausente, esto es decisivo para todo lo demás que el discurso contenga; (4) si el Bien está presente, el estudiante ha de adherirse a él.

[...] y quien no pueda, como si estuviera en la batalla [καὶ ὥσπερ ἐν μάχῃ], acabar con todas las refutaciones que emerjan [διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιῶν,], ni refutarlas con entusiasmo sin recurrir a la opinión, sino a la esencia [μὴ κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ' οὐσίαν προθυμούμενος ἐλέγχειν], procediendo a su manera [διαπορεύηται,] en todas ellas [ἐν πᾶσι τούτοις][sc. refutaciones] con el discurso ileso [ἀπτῶτι τῷ λόγῳ] [...] (Rep. 534c1-3; traducción mía)

Interpretar la mayoría de diálogos post-*República* en el OLDP (las excepciones son los diálogos de la Tetralogía I) será análogo a la guerra. Dondequiera que el χωρισμός entre el Ser y el Llegar a ser (definido por la unitaria y trascendente Idea de Bien) sea omitido (*Fil.* 23d9-10) o atacado (cf. Gadamer 1986: 13) –como se dará de diversos modos con Timeo, Parménides, el eleata y los extranjeros atenienses, incluso con Sócrates (*Fil.* 27b8-9; cf. Westerink 1990: 39.26-29)– el estudiante/lector ha de defenderlo διὰ πάντων ἐλέγκων. Al evaluar los argumentos de hombres como estos –venerables, inteligentes y caballeros impresionantes– el estudiante/lector ha de juzgar y criticar solo de acuerdo con el Ser (κατ' οὐσίαν) y no según lo que parece ser respetable (μὴ κατὰ δόξαν), incluso aunque eso signifique refutar (ἐλέγχειν) a Sócrates. Los estudiantes han de demostrarse a sí mismos que son capaces de superar todos esos exámenes (ἐν πᾶσι τούτοις) con lo que Sócrates llama “el discurso intacto”. Es mucho lo que está en juego, como en última instancia revela la apódosis:

El hombre que carece de este poder, dirás, no conoce en realidad el bien en sí mismo [αὐτὸ τὸ ἀγαθόν] o cualquier bien particular [οὔτε ἄλλο ἀγαθὸν οὐδὲν] sino que si se une de algún modo a una imagen [ἀλλ' εἴ πη εἰδῶλου τινὸς ἐφάπτεται] lo hará por reputación pero no por

<sup>258</sup> Se observará que, aunque he conservado la traducción de Shorey para esta primera sección (utilizaré mis propias traducciones para el próximo), su traducción de τῷ λόγῳ como “su discurso” es demasiado restrictiva. Estoy sugiriendo que el estudiante, no mientras pronuncia su propio discurso sino mientras lee cualquier diálogo particular (como si fuera τῷ [τοῦ] λόγῳ) ha de ser capaz de separar (i.e., διορίσασθαι mediante ἀφελῶν) la paja (i.e., τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ιδέαν) del grano (i.e., ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων), todo explícitamente nombrado, definido y tratado como tal.

conocimiento [δόξη, οὐκ ἐπιστήμη ἐφάπτεσθαι]. (*Rep.* 534c4-d6; traducción mía)

Esta frase condicional es el “Himno de batalla de la *República*”. Ha de sonar para el estudiante/lector en medio de los “estudios rigurosos”<sup>259</sup> que se sigan de la *República* en el OLDP.

Hay un punto final. Sin reparar en el papel que el OLDP jugó cuando Platón presidía la Academia, hay una indicación en la *República* 7, cuyo creador pudo tener la intención de que llegara a ser una parte de un currículum<sup>260</sup> eterno dado que dejó a otros el placer de reconstituirla, oculta a simple vista (*Rep.* 432d7-e3). Esa cuestión gira en torno a cómo se interpreta en líneas generales τὰ μαθήματα en *Rep.* 537b8-c3.<sup>261</sup> Si se aplica solo a las cinco ciencias matemática del Libro 7, es difícil decir por qué Sócrates –que ha sido muy cuidadoso al discutir las en el orden adecuado (*Rep.* 528a6-b2)– se refiere a ellas como τὰ χύδην μαθήματα: no son las cinco ciencias tal y como se enseñan a los Guardines imaginarios sino los treinta y cinco diálogos tal y como nos han llegado los que están “revueltos” (χύδην). En cualquier caso, la búsqueda del OLDP requiere y requerirá durante mucho tiempo un ejercicio de dialéctica fascinante y completamente inofensivo según lo describió Sócrates.<sup>262</sup> Pero incluso aunque la reconstrucción del OLDP se pudiera considerar algo más serio que un mero pasatiempo, nunca se ha de perder de vista al Platón jovial, quien creó las más hermosas flautistas que jamás hayan danzado, eternamente entrelazadas, asidas del brazo.

<sup>259</sup> *Rep.* 535b6-9 (Shorey): “Ellos han de tener, amigo mío, predisposición para el estudio, y no han de aprender con dificultad. Pues es mucho más probable que las almas se estremezcan y se desvanezcan con los estudios severos [ἐν ἰσχυροῖς μαθήμασιν] que con la gimnasia, porque el esfuerzo les es más próximo, al ser algo particular en ellas y no compartido con el cuerpo”.

<sup>260</sup> *Rep.* 531c9-d4 (mi modificación de Shorey): “Y también estoy pensando que la investigación de todos los estudios que acabamos de repasar [ἢ τούτων πάντων ὧν διεληλύθαμεν μέθοδος], si llega a una conexión entre ellos [ἐπὶ τὴν ἀλλήλων κοινωνιαν ἀφίκεται] y su origen común [συγγένειαν] y los sintetiza [συλλογισθῆ] con respecto a sus afinidades mutuas [ἢ ἔστιν ἀλλήλοις οἰκεῖα], entonces ocuparnos de ellos contribuye a nuestro fin deseado, y el trabajo realizado no se pierde; pero de otro modo sería en vano”.

<sup>261</sup> *Rep.* 537b8-c3 (Shorey): “Sin duda, es”, dijo. “Tras ese periodo”, dije, “a quienes se les da preferencia desde la veintena recibirán mayores honores que los otros, y se les requerirá para reunir [συνακτέον] los estudios que sin ninguna relación [τὰ τε χύδην μαθήματα] perseguían como niños en su educación anterior en una visión integral [εἰς σύνοψιν] de las afinidades que tienen en común [οἰκειότητος τε ἀλλήλων τῶν μαθημάτων] y con la naturaleza de las cosas [καὶ τῆς τοῦ ὄντος φύσεως]”. Lo que Sócrates llama aquí σύνοψιν yo lo llamo OLDP: una visión integral del único μαθήματα platónico que sobrevive cuya reconstrucción llevaría a cabo el mandado συνακτέον de acuerdo con οἰκειότης (es decir, los diversos vínculos que utiliza para unir los diálogos) y ἡ τοῦ ὄντος φύσις (sc. la metafísica dualista de la *República* 7, i.e., platonismo).

<sup>262</sup> *Rep.* 537c4-7 (Shorey): “Esa, en todo caso”, dijo él, “es la única enseñanza que continúa [ἢ τοιαύτη μάθησις βέβαιος] con aquellos que la reciben”. “Y también es”, dije yo, “la principal prueba [μεγίστη γε... πείρα] de la naturaleza dialéctica y su opuesto [διαλεκτικῆς φύσεως καὶ μὴ]. Pues quien puede ver cosas con sus conexiones es un dialéctico; quien no puede, no lo es [ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὐ]”.

Departamento de Filosofía  
Campus Universitario, Trindade  
Florianópolis 88.010-970  
Santa Catarina, Brasil  
[whfaltman@gmail.com](mailto:whfaltman@gmail.com)

**Traducción de José María Jiménez Caballero**

BIBLIOGRAFÍA

- W. H. F. ALTMAN, 2007. 'Leos Strauss y el Eutidemo', *CJ* 102 (2007), pp. 335-379.  
— 'Altruism and the Art of Writing: Plato, Cicero, and Leo Strauss', *Humanitas* 22 (2009), pp. 68-98.
- J. ANNAS, 'Plato and Aristotle on Friendship and Altruism', *Mind* N.S. 86 (1977), pp. 532-554.  
—, *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca, 1999.
- J. A. ARIETI, *Interpreting Plato: The Dialogues as Drama*, Lahma, 1991.
- H. VON ARNIM, *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros*, Berlin, 1914.
- E. BADIAN, 'The Peace of Callias', *HHS* 107 (1987), pp. 1-39.
- J.A. BAILLY, *Plato's Euthyphro and Clitophon*, Newburyport, 2003.
- J.A. BEVERSLUIS, *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, Cambridge, 2000.
- G.S. BOWE, 'Review of Jacques A. Bailly, Plato's Euthyphro and Clitophon', *BMCR* 2004.05.12 (<http://bmcr.brynmawr.edu/2004/2004-05-12.html>).
- C. BREMER, *Plato and the Founding of the Academy*, Lanham, 2002.
- C. BRUELL, 'Thucydides' View of Athenian Imperialism', *American Political Science Review* 68 (1974), pp. 11-17.  
—, *On the Socratic Education: An Introduction to the Shorter Platonic Dialogues*, Lahman, 1999.
- J. BURNET, *Platonis Opera*, Oxford, 1900-1907.
- G.L. CAWKWELL, 'The King's Peace', *CQ* N.S. 31, (1981), pp. 69-83.
- KYUNG-CHOON CHANG, 'Plato's Form of the Beautiful in the Symposium versus Aristotle's Unmoved Mover in Metaphysics (Λ)', *CQ* N.S. 52, pp.431-446.
- H. CHERNISS, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley, 1945.  
—, *Plato: Complete Works*, ed. de J.M. Cooper and D.S. Hutchinson, Chicago, 1997.
- F.H. CORNFORD, *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, ed. de W. K. C. Guthrie, Cambridge, 1967.  
—, 'The Doctrine of Eros in Plato's Symposium', *Plato: A Collection of Critical Essays* 2, ed. de G. Valstos, Notre Dame, 1971.
- L. COVENTRY, 'Philosophy and Rethoric in the *Menexenus*', *JHS* 109 (1989), pp. 1-15.
- J. CROUSEY, *Plato's World: Man's Place in the Cosmos*, Chicago, 1995.
- G. DANZING, 'Intra-Socratic Polemics: the *Symposia* of Plato and Xenophon', *GRBS* 45 (2005), pp. 331-358.
- L. DEAN-JONES, 'Menexenus—Son of Socrates', *CQ* N.S. 45, (1995), pp.51-57.  
—, *Plato: Alcibiades*, ed. de N. Denyer, Cambridge, 2001.
- E. R. DODDS, *Plato, Gorgias: A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, 1959.
- F. DORNSEIFF, 'Platons Buch "Briefe"', *Hermes* 69 (1934), 223-226.
- A.E. DOUGLAS, *M. Tulli Ciceronis: Brutus*, Oxford, 1966.
- K. J. DOVER, 'The Date of Plato's Symposium', *Phronesis* 10 (1965), p. 2-20.

- M. DUNN, 'The Organization of the Platonic Corpus Between the First and Second Century A.D.' Diss., Yale University, 1974.
- , 'Iamblichus, Thrasyllus, and the Reading order of the Platonic Dialogues', en *Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern*, ed. R. B. Harris, Albany, 1976, pp. 59-80.
- V. EHRENBERG, 'Polypragmosyne: A study in Greek Politics', *JHS* 67 (1947), pp. 46-67.
- E. FANTHAM, *The roman world of Cicero's De Oratore*, Oxford, 2004.
- G. R. F. FERRARI, 'Comments on Nightingale and Sleák', en *Plato as Author: The Rethoric of Philosophy*, 2003, ed. de A. N. Michelini, Leiden, 2003, pp. 241-245.
- A. J. FESTUGIÈRE, 'L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/VIe siècles', *Mus. Helv.* 26 (1969), pp. 281-296.
- J.H. FINLEY JR., 'Eurípides y Tucídides' *HSCP* 49 (1939), pp. 23-68.
- S. FORDE, 'Thucydides and the Causes of Athenian Imperialism', *American Political Science Review* 80 (1986), pp. 433-448.
- M. FREDE, 'Plato's Arguments and the Dialogues Form', en *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues*, ed. de J.C. Klagge y N.D. Smith, Oxford, 1992.
- H. G. GADAMER, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, Trad. P.C. Smith, New Haven, 1986.
- K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre: Studien zur Systematischen und geschichtlichen Begründung de Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart, 1963.
- A. GEIER, *Plato's Erotic Thought: The Tree of the Unknow*, Rochester, 2002.
- F. GONZALEZ, 'Plato's Lysis: An Enactment of Philosophical Kinship', *Ancient Philosophy* 15, 1995, pp. 69-90.
- , 'Socrates on Loving One's Own: A traditional Conception of ΦΙΛΙΑ Radically Transformed', *CP* 95, (2000a), pp. 379-398.
- , 'The Eleatic Stranger: His Master's Voice?', *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, ed. G.A. Press, Lanham, 2000b.
- GRISWOLD, C. L. JR., 'E Pluribus Unum? On the Platonic "Corpus"', *Ancient Philosophy* 19 (1999), pp. 361-397.
- , 'E Pluribus Unum? On the Platonic "Corpus": the Discussion continued', *Ancient Philosophy* 20 (2000), pp. 195-197.
- , 'Reading and Writing Plato', *Philosophy and Literature* 32 (2008), pp. 205-2016.
- G. GROTE, *Plato and the other Companion of Sokrates*, London, 1985.
- G. M. A. GRUBE, 'The Cleitophon of Plato', *CP* 26 (1931), pp. 302-308.
- W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy* 2, Cambridge, 1965.
- , *A History of Greek Philosophy* 3, Cambridge, 1969.
- , *A History of Greek Philosophy* 4, Cambridge, 1975.
- , *A History of Greek Philosophy* 5, Cambridge, 1978.
- D.M. HALPERIN, 'Platonic Erôs and What Men Call Love', *Ancient Philosophy* 5 (1985), pp. 161-204.
- , 'Plato and the Erotic Reciprocity', *Class. Ant.* 5 (1986), pp. 60-80.
- , 'Why is Diotima a Woman?', *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York, 1992, pp. 113-151.
- , 'Plato and the Erotics of Narrativity', *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues*, ed. de J.C. Klagge y N.D. Smith, Oxford, 1992, pp. 93-129.
- , 'Love's Irony: Six Remarks on Platonic Eros', *Erotikon: Essays on the Eros Ancient and Modern*, ed. de S. Bartsch y T. Bartscherer, Chicago, 2005, pp. 48-58.
- E. HAMILTON, *The Greek Way*, New York, 1930.
- W. A. HEIDEL, *Pseudo-Platonica*, Baltimore, 1896.
- R. G. HOERBER, 'Plato's Lysis', *Phronesis* 4 (1959), pp. 15-28.
- J. HOWLAND, 'Re-Reading Plato: The Problem of the Platonic Chronology', *Phoenix* 45 (1991), pp. 189-214.
- M. JOYAL, 'Socrates and the Sicilian Expedition', *L'Antiquité Classique* 63 (1994), pp. 21-33.

- K. H. KAHN, 'Plato's Funeral Oration: The Motive Of *Menexenus*', *CP* 58 (1963), pp. 220-234.
- , 'Did Plato Writes the Socratic Dialogues?', *C.Q. N. S.* 31 (1981a), pp.305-320.
- , 'Aristotle ans Altruismus', *Mind* N.s. 90 (1981b), pp. 20-40.
- , 'Plato's *Charmides* and the Proleptic Reading of Socratic Dialogues', *Journal of Philosophy* 85 (1988), pp. 541-549.
- , 'Proleptic Composition in the Republic, or Why Book 1 Was Neves A separate Dialogue' *C.Q. N. S.* 43 (1993), pp.131-142.
- , *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of the Literary Form*, Cambridge, 1996.
- , 'Response to Griswold', *Ancient Philossophy* 20 (2000), pp.189-193.
- H. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aritoteles*, Heidelberg, 1959.
- M. KREMER, *Plato's Clitophon: On Socrates and the Modern Mind*, Lanham, 2004.
- J. LAMM, 'Schleiermacher as a Plato Scholar', *Journal of Religion* 80 (2000), 206-239.
- L. LAMPERT y C. PLANEAUX, 'Who is Who in Plato's *Timaeus*—*Critias* and Why', *Review of Metaphysics* 52 (1998), pp. 87-125.
- J. MANSFELD, *Prolegomena: Questions to be Settled Before the Study of an Autor*, or a Text, Leiden, 1994.
- M.H. MILLER JR., 'Platonic Provocations: Reflection on the Soul and the Good in the Republic', en *Platonic Investigations*, ed. de D. J. O'Meara, Washington D.C, 1985, pp. 163-193.
- , *Plato's Parmenides: The Conversion of the Soul*, Princeton, 1986.
- S. S. MONOSON, 'Citizens as *erastes*: Erotic Emagery and the Idea of Reciprocity in the Periclean Funeral Oration', *Political Theory* 22 (1994), pp. 253-276.
- , 'Remenbering Pericles: The Political and Theoretical Impact of Plato's *Menexenus*', *Political Theory* 26 (1998), pp. 489-513.
- J.S MORRISON, 'Four Notes on Plato's Symposium', *CQ N.S.* 14 (1964), pp. 42-55.
- D.R. MORROW, *Plato's Cretan City: A Historial Interpretation of the Laws*, Princeton, 1960.
- D. NAILS, 'Plato's "Middle" Custler', *Phoenix* 48 (1994), pp. 62-67.
- , *The People of Plato: a Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis, 2002.
- , 'Tragedy Off-Stage', en *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*, ed. de J.H. Leshner, D. Nails, y F.C.C Sheffield, Cambridge, MA, 2006, pp. 179-207.
- A.W. NIGHTINGALE, 'The Folly of Praise: Plato's Critique of Encomiastic Discourse in the *Lysis* and *Symposium*', *CQ N.S.* 43 (1993), pp. 112-130.
- W. O' NEILL, *Proclus: Alcibiádes I. A translation and Commentary*, The Hague, 1965.
- C. ORWIN, 'The case against Socrates: Plato's *Clitophon*', *Canadian Journal of Political Sciencie/Revue canadienne de science politique* 15 (1982), pp. 741-753.
- C. OSBORNE, *Eros Unveiled: Plato and the God of Love*, Oxford, 1994.
- M. PAKALUK, *Aristotle's Nichomachean Ethics, Books VIII and IX. Translated with a Commentary*, Oxford, 1998.
- , *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*, Cambridge, 2005.
- T.L. PANGLE, *The Roots of Platonic Political Philosophy: Ten Forgotten Socratic Dialogues, Translated, with Interpretive Essays*, Ithaca, 1987.
- T. PENNER y C. ROWE, *Plato's Lysis*, Cambridge, 2005.
- C. PLANEAUX, 'Socrates, an Unreliable Narrator? The Dramatic Setting of the *Lysis*', *CP* 96 (2001).
- C. POSTER, 'The Idea(s) of Order of Platonic Dialogues and Their Hermeneutic Consequences', *Phoenix* 52 (1998), pp. 282-298.
- G. A. PRESS, 'Principles of Dramatic and Non-Dogmatic Platon Interpretation', y 'Introduction' a *Plato's Dialogues: New Studies and Interpretation*, Lanham, ed. de G. A. Press, 1993, pp. 107-127.
- , *Plato: A Guide for the Perplexed*, London, 2007.

- A. W. PRICE, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, 1989.
- G. REALE, *Plato and Aristotle*, ed. y trad. de J.R. Catan, Albany, 1990.
- M. RENAULT, *The Last of the Wine*, New York, 1956.
- M. REUTER, 'Is Goodness Really a Gift from God? Another Look at the Conclusion of Plato's *Meno*', *Phoenix* 55 (2001), pp. 77-97.
- T. G. ROSENMEYER, 'The Family of Critias', *AJP* 70 (1949), pp. 404-410.
- C. ROWE, 'Cleitophon and Minos', *Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, ed. de C. Rowe y M. Schofield, Cambridge, 2000.
- G. RYLE, *Plato's Progress*, Cambridge, 1966.
- S. G. SALKEVER, 'Socrates' Aspasian Oration: The Play of Philosophy and Politics in Plato's *Menexenus*', *American Political Science Review* 87 (1993), pp. 133-143.
- C. SALMAN, 'Anthropogony and Theogony in Plato's *Symposium*', *CJ* 86 (1991), pp. 214-225.
- K.M. SAYRE, *Plato's Literary Garden*, Notre Dame, 1995.
- D. SHANSKE, *Thucydides and the Philosophical Origins of History*, Cambridge, 2007.
- G. A. SCOTT, *Plato's Socrates as Educator*, Albany, 2000.
- F.C. SHEFFIELD, *Plato's Symposium: the Ethics of Desire*, Oxford, 2006.
- P. SHOREY, *The Unity of Plato's Thought*, Chicago, 1903.
- S.R. SLINGS, *Plato: Clitophon*, Cambridge, 1999.
- H. SNYDER, *Teacher and Texts in the Ancient World: Philosophers, Jews and Christian*, London, 2000.
- J. SOUILHÉ, *Platon: Oeuvres Complètes* 13.1 Paris, 1949.
- J. STENZEL, *Plato der Erzieher*, Leipzig, 1919.
- L. STRAUSS, 'On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy', *Social Research* 13 (1946), pp. 326-367.
- , *Natural Right and History*, Chicago, 1953.
- , *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, 1983.
- , 'Plato', en *History of Political Philosophy*, ed. de Leo Strauss y J. Cropsey, Chicago, 1987, pp. 33-89.
- , *Gesammelte Schriften 3: Hobbes Politische Wissenschaft und zugehörige Schriften—Briefe*. Ed. de H. Meier, con W. Meier, Stuttgart y Weimar, 2001.
- T. A. SZELEZÁK, *Reading Plato*, trad. G. Zanker, London, 1999.
- H. TARRANT, *Thrasylan Platonism*, Ithaca, 1993.
- V. TEJERA, *Plato's Dialogues One by One*, Lanham, 1999.
- H. THESLEFF, 'The Interrelation and Date of the *Symposia* of Plato and Xenophon', *BICS* 24, 1978, pp. 157-170.
- L.G. WESTERINK, *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, trad. de J. Trouillard con A.P Segonds, 1990.
- A. WIRTH, 'Lysidem post a. 1934 a. Chr. n. compositum esse', *AJP* 16 1895, pp. 211-216.
- V. WOHL, 'Plato avant la lettre: Authenticity in Plato's *Epistles*', *Ramus* 27 (1998), pp. 60-93.
- , *Love Among the Ruins: The Erotics of Democracy in Classical Athens*, Princeton, 2002.
- J.L. WOOD, 'Politics and Dialogue in the *Philebus*', *Interpretation* 34 (2007), p. 109-128.
- J. P. ZAPPEN, *The Rebirth of the Dialogue: Bakhtin, Socrates, and the Rhetorical Tradition*, Albany, 2004.
- J. E. ZIOLKOWSKI, 'The Bow and the Lire: Harmonizing Duos in Plato's *Symposium*', *CJ* 95 (1999), pp. 19-35.
- C. ZUCKERT, *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Chicago, 1996.