

EL PERSONAJE Y LA IMAGEN

A propósito del Sócrates de Platón¹

Dr. Román García

1.- Buscando la imagen de Sócrates

Trabajar con la figura de Sócrates plantea una doble paradoja: por una parte, como ha sido señalado por Antonio Tovar (²), se puede pretender construir la biografía y a la vez la historia de un personaje que vive en una época en la que estos dos géneros no existen; por otra, si nos atenemos a la opinión más extendida, la propia Filosofía se encuentra sólo en embrión y es imposible, por tanto, intentar recogerla realizando una Historia de la Filosofía.

La apología (³) y el panegírico son, como expondremos más adelante, las formas embrionarias de la biografía. Los primeros intentos biográficos son panegíricos: el *Evágoras* de Isócrates, el *Agesilao* de Jenofonte. Tovar, (⁴) considera que el discurso *forense fingido, la apología*, es el expediente que se usa para trazar una biografía o caracterización de un personaje.

“La biografía, como forma literaria aceptada, sólo aparece entre los griegos en el siglo III a. c. (300-200 a. c.) y es característica de la edad alejandrina.” (⁵).

Por otra parte, y como es comúnmente aceptado, Sócrates no ha escrito nada que pueda servirnos como referente de una posible biografía. Sus interpretaciones más inmediatas son interesadas y consisten en “*apologías*” realizadas por discípulos que las realizan con una clara intención de defensa. El término “apología” es usado por los socráticos, cuando menos de manera ambigua: por un lado se refieren con él al discurso

¹.- Este trabajo fue publicado anteriormente, con algunas pequeñas variaciones realizadas para la presente publicación, como parte de la Tesis del autor titulada *Una teoría de la imagen y la publicidad en Platón*. Oviedo, Eikasía, 2001, pp.51-135

².- TOVAR, A.: *Vida de Sócrates*. Madrid, Alianza, 1986 (1947), capítulo I, p.25.

³.- La “apología” es una palabra en su origen técnica que designa el “discurso de defensa” que realiza el acusado frente al tribunal, sin embargo, por la tradición platónica está usado el término “apología” de forma ambigua, utilizándose tanto en el sentido técnico, como simplemente en el de defensa o ensalce de alguien. Es a esta evolución de la apología a la que consideramos como precedentes de la biografía.

⁴.- TOVAR, A.: *Vida de Sócrates*. Madrid, Alianza, 1986 (1947), capítulo I, p.25

⁵.- TAYLOR, A.E. *Sócrates*. London, Peter Davies, 1932. Traducción española de Mateo Hernández Barroso: *El pensamiento de Sócrates*. México, FCE, 1975, p.11.

canónico así denominado en la práctica forense y que, en este caso se supone que responde en la memoria al que efectivamente pronunció Sócrates ante sus jueces; por otro lado, “apología” es cualquier intento de defender o reivindicar la figura de alguna persona más o menos injustamente calumniadas. Si estas apologías son claramente “defensas” realizadas por sus discípulos no cabe duda que su pretensión es la de “lavar la imagen de Sócrates”.

La fuente más antigua que poseemos haciendo referencia a “Sócrates” es sin duda *Las nubes* de Aristófanes. Ello ha hecho que su valor sea ampliamente discutido al tratarse de una comedia con una amplia carga irónica y caricaturesca, sin embargo olvidamos que en otras fuentes también existen distintos intereses para ofrecer una imagen determinada de nuestro personaje.

La figura de Sócrates, por más que pueda sorprendernos, se encuentra ante una verdad que, admitida por todos, inmediatamente pasa a ser cuestionada: “Sócrates” funciona como un personaje literario, no escribió nada y no se conserva nada de él (⁶). Por tanto, de ello tenemos que deducir irremediamente que la tradición filológica moderna se ha dedicado a defender la caracterización de un personaje frente a la de otros: el personaje “Sócrates” de Platón frente a los personajes “Sócrates” de Aristófanes y Jenofonte o viceversa. Se ha pretendido ver la autenticidad de Sócrates a partir del personaje de uno de estos autores. La imagen, construida así y transmitida de esa manera por la *creación*, se nos presenta con tal fuerza que se convierte en Sócrates o Platón mismos. Incluso cuando creemos estar vacunados contra esta imagen caemos irremediamente en la trampa preparada por Platón. Así, Figal pretende remitirse a *Sócrates mismo*, porque el personaje no es el autor, pero el personaje no es un ser existente previamente a la construcción literaria (⁷), olvida que el *personaje* no es más que un instrumento literario del autor y no la realidad misma, del mismo modo que Don Quijote de la Mancha lo es de Cervantes.

No debemos olvidar que la representación y manipulación que realiza Aristófanes con Sócrates no deja de ser un recurso de Platón para que la representación de “Sócrates” que nos presenta él mismo se nos presente como verdadera, frente a la “manipulación” que realiza un cómico. Pero, ¿por qué Aristófanes utiliza a “Sócrates” y no a “Protágoras”? Sócrates podría ser un pobre hombre, feo, descalzo, ordinario, maltratado por su mujer (⁸) o un asceta cretense (⁹). Sin embargo, ello no es imaginable

⁶ .- “Sócrates no nos dejó ningún testimonio de su propio pensamiento o de sus acciones.” TAYLOR, A.E.: *Sócrates*. London, Peter Davies, 1932. Traducción española de Mateo Hernández Barroso: *El pensamiento de Sócrates*. México, FCE, 1975, p.9.

⁷ .- No pretendemos entrar aquí en los interesantes problemas planteados por Unamuno en la novela *Niebla* y por Pirandelo en *Cinco personajes en busca de un autor*, sobre la lógica de la composición literaria, ni sobre el grado de existencia de un personaje.

⁸ .- Diógenes Laercio en sus *Vidas* (II, 5) retrata el personaje de “Sócrates” mezclando la imagen de

porque se ha caído en la imagen mesiánica de “Sócrates”. Sin llegar a la tesis extrema de E. Dupréel¹⁰), quien sostuvo que Sócrates era una mera ficción literaria del nacionalismo ateniense de Platón y de los llamados socráticos, quienes habían inventado la existencia, la enseñanza, la condena y la muerte del imaginario maestro para disimular con esa ficción su propia esterilidad especulativa y para apropiarse de las doctrinas de los sofistas extranjeros (Protágoras, Gorgias, Pródico, Hipias), podemos estar de acuerdo que el Sócrates que hoy conocemos es un personaje literario, del que, frente a lo que sostiene Taylor¹¹), solamente poseemos una versión: la de Platón.

Parece ser que la comedia hizo distintos alegatos sobre Sócrates. No sólo Aristófanes escribió sobre nuestro personaje, también lo hizo Amipsias en el -423 y dos años más tarde Eupolis hizo lo mismo. De las tres comedias, conservamos la de Aristófanes, aunque no se trata del original presentado al concurso de comedias¹²),

Platón y de Aristófanes, y destaca este carácter de austeridad, que es más bien pobreza, en Sócrates”. El mismo Platón hace numerosas alusiones al tema de la autenticidad de “Sócrates”.

⁹.- Tesis que mantiene Des Places citando a Festugiere (FESTUGIERE, R.P.: *Socrate*. Paris, 1936, p.69-73), quien le considera un “maître de vie intérieure et de réforme morale”, cf.: DES PLACES, É.: “Socrate directeur de conscience. Étude de vocabulaire”, *Revue des études grecques*, LI (1938) 395-402, reproducido en *Études Platoniciennes 1929-1979*. Leiden, Brill, 1981, pp.75-82. Especialmente cf. p. 75.

¹⁰.- DUPRÉEL, E.: *La légende socratique et les sources de Platón*. Bruxelles, 1922. Citado por: MONDOLFO, Rodolfo.: *Sócrates*. Buenos Aires, EUDEBA, 1988, 11ªed., p.17. Los argumentos que utiliza contra esta tesis y a favor de la existencia de un Sócrates histórico, son bastante endebles, simplemente para esa cuestión que a nuestro entender carece de importancia. Para ello utiliza los argumentos de: DE STRYCKER.: “Les témoignages historiques sur Socrate”, en *Mélanges H. Grégoire*, Bruxelles, 1950, t. II. Las tesis consisten en que no se puede negar el carácter histórico en cuanto que la narración de determinados hechos históricos de la vida de Sócrates se encontrarían recogidos no sólo por la *Apología* 32 b-d, sino por Las helénicas, I, VII, 14, así como la *Carta VII* y la *Anábasis*, III, I, donde Jenofonte nos refiere la consulta que hizo a Sócrates acerca de su participación en la empresa bélica de Ciro. Como puede observarse, los argumentos espuestos por De Strycker y recogidos por Mondolfo dejan bastante que desear como prueba feaciente. Puesto que aún considerando la veracidad histórica del suceso no opondrían nada a los argumentos de fondo de Dupréel, que supondría las tesis de Olof Gigon, quien admite la existencia real (histórica) de un tal Sócrates, condenado a muerte por impiedad en el -399 pero niega su importancia como pensador y que considera que Platón, Jenofonte, Aristóteles y los demás se han servido de su nombre. GIGON, O.: *Sokrates, sein Bild in Dichtung, und Geschichte*. Bern, 1947. Gigon sigue los pasos de: WOLFF, E.: *Platos Apologie*. Berlin, 1929. KUHN, H.: *Sokrates: ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik*. Berlin, 1934. Todos ellos citados por Mondolfo, o.c.

¹¹.- Taylor establece tres versiones de “Sócrates”, e intenta demostrar que la de Platón es la auténtica, pero cae en la propia trampa platónica, pues olvida que todos son personajes. Cf.: TAYLOR, A.E. *Sócrates*. London, Peter Davies, 1932. Traducción española de Mateo Hernandez Barroso: *El pensamiento de Sócrates*. México, FCE, 1975.

¹².- Las comedias tenían lugar en la Leneas (**Dionusía τὰ ἐπὶ Ληναίων**), la fiesta que el arconte-rey celebraba en Gamelión (enero-febrero) en honor de Dionisio y alrededor del -442 fue puesta bajo protección del Estado, aunque ya parece que desde el -486 se venían representando en estas fiestas. Cf. RODRIGUEZ ADRADOS, Francisco.: *Fiesta, comedia y tragedia*. Madrid, Alianza, 1983, especialmente p.447 y ss.; LESKY, A.: *Gescgucgte der Griechischen Literatur*. Bern, Francke, 1963

sino, de una adulteración reescrita por él mismo tras el fracaso de *Las nubes* que se clasifico la última (¹³). El motivo por el cual el original no ha llegado hasta nosotros nos es desconocido. También tras su muerte existió una amplia literatura sobre Sócrates, producida mayoritariamente por sus discípulos, aunque la mayor parte de ellos le había conocido muy por encima (¹⁴). Los documentos o testimonios de este tipo que han llegado hasta nosotros se reducen a los *Diálogos* platónicos, los *Recuerdos* de Jenofonte y unas cuantas páginas de *diálogos socráticos* de un tercer contemporáneo, Esquines de Esfeto. Todos ellos, amén de un sinfín de discípulos de los que no conservamos sus apologías y defensas, eran mucho más jóvenes que el maestro. Platón, quizá el mayor de todos ellos, era cuarenta y tres años más joven que Sócrates e indudablemente Jenofonte y Esquines todavía lo eran aún más. Así mismo, se ha señalado reiteradamente que los *Recuerdos Socráticos* de Jenofonte, cuando menos, son recuerdos muy forzados, dado que narran acontecimientos en los que es muy improbable que estuviese presente (¹⁵), así como que por su actividad es imposible que tuviese un conocimiento certero de las doctrinas del maestro.

Aunque pueda parecer increíble, todavía es necesario señalar que la figura de Sócrates que ha llegado hasta nuestros días es la de un personaje. Tanto Platón, como todos los demás autores que se refieren a él, nos narran unos encuentros y sucesos en los que no sólo es improbable que estuviesen presentes, sino que es simplemente imposible que puedan haber tenido un conocimiento directo de los mismos:

“Así, pues, ninguno de los tres podía haber tenido recuerdos fidedignos acerca de Sócrates, antes de sus cincuenta años; cuando nos cuenta algo de su madurez o de su juventud, su

²a de. . Traducción española de José M^a Díaz Regañón y Beatriz Romero: *Historia de la literatura griega*. Madrid, Gredos, 1968, especialmente pp. 260-267.

¹³ .- Aristófanes, quien como todos los comediantes gustaba de entrar en polémica con otros ciudadanos y hasta con compañeros de profesión (Cf. la semblanza que hace: *The World of Athens, An Introduction to Classical Athenian Culture*. Cambridge University Press, 1984. Traducción española de Joaquín Bayo Delgado y Begoña Usobiaga Artaloitia: *El mundo de Atenas. Introducción a la cultura clásica ateniense*. Barcelona, PPU, 1988, pp.368-369), así acusó a Cratino, en *Los Caballeros* de ser una vieja gloria borracha. Cratino contestó presentando en el concurso de comedias de las dionisíacas del -423 *El Frasco*, donde se presentaba como personaje principal (una vieja gloria borracha) en conflicto con su mujer *Komoidía*. *Komoidía* se quejaba de sus relaciones con la cerda *Méthe* (“bebida”) y con el bonito niño *Oinískos* (“vinillo”). Cratino se justifica argumentando que solamente los borrachos podían crear algo realmente valioso. Ganó el primer premio para desgracia de Aristófanes que quedó en último lugar con *Las Nubes*. Aristófanes no entendió su fracaso y reescribió *Las Nubes* de nuevo, aunque nunca llegó a representarse y es esta última versión la que ha llegado hasta nosotros.

¹⁴ .- William Messmer-Loebs presenta en un cómic la figura de Sócrates riéndose de Platón y sin conocerle especialmente, esta hipótesis puede tener un fundamento y coincidir con el ambiente de la época y las relaciones con Sócrates mucho más que la imagen que tenemos en la actualidad de un Maestro siempre acompañado de sus discípulos, imagen que no se corresponde, por otra parte con los datos de los diálogos, donde lo encuentran casualmente. MESSMER-LOEBS, W.: *Epicurus el sabio*. Barcelona, Ediciones Zinco, 1991 (Piranha Press, 1989).

¹⁵ .- Jenofonte no volvió a ver a Sócrates después de su partida de Atenas en el -401 para unirse a la expedición del príncipe Ciro, cf. p.e. GARCIA GUAL, Carlos.: “Introducción al Anábasis” de Jenofonte. Madrid, Edaf, 1993, p.18.

conocimiento no es de primera mano.”⁽¹⁶⁾.

El Sócrates histórico fue condenado por la democracia restaurada y la mayor parte de los discípulos socráticos sufrieron destierro. Con estos antecedentes ¿pueden considerarse los testimonios fidedignos? O, por el contrario, ¿debemos considerar estas apologías y defensas como autodefensas y por tanto que destacaban distintos aspectos ocultando otros para favorecer su propia imagen y posición?.

Sin embargo, y a pesar de que estas salvedades se vienen realizando desde principios de siglo⁽¹⁷⁾, se sigue reiteradamente confundiendo al personaje con la historia:

“Cuando nos remitimos a Platón para comprender a Sócrates, la cuestión decisiva es a qué nos podemos atener en la obra de Platón. La respuesta más sencilla rezaría: al propio Sócrates. Sócrates es el protagonista en el juego de los diálogos platónicos, y Platón no es Sócrates, de la misma manera que Shakespeare y Schilh no son Hamlet y Wallenstein respectivamente. Sócrates tampoco es Platón, porque ningún autor dramático puede retratar de forma verosímil a un personaje y aludirse a la vez a sí mismo, la imagen de Sócrates en Platón es demasiado inconfundible, demasiado plástica, como para que la filosofía del autor se la pueda tomar por una máscara, pues ¿qué podría impulsarle a adoptar una máscara tal?.”⁽¹⁸⁾.

Esta confusión radica en que Platón no es “Sócrates” y el “Sócrates” de quien hablamos no es más que el propio Platón. Se tiende a considerar la posición de un autor por la que mantiene el personaje central o principal denominado protagonista, olvidando que el resto también desarrollan parte de la forma de pensar del autor. Esencialmente el papel protagonista está adjudicado a un determinado personaje por el espacio que ocupa en la obra y no tanto por la relevancia, entidad moral u otras características que le podamos atribuir. Sin embargo, un autor es responsable de todos los personajes que crea y, no sólo podemos identificar a Platón con el personaje de “Sócrates”, sino que también es cada uno de los personajes que aparecen en sus diálogos. Cervantes no es Don Quijote de la Mancha, sino toda la obra en su conjunto y cada uno de los personajes. Cervantes es Don Quijote, pero también Sancho e incluso Dulcinea y Rocinante.

Asímismo, se comete comúnmente otra equivocación. Ella no debería ser posible

¹⁶ .- TAYLOR, A.E. *Sócrates*. London, Peter Davies, 1932. Traducción española de Mateo Hernandez Barroso: *El pensamiento de Sócrates*. México, FCE, 1975, p.11. Insiste Taylor que cuando Platón narra el encuentro entre Sócrates, Parménides y Zenón, trata de acontecimientos que sucedieron veinte años antes de su nacimiento.

¹⁷ .- A pesar de que no estemos de acuerdo con las conclusiones, sí se pueden tomar como válidas las críticas que se establecen contra los que pretenden considerar al verdadero Sócrates como aquel que nos transmiten Jenofonte y Aristófanes. Cf. TAYLOR, A.E. *Sócrates*. London, Peter Davies, 1932. Traducción española de Mateo Hernandez Barroso: *El pensamiento de Sócrates*. México, FCE, 1975

¹⁸ .- FIGAL, G.: *Das Untier und die Liebe. Sieben platonische Essays*. Stuttgart, Merzlersche, 1991, p.16

si aceptamos la necesidad que tendrían los socráticos, incluido el mismo Platón, de redefinir el pensamiento de Sócrates. Este error consiste en entender las obras socráticas como una recreación de Sócrates en la que, de alguna forma, aparecen contaminadas sus teorías por un supuesto pensamiento de sus discípulos: Platón, Jenofonte o Aristófanes y por tanto se trata de establecer la frontera entre estos autores y el pensamiento genuino del Sócrates. El problema que se nos plantea es que no tenemos otros referentes que no sean estos autores (¹⁹). Un claro ejemplo de este tipo de contaminación lo representa Vlastos. Vlastos pretende encontrar al Sócrates histórico, para lo que distingue dos figuras dentro del personaje platónico *muy diferentes la una de la otra*. Cree, de esta forma, separar *el pensamiento* de Sócrates del de Platón. Intenta diferenciar al verdadero Sócrates de aquel otro que es simplemente un personaje o un actor que Platón utiliza para expresar sus ideas.

Este ejemplo del método de Vlastos fue utilizado anteriormente por otros muchos autores (²⁰). Vlastos consideró que tan solo los primeros diálogos, -según la cronología habitual-, eran la auténtica representación de Sócrates. Por el contrario, los diálogos de la etapa media y sobre todo la tardía eran la creación auténtica de Platón, presentando a un Sócrates más platónico (²¹). Vlastos establece así diez diferencias (²²) entre lo que sería el auténtico Sócrates y el Sócrates platónico.

¹⁹.- Las referencias a Sócrates de Aristóteles no aportan nada que no haya tomado de los diálogos platónicos, como señala Ritter (RITTER, C.: Sokrates. Tübingen, 1931, p.83.) citado por: TAYLOR, A.E. *Sócrates*. London, Peter Davies, 1932. Traducción española de Mateo Hernandez Barroso: *El pensamiento de Sócrates*. México, FCE, 1975, p.16.

²⁰.- Véase a Patzer para la historia de la investigación.

²¹.- Una interpretación distinta se encuentra en Bianchi quien considera que Platón sigue estrictamente a Sócrates: "...Su filosofía es socrática aunque transforma su idea central, la finalidad;...". BIANCHI BANDINELLI, R.: *Historia y civilización de los griegos*. Vol., V. La crisis de la polis. Barcelona, Icaria, 1981 (Milan, 1979) p.27.

²².- VLASTOS, Gregory.: *Socrates*. Ironist and moral philosopher, Cambridge (Cambridge University Press) 1991, S, 47-49.

EL VERDADERO SÓCRATES	EL SÓCRATES PERSONAJE DE PLATON
Es exclusivamente el filósofo de la Moral.	Es además un metafísico y teórico del conocimiento, teórico de la ciencia y filósofo del lenguaje, filósofo de la religión, teórico de la educación y filósofo del arte.
Las ideas no se encuentran separadas ni se disocia entre cuerpo y alma.	Teoría acerca de unas Ideas que existen para sí y de un alma que se disocia del cuerpo y que adquiere su conocimiento en el momento en el que recuerda instantes de un conocimiento previo a su conocimiento ⁽²³⁾ .
Busca el conocimiento mediante la refutación de otros y la reiteración de su propia ignorancia.	Busca un conocimiento probado y confía en dar con él.
No tiene un concepto de alma articulado en tres partes	Concepto de un alma que se articula en tres partes
No se interesa por las matemáticas.	Domina las teorías matemáticas de su tiempo
Concepción populista de la filosofía.	Concepción elitista de la filosofía.
Se declara partidario del orden democrático ateniense.	Presenta una elaborada teoría de la política en la cual la democracia tan sólo es superada en su carácter problemático por la Tiranía carente de leyes.
No tiene la idea de belleza como rectora ni le asigna un papel metafísico al amor como una tendencia hacia lo bello.	El Sócrates platónico encuentra para su inclinación homoerótica una justificación metafísica, al considerar a Eros en su esencia, como una tensión hacia la Idea de lo Bello.
La Piedad se basa en el servicio a una divinidad, la cual es radicalmente ética en sí misma y en su exigencia a los seres humanos.	El Sócrates platónico percibe la esencia de lo religioso en la comunión con las formas divinas pero impersonales; esa piedad es mística y se consume con la contemplación.
Es un pensador crítico.	Es un pensador didáctico.

Evidentemente Vlastos consigue hacer una división entre dos personajes, aunque, en el caso de que esta fuese cierta, cabría la posibilidad de que se tratase simplemente de la propia evolución intelectual de un pensamiento. Es decir que podría tratar así la evolución del pensamiento platónico y no establecer una dicotomía: *Sócrates verdadero - Sócrates personaje*.

²³.- Investigadores como John Burnet y Alfred B. Taylor sostuvieron la existencia de una teoría de las ideas socrática, y por ello fueron duramente criticados.

Sin embargo, con todo lo sugerentes que puedan resultar las afirmaciones de Vlastos, ninguna de las diferencias establecidas por él se sostiene con facilidad.

En primer lugar habrá que considerar con un poco más de detenimiento la división de los diálogos que establece como punto de partida, entre diálogos tempranos y medios, que si nos fijamos en las clasificaciones expuestas en la parte primera, alterando el orden coincide con ellas. Por diálogos tempranos Vlastos entiende: “*Apología de Sócrates, Cármides, Critón, Eutifrón, Gorgias, Hipias menor, Ion, Laques, Protágoras* y el primer libro de la *República*. Diálogos medios serían: *Cratilo, Fedón, Banquete, República* del libro II al libro X, *Fedro, Parménides* y *Teeteto*. Los primeros son considerados como socráticos, mientras que los tardíos, por ser más elitistas, como platónicos. Sin embargo, y sin variar ni un ápice la clasificación anteriormente expuesta por Vlastos, podemos señalar que, si bien los diálogos tempranos están concentrados realmente en Sócrates, los diálogos más tardíos recogen temas expuestos en los primeros. Asimismo, podemos encontrar en los diálogos más tempranos temas y planteamientos que Vlastos consideró típicamente platónicos y por tanto nada socráticos. Así por ejemplo el *Eutifrón*, estimado por Vlastos como un diálogo temprano, introduce una terminología y un contenido considerado por él como platónico: la teoría de las Ideas; lo que nos obligaría a sostener la opinión de John Burnet y Alfred B. Taylor sobre la existencia de una teoría de las ideas socrática o, por el contrario, nos veríamos obligados a considerarla como un ingrediente platónico temprano (²⁴). Otra posibilidad, señalada por Figal, sería la de considerar que aquí se entiende por Ideas algo totalmente distinto a lo que se hará posteriormente (²⁵). Vlastos se decidirá por lo último, con lo que viene a reconocer, en todo caso, que existe algo así como una teoría de las Ideas socrática. Si ello fuese cierto, supondría como consecuencia que la dicotomía establecida por él mismo entre Sócrates y Platón se rompería. Pero sobre todo ya no se podrá afirmar sin más que con su elaborada teoría de las Ideas de los diálogos medios, Platón falsificara el pensamiento de su maestro.

Como hemos señalado, una interpretación como la de Vlastos lamentablemente quedaría reducida a un esquema con varias contradicciones internas. Al partir de la consideración de la *verdad* como $\epsilon\lambda\eta\theta\eta$ debería explicitar si se refiere a la verdad de forma, de contenido, de hechos históricos... Aquellos que parten de que existe un *Sócrates verdadero*, que está oculto tras las ideas de Platón, desconfían del Sócrates presentado por Platón, pero seguidamente no tienen más remedio que ceñirse al testimonio de este último. Refutan la idea de que Sócrates sea un personaje, pero la

²⁴ .- FIGAL, G.: *Das Untier und die Liebe. Sieben platonische Essays*. Stuttgart, Merzlersche, 1991, 143pp.

²⁵ .- Cf.: GUTHRIE, W.K.C.: *A History of Greek Philosophy*. Cambridge University Press, 1962. Traducción española, *Historia de la Filosofía Griega*. Madrid, Gredos, 1990, vol. IV, pp.101 y ss.

vuelven a introducir al considerar que en los *Diálogos* se presenta un Sócrates *verdadero* y un Sócrates personaje que es el exponente de las ideas platónicas.

Desde un punto de vista fenoménico (²⁶), hablar de la filosofía de Sócrates resulta complejo y chocante puesto que el *proyecto* de Sócrates, en el caso de que existiese, no puede ser interpretado como una filosofía definida, pues nos encontraríamos en los albores de la misma y estos vestigios nos llevarían al personaje “Sócrates”. Desde un plano sistemático no se puede hablar de Sócrates como el maestro de Platón sin caer abiertamente en la reconstrucción platónica y no debemos olvidar que Platón tuvo más maestros e influencias. Platón debe ser entendido como un discípulo de Sócrates y por tanto uno más, y ni siquiera tenemos constancia de que fuese uno de los más importantes en cuanto a su relación con el maestro. Deberíamos estudiar otras influencias y corrientes que son herederas de la ironía y la mayéutica socrática.

Podemos restablecer la “*cuestión socrática*” de la siguiente manera, estableciendo un paralelismo con otras cuestiones de existencia (²⁷) y aún suponiendo que esta pregunta tenga sentido: tanto si planteamos la respuesta en *sí*, en *no* o en *no puedo decidirme*, estamos asignando un lugar ontológico para esa personalidad, de tal forma que estamos realizando una sustancialización y una inmovilidad {la conexión entre la idea de “*sustancia*” y la idea de “*inmovilidad*” es de estirpe aristotélica: el movimiento, como es sabido, para Aristóteles, es solidario de los “*accidentes*” (²⁸), lo que supone la negación de Sócrates como sujeto viviente. El “Sócrates” del que nosotros podemos hablar es una consecuencia de la imagen que Platón ha fijado en los textos compuesta por varios elementos a partir de los cuales podemos establecer construcciones y que serán *verdaderas* en la medida que se atengan a las que establece la imagen de Platón y en ese sentido incluso podemos establecer una nueva imagen común a todos los textos, pero de todas formas ella no será el Sócrates viviente.

Creemos que puede entenderse claramente nuestro planteamiento respecto a la cuestión: ésta no tiene sentido, salvo que, únicamente, le pongamos tales cortapisas a la palabra *verdadero*, que resulte totalmente distinta a lo que se entiende habitualmente por ella. Si la biografía de Platón difícilmente puede ser contrastada con diversas

²⁶ .- Para la cuestión aquí tratada relativa a la historia de la filosofía cf: BUENO, G.: “Reliquias y relatos: construcción del concepto de “Historia fenoménica”. El Basilisco, 1 (1978) 5-16.

²⁷ .- Cf. el paralelismo que se puede establecer con la pregunta ¿existe Dios? en: BUENO, Gustavo.: *El papel de la Filosofía en el conjunto del saber*. Madrid, Ciencia Nueva, 1970, pp.75-76.

²⁸ .- Cf., p.e. Ross quien lo considera una actualización de la potencia: ROSS, W.D.: *Aristotle*, 1923. Traducción española de Diego F. Pró: *Aristoteles*. Buenos Aires, Charcas, 1981, p.121.

fuentes, la de Sócrates sería imposible. La cuestión de la autenticidad, muchas veces sirve para estorbar a la serena comprensión del fenómeno estudiado.

La verdad viene asociada en Platón con una determinada concepción de su filosofía que creemos no se corresponde a los escritos, por ello vamos a intentar clarificar un poco más este punto.

2. LA «VERDAD» COMO “VERDAD”: VERDAD Y MENTIRA EN PLATÓN.

Cuando se habla de un *Sócrates verdadero* estamos ante un concepto de verdad que se aplica más allá de la proposición. Las proposiciones verdaderas se oponen a las falsas, pero el concepto de verdad aplicado a la realidad se opone a un universo conceptual más amplio: *verdad* se opone de esta forma a *apariencia, ilusión, irrealidad, inexistencia*, etcétera. En la Antigüedad, los filósofos presocráticos no aplicaban esta distinción (²⁹), por lo que el término “verdad” se utilizaba para referirse simplemente a aquello que estaba establecido, era *inmutable, eterno, a lo que es*, en el sentido de *ser siempre*, en definitiva: lo permanente. Ello se oponía a lo efímero, a lo que cambia, al *no ser*, que no necesariamente era lo falso (³⁰) sino lo que falla. De esta forma Parménides habla de dos caminos: el del *ser* y el del *no ser*:

5 D-K. Y me da lo mismo por dónde
deba empezar: pues aquí llegaré de vuelta de nuevo.
2 D-K. ¡Ea! yo diré –métese el relato al oírlo-
qué únicos caminos de búsqueda hay que pensar:
uno, que «es» y que no es posible que «no sea»,
es camino de Persuasión, pues sigue a Verdad,
otro, que «no es» y que no es posible que «no sea»,
ese te diré que es sin persuasión, impracticable;
pues ni conocerías lo-que-no-sea, pues no es alcanzable,
ni lo podrías expresar. (³¹)

²⁹ - FERRATER MORA, José.: “Verdad”, en *Diccionario de Filosofía*. Madrid, Alianza, 1979, p. 3397.

³⁰ - Para este complejo tema puede verse: PLATÓN.: *Sofista*, 232 y ss. En dicha obra (249 d-259 d) Platón define la dialéctica como ciencia del conocimiento de las relaciones mutuas entre las Formas y seguidamente define el no-ser como “lo diferente”, por lo que llega a considerar la “existencia” del no-ser refutando la tesis parmenídea, aclarando que el no-ser no es lo contrario del ser. En 259 d-268 d trata la relación entre el no-ser y la falsedad en el discurso y en el juicio. El juicio falso dice algo “diferente” de lo que es.

³¹ - En esta parte nos inclinamos por la traducción de González Escudero (p.70) y abandonamos la de García Calvo que sería como sigue:

Ea, y yo te diré (guarda tú la palabra que oigas)
las vías que solas ver como vías de búsqueda cabe:
la una, la de que es y que no puede ser que no sea,
es ruta de fe y de fiar (pues la verdad la acompaña);
la otra, la de que no es y que ha de ser que no sea,
ésta -te aviso- es senda de toda fe desviada:
que lo que no es ni podrás conocerlo (eso nunca se alcanza)
ni en ello pensar.

Las razones para ello están expuestas en: GONZÁLEZ ESCUDERO, Santiago.: “Una precisión sobre el

3 D-K. Pues es pensarlo lo mismo que serlo.
 6 D-K. Debe ser cosa el decir y el saber: pues cabe ser algo;
 mas no ser nada no cabe; en lo cual meditar te aconsejo;
 pues de esa vía de busca te rechacé la primera.
 Mas luego de otra, a que ya mortales que no saben nada
 se tuercen, cabezas de a dos: que falta de tino en sus pechos
 les traza derecha la idea torcida; y van arrastrados,
 sordos y ciegos al par, pasmados, tropa indistinta,
 a quienes ser y no ser les da en sus leyes lo mismo
 y no lo mismo, y hay ruta de contravuelta de todo. (32)

Siguiendo a Parménides, si se habla de apariencia y verdad, se establecen solamente estas dos dimensiones: sujeto/objeto, por decirlo en terminología moderna, no podremos escapar de las paradojas que señalaron los sofistas Gorgias de Leontini (-483 a -395 aprox.), al igual que Protágoras de Abdera (-481 a -411 aprox.), partiendo de la contraposición entre ser y no-ser llegan a la imposibilidad del conocimiento. En el caso de establecer esta dicotomía entre sujeto/objeto, no puede ser conocida la realidad *objetivamente*, como se ha establecido en las críticas al noumeno kantiano, pues no

es en Parménides”, El Basilisco, 15 (Oviedo, 1983) 62-70, y especialmente las causas para la corrección de García Calvo en la p.66, que consiste en las propiedades de la estructura gramatical en la que el verbo se refiere a sí mismo (p.67).

³².- Seguimos aquí la traducción rítmica de Agustín García Calvo que cambia de orden la edición de Diels-Kranz, como puede observarse. GARCÍA CALVO, Agustín.: *Lecturas presocráticas*. Madrid, Lucina, 1981, pp.190-194.

5 D-K. PROCL. in *Parm.* I p., (nach B ,)

xunōn d• mo...³²stin,
 ðppòqen ¥rxwmai: tōqi g|r pEl in txomai aāqij.

2 D-K . PROCL. in *Tim. I* , Diehl (nach B ,). SIMPL. *Phys.* ,

e, d' ¥g' ³²gēn ³²ršw, kōmisai d• sÝ màqon çkoúsaj,
 aþper ðdo³² moānai diz»siōj e,si noÁsai:

¹ m•n òpwj æstin te ka³² æj oÙk æsti m¼ e•nai,
 Peiqòaj ³²sti kšl euqoj ('Al hqē...hi g|r Ñphdeç),
¹ d' æj oÙk æstin te ka³² æj creèn ³²sti m¼ e•nai,
 t¼n d» toi frÉzw panapeuqša æmmen çtarpōn:
 oÙte g|r ñn gno...hj tō ge m¼ ³²ōn (oÙ g|r çnustōn)
 oÙte frÉsaij.

3 D-K. CLEM. Strom. VI (II , St.). PLOTIN. Enn. V ,

... tō g|r aÙtō noeçn ³²st..n te ka³² e•nai.

6 D-K-b SIMPL. *Phys.* , (nach B)

cr¼ tō lšgein te noeçn t' ³²ōn æmmenai: æsti g|r e•nai,

mhd•n d' oÙk æstin: tÉ s' ³²gē frÉzesqai ¥nwga.
 præthj gÉr s' çf' ðdoà taÙthj diz»sioj eþrgw,
 aÙt|r æpeit' çpō tÁj, çn d¼ broto³² e,dōtej oÙd•n

pl Éttontai, d..kranoi: çmhcan...h g|r ³²n aÙtī n
 st»qesin „qūnei pl aktōn nōon: of d• foroāntai
 kwfo³² ðmī j tufl o... te, teqhpōtej, ¥krita fāl a,
 oÉj tō pšl ein te ka³² oÙk e•nai taÙtōn nenōmistai
 koÙ taÙtōn, pÉntwn d• pal ...ntropōj ³²sti kšl euqoj.

puede ser conocida, pensada o percibida, porque lo que percibimos o pensamos no es la *realidad* misma, porque si lo fuera no podríamos pensar o representarnos cosas que no son:

“A continuación vamos a demostrar que, aunque algo existiera, sería incognoscible e ininteligible para el hombre. Dice Gorgias que si lo pensado no es existente, lo existente no puede ser pensado. Y lo dice con razón. En efecto, así como en el caso de que se atribuya a lo pensado la blancura, hay que atribuir también a la blancura la inteligibilidad, así en el caso de atribuir a lo pensado la no existencia, necesariamente hay que atribuir a los entes existentes la inteligibilidad. Pues es correcta y coherente la siguiente conclusión: “si lo pensado no existe, lo existente no es pensado”. Pero lo pensado (de esto hay que partir) no es existente, según demostraremos, por lo que lo existente no puede ser pensado.

Es radicalmente evidente que lo pensado no es existente. Pues, si lo pensado fuera evidente, todo lo pensado existiría, cualquiera que sea la manera como sea pensado. Y esto es absurdo. Pues, si alguien piensa en un hombre que vuela o en unos carros desplazándose sobre el mar, no por ello al instante un hombre vuela o unos carros se desplazan sobre el mar. Por tanto, lo pensado no es existente.

Además, si lo pensado fuera existente, lo no existente no podría ser pensado, pues de lo contrario se predica lo contrario, y lo contrario de lo existente es lo no existente. En consecuencia y de un modo absoluto, si a lo existente se atribuye la inteligibilidad, a lo no existente hay que atribuir la ininteligibilidad. Mas esto es absurdo, pues Escila, la Quimera y muchas cosas existentes son pensadas.

Por tanto, lo existente no puede ser pensado.”⁽³³⁾.

Platón, para salir de la contraposición sujeto/objeto acude al recurso de líneas y trayectorias: las ideas. Sin embargo, Aristóteles, al criticar las ideas como separadas tendrá que volver precisamente a lo que ya había afirmado Platón en el *Crátilo* ⁽³⁴⁾, y en el *Sofista* ⁽³⁵⁾, suponer, desde el punto de vista ontológico, que las cosas se encuentran ahí, previamente dadas, como tapadas por un velo y el investigador, lo único que hace es *descubrirla* o *desvelarla*, como señala Heidegger ⁽³⁶⁾. Sin embargo, para Platón, como ha señalado Friedlander, las cosas se iluminan, “la verdad que se desarrolla y el espíritu en el que predomina esa verdad, y que por medio de esa verdad aquella realidad descubre, llega a estar fundamentada en algo más alto: en el bien o en la perfección” ⁽³⁷⁾.

Para Aristóteles, además de considerar que existían ciertos enunciados que poseen como propiedad la verdad, mantuvo un concepto de verdad como coherencia o

³³ .- Frg. 3 65-85. SEXTO EMPIRICO.: *Adversus mathematicos*, VII, 77 1-80 7

³⁴ .- PLATÓN.: *Crátilo*, 385 b.

³⁵ .- PLATÓN.: *Sofista* 240 d-241 a y 263 b.

³⁶ .- HEIDEGGER.: *Platons Lehre von der Wahrheit*. 1947. Traducción española: “La idea de Platón de la verdad”, Cuadernos de Filosofía, 7 (Buenos Aires, 1953).

³⁷ .- FRIEDLÄNDER, Paul.: (1989). *Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*. 1928. Traducción española de Santiago GONZALEZ ESCUDERO de la alemana de 1964 3ed.; *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*. Madrid, Tecnos, 1989, p.219. Friedländer realiza una crítica a la interpretación heideggeriana de aletheia en el capítulo XI (pp.214-221), fundamentalmente basado en la consideración de que Heidegger establece en *Sein und Zeit* (1927) una supuesta evolución del concepto desde Homero a Platón. Friedländer demuestra que Homero ya utiliza los dos conceptos. También discute Friedländer la carga negativa de la interpretación de Alétheia como una palabra con una partícula negativa: A-létheia. En definitiva, Friedländer relaciona *alétheia* con ser, conocer y expresar.

correspondencia:

“Decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es lo falso; decir de lo que es que es, y de lo que no es que no es, es lo verdadero”, de tal forma que también el que dice que algo es o que no es, dirá verdad o mentira.”⁽³⁸⁾,

Sin embargo, aunque esta concepción se revela como problemática y no la vamos a tratar en profundidad, debemos de exponer brevemente algunas de las cuestiones que suscita y que resulta pertinente para nuestros propósitos. La pretensión de un corte entre la realidad y el conocimiento, la existencia de una *res gestae* (realidad histórica) frente a *memoria rerum gestarum* (conocimiento histórico)⁽³⁹⁾ o en palabras de Benedetto Croce⁽⁴⁰⁾, *historia* frente *historiografía*. En definitiva, se trata de una realidad objetiva *ordo essendi* que es narrada científica o subjetivamente *ordo cognoscendi*. Si bien la distinción parece clara, a poco que profundicemos en ella se vuelve completamente confusa. Así, sólo en el caso de que pudiéramos establecer un elemento externo que garantizase y registrase los acontecimientos, podríamos asegurar de algo la categoría de hecho⁽⁴¹⁾. Pero ello puede verse claramente si atendemos a una realidad histórica: la Historia con mayúscula, es condición necesaria para el conocimiento de los acontecimientos históricos, de la *realidad histórica*, o de la historia con minúscula. Es decir, que sin la Historia, las miles de historias cotidianas no serían nada, instantes que se desvanecerían sin la menor constancia. En palabras de Hegel, las revoluciones, migraciones y transformaciones anteriores a la escritura no existieron objetivamente, en el sentido de que tampoco existen vestigios subjetivos:

“El tiempo (que podemos fijar como siglos y milenios) transcurrido hasta la aparición de la historia escrita ha podido estar lleno de revoluciones, de migraciones, de las transformaciones más violentas; careció, no obstante, de historia objetiva porque no ha dejado ninguna historia subjetiva, ningún relato histórico”⁽⁴²⁾.

Volvemos a resaltar que, si planteamos el tema de la *verdad* respecto a un

³⁸ .- ARISTÓTELES.: *Metafísica*, ?, 7, 1011 b 26-28.

³⁹ .- HEGEL, W.G.F.: *La razón en la historia*. Madrid, Seminarios y Ediciones, 1972, p.207.

⁴⁰ .- CROCE, B.: *Teoría e storia della storiografia*, 1917; Bari 1927: Traducción española: *Teoría e historia de la historiografía*. Buenos Aires, Iman, 1953.

⁴¹ .- Este problema es recogido por Borges de una forma magistral en su: “*Argumento ornitológico*”, *Obras Completas*, Barcelona, Círculo, 1992, p. 381. “Cierro los ojos y veo una banda de pájaros. La visión dura un segundo o acaso menos; no sé cuántos pájaros vi. ¿Era definido o indefinido su número?. El problema involucra el de la existencia de Dios. Si Dios existe, el número es indefinido, porque nadie pudo llevar la cuenta. En tal caso, vi menos de diez pájaros (digamos) y más de uno pero no vi nueve, ocho, siete, seis, cinco, etcétera. Ese número entero es inconcebible; *ergo*, Dios existe.”

⁴² .- HEGEL, W.G.F.: *La razón en la historia*. Madrid, Seminarios y Ediciones, 1972, p.208.

personaje que se llama “Sócrates” en *Las Nubes* de Aristófanes, el personaje no puede ser nunca Sócrates mismo, sin embargo el público tiene que identificar a los personajes. Por otra parte, si Sócrates mismo representase su propio papel, ello no garantizaría que lo hiciese bien, pues debería actuar y Sócrates no es un actor. Es decir, que la verdad del personaje se establece en otro plano, independiente del sujeto representado, de su $\eta\theta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$. Platón solucionará este tema gracias a las ideas. Es en ellas donde se da la verdad, entre la *realidad* del sujeto existente y la *representación* del actor. Platón dirá que tiene que existir esta relación entre las representaciones y los objetos, pues si no la tuvieran carecerían de significado las palabras, que no diferirían en nada del sonido que produce el bronce al ser golpeado (⁴³).

Debemos señalar, a pesar de la tradición ingente de investigadores que han considerado la *verdad* como eje fundamental de la filosofía de Platón basándose en la condena que explícitamente hace de la retórica y la poesía, como ha señalado sobradamente Alvaro Vallejo Campos (⁴⁴) “*nos damos cuenta de que el problema de la verdad no es lo que más le preocupa*” y que el programa platónico de *Estado ideal* estaría destinado a crear opiniones útiles para la integración del individuo en la ciudad. Platón afirma que hay dos tipos de *lógoi* (⁴⁵), verdaderos y falsos y que se debe educar a los niños con ambas clases y principalmente con las narraciones ficticias “*que generalmente son falsas aunque contienen algo de verdad*” (⁴⁶). En el programa platónico no se pretende, sigue señalando Vallejo, “eliminar aquellos mitos que dan una imagen falsa de los dioses, sino de sustituirlos por otros igualmente falsos que sin embargo, son social o educativamente útiles” (⁴⁷).

“... de la mentira y el engaño es posible que hayan de usar muchas veces nuestros gobernantes por el bien de sus gobernados. ...” (⁴⁸)

Esta contradicción que estamos señalando con la imagen habitual de Platón surge inevitablemente de la confusión producida, a nuestro entender, por la interpretación heideggeriana de Aristóteles de la verdad como $\epsilon\lambda\lambda\eta\sigma\tau\eta$. Pero un personaje, la verdad o falsedad de un personaje, no se puede medir desde la realidad ontológica, solamente se puede hacer desde un $\eta\theta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$, como veremos más adelante. Sin embargo, para Platón, la preocupación mayor es la producción y difusión de imágenes y estas se producen y difunden de una forma sistemática en las artes.

⁴³ .- PLATÓN.: *Cratilo*, 429 b-c, 430 a.

⁴⁴ .- VALLEJO CAMPOS, Alvaro.: *Mito y persuasión en Platón*. Sevilla, Er, 1993, pp.219 y ss.

⁴⁵ .- PLATÓN.: *República*, 376 e.

⁴⁶ .- PLATÓN.: *República*, 377 a

⁴⁷ .- VALLEJO CAMPOS, Alvaro.: *Mito y persuasión en Platón*. Sevilla, Er, 1993, p.221.

⁴⁸ .- PLATÓN.: *República*, 459 c-d 1. Traducción de José Manuel Pabon y Manuel Fernández Galiano: Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.

2.1.- El carácter engañoso de las artes.

Platón no es el primero que descubre el carácter engañoso de las imágenes producidas por las artes. Ya Simónides ⁽⁴⁹⁾ y posteriormente Gorgias ⁽⁵⁰⁾, consideraban que la fuerza del arte consistía en el engaño (**apáth**) y la ilusión (**fantásmata**) que creaban. Heráclito, consciente de ello, mantendrá una posición beligerante contra la poesía de Homero por los efectos nocivos que ella produce. Tesis que posteriormente podremos encontrar en Platón:

“Homero merece ser arrojado de las reuniones y apaleado, lo mismo que Arquíloco” ⁽⁵¹⁾.

En el arte, el poeta debía embobar al oyente. La música era utilizada por la medicina como una rama de la **επανόρσις yuchk** o “corrección del alma” o también de la **ἠθοποιΐα** o “formación del carácter”, por ello formaba parte de la pedagogía y para Damón, pitagórico del siglo -V, constituía una herramienta fundamental en la formación del ciudadano ⁽⁵²⁾. Platón, entre las numerosas alusiones a la actividad socrática que presenta en la sexta definición en el **Sofista**, quizá la más directa sea la de producir cierta purificación (**καθάρσις**) ⁽⁵³⁾.

Si Gorgias había señalado el poder de la poesía y la palabra en general ⁽⁵⁴⁾, Platón ve el poder mimético de la imagen; por ello los poetas, creadores de imágenes por excelencia, están sometidos a una estricta censura del estado ⁽⁵⁵⁾. Los *políticos* o

⁴⁹ .- SIMÓNIDES.: Fg 40 (93P). DETIENNE, M.: “Simonide de Céos ou la sécularisation de la poésie”, *Revue des Études Grecques* (1964) 405-419.

⁵⁰ .- GORGIAS.: DK 23: “La tragedia, por medio de la representación de su contenido y de las pasiones, crea un engaño en el cual el burlador es más justo que quien no engaña y el burlado es más sabio que el no engañado” PLUTARCO.: *De gloria Ath.* 5, 348 c (frg. B 23 Diels), Trd., Alfredo Llanos: *Los presocráticos y sus fragmentos*. Buenos Aires, Juarez, 1968.

⁵¹ .- DIÓGENES LAERCIO.: *Vida de Filósofos*, IX, 1 (DK 22 B 42):

Cf., también (DK. 22 A 23; DK 22 B 56; DK 22 B 57; DK 22B 106).

⁵² .- Cf. GIL, Luis.: *Therapeia. Medicina popular en el mundo clásico*. Madrid, Guadarrama, 1969, p.297.

⁵³ .- Acerca de la purificación del alma, cf. *Fedón* 67c. En el *Político*, el buen gobernante es aquel que “purifica” la ciudad de los elementos indeseables (293d). Platón retoma este tema de la “purificación social” en *Leyes*, especialmente en 735b-736c, 868a-d, y 872e.

⁵⁴ .- GORGIAS.: DK 23. Cf. Nota 51.

⁵⁵ .- Sobre la mimesis puede verse el tratamiento que se hace en: GADAMER, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. Tübingen, 1960. Traducción española Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito: *Verdad y método*. Salamanca, Sigueme, 1992 y 1993, vol., I p. 492 y ss.; Gadamer entiende la *mímhma* no como una mera copia, sino como una representación ella misma distinta del original. Puede verse el análisis que realiza Gadamer sobre la relación de Platón con la poesía en: *Studi Platonicci*, I Casale Monferrato, Marietti, 1983, pp.187-215.

filósofos-reyes deberían cuidar la imagen de los dioses y héroes, pero también las más populacheras que imitaran a mujeres jóvenes o ancianas que injurian a sus maridos o desafían a los dioses:

“No toleraremos pues, que aquellos por los cuales debemos preocuparnos, y que se espera que lleguen a ser hombres de bien, si son varones, imiten a una mujer, joven o anciana, que injuria a su marido o desafía a los dioses, con la mayor jactancia porque piensa que es dichosa, o bien porque está sumida en infortunios, penas y lamentos. Y mucho menos que representen a una mujer enferma o enamorada o a punto de dar a luz.”⁽⁵⁶⁾

Las creencias colectivas son importantes para el Estado. Pero también lo es el carácter de los ciudadanos, por ello las artes no deben mostrar a los hombres viles y cobardes, con malas costumbres:

“Ni que representen a hombres viles y cobardes que hagan lo contrario de lo que hemos dicho ya, insultándose y ridiculizándose unos a otros y diciendo obscenidades, ebrios o sobrios, y cuantas otras palabras o acciones de esa índole con que no se degradan a sí mismos y otros. Creo también que no se los debe acostumbra a imitar, ni en palabras ni en actos, a los que enloquecen. Hay que conocer, en efecto, a los locos y los malvados, hombres o mujeres, pero no se debe obrar como ellos ni imitarlos.”⁽⁵⁷⁾

No se trata, en ningún caso de una moral puritana, pues Platón mismo cree necesario para una buena educación probar todos los vicios como forma pedagógica de formación del carácter para que entrevieran el mal, midieran su fuerza y aprendieran a temerle y supieran evitarlo⁽⁵⁸⁾.

2.2.- Verdad, verosimilitud y estructura en Platón.

La utilización de mitos⁽⁵⁹⁾ por parte de Platón plantea el problema del sentido de éstos en el conjunto de su obra, como trataremos más adelante, pero también el problema de la verdad misma del mito⁽⁶⁰⁾. Si personajes de la talla de Platón o

⁵⁶ .- PLATÓN.: *República*, 395 d 5-e 3.

⁵⁷ .- PLATÓN.: *República*, 395 e 7-396 a 6.

⁵⁸ .- PLATÓN.: *Leyes*, 640 d. 645 e, 646 e, 647 c-d, 650 a-b, 671 c-d, 671 e, 673 e-674 b;...

⁵⁹ .- Platón utiliza, según el index platónico de Brandwood, 101 veces la palabra mito. BRANDWOOD, L.: *A Word Index to Plato*. Leeds, Maney & son, 1976, p.593.

⁶⁰ .- Sobre el mito en Platón existen numerosos estudios entre los que destaca el trabajo de BRISSON, L.: *Platon les mots et les mythes*. Paris, Maspero, 1982, 238pp. Otros trabajos que podemos citar son los siguientes libros: COUTURAT, L.: *De Platonicis mythis*. Paris, Alcan, 1896; BUISMAN, J.R.: *Mythen en Allegorieën in Plato's Kennis en Zijnsleer*. Paris-Ansterdam, 1932, 125pp.; DROZ, G.: *Los mitos platónicos*. Barcelona, Labor, 1993, 164pp.; FRUTIGER, Perceval.: *Les mythes de Platon. Etude philosophique et littéraire*. Paris, 1930, 4ed. 295pp. 1930; HIRSCH, W.: *Platons weg zum Mythos*. Berlin-New York, SSch. Köln De Gruyter, 1971, 399pp.; KOSTER, W.J.W.: *Le Mythe de Platon de Zarathoustra et des Chaldéens. Étude critique sur les relations intellectuelles entre Platon et l'orient*. Leiden, Brill, 1951, 87pp.; KRÜGER, G.: *Eros und Mythos bei Plato*. Frankfurt/Main, Klostermann, 1978, 99pp.; LLEDÓ, Emilio.: *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*. Barcelona, Editorial Crítica, 1992, 231 pp.; MATTÉI, Jean-François.: *Platon et le miroir*

Protágoras utilizaron el mito como forma de expresión, Aristóteles mismo consideraba que *el amante del mito es en cierto sentido un amante del saber, porque el mito se compone de maravillas* ⁽⁶¹⁾. Todo ello significa que debemos ser prudentes a la hora de propugnar la ruptura entre *mitos* y *logos* ⁽⁶²⁾ propuesta por Cornford. El *mito* (**μῦθος**) es principalmente para los griegos un “*relato*”, cualquier tipo de relato, historia o ficción. Se trata de un término que junto con el **εἶπος** (*narración heroica*) se opone al **ἔργον** (*hecho*) ⁽⁶³⁾ y también a **ἱστορία** ⁽⁶⁴⁾, palabra de amplios sentidos, desde “*investigación*” ⁽⁶⁵⁾ hasta el más difundido de “*escrito narrativo a partir de informaciones*” ⁽⁶⁶⁾.

Ello ha llevado a investigadores como Droz a reconocer que el mito no es un método para buscar la verdad ⁽⁶⁷⁾, sino un medio para exponer lo verosímil. Esta

du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide, Thémis/Philosophie Paris (PUF) 1996, VI+330 pp. Bibliographie, Index nominum, Index rerum.; PIEPER, Josef.: *über die Platonischen Mythen*. München, Kösel, 1965, 96pp. Trad., esp., *Sobre los mitos platónicos*. Barcelona, Herder, 1984. 88pp.; RUIZ YAMUZA, Emilia.: *El mito como estructura formal en Platón*. Salamanca, Universidad de Sevilla, 1986, 182pp.; SCHEFFER, Christina.: *Platon und Apollon. Vom Logos zurück zum Mythos*, International Plato Studies 7, Sankt Augustin (Academia Verlag) 1996, Bibliographie.; STEWART, J.A.: *The Myths of Plato*. G. R. Levy, 1960 (1905).; VALLEJO CAMPOS, Alvaro.: *Mito y persuasión en Platón*, Sevilla, Er, Revista de Filosofía. Suplementos 2, 1993, 349 pp. Bibliographie. Index locorum, Index nominum; BROUCHARD, V.: “Les mythes dan la philosophie de Platon”, en *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris, V. Delbos, 1912, p.46-59. Traducción española de parte de la obra en Estudios sobre Sócrates y Platón. 1940.; LENS, Jesús.: “Sobre un mito platónico y su pervivencia”, Florentia Iliberritana. Revista de Estudios de Antigüedad Clásica, 2 (Granada 1991) 259-267.; MATTÉI, Jean-François.: “Le théâtre du mythe chez Platon”, *Imaginaires du simulacre* (recueil), 1990, 11-48.; ROSSETTI, Livio.: “La dimensión retórica de los mitos platónicos” [trad. de José Checa Beltrán], *Revista de Occidente*, 1994, 72-91.; SZLEZÁK, Thomas Alexander.: “Atlantis und Troia, Platon und Homer. Bemerkungen zum Wahrheitsanspruch des Atlantis-Mythos”, *Studia Troica* (recueil) 3, 1993, 233-237.; TARRANT, Harold A. S.: “Myth as a tool of persuasion in Plato”, *Antichthon* 24, 1990, 19-31.

⁶¹ .- ARISTÓTELES.: *Metafísica*, **A**, 2, 982 b 18.

⁶² .- Como casi todas las palabras tanto mitos como logos han sufrido una profunda transformación de significado desde su origen hasta hoy. Mitos significaba en la literatura griega más temprana simplemente *palabra* o *comunicación* y opuesta a la acción del mismo modo que lógos, que la vendría a sustituir este significado, se opondría en la época de Tucídides al hecho (PEMBROKE, S.G.: “Mitos”, en FINLEY, M.I. (de).: *The Legacy of Greece. A new appraisal*. Oxford University Press, 1981. Trad. española: *El legado de Grecia. Una nueva valoración*. Barcelona, Crítica, 1983, pp.309-310). La palabra *lógos* tuvo un importante arco significativo utilizado como palabra, razón, principio que impregnaba todo el universo, finalmente como coexistente con Dios en el Evangelio de san Juan.

⁶³ .- GONZÁLEZ ESCUDERO, Santiago.: “Los mitos de la cosmogonía órfica como introducción al pitagorismo”, *El Basilisco*, 9 (Oviedo, 1980) 11.

⁶⁴ .- Para la utilización del termino “istoria” y su uso por Herodoto, cf.: CHATELET.: *El nacimiento de la Historia*. Tomo I. Siglo XXI, 1978.

⁶⁵ .- HERODOTO.: *Historias*, 2, 29; PLATÓN.: *Fedón*, 96a; ARISTÓTELES.: *De la respiración de los animales*, 447a 7.

⁶⁶ .- HERODOTO.: *Historias*, 7, 96.

⁶⁷ .- DROZ, G.: *Los mitos griegos*. Barcelona, Labor, 1993 (Editions du Seuil, 1992), especialmente p.11.

posición de Droz recoge el pensamiento de Hecateo de Mileto ⁽⁶⁸⁾, antecesor de Herodoto, quien comenzaba sus **Genealogías** comparando las versiones que se proponía contar (**μουσειαί**) con las explicaciones (**λόγοι**) dadas por otros griegos, señalando que no se trata de que unas sean más o menos racionales, sino que como dice explícitamente su versión es lo que él cree que es verdad.

Sin embargo, esta interpretación del mito como *relato verosímil* ⁽⁶⁹⁾, que el propio Platón utiliza en el Timeo ⁽⁷⁰⁾, no puede ser representativa de la concepción que los griegos tenían de los mitos, y especialmente Platón, sin descartar que ella pueda estar incluida o ser uno de los rasgos característicos del mito. Nos basamos en dos razones para ello:

1. - La gran variación de sentidos o significados que le da Platón, algunos de ellos opuestos radicalmente a *mito* como *relato verosímil*. En Platón la palabra *mito* también significa: fabulación próxima a la mentira aunque con algo de verdad ⁽⁷¹⁾, mentira ⁽⁷²⁾, un juego para niños ⁽⁷³⁾ o un cuento para viejas ⁽⁷⁴⁾, un recurso pedagógico ⁽⁷⁵⁾, palabra sagrada ⁽⁷⁶⁾, creencia moralmente eficaz ⁽⁷⁷⁾.
2. - Si el significado de *mito* fuese *relato verosímil* no podría haber un consenso tan rápido y poco dificultoso de Sócrates y Protágoras entre la dicotomía presentada por el último de argumentar con un “discurso razonado” (**λόγῳ διειρημένῳ**) o mediante un “mito” (**μῦθος**) ⁽⁷⁸⁾.

Por ello pensamos que el valor del mito en Platón es otro, se trata de una estructura de razonamiento por la cual se hace, en todo caso, verosímil. El mito no es una historia verdadera, porque, entre otras cosas, no se refiere a unos hechos ocurridos

⁶⁸.- Hecateo de Mileto es conocido como Geógrafo e Historiador del siglo -VI y -V, escribió dos obras **Genealogías** y **Periegesis** de las que sólo conservamos fragmentos (existe una edición de los mismos Florencia 1954).

⁶⁹.- A un mito o a cualquier relato se le exige una cierta verosimilitud, aunque en el caso del mito esta es interna, como a una película o a una novela no se les exige ser verosímiles en cuanto a la realidad, sino que lo sean internamente. La frase: “*la alfombra sospechó de la mesa*” es plenamente verosímil en un cuento o pongamos por caso, en **Alicia en el País de las maravillas**, pero no lo sería en una novela de detectives, pongamos por caso, en una novela de Vázquez Montalban del detective Carvallo.

⁷⁰.- PLATÓN.: **Timeo**, 29 d 2.. La traducción más precisa de εἰκότα μᾶλλον sería *relato natural, algo que parezca natural*.

⁷¹.- PLATÓN.: **República**, II, 377 a.

⁷².- PLATÓN.: **Fedro**, 242 e-243 a.

⁷³.- PLATÓN.: **Sofista**, 242 c-d.; PLATÓN.: **Político**, 268 e.

⁷⁴.- PLATÓN.: **Gorgias**, 527 a.

⁷⁵.- PLATÓN.: **República**, VII, 514c; También como una forma de exposición lúdica: PLATÓN.: **Protágoras**, 320 c.

⁷⁶.- PLATÓN.: **Fedro**, 274 d. Aunque podría interpretarse también en el sentido de engaño.

⁷⁷.- PLATÓN.: **Menón**, 86 b-c.

⁷⁸.- PLATÓN.: **Protágoras**, 320 c.

espacio-temporalmente. Pero tampoco es falso, porque cuenta con el consenso de generaciones y generaciones que son las que lo han cristalizado en lo que es. Es, por tanto, una verdadera historia en el sentido que está bien construido, que *resulta natural*.

Hasta aquí hemos visto algunas cuestiones relacionadas con las preocupaciones platónicas sobre la imagen, la propaganda y su divulgación a través de las artes y el mito, ¿Pero de dónde proviene esta inquietud?. Explícitamente Platón nos refiere fundamentalmente, tanto en la *Apología* como en la *Carta VII*, que es debido a las difamaciones que sobre Sócrates se lanzaron y que le llevaron posteriormente a ser condenado y ejecutado. Por ello que vamos a detenernos brevemente en el proceso, para más adelante tenerlo en cuenta a la hora de analizar la función que cumple la Apología desde la interpretación que estamos manteniendo.

3.- El proceso de Sócrates.

Por el *Eutifrón* (2a-3e) sabemos que técnicamente se trata de una acusación **graph'** y no de un simple pleito (**díkh**) (⁷⁹). Ello indica que nos encontramos ante una acusación pública y no privada, presentada ante el arconte-rey, es decir, ante el magistrado encargado de instruir causas religiosas, pero ello no debe confundirnos y hacernos pensar que se trata de juzgar las creencias subjetivas de Sócrates.

De acuerdo con las palabras de Platón, la letra de la acusación sería ésta (⁸⁰): "*Sócrates es reo de pervertir a los jóvenes; de no reconocer los dioses de la ciudad y de practicar, en cambio, cultos religiosos nuevos y diferentes*". Según el testimonio de Favorino (siglo I-II), en el libro II de los **Comentarios**, citado por Diógenes Laercio (⁸¹), el texto de la declaración jurada que aún podía leerse en el archivo del Estado

⁷⁹ .- El sistema judicial ateniense puede parecernos a primera vista similar a ciertos procedimientos utilizados en los distintos sistemas judiciales, ello dista mucho de la realidad. Primeramente, los atenienses distinguían dos clases de acusaciones, según se *lesionasen los derechos públicos (graph')* o *privados (díkh)*. Sin embargo, en ninguno de los dos casos existía la figura del fiscal. Tanto si era una causa *dike*, como *graphé*, debía ser presentada por un particular. La *diké* sólo podía ser iniciada por la persona perjudicada o su representante legal, mientras que la *graphé* la podía incoar cualquier ciudadano. En el idioma ático se representaba un pleito como la imagen de un combate; el proceso se llamaba "*lucha*" (**agwh**), el acusador "*persecutor*" (**diwkwn**), el acusado "*fugitivo*" (**feúgwn**); convencer era "*coger*" (**afreñ**); en vez de ser condenado se decía "*ser aprisionado*" (**lî nai**) y ser absuelto era sinónimo de "*escapar*" (**apofeúgein**) (MAISCH, R. /POHLHAMMER, F.: *Instituciones griegas*. Barcelona, Labor, 1931, p.89). Algunos ejemplos de acusaciones públicas pueden verse en: Antifón, 5, Lisias, 9. 13. 18. 19. 21. 29; Demóstenes, 55, 58.

⁸⁰ .- PLATÓN.: *Apología* 24b-c.

⁸¹ .- DIOGENES LAERCIO.: *Vida de filósofos*, II, 17.

ateniense decía así:

"Melito, hijo de Melito, de la familia de los Pitteos, contra Sócrates, hijo de Sofronisco, de la familia de los Alopecos, presentó esta acusación y prestó juramento: Sócrates es culpable de no reconocer a los dioses que la ciudad reconoce y de introducir divinidades nuevas; es culpable también de pervertir a los jóvenes. Pena pedida: la muerte" (⁸²)

Y sentenciado, según Jenofonte, por ser culpable de no reconocer los dioses de la ciudad, introducir nuevos y corromper a los jóvenes:

"no reconocer a los dioses que la ciudad reconoce e introducir nuevas divinidades. Es culpable también de corromper a los jóvenes" (⁸³).

Sin embargo se trata de un proceso claramente político (⁸⁴), en que los partidarios

⁸² .- DIOGENES LAERCIO.: **Vida de filósofos**, II, 17 (II, 40 3-7). Seguimos la traducción ofrecida por Francisco Fernández en: GIANNANTONI, G.: **Che cosa ha veramente detto Socrate**. Roma, Astrolabio-Ubaldini. Trad, Francisco Fernandez: **Qué ha dicho verdaderamente Sócrates**. Madrid, Doncel, 1972, p.157. difiere en elementos no sustanciales.

" tēde ἡgr̄eyato kā ḗntwm̄0sato M̄sl̄ htoj̄ Mel̄ »toū Pit̄qeȳj Swkr̄ētei Swfron...skoū 'Al̄ wpek̄Áqen: ḗdike< Swkr̄ēthj, oPj m•n
1 p̄0l̄ ij nom...zei qeoȳj oũ nom...zwn, >tera d• kain̄! daim̄0nia e,shgoũmenoj: ḗdike< d• kā toŷj n̄souj diafqe...rwn. t...mhma q̄fnatoj."

⁸³ .- JENOFONTE.: **Memorables**, 1.1.1.

⁸⁴ .- La impiedad fue introducida en Atenas como institución a partir del edicto de Diopito que la instaura en el -423. Más tarde fue definida por el Arconte Euclides en el -303. Se utilizó contra Anaxágoras, Protágoras, Diágoras de Melos y Sócrates, único ateniense. La condena de Sócrates no se puede entender como un proceso político si no comprendemos la verdadera dimensión del delito de impiedad. El delito de impiedad en Atenas, no puede ser visto como un delito religioso, sino que esta referido a una falta contra las tradiciones en un sentido amplio. Así, el PseudoAristóteles la define como:

"un no cumplir con los deberes para con los dioses y los demonios, o también, para con los muertos, los parientes y la patria" (*De virt. et vit.*, 7, 1251a 31. Citado por GIANNANTONI, G.: **Che cosa ha veramente detto Socrate**. Roma, Astrolabio-Ubaldini. Trad, Francisco Fernandez: **Qué ha dicho verdaderamente Sócrates**. Madrid, Doncel, 1972, p.157-158.).

Es en este último sentido, creemos, en el que está presentada la querrela. La causa de impiedad, como decíamos más arriba, se trata de una acusación (*graphé*), y no de un pleito (*díke*) (PLATON.: *Eutifrón*, 2a-3e.). Ello indica que nos encontramos ante una acusación pública y no privada. El hecho de que se presente ante el arconte-rey, es decir, ante el magistrado encargado de instruir causas religiosas, no debe confundirnos, pues este no tenía el carácter de velador de la religión verdadera, dado que en Atenas no existía un cuerpo sacerdotal encargado de velar por la pureza de la doctrina. sino, como señala Taylor:

"Su misión era, en primer lugar, ver que la acusación tuviera la debida forma legal, anotar la contestación del acusado a los cargos, tomar declaración a los testigos de ambas partes, y tomar las demás disposiciones necesarias para llevar el caso ante un jurado popular. En el momento del juicio, el arconte-rey tenía además que presidir las sesiones, pero es importante recordar que no tenía las funciones de un juez británico. No podía comentar los testimonios, ni desechar por improcedente ninguna cuestión presentada por cualquiera de las partes. Los jurados eran a la vez "jueces de derecho" y "jueces de hecho", como también jueces sobre la cuestión de lo que era testimonio pertinente. Como formaban un grupo numeroso (Sócrates, como veremos, fue juzgado por 500 hombres) designados únicamente para el caso, debían decidir por sorteo al comenzar las sesiones y votar en secreto; un proceso ante tal tribunal era virtualmente un proceso ante una "asamblea pública", y esto debe tenerse en cuenta al leer lo que dice Platón de la defensa." (TAYLOR, A.E.: *Sócrates*. Londres, Peter Davies, 1932. Trad., Mateo Hernandez Barroso: *El pensamiento de Sócrates*. México, F.C.E., 1975 (1961, 1969), p. 87. También citado por GIANNANTONI, G.: **Che cosa ha veramente detto Socrate**. Roma, Astrolabio-Ubaldini. Trad, Francisco

de la democracia recién instaurada pretenden dar un escarmiento a los supuestos educadores de los antidemócratas y granjearse los parabienes de los demás ciudadanos y no se trata, como interpreta Hegel, de un pulso entre la individualidad de la conciencia y el Estado:

"Sócrates contrapone, pues, la propia conciencia al veredicto de los jueces y se absuelve ante el tribunal de la propia conciencia. Pero ningún pueblo, y mucho menos un pueblo libre y con la forma de libertad del pueblo ateniense, puede dar su reconocimiento a un tribunal de la conciencia, el cual además sólo reconoce a su propia conciencia el hecho de haber cumplido con el deber propio. Ante eso, el gobierno, el tribunal, el espíritu universal del pueblo, pueden responder así: "Si tú tienes conciencia de haber cumplido con tu deber, también nosotros debemos tener conciencia de que efectivamente lo has cumplido", pues el primer principio del Estado en general consiste en que no puede haber en él razón alguna, conciencia, probidad o como se lo quiera llamar, superior a la que el Estado reconoce como tal". Y más adelante: "Por consiguiente, el pueblo ateniense no sólo tenía el derecho, sino también el deber de actuar de acuerdo con las leyes. Por eso consideró el nuevo principio como un delito. Por lo general, ésta es en la historia universal la posición de los héroes que nos abren un mundo nuevo cuyo principio contrasta con el vigente hasta entonces y lo subvierte; en efecto, los héroes aparecen como violentos atacantes de las leyes. Individualmente, por tanto, hallan la ruina; pero la pena destruye sólo al individuo, no al principio, y el espíritu del pueblo ateniense ya no pudo recobrar de la superación de su principio. La forma ilegítima de la individualidad resulta cancelada, incluso violentamente, por medio de una pena; pero más tarde el principio se abrirá camino, aunque sea bajo otro aspecto, y ascenderá hasta convertirse en una forma del espíritu universal. Este modo universal con el que el nuevo principio se presenta y hace caer al precedente es el verdadero; lo que en él había de ilegítimo era que el principio se presentase sólo como peculiaridad de un individuo. El mundo contemporáneo a Sócrates no podía comprenderlo de esta manera; solamente lo comprenderá así el mundo posterior, superior a ambos" ⁽⁸⁵⁾

Sócrates representa a los sofistas innovadores que introducen nuevos modelos educativos, donde no existen los valores tradicionales, ello es lo que ha despertado las iras del conservador Aristófanes un cuarto de siglo antes y que llevará a Sócrates a la condena de sus ciudadanos.

"Lo que sí debe decirse inmediatamente es que para la democracia recién restaurada Sócrates aparecía como el punto de referencia de sus adversarios, como el inspirador influyente y subyugante de las tendencias oligárquicas. Verdad es que las relaciones entre Sócrates y el gobierno de los Treinta se habían deteriorado hasta cierto punto, pero sólo hasta cierto punto..." ⁽⁸⁶⁾

Fernandez: *Qué ha dicho verdaderamente Sócrates*. Madrid, Doncel, 1972, p.158. Donde la última parte se traduce, en la versión española de una forma más clara: "y como se les designaba exclusivamente para la causa en la que habían de ir por sorteo, que se celebraba al abrirse el expediente y mediante votación secreta, un proceso ante un colegio tal se desarrollaba virtualmente con las mismas características que ante una "asamblea pública". Todo lo cual debe tenerse presente al leer el relato platónico de la defensa").

⁸⁵ .- HEGEL, G.W.F.: *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, de la edición italiana V.II, Florencia, 1932, pp.102-104, citado por: GIANNANTONI, G.: *Che cosa ha veramente detto Socrate*. Roma, Astrolabio-Ubaldini. Trad, Francisco Fernandez: *Qué ha dicho verdaderamente Sócrates*. Madrid, Doncel, 1972, p.150-151.

⁸⁶ .- GIANNANTONI, G.: *Che cosa ha veramente detto Socrate*. Roma, Astrolabio-Ubaldini. Trad,

3.1.- Las acusaciones y defensas posteriores.

A la muerte de Sócrates aparecieron numerosos escritos, unos de tipo apologético y otros de carácter acusatorio, de los cuales sólo conservamos un escaso número de fragmentos, a pesar de las numerosas referencias a este tipo de obras. Durante los siglos posteriores, numerosos autores se dedicaron a reivindicar y a confirmar la profecía que nos narra Platón en la **Apología** ⁽⁸⁷⁾. Según Plutarco ⁽⁸⁸⁾, los atenienses habrían detenido a los acusadores de Sócrates y, según Diodoro Sículo, les habrían condenado a muerte sin proceso ⁽⁸⁹⁾. Diógenes Laercio ⁽⁹⁰⁾ nos transmite en el libro segundo que los atenienses cerraron en señal de luto las palestras y los gimnasios, habían condenado al exilio a los acusadores, negándose la ciudad de Heraclea a acoger a Anito, y erigieron en Pompeio una estatua de bronce realizada por Lisipo representando a Sócrates. También el propio Diógenes Laercio nos transmite, en el libro VI ⁽⁹¹⁾, una historia, más fantástica sobre dichos sucesos: Antístenes, habiéndose encontrado con un grupo de jóvenes de Ponto que habían llegado a Atenas atraídos por la fama de Sócrates, les condujo a casa de Anito, diciéndoles que éste era más sabio que Sócrates, a lo cual respondieron éstos expulsándole de la ciudad y dando muerte a Melito. El propio Aristóteles, como buen socrático, se hace eco de la denigración de Anito achacándole ser el primero en corromper a los jueces y en pagar por su absolución en el proceso a que fue sometido en el año -409 ⁽⁹²⁾.

Todas las historias, sin el menor fundamento crítico, fueron utilizadas por los detractores de Anito y los discípulos socráticos y, lo que es más importante, han salido a partir de la imagen creada por Platón. Sin embargo la realidad debía distar mucho de estas noticias, como nos transmite Giannantoni:

"Y aunque Melito y Licón fueron olvidados en seguida, parece en cambio casi seguro que el mismo Anito, acusador de Sócrates, es el que el orador Andócides, acusado de impiedad en el año -399, invoca como testimonio de su inocencia, señalándole como uno de los que han dado pruebas a la restaurada democracia de su virtud política (Andócíd., I, 150); parece igualmente muy probable que ese mismo Anito fuera el que en el año -388 ocupó el importante cargo de "*sitophilakos*" (encargado de vigilar la venta de trigo) (cf. Lisias, XXII, 8-10)." ⁽⁹³⁾.

Lo cierto es, pues, que el proceso y la muerte de Sócrates no constituyeron para

Francisco Fernandez: **Qué ha dicho verdaderamente Sócrates**. Madrid, Doncel, 1972, p.152-153.

⁸⁷ .- PLATÓN.: *Apología*, 39 c-d.

⁸⁸ .- PLUTARCO.: *De inv. et odio*, 6, p.538 a

⁸⁹ .- DIODORO SICULO.: XIV, 37, 7.

⁹⁰ .- DIOGENES LAERCIO.: *Vida de Filósofos*, II, 43.

⁹¹ .- DIOGENES LAERCIO.: *Vida de Filósofos*, VI, 9-10.

⁹² .- ARISTOTELES.: *Atem. pol.*, 27; Cfr. DIODORO SICULO.: XIII, 64.

⁹³ .- GIANNANTONI, G.: *Che cosa ha veramente detto Socrate*. Roma, Astrolabio-Ubaldini. Trad, Francisco Fernandez: **Qué ha dicho verdaderamente Sócrates**. Madrid, Doncel, 1972, p.181.

los ciudadanos atenienses aquellos acontecimientos traumatizantes de los que nos habla la leyenda histórica; como también es verdad que la hostilidad de esos mismos ciudadanos no se dirigió contra los acusadores de Sócrates, sino justamente contra los discípulos de éste, los cuales, por lo demás, consideraron oportuno -como se sabe- alejarse de Atenas y refugiarse en Megara como "huéspedes de Euclides" (⁹⁴).

Asimismo a la escasez de textos que han llegado hasta nosotros se unen las confusiones que continuamente aparecen en los textos clásicos. Un ejemplo característico es la acusación contra Sócrates escrita por el orador Polícrates. Lo que hizo pensar que él había sido el que había escrito el discurso pronunciado por Anito contra Sócrates (⁹⁵). Y el orador Libanio, al componer su Apología de Sócrates, ocho siglos después, creía que contestaba a las acusaciones de Polícrates. Esta misma convicción fue la que llevó a Favorino (⁹⁶) a mantener que el texto de la Acusación conocido por él era falso, puesto que en dicho texto se hacía referencia a un acontecimiento como la reconstrucción de las murallas largas, por orden de Conón en el año -393, acontecimiento que sucede seis años después de la muerte de Sócrates.

Sin embargo, lo que sí parece cierto es que tras el proceso y muerte de Sócrates se produjo una importante producción literaria sobre su figura. ¿Cuál es el motivo?. Este, o uno similar, podemos encontrarlo en los propios textos platónicos:

"Ahora, atenienses, no trato de hacer la defensa en mi favor, como alguien podría creer, sino en el vuestro, no sea que al condenarme cometáis un error respecto a la dádiva del dios para vosotros" (⁹⁷).

Tanto por el papel político que jugaron muchos de sus discípulos (Alcibiades, Jenofonte,...), como por el propio sentido social, que Platón pretende dar a la figura de Sócrates, que va más allá de ser un mero aguijón de la conciencia de los atenienses, como nos pretende hacer creer unas líneas más abajo (30 e-31 a). Por todo ello, debemos entender la figura de Sócrates con una función social o política ligada a los cambios sociales de la *polis* y, por tanto, descartar los motivos personales o psicologistas que le atribuye Jenofonte (⁹⁸) a la acusación de Anito. Contra estas reducciones a "cuestiones personales" ya nos advierte el mismo Platón en el Menón (⁹⁹).

⁹⁴ .- Id.

⁹⁵ .- Cfr. QUINTILIANO, II, 17, 14; Temist. **Or**, XXIII, p. 296a-c; Suid., **Policrates**.

⁹⁶ .- Citado por Diógenes Laercio, II, 39.

⁹⁷ .- PLATÓN.: **Apología**, 30 d 5-e 1.

⁹⁸ .- JENOFONTE.: **Apología**, 29.

⁹⁹ .- PLATÓN.: **Menón**, 95 a.

Sería interesante analizar este intento de reducción a cuestiones personales, por otra parte muy utilizado hoy en el campo político, pero ello nos alejaría demasiado de los objetivos que nos hemos marcado en el presente trabajo.

El grupo de discípulos, seguidores y personas que alternaban con Sócrates, tras la condena y muerte del maestro, se encuentran en pésimas condiciones para ejercer sus deberes cívicos en la ciudad e incluso algunos, como ya hemos dicho, han preferido el exilio, ante el peligro que supone su vuelta al hogar. El mismo Aristóteles, como discípulo socrático, deberá huir "para que Atenas no peque dos veces contra la Filosofía". Por lo que el sentido de la defensa socrática que realiza Platón y los "socráticos" es la de su propia defensa; necesitan lavar la imagen de su maestro, para poder limpiar la suya propia.

Es en este sentido, como autodefensa de los discípulos de Sócrates, es como entendemos que se deben enmarcar las apologías y concretamente la de Platón, de la que vamos a tratar mas adelante.

4.- La educación en Platón: la imagen de Sócrates y los Sofistas.

El problema del conocimiento y de su transmisión es un tema recurrente en la obra platónica. Si más adelante nos vamos a preocupar de analizar con más detenimiento algunas de las estructuras del conocimiento que se encuentran más en la línea de este trabajo, no podemos seguir sin hacer una breve referencia a la teoría de la educación. Sin lugar a dudas, en Platón, Teoría del Conocimiento y Teoría de la Educación se encontraban mucho más unidas que en la actualidad.

Si educación y conocimiento están íntimamente ligados en Platón y ello hace a la educación un tema de suma importancia en la literatura platónica, no se trataba de un planteamiento aislado o fruto de sus investigaciones, sino que era una preocupación sumamente extendida entre sus contemporáneos. La crisis de la hegemonía ateniense, sobre todo a partir del -404, va a ser achacada a una cuestión de educación, y los sofistas serán responsabilizados en gran medida de la crisis de la *polis* ateniense, es por ello que Platón emprende una crítica feroz contra estos educadores. Sin embargo, con esta crítica, Platón no tratará de volver a una educación tradicional representada por los poetas.

4.1.- La crítica platónica contra la ‘poesía’.

En numerosas ocasiones Platón critica a los poetas (¹⁰⁰), dedicando al tema un diálogo como el *Ion*, y una gran extensión en la *República* y las *Leyes*. En la *República* la crítica contra los poetas aparece cuando se trata el tema de la educación que han de recibir los futuros guardianes de la ciudad en el libro II (¹⁰¹) y continúa durante el libro III, reapareciendo en el ataque en el libro X, cuando Platón ya ha expuesto lo referente a su teoría tripartita del alma. ¿Por qué se preocupa Platón de criticar a los poetas?. ¿Cuál es el espacio común que comparte con ellos para producirse este choque?. Para responder a esta pregunta vamos a seguir las tesis de Havelock, y en ese sentido coincidimos plenamente en que Platón se da cuenta conscientemente del importantísimo hecho de que la ‘poesía’ controlaba plenamente la cultura griega y era, por tanto, un elemento educativo fundamental en la formación del individuo gozando casi de un carácter monopolístico (¹⁰²). Esta fuerza educativa de la poesía ya había sido descubierta anteriormente por autores como Pindaro, Jenófanes (¹⁰³) y Heráclito (¹⁰⁴). La crítica radical a este tipo de educación basada en la poesía ya había sido realizada tanto por Jenófanes (¹⁰⁵) como por Heráclito (¹⁰⁶).

100.- Sin un carácter exhaustivo podemos encontrar numerosas referencias críticas contra los poetas y la poesía; así por ejemplo en la *Apología*, 22 c, lo son porque “a causa de la poesía, creían también ser sabios respecto a las demás cosas sobre las que no lo eran”, y poco después, (22 d) afirma que a los artesanos les ocurriría lo mismo que a los poetas: “por el hecho de que realizaban adecuadamente su arte, cada uno de ellos estimaba que era muy sabio también con respecto a las demás cosas, incluso las más importantes, y ese error velaba su sabiduría”. El *Ion* está prácticamente dedicado a negar que la poesía suponga el ejercicio de la inteligencia y de la razón, por ser cuestión de ‘inspiración’ divina (c.f. especialmente 501 d-502 a), colocando a la poesía, de esta forma entre “los adivinos y los que recitan los oráculos” (*Apología*, 22 c). En el *Gorgias*, rechaza la poesía como una forma de retórica basada en la adulación, puesto que la poesía y la música buscan dar gusto y placer a los espectadores (502 b-d). Cuando en el *Fedro* establece una ‘gradación de las almas’, el alma del poeta aparece en sexto lugar por debajo de los hombres de negocios, los gimnastas y aquellos dedicados a las artes adivinatorias y a los ritos de iniciación (248 d-e).

¹⁰¹.- PLATÓN.: *República*, II 376 e y ss.

¹⁰².- HAVELOCK.: *Preface to Plato*. Harvard College, 1963. Traducción española de Ramón Buenaventura: *Prefacio a Platón*. Madrid, Visor, 1994, p.101. Havelock, considera que Platón quería colocarse en lugar de los poetas, que ya habían sido conscientes de su fuerza didáctica y su referencia sería Hesíodo.

¹⁰³.- “(Herodiano). Desde el comienzo todos han aprendido según Homero.” (JENOFANES.: Fr. 21 B 10.)

¹⁰⁴.- “HIPÓLITO.: IX 10, 2: Heráclito censura a Hesíodo, porque no conoce el día y la noche; en efecto, según dice, el día y la noche es una sola cosa, hablando de este modo: «maestro de muchos es Hesíodo: consideran que sabe muchas cosas éste, quien no conoció el día y la noche, pues son una sola cosa»” (HERÁCLITO, Fg. 22 B 57).

¹⁰⁵.- “De ahí también que Jenófanes critique a Homero y a Hesíodo, al decir: «Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses todo cuanto es vergüenza e injuria entre los hombres: robar, cometer adulterio y

La intención de Platón era, como señala Havelock (¹⁰⁷), sustituir a los poetas en la formación del individuo e incluso utilizan sus métodos, al estilo de la reforma iniciada por Hesiodo en la transición de la oralidad a la escritura.

Para los griegos, la poesía funcionaba como una gran 'enciclopedia' donde estaban depositados los conocimientos útiles para la vida (ética, política, historia, tecnología, etc.) (¹⁰⁸), y a través de ella se producía el proceso de integración y asimilación de la cultura.

Sin embargo, como ha señalado José Luis Relancio (¹⁰⁹) la poesía no trata tanto de ser un depósito de conocimientos como de incitar a realizar acciones (los versos de Homero no servían para fabricar un barco, pero sí incitaban a navegar). En este sentido, frente a lo comúnmente extendido el cine violento no fomenta tanto la violencia como enseña a tolerarla y a admitirla como fórmula de resolución de conflictos.

Según Havelock (¹¹⁰) Platón iría revelando paulatinamente en la *República* (libros II, III, V y X) que el 'enemigo' del platonismo es la mentalidad poetizada. La poesía a la que Platón está atacando, se transmite oralmente, pero no debemos olvidar que en esta época se encuentran fijados los textos, es decir el público entra en contacto con la poesía por el oído, pero a través de un recitador (no un escritor).

Esta mentalidad y educación poética era el principal obstáculo a la reforma educativa que pretendía realizar Platón, pues la poesía crea imágenes fijas, buscando la identificación con los personajes, sometiendo la mente a un "embujo" a través del relato que se produce automáticamente de forma continua, no permitiendo pausas para

engañarse unos a otros.» (JENÓFANES.: Fg., 21 B 11).

¹⁰⁶ .- DIOGENES LAERCIO.: IX, 1. "Era arrogante ante cualquiera, y desdeñoso, como es patente por su libro, en el cual dice: «Mucha erudición no enseña comprensión; si no, se la habría enseñado a Hesíodo y a Pitágoras, y a su turno tanto a Jenófanes como a Hecateo». (HERACLITO.: Fg. 22 B 40)

Así mismo, continua: "HIPÓLITO, IX 9, 5: Y lo mismo es fácil entenderlo a partir de sus palabras: «Se equivocan», dice, «los hombres respecto del conocimiento de las cosas manifiestas, como con Homero, quien pasó por el más sabio de todos los griegos; a éste, en efecto, lo engañaron unos niños que mataban piojos, diciéndole: 'cuantos vimos y cogimos, a éstos los dejamos; cuantos no vimos ni cogimos, a éstos los llevamos'». (HERACLITO.: Fr. 22 B 56). También hace referencia a Hesiodo y Homero en los fragmentos , 106 y 105 aunque los consideramos de menor interés.

¹⁰⁷ .- HAVELOCK.: *Preface to Plato*. Harvard College, 1963. Traducción española de Ramón Buenaventura: *Prefacio a Platón*. Madrid, Visor, 1994, p.101.

¹⁰⁸ Cf.: Id., p.41. Havelock considera la poesía griega como una herramienta didáctica para transmitir la tradición (p. 54).

¹⁰⁹ .- RELANCIO MENENDEZ, José Luis.: *El problema de la 'participación' de todo los ciudadanos en Platón (Las Leyes I-II)*. Tesis Doctoral, Oviedo, 1996, p.244.

¹¹⁰ .- HAVELOCK.: *Preface to Plato*. Harvard College, 1963. Traducción española de Ramón Buenaventura: *Prefacio a Platón*. Madrid, Visor, 1994, p.225-226. Aunque como limitación de la interpretación de Havelock debemos señalar que reduce la *República* a un mero tratado pedagógico no enmarcando la obra adecuadamente en el proyecto de una teoría de la ciudad.

reorganizar los datos o para establecer generalizaciones, en definitiva para poder pensar.

La crítica platónica a este *continuo* en que se convierte el espectáculo de la poesía oral fijada, que se da en Atenas en esta época, será acusarla desde todos los frentes para minar su poder como modelo educativo:

1. Ninguna ciudad mejoró gracias a Homero (599 d 3-e 7).
2. Ninguna guerra fue conducida por Homero (600 a 1-9).
3. Nunca transmitió a sus discípulos un "sistema de vida Homérico" al estilo de Pitágoras (6006 a 10-b 6)

Es en este sentido en el que debemos entender las críticas de Platón a la escritura y no en un pretendido oscurantismo platónico solo para iniciados.

Cuando en el *Fedro* critica Platón a la escritura (**graphē**) por sí misma (¹¹¹), tenemos que tener presentes las cuestiones anteriormente señaladas para poder entenderlas adecuadamente. Se trata de una crítica desde la educación y contra la poesía. Szlezák y la escuela del Platón oral, interpretan este texto como que "*la escritura, dice Platón, dice siempre lo mismo, no puede responder a preguntas ni elegir sus propios lectores ni defenderse contra ataques*" (¹¹²). Este pasaje que Szlezák acota adecuadamente (¹¹³), es uno de los fundamentales expuestos por los "*apóstoles del nuevo paradigma*" en la interpretación de Platón (¹¹⁴). Sin embargo si leemos el texto entero y con el párrafo siguiente nos daremos cuenta de que éste se encuentra en un

¹¹¹ .- PLATÓN.: *Fedro*, 275 d 4-5 e.

¹¹² .- SZLEZÁK, Th. A.: *Como leggere a Platone*. Milano, Riscogli Libri, 1991. Trd. Española de José Luís García Rúa.: *Leer a Platón*. Madrid, Alianza, 1997, p.50.

¹¹³ .- El texto del *Fedro* (275 d 4-5 e) se encuentra adecuadamente sintetizado para que encaje perfectamente con la interpretación realizada, pero si leemos el texto en toda su extensión podemos comprobar que el contexto al que está referida la frase es el educativo:

"Sóc.- Porque es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura, y por lo que tanto se parece a la pintura. En efecto, sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida; pero, si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras. Podrías llegar a creer como si lo que dicen fuera pensándolo; pero si alguien pregunta, queriendo aprender de lo que dicen, apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa. Pero, eso sí, con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendididos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quiénes no. Y si son maltratadas o vituperadas injustamente, necesitan siempre la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse ni de ayudarse a sí mismas."

¹¹⁴ .- El "nuevo paradigma", como lo denomina Reale (*I Tre Paradigmi storici nell'interpretazione de Platone e i fondamenti del nuovo paradigma*. Mapoli, Instituto Suor Orsola Benincasa, 1991, 79pp.), estaría representado por Léon Robin, Paul Wilpert, Hans Krämer., Konrad Gaiser, Thomas Szlezák y el propio Giovanni Reale.

contexto educativo y no tiene nada que ver con la interpretación que realiza Szlezák⁽¹¹⁵⁾ y sí con la crítica a la enseñanza basada en la poesía a la que nos referíamos anteriormente.

4.2.- La educación y la crítica de Platón contra los sofistas.

Una vez que Platón ha arremetido contra la poesía como educadora de los atenienses va a realizar un ataque de similares características contra sus competidores más inmediatos. Platón en el *Menón* (91 b) presenta a un joven Sócrates (28 años), éste sugiere que si se pudiera enseñar la virtud, habría profesores de ella, y se pregunta quiénes podrían ser éstos. Sócrates, irónicamente, sostiene que si estamos buscando profesores profesionales que enseñen la virtud o excelencia, podemos encontrarlos en las personas conocidas como sofistas (91 b).

La palabra *sofista* (**sofisthj**) está relacionada con **sofój**, traducida generalmente por *sabio*, pero que estaría mejor vertida por el término *hábil*⁽¹¹⁶⁾. **Sofój** abarcaría cualquier clase de habilidad o destreza, física o intelectual, artística o política, como podría verse en las actividades que se les atribuyen a los *siete sabios* de la tradición griega y sobre todo se trata de una palabra positiva⁽¹¹⁷⁾. Y, aunque adiestraban en todas las artes y disciplinas -a los sofistas se le atribuía hasta la habilidad de haberse confeccionado su ropa-, fundamentalmente destacan por introducir una técnica nueva, o al menos desarrollarla, la retórica, que enseñaban a aquellos jóvenes dispuestos a pagarla⁽¹¹⁸⁾. En el *Protágoras* se define al *sofista* como maestro de convertir a la gente en oradores hábiles⁽¹¹⁹⁾.

Esta inculcación de los sofistas como responsables del hundimiento moral es la que, en gran medida, explica el gran esfuerzo realizado por Platón para separar a Sócrates y a la imagen del filósofo de la de los sofistas (**sofistai**). En la Atenas de

¹¹⁵ .- Una interpretación de la crítica platónica a la escritura desde los supuestos de la incomunicabilidad del mundo puede verse magistralmente escrita en: BORGES, Jorge Luis.: "Del culto de los libros", en *Obras Completas II*. Madrid, Circulo de Lectores, 1992 (1951), pp. 306-309, se refiere a Platón en la p.306.

¹¹⁶ .- HARE, R.M.: *Plato*. Oxford University Press, 1982. Traducción española de Andrés Matínez Lorca: *Platón*. Madrid, Alianza, 1991, p.78.

¹¹⁷ .- En este sentido el término *sophos* se utiliza de una forma positiva, más que el término equivalente "deinos", que puede significar listo en un sentido neutral o incluso hostil, y que literalmente significa "terrible". Cf. BAILLY, A.: *Dictionnaire Grec-Français*. Paris, Hachette, 1950.

¹¹⁸ .- Sobre algunos aspectos positivos que supuso la retórica, pueden encontrarse sintetizadas las conclusiones en: HIDALGO, A.: *Historia de la filosofía*. Madrid, Anaya, 1978, pp.43-44. Hidalgo destaca las tesis de W. Jaeger de que en la sofística se encuentra el origen de la educación en el sentido estricto de la palabra *paideia*. Los sofistas suponen la democratización del conocimiento, que se ha convertido en práctico en la medida que los ciudadanos necesitan ciertas habilidades, como la retórica, las artes, el derecho, etc. para triunfar en sociedad.

¹¹⁹ .- PLATÓN.: *Protágoras*, 312 d

esta época, la imagen del filósofo aparecía a los ojos de los atenienses unida, como puede verse en *Las Nubes* de Aristófanes, Sócrates aparecería incluido dentro de la sofística y que posiblemente de no haber existido la tradición platónica también lo aparecería a los nuestros. A pesar de la propaganda platónica, la gran mayoría de los contemporáneos de Sócrates y de los estudiosos actuales que no considerasen a Sócrates un sofista más, no serían capaces de establecer más diferencias que las de no cobrar y que la de la búsqueda la verdad, cosas ambas bastante difíciles de justificar y fruto de la imagen creada por Platón.

"En opinión popular, Sócrates era considerado como sofista y sufrió por los presuntos pecados de toda la clase; pero se diferenciaba de ellos en no pretender ser capaz de hacer inteligente a la gente o de impartir cualquier otro género de excelencia, sino sólo de hablar con ellos y quizá ayudar al nacimiento de cualquier noción útil que ellos mismos pudieran alumbrar; y también en no recibir dinero...." (¹²⁰)

La atribución de esta responsabilidad es la que lleva a Platón en el *Menón*, ante la sugerencia de que los sofistas puedan ser considerados como profesores de virtud, a rechazarla en boca del demócrata Anito (el principal responsable del proceso de Sócrates), que representa la reacción de la nueva democracia contra los embaucadores charlatanes que llevaron la democracia a su crisis. Anito considera que cualquier buen caballero sería la persona correcta para enseñar la virtud. A lo cual Sócrates le señala que no parece que hayan tenido mucha suerte con la educación de sus propios hijos (¹²¹).

Los demócratas, en el siglo -IV, han vuelto la cabeza hacia la educación tradicional, dado que ven en ésta una de las causas de la pérdida del prestigio y de la hegemonía en el mundo griego.

La educación tradicional que recibía un aristócrata ateniense consistía fundamentalmente en música y en gimnasia, entendiendo dentro de la música todas las artes e incluso las ciencias y en la gimnasia, la guerra. Es, en términos tradicionales una formación destinada a formar el carácter.

La sofística supone una educación más popular y adaptada a las necesidades de la democracia, forma la inteligencia práctica para adaptarla al logos democráticos, cada

¹²⁰ .- HARE, R.M.: *Plato*. Oxford University Press, 1982. Traducción española de Andrés Matínez Lorca: *Platón*. Madrid, Alianza, 1991, p.78.

¹²¹ .- La misma cuestión se plantea en el *Protágoras*, 324 d.

gobierno tiene su lenguaje -dirá Platón en la Carta V (¹²²)- convencer a la asamblea y a los tribunales. Es decir, la sofística pretendía formar el intelecto para conseguir rápidamente el éxito social. El medio principal para ello era la retórica. Si unimos ambas, se produce el éxito rápido sin la formación del carácter, lo que hace que valores como la honradez o el orgullo y la ambición basada en el reconocimiento colectivo queden de lado o sean menos importantes. Platón comparará al Estado democrático con un ser vivo adulado por los sofistas, que tratan de satisfacer sus caprichos y de entender su lenguaje para adaptar a él sus enseñanzas y su conducta (¹²³).

No hace falta extenderse mucho en este punto que recoge magistralmente Platón en el *Teages*, donde el joven Teages plantea a Sócrates lo que pretende recibir de un sofista:

"Sócrates.- ¡Cómo! ¿No dices que deseas esa sabiduría con la que podrías gobernar a todos los ciudadanos? ¿Es que al hacer tal cosa serías otra cosa que un tirano?.

Teages.- Claro que me gustaría, me imagino, llegar a ser tirano, si fuera posible de todos los hombres, y, si no, de la mayoría. Y creo que también a ti te gustaría y a todos los demás hombres (y quizá más aún convertirte en un dios), pero no es esto lo que dije que estaba deseando.

Sócrates.- Entonces, ¿qué es lo que realmente deseas? ¿No dices que deseas gobernar a los ciudadanos?.

Teages.- Pero no a la fuerza ni como los tiranos, sino con su pleno consentimiento, como lo han hecho los demás hombres ilustres de la ciudad.

Sócrates.- ¿Te refieres a personas como Temístocles y Pericles, Cimón y cuantos han sido famosos en política?.

Teages.- A esos me refiero, por Zeus." (¹²⁴).

Esta preocupación por el éxito fácil y rápido, sin la debida formación del carácter es la que lleva a Atenas a la crisis del siglo -IV (¹²⁵) y que podemos ver en el fragmento que transcribimos a continuación de Demóstenes:

¿Cuál es la causa de la triste situación presente?. Debe haber una razón, una razón justa, por la que tan pronto los griegos están dispuestos a defender la libertad como a ser esclavos. Había algo, oh atenienses, algo en el ánimo de los ciudadanos, algo que ahora ya no existe, algo que triunfó incluso sobre el oro de Persia, algo que conservaba libre a Grecia y no sucumbía en ninguna batalla de tierra o de mar algo cuya pérdida hoy lo ha arruinado todo y ha hundido a Grecia en el caos. ¿Qué era, pues, este algo? Nada de

¹²² .- "... Los regímenes políticos, en efecto, tienen cada uno su lengua, como si se tratara de seres vivos: hay un lenguaje propio de la democracia, otro de la oligarquía, otro, a su vez, de la monarquía; podría decirse que son muchos los que conocen estos idiomas, pero excepto unos pocos, están muy lejos de comprenderlos a fondo." PLATÓN.: *Carta V*, 321 d 4-e 2.

Platón, criticará a los sofistas por adular al Estado democrático (PLATÓN.: *República*, 493 a y ss.)

¹²³ .- PLATÓN.: *República*, 493 a y ss.

¹²⁴ .- PLATÓN.: *Teages*, 125 e 5-126 a 11. Sobre este mismo tema Cf. *Alcibiades I*, 105 a-c, y sobre todo *Alcibiades II*, 141 c.

¹²⁵ .- Para la situación general del siglo IV, cf. BIANCHI BANDINELLI, R. (dir.): *Historia y civilización de los griegos*, vol., V. Barcelona, Icaria, 1981 (1979), especialmente el capítulo I.

extraordinario ni complicado, sencillamente esto: quien aceptaba dinero de aquello que querían dominar o arruinar a Grecia, era odiado por todos, y ser convicto de corrupción era el peor delito y no había remisión ni perdón. Entonces no era posible comprar... ni la concordia de los ciudadanos, ni la aversión a los tiranos y a los bárbaros, nada de este género; ahora todo esto ha sido vendido como producto en el mercado y a cambio, ha sido introducido lo que arruina a Grecia. ¿Qué es?. Envidiar a quien ha aceptado dinero, reír si alguien lo confiesa y perdonar a los culpables, y más aún, odiar a quien los censura; en resumen: la corrupción y todo lo que la acompaña. Trirremes, tropas, ingresos, abundancia de materiales y todo aquello por lo que se juzga el poder de un Estado, todo lo que poseemos desde hace largo tiempo. Pero ahora se ha vuelto inservible, ineficaz, inútil, porque se negocia con ello." (¹²⁶).

Es este aspecto el comúnmente rechazado por los atenienses del siglo -IV y lo que hace volver la vista hacia la educación tradicional. Como ejemplo, aunque salvando las distancias, podemos ver la actual crisis del sistema educativo inglés, cuya reforma se ve como una vuelta a la educación tradicional. Cuando se produce una crisis del sistema social o de valores, el punto de partida de las críticas al sistema puede parecer una vuelta hacia atrás, porque gran parte de estas se asentarán en postulados anteriores, aunque la perspectiva ya no pueda ser la misma. Platón, como tantos otros, va a realizar una crítica al sistema democrático devaluado, para ello utiliza las estructuras anteriores, pero las pequeñas modificaciones que introduce hace que ya no se trate de una vuelta atrás. Baste señalar que Platón no rechaza de plano la retórica, ni tan siquiera totalmente la sofística. Si bien existe una posición crítica contra la retórica, cuando es vacía y tiene que separarse de la sofística para evitar la acusación de *corrupción moral de la juventud*, podemos encontrar textos de reconocimiento y de respeto hacia determinados sofistas (¹²⁷). En el *Gorgias* se traza un contraste entre el género bueno y malo de retórico, y en *Sofista*, entre el género bueno y malo de sofista.

En la dicotomía que planteábamos anteriormente, entre la educación tradicional como constructora del carácter y la educación sofística como formadora intelectual, podemos señalar que esta última no es considerada por Platón como mala. Aristóteles, como discípulo platónico y heredero de este problema, plantea muy bien el asunto en el curso de sus reflexiones sobre el tema. La capacidad intelectual, el ingenio, son neutros

¹²⁶ .- DEMOSTENES.: *Filípicas.*, 3, 36 1-40 6. Citado por: BIANCHI BANDINELLI, R. (dir.): *Historia y civilización de los griegos*, vol., V. Barcelona, Icaria, 1981 (1979), p.15.

¹²⁷ .- Como un ejemplo de la consideración por Proclo y Hippias puede verse el *Protagoras*, 337c 5:

“*Tauta ouß eipóntos tou=Prodíkon polloì tánu twæ papóntwn àpedéxanto* metá de tòn Pródikon ¶ppías oßofòs eißen...*”

moralmente, dependen por entero del carácter del hombre. Si le lleva a perseguir fines buenos, la capacidad intelectual le permitirá alcanzarlos más fácilmente; si los fines son malos, también los alcanzará más fácilmente. Para establecer una diferencia entre la educación tradicional, la de los sofistas y la platónica podríamos decir que la primera arranca o se basa en el $\alpha\theta\omicron\iota$, mientras que Platón y los sofistas parten del $\eta\theta\omicron\iota$. La diferencia entre ambos es que mientras los sofistas entienden este $\eta\theta\omicron\iota$ de forma individual “Sócrates” lo entiende de forma social.

La posición platónica sobre el planteamiento anteriormente mencionado no fue homogénea y evolucionó, bien por el desarrollo propio de su pensamiento, bien porque en un momento dado le interesase más destacar un elemento sobre otro. En el **Menón** (88b-c), la cualidad intelectual es sólo una condición necesaria de la virtud en sentido pleno y no idéntica a ella; son necesarias también las cualidades del carácter, no siendo la virtud un conocimiento (¹²⁸). Sin embargo, por ejemplo en la **República** a aquellos que han tenido una educación primaria, pero que no han aprendido filosofía, les falta el *cálculo de la razón*, el único que puede suministrar el conocimiento de la idea de Bien.

Sin embargo, Platón no solamente se preocupa de la educación con relación a la teoría del conocimiento y a la teoría de la virtud, sino que también lo hace con relación a la teoría política. ¿Qué es lo que hace que estos problemas se encuentren relacionados entre sí?. ¿Qué referente común pueden tener todas ellas?.

Platón puede partir de un problema, que es la transmisión de ideas falsas presentadas como verdaderas, es decir, inteligentemente. ¿Cómo podemos hacer para que los ciudadanos no acepten de forma acrítica ideas falsas?. De ahí que una de las principales distinciones que establece sea la de conocimiento y opinión, y que también aceptará Aristóteles. Para evitar la manipulación, el primer paso será la formación del carácter, pero ello por sí mismo es insuficiente, por lo cual es necesaria una formación intelectual.

4.3.- La imagen de Sócrates y los sofistas en Las Nubes.

En gran parte, como veremos más adelante, Platón reacciona contra la imagen vertida por Aristófanes en **Las Nubes**, imagen que es importante, por una parte, porque la comedia (¹²⁹) utiliza ya un método sistemático para generar imágenes y por otra que

¹²⁸ .- PLATÓN.: **Menón**, 89d-e. Cf. también: PLATÓN.: **Protágoras**.

¹²⁹ .- La comedia fue introducida en el -487/-486, sobre la misma base de los concursos trágicos, a excepción de que el poeta cómico concursaba con una sola obra frente a las tres tragedias y una obra satírica de los dramaturgos trágicos. Thomson, siguiendo a numerosos autores sugiere que las comedias tienen su origen en las fiestas dionísicas de las Leneas (Dionusia ta epi Lenaiw). THOMSON, G.: **Aeschylus and Athens**. Traducción española de Elena Calduch y Elina Miranda: **Esquilo y Atenas**. Arte y Literatura, 1982, p.333. En el cuarto capítulo de su Poética, Aristóteles remonta la tragedia a los que entonaban el ditirambo y atribuye los orígenes de la comedia a los que portaban el falo. La comedia como

nos muestra una imagen de Sócrates contrapuesta a la de Platón. Concretamente, la imagen que más tarde conseguirá transmitir Platón de los sofistas.

Para ello vamos primero a analizar algunos de los elementos de la obra de Aristófanes, aunque para un estudio pormenorizado nos remitimos al excelente trabajo del profesor Luis Gil recientemente publicado (¹³⁰).

4.3.1.- Estructura de las comedias de Aristófanes.

Las comedias de Aristófanes están sujetas a un modelo estructural sometido a considerables variaciones, pero, no obstante, considera Thomson (¹³¹), que se encuentra claramente marcado, señalando como componentes (¹³²):

1. *Prólogo*.
2. La *parodos*: o entrada del coro.
3. El *agón*, un altercado o debate algunas veces precedido por una batalla.
4. La *parábasis*, parte en que el poeta se dirige al público mediante el coro para tratar asuntos personales o políticos.
5. La *éxodos*, que usualmente tiene el carácter de un *kômos*.
6. Entremezcladas con ellos, hay escenas de *diálogo yámbico* en la que toman parte uno o más personajes.

Las técnicas utilizadas por Aristófanes están claras, utiliza personajes de la vida cotidiana griega jugando con la caracterización o el conocimiento que los atenienses

género era representada con motivo de las fiestas a Dionísios, conocidas como las *Dionisias Urbanas*, fundadas o revitalizadas por Pisístrato y de un marcado carácter popular. La forma en que las conocemos data del siglo -V. El festival se iniciaba a finales de marzo, en el mes del Elafebelión, al comienzo de la primavera y tenía una duración de cinco o seis días. En el primer día la imagen de Dionisio Eleuterio era sacado del templo en el que había estado alojado todo el año. La imagen era escoltada por lo efesos armados y seguida por una procesión en la que se incluían animales para el sacrificio. En la misma podían participar los extranjeros. La procesión salía de la ciudad hasta un altar próximo a la Academia, donde se producían los sacrificios. Los oficiantes comían y bebían durante todo el día y al caer la tarde regresaban a la ciudad. El dios era depositado en un altar dentro del teatro hasta el fin de las fiestas.

¹³⁰ .- Nos referimos a: GIL FERNÁNDEZ, Luis.: *Aristófanes*. Madrid, Gredos, 1996, 225pp.

¹³¹ .- THOMSON, G.: *Aeschylus and Athens*. Traducción española de Elena Calduch y Elina Miranda: *Esquilo y Atenas*. Arte y Literatura, 1982, p.334.

¹³² .- La misma división realiza Luis Gil, si bien colocando “escenas episódicas en quinto lugar, sustituyendo a la sexta característica, lo cual no es contradictorio porque ambos aclaran que pueden encontrarse en cualquier lugar de la obra. GIL, Luis.: *Aristófanes*. Madrid, Gredos, 1996, pp.23-40.

tienen de ellos. Utiliza palabras fuera del contexto habitual o formando nombres para los personajes y situaciones (¹³³) que están relacionadas con actividades o acciones. En definitiva se trata de las *personificaciones* a las que estamos acostumbrados en el mito. Pero hay una forma de tratamiento de los personajes distinto entre la tragedia y la comedia. La tragedia *utiliza* personajes pero la comedia *hace* personajes. Edipo no puede ser inventado y de esta forma los personajes son trayectorias conocidas de las que no se pueden salir. La comedia hace personajes porque los hace como caricaturas, coge el **hōj** de un persona y lo compara con otros **hōj** de donde salen las diferencias: la caricatura.

Se utiliza la figura de un campesino como víctima de la situación con una doble intención. Por una parte, va a jugar como contrapunto, como sentido común, que se muestra a través de una gran ingenuidad. Por otra, no deja de ser un guiño al *gran público* asistente a las comedias, en su mayoría de extracción humilde y toda la obra está preparada para congratularse con el público adulándolo, mostrándole situaciones comunes y haciendo que éste se identifique fácilmente con el padre. Estrepsiades, padre de Fidípides, es un campesino que aspirando a un mayor estatus, se ve abocado a esta situación por haberse casado con una mujer de ciudad (¹³⁴) que le ha inculcado gustos muy caros a su hijo. Esta identificación se produce por el hecho de que el público al que van dirigidas las comedias es esencialmente de clase baja en la que hay muchos campesinos, que en la época de la representación debe ser mayor, con estancias prolongadas en la ciudad, dado que los campos se encontraban sometidos a invasiones esporádicas y la invasión anual por los espartanos (¹³⁵), lo que aparece recalado en los primeros versos de *Las Nubes*, cuando Estrepsiades se queja de no poder castigar a los criados a causa de la guerra, dado que era costumbre que cuando los criados se portaban mal eran castigados enviándolos al campo, donde el trabajo era más duro:

“Estrepsiades.- (incorporándose) ¡Jo, qué noche tan larga, Zeus soberano, interminable! ¿Nunca se hará de día? Pues ya hace rato que oí al gallo, y los criados roncan: eso no habría ocurrido en otros tiempos. Mueras pues, tú, guerra, por muchos motivos como, por ejemplo, que no pueda yo castigar a mis criados.” (¹³⁶).

Por otra parte, no es casual que la afición de Fidípides por la cría de caballos la

¹³³ .- Este tema es habitual en la Comedia, recuérdese Cratino, con el juego de nombres que hace en la comedia ganadora del -423: su mujer se llama *Komodia*, que está celosa de las relaciones que éste mantiene con *Methe* (la borrachera), yendo detrás de los *vinillos*.

¹³⁴ .- La prevención para que los campesinos no se casen con mujeres de clase superior, e incluso que lo hagan con alguna comprada, puede verse en; HESÍODO.: *Los trabajos y los días*, 405. Sobre la prevención que debe tenerse a la hora de desposarse dedica Hesíodo varios pasajes en la obra cf. especialmente 375 y 695-705.

¹³⁵ .- La primera fase de la Guerra del Peloponeso (del -431 al -421), denominada con el nombre de guerra arquidámica por el rey espartano que condujo en esos años más veces el ejército peloponesio al Atica para devastarla. La estrategia consistía en incursiones esporádicas a lo largo del año y una gran incursión durante la primavera-verano que acababa con las cosechas atenienses.

¹³⁶ .- ARISTÓFANES.: *Las Nubes*, 1-10.

relacione Aristófanes con su ascendencia materna. La casa de los Alcmeónidas, familia de la madre, a la que pertenecía Pericles y Clístenes el instaurador de la democracia en Atenas (¹³⁷), estaba dedicada a la cría de estos y ella consiguió numerosas victorias en Olimpia, en Delfos, en Istmo, en Nemea y en numerosas competiciones (¹³⁸).

4.3.2.- Las Nubes de Aristófanes.

La obra se inicia con las preocupaciones de una persona que había progresado del campesinado a una posición social acomodada (¹³⁹). En contra de la regla dorada de Pítaco, el campesino Estrepsíades ha tomado por esposa a una mujer de rango social más elevado, con la que desde el inicio se muestran desavenencias como con el nombre de su hijo Fidípides que llega a tener ese nombre por síntesis entre el propuesto por el padre: *Fidónides* (ahorrativo) y los propuestos por su madre acabados todos en *hippos* que significaban *caballo*. Sin embargo el hijo hace honor a la descendencia ecuestre siguiendo los aires aristocráticos de su madre y es aficionado al deporte ecuestre y arruina al viejo. Después de una noche de insomnio, éste concibe un plan para salvarse de las deudas: que su hijo vaya al *pensadero*, donde cree que puede aprender, “...*si se les paga, de que manera pueden triunfar, mediante el razonamiento, lo justo y lo injusto*” (¹⁴⁰). Pero Fidípides no quiere saber nada de hombres como Sócrates o Querefonte, y así, será el propio Estrepsíades quien deberá aprender en su vejez *el arte en boga de extorsionar el derecho*. Allí se le presentan una serie de *descubrimientos*, en los que nos detendremos más adelante, como el arte de medir el salto de la pulga y se ahonda en la procedencia de los sonidos de los insectos, o la representación de mapas, donde Sócrates contempla los astros desde un canasto colgante. Ante la imposibilidad de Estrepsíades de guardar la compostura, Filípides no tiene más remedio que sustituirle en tan ardua tarea. Para instruirle se realiza en su presencia una competencia verbal entre el *logos díkaios* y el *logos ádikos*, los representantes del *razonamiento justo e injusto*, una brillante disputa verbal de Aristófanes, en la que se presenta un enfrentamiento entre el representante del tiempo nuevo, que disfruta libre de toda preocupación del derecho y las costumbres, derrota al defensor de la antigua honestidad

¹³⁷ .- HERODOTO.: *Historias*, VI, 131.

¹³⁸ .- HERODOTO.: *Historias*, VI, 125 y ss.

¹³⁹ .- Aristófanes presenta una visión idílica del campo: “Yo vivía una agradabilísima vida rústica, entre el fango, sin lavar, tumbado cuando quería, con abejas, ganado y orujo en abundancia;” ARISTÓFANES.: *Las Nubes*, 43-45.

¹⁴⁰ .- ARISTÓFANES.: *Las Nubes*, 98-99. Traducción Emilio Gascó Contell, *Teatro Selecto de Aristófanes*. Madrid, Escelicer, 1970..

y devoción. Filípides ha encontrado la escuela que le conviene y rápidamente aprende las técnicas, instruye a su padre para deshacerse de los acreedores que le acosan. Pero posteriormente, durante una comida, se entabla una discusión y da de palos a su propio padre -el crimen más grave e imperdonable que podía concebirse-. Gracias a la educación recibida, es lo suficientemente hábil para justificar su actitud diciendo que es la devolución de lo que recibió de su padre siendo niño. Finalmente, en un cambio de tercio, cosa que en la comedia no presentaba ninguna dificultad (¹⁴¹), el hijo se arrepiente de haberse mezclado con los impostores a fin de engañar y, junto con sus sirvientes, prende fuego al pensatorio de Sócrates.

4.3.3.- Análisis de la obra.

El problema culminante de la obra es siempre el retrato de Sócrates y su relación con la realidad. Durante mucho tiempo los intérpretes se contentaron con la fórmula de que Aristófanes, sin preocuparse por la verdadera naturaleza y actividad de Sócrates, le había identificado sin más con toda la sofística. El primero en oponerse a esta opinión fue Kierkegaard en su 7ª tesis de doctorado: *Aristophanes in Socrate depingendo proxime ad verum accessit*. En ambas concepciones se han sustituido verdades parciales por la total. Diversos análisis detenidos de los últimos años han puesto de manifiesto en el Sócrates de **Las nubes** una serie de rasgos que no son sofistas, sino justamente socráticos. Esto se hace más visible por la forma de vida ascética del hombre fortalecido contra las debilidades, y llega a penetrar en pormenores de su método y su doctrina. Tampoco el Sócrates que investiga en la naturaleza debiera causarnos tal sorpresa. En el -423 seguramente ya había dejado atrás esas inquietudes, pero en *Fedón* (¹⁴²) señala claramente la impresión que le produjo Anaxágoras y su preocupación por la teoría de las causas, si bien le reprocha que no utiliza adecuadamente el “*noûs*” y no le atribuye ninguna función (¹⁴³).

4.3.4.- Imagen de Sócrates y los sofistas en Aristófanes:

Sócrates alude a las acusaciones que se han venido vertiendo contra él a lo largo de muchos años (¹⁴⁴) e incluso en la Apología se cita explícitamente a Aristófanes como uno de los acusadores antiguos que han colaborado en crear una imagen distorsionada de Sócrates que será la que le lleva a la condena popular.

¹⁴¹ .- LESKY, A.: *Geschichte der Griechischen Literatur*. Bern, A. Francke AG, 1963, 2ª de. Traducción española: José Mª Díaz Regañón y Beatriz Romero: *Historia de la Literatura Griega*. Madrid, Gredos, 1968, p.451.

¹⁴² .- PLATÓN.: *Fedón*, 97 c y ss. (especialmente 97 e).

¹⁴³ .- PLATÓN.: *Fedón*, 98 c -d.

¹⁴⁴ .- PLATÓN.: *Apología*, 18 c y especialmente 18 d-e.

“...En efecto, también en la comedia de Aristófanes veríais vosotros a cierto Sócrates que era llevado de un lado a otro afirmando que volaba y diciendo otras muchas necedades sobre las que yo no entiendo ni mucho ni poco...” (*Apología*, 19 c 1-5.).

Aristófanes va a entresacar una serie de elementos llamativos, que debían de ser conocidos por todos los atenienses, como puede ser el que alguno de ellos andaba descalzo, que la casa de Sócrates era pobre y que se dedicaban a especular sobre temas complicados y de poca utilidad inmediata para la mayor parte de la ciudadanía. Sin embargo, a ellos va a unir otros que van a dibujar una imagen interesada (si es que hay alguna que no lo sea) de Sócrates.

La previsibilidad y rigidez del género, como hemos visto anteriormente, permiten establecer convenciones o situaciones típicas, conocidas o vividas por todos, con un alto grado de ritualización, a la que se añade un tópico o simplemente se refuerza una idea, que aparece sucesivamente (¹⁴⁵). De esta forma obtiene Aristófanes la imagen deseada de Sócrates, que consiste en las siguientes características, amén de las utilizadas para que se reconozca claramente al personaje:

Características externas:

1. - Cobran.
2. - Se confunde a Sócrates y los Sofistas.
3. - Carácter reservado de las enseñanzas.
 Procedimientos
4. - Ridiculización e insignificancia de los conocimientos.
5. - Irreverencia con los dioses e introducir otros nuevos.
6. - Poder defenderse hábilmente en los juicios y presentar lo falso como verdadero.

¹⁴⁵ .- Román Gubern en su obra: *La imagen pornográfica y otras perversiones ópticas*. Madrid, Akal, 1978, analizando la imagen de las películas X, señala: “Esta previsibilidad tan rígida del género ha permitido a Robert H Timmer redactar un interesante catálogo o código de 25 convenciones o situaciones típicas canónicas del género heterosexual común, que revelan su alto grado de ritualización (The X-Rated Videotaape Guide, pp. 27-29). Aunque la lista de situaciones o convenciones propuestas por Rimmer podría ampliarse o matizarse, es bastante indicativa del carácter altamente estereotipado de los cánones y estilemas que gobiernan este género, más pronunciado si cabe, que los que rigen a los géneros del cine tradicional.” Estas veinticinco características señaladas por Rimmer establecen claramente la imagen pornográfica y limitan el género de tal forma que no cabe ninguna duda a la hora de marcar la separación entre la imagen pornografía y la imagen erótica. Cf.: GUBER, Román.: *La imagen pornográfica y otras perversiones ópticas*. Madrid, Akal, 1989, pp.19-21.

Ello lo veremos a través de la obra de Aristófanes: *Las nubes*, obra que contestará Platón a lo largo de todos sus diálogos y de la que posteriormente podremos ver algunos ejemplos, pero que se encuentran tratados de una forma más explícita y clara en la *Apología* y el *Sofista*.

1.- Cobran.

Se presenta la imagen de personas interesadas en el dinero o que realizan su función por dividendos. Estrepsiades regresa a casa después de su estancia en el pensadero sin el manto y las sandalias (¹⁴⁶) y tras la educación de su hijo, Fidípides, le paga por sus servicios a Sócrates (¹⁴⁷). Evidentemente, para que el cobrar pueda ser entendido como peyorativo o negativo hay que asociarlo al engaño que realizan al no enseñar nada:

“...Si se les paga dinero, enseñan a ganar, hablando con la razón o si ella” (¹⁴⁸)

Debemos resaltar que enseñan al mismo tiempo lo justo y lo injusto, lo que los convierte en una especie de prestidigitadores, con unas ciertas técnicas para poder presentar como verosímil lo cierto y lo falso. Ello supone que existe un cierto engaño al no poder ser y no ser al mismo tiempo, lo que recalca un poco más adelante Aristófanes:

“ESTREPSIADES.- Dicen que entre ellos se encuentran los dos Argumentos, El superior, tal como es, y el Inferior. Y dicen que uno de ellos, el inferior, consigue vencer defendiendo las causas más injustas, conque si tú me aprendieras ese Argumento Injusto, de todas las deudas que tengo por tu culpa no pagaría a nadie ni un solo óbolo.” (¹⁴⁹).

Por otra parte no se acepta la palabra frente al dinero, lo que les presenta como usureros:

“ESTREPSIADES.- Me ha dejado baldado la enfermedad de los caballos, joder cómo comen! Más enseñame uno de tus dos Argumentos, el que no paga nada de lo que debe, y te juro por los dioses que te pagaré el sueldo que tú exijas.

SÓCRATES.- ¿Por qué dioses vas a jurar? En primer lugar, los dioses no son moneda que aceptemos nosotros (¹⁵⁰).

¹⁴⁶ .- ARISTÓFANES.: *Las Nubes*, 850-860.

¹⁴⁷ .- ARISTÓFANES.: *Las Nubes*, 1145-150.

¹⁴⁸ .- ARISTÓFANES.: *Las Nubes*, 98-99.

¹⁴⁹ .- ARISTÓFANES.: *Las Nubes*, 112-118.

¹⁵⁰ .- ARISTÓFANES.: *Las Nubes*, 243-248.

2.- Se confunde a Sócrates y los Sofistas.

Sin entrar en estos momentos en la polémica de si Sócrates es un sofista o la sofística es un movimiento claramente diferenciado de la filosofía socrática, queda claro que en la obra de Aristófanes se incluye a los sofistas y a Sócrates dentro de la misma actividad, cosa que Platón ha tratado de deslindar a través de toda su obra (¹⁵¹). Explícitamente se le asimila a los sofistas, pues el Argumento Injusto lo que le promete a Estrepsiades es que le van a devolver a su hijo hecho un sofista (¹⁵²).

Un claro ejemplo de la identificación de Sócrates con la sofística es que Aristófanes atribuye a Sócrates y su escuela una teoría, como ejemplo de las *maravillas* que se enseñan en el *pensadero*, que se atribuye a Hippón de Samos:

“ESTREPSIADES.- Eso es el “pensadero” de las almas sabias. Allí habitan unos hombres cuyos discursos hacen creer que el cielo es un horno que nos rodea y que nosotros somos los carbones.” (¹⁵³).

Aristófanes juega con la similitud o atribución de teorías a Sócrates mediante confusiones intencionadas, como llamar a Sócrates: “*Sócrates de Melos*” (¹⁵⁴), cuando era de Atenas, en alusión a Diágoras de Melos que fue acusado de Ateísmo.

3.- Carácter reservado de las enseñanzas.

El conocimiento que se aprende en el *pensadero* sólo se transmite a los iniciados, lo que podría entenderse como una confusión con el pitagorismo, sin embargo nosotros pensamos que se trata simplemente de la apreciación que puede tener cualquier ciudadano que no participe de las reuniones de un grupo, aunque las deliberaciones no fuesen secretas. Este elemento quedaría reforzado al no haber una producción escrita

¹⁵¹ .- Los pasajes en que Platón trata de distinguir a Sócrates y la Filosofía de la Sofística son numerosos, pero puede verse especialmente la obra *El Sófista*, donde el intento es sistemático. Aunque todo el diálogo es interesante para la distinción, vease especialmente *El Sofista* 218b-237b. No es gratuito que en este diálogo se trate del *ser*, del *no-ser* y del sofista.

¹⁵² .- ARISTÓFANES.: *Las Nubes*, 1110 y ss.

¹⁵³ .- ARISTÓFANES.: *Las Nubes*, 94-99. Citamos por la traducción de Emilio Gascó Contell: *Teatro selecto de Aristófanes*. Madrid, Escelicer, 1970. pp. 144-145. En general utilizaremos el término “pensadero” y no el de “cavilaterio”, de la traducción de Luis M. Macía Aparicio, porque nos parece más gráfico en español “pensadero”, a pesar de que ambos tienen el mismo significado.

¹⁵⁴ .- ARISTÓFANES.: *Las Nubes*, 830.

socrática.

El Discípulo se ve interrumpido por Estrepsiades en un pensamiento y le produce un aborto del mismo, al quejarse éste, Estrepsiades le pide que se lo cuente y el Discípulo le contesta que no está permitido transmitir los pensamientos de la escuela a aquellos que no están iniciados:

“DISCÍPULO.- No está permitido decírselo más que a los discípulos.

ESTREPSIADES.- Dímelo, entonces, sin miedo, pues aquí donde me ves vengo como discípulo al cavilaterio.

DISCÍPULO.- Te lo diré, pero has de considerarlo un secreto...” (*Las Nubes*, 140-145).

El secretismo se une a la vez con la irreverencia a los dioses y la no creencia en los mismos:

“ESTREPSIADES.- Me encanta lo de los dioses, y en cuanto a Zeus, los que estamos en el secreto nos partimos de risa cuando se jura por él”. (*Las Nubes*, 1240-1241).

4.- Ridiculización e insignificancia de los conocimientos.

Aristófanes ridiculiza la actividad del *pensadero* mediante ridiculizaciones de los problemas tratados por Sócrates y sus discípulos. Para presentarlos de una forma bucólica va a ejemplificarlos con tres animales: la pulga, el mosquito y la lagartija (*Las Nubes*, 145-180).

Primeramente el problema secreto sobre el que medita el Discípulo consiste en saber cuántas veces salta una pulga sus patas, para lo que Sócrates ha ingenió un procedimiento de medida singular: meter las patas de la pulga en cera caliente y obtener así unos zapatos que le permitieran medir la distancia. Lo absurdo del problema y de su solución presenta a Sócrates y a los socráticos como especuladores de nimiedades y cuestiones inútiles:

“DISCÍPULO.- Te lo diré, pero has de considerarlo un secreto. Sócrates preguntó hace un momento a Querofonte cuántas veces salta una pulga lo que miden sus patas. Resulta que una de ellas le había mordido una ceja a Querofonte y se posó de un salto en la cabeza de Sócrates.

ESTREPSIADES.- ¿Y cómo hizo la medición?.

DISCÍPULO.- Con suma habilidad. Tras fundir cera, cogió a la pulga y metió sus dos patas en la cera, y cuando estuvo fría, le nacieron en torno a ella unas pérsicas⁽¹⁵⁵⁾. Con solo desatarlas media el espacio saltado.” (*Las Nubes*, 140-150).

El siguiente problema especulativo se refiere a cómo producen los mosquitos el zumbido que realizan al volar, la situación cómica se repite y refuerza el carácter inútil

¹⁵⁵ .- Se refiere a un tipo de sandalias o zapatillas usado por las mujeres cf. ARISTÓFANES.: *Lisístrata*, 229.

de las reflexiones filosóficas:

DISCÍPULO.- Querofonte le preguntó qué opinaba respecto al canto de los mosquitos: si lo hacían con la boca o con el ano.

ESTREPSIADES.- ¿Y que dijo él respecto al mosquito?

DISCÍPULO.- Dijo que el intestino del mosquito es estrecho, y a través de él, delgado como es, el aire avanza con fuerza, derecho hasta el ano, y luego el culo, una cavidad cóncava justo al lado de esa estrechez, resuena por la fuerza del aire.

ESTREPSIADES.- O sea, que el culo del mosquito es una trompeta. Triplemente feliz él por esa investigación tan a fondo. Seguro que en caso de ser acusado, se libraría en el juicio quien tan profundamente conoce el intestino del mosquito” (*Las Nubes*, 155-168).

Por último, tomando como disculpa una lagartija utiliza el mismo reproche que según nos transmite Diógenes Laercio (¹⁵⁶) le hacía a Tales una criada, al que cita Aristófanes un poco más adelante (*Las Nubes*, 180): que por ocuparse de los problemas celestes no se ocupaba de los más evidentes y concretos.

En el *pensadero* se investiga sobre la naturaleza terrestre: “*investigan lo que hay bajo tierra*” (id., 188); como sobre astronomía, geometría (id., 180-220). Estas investigaciones se presentan de una forma cómica e irreverente: los que investigan la Tierra parece que están buscando cebollas (id., 189-190); la astronomía la estudian los culos por su cuenta mientras están inclinados para observar el Érebo y el Tártaro (id., 190-200). Así mismo, este conocimiento se muestra inútil: cuando se establecen los mapas de la Tierra y del Ática no se puede alejar a los enemigos lacedemonios de los atenienses (id., 210-220).

5.- Irreverencia con los dioses e introducir otros nuevos.

Sócrates aparece (id., 220) colgado de una cesta, desde donde se dedica a sus investigaciones astronómicas, conocimiento que es presentado como una irreverencia contra los dioses, dado que su posición elevada es para poder mirar a los dioses desde arriba:

“ESTREPSIADES.- Así pues, al menos es desde una cesta y no desde el suelo desde donde tú miras por encima a los dioses” (¹⁵⁷).

¹⁵⁶ .- “...Refiérese que habiéndole una vieja sacado de casa para que observase las estrellas, cayó en un hoyo, y como se quejase de la caída, le dijo la vieja: ‘¡Oh, Tales, tú presumes ver lo que está en el cielo, cuando no ves lo que tienes a los pies!’...” DIÓGENES LAERCIO.: *Vidas de los filósofos más ilustres*, I 10.

¹⁵⁷ .- ARISTÓFANES.: *Las Nubes*, 226-227. El traductor traduce $\theta\text{peror}\epsilon\omega$ por *mirar por encima* en

No se cree en los dioses, lo que se presenta como no aceptarlos como garantes de la palabra mediante juramento:

“SÓCRATES.- ¿Por qué dioses vas a jurar? En primer lugar, los dioses no son moneda que aceptemos nosotros” (*Las Nubes*, 247-248.).

Aristófanes presenta a un Sócrates descreído con los dioses e introductor de otros nuevos: las Nubes (*Las Nubes*, 252-253). “*Ellas y sólo ellas son diosas. Todo lo demás es farfolla*” (*Las Nubes*, 365). Lo que supone una reducción de los dioses a fenómenos de la naturaleza, acusación de impiedad que fue realizada contra Anaxágoras en Atenas:

“SÓCRATES.- (Solemne) Guarde silencio el anciano y preste atención a la plegaria. ¡Oh, señor soberano, Aire inconmensurable, que la Tierra tienes suspendida; oh, Éter brillante, y vosotras, Nubes, diosas venerables de rayos y truenos, elevaos, apareced ante mí, el gran pensador, señoras, desde lo alto!” (*Las Nubes*, 263-266).

Zeus no existe (¹⁵⁸), los fenómenos atmosféricos son debidos a las nubes: la lluvia, los truenos y los rayos, el arma de Zeus, son debidos a ellas y no a los dioses:

“ESTREPSIADES: Y dime, por la Tierra. ¿El Olímpico Zeus no es para vosotros un dios.
SÓCRATES.- ¿Qué Zeus? No digas tontunas, no hay Zeus.
ESTREPSIADES.- ¿Qué dices tú?. ¿Y entonces quién llueve?. Descúbreme eso ante todo.
SÓCRATES.- Pues éstas. Te lo demostraré con pruebas definitivas. Veamos. ¿Dónde has visto tú alguna vez llover sin nubes? Pues bien, él tendría que hacer llover con el cielo claro, sin presencia de éstas.” (*Las Nubes*, 366-371)

Los dioses son tres “*el Caos, las Nubes y la Lengua, esos tres*” (*Las Nubes*, 424.). Aristófanes, ante tal impiedad recomienda que se les agrede y persiga:

ESTREPSIADES.- ¿Pues con qué fundamento os ofendéis así a los dioses y miráis las posaderas de la luna?. (A Jantias) Persíguelos, tírales piedras, pégales por muchas razones pero, sobre todo, sabiendo que injuriaban a los dioses.” (*Las Nubes*, 1506-1509).

6.- Poder defenderse hábilmente en los juicios y presentar lo falso como verdadero.

Toda la obra de *Las Nubes* está encaminada a mantener esta idea. De hecho se inicia al dirigirse Estrepsiades al *pensadero* para aprender el *argumento débil* que presenta lo falso como verdadero (¹⁵⁹). Especialmente ello queda expresado en el

vez de *despreciar*, por considerar que mantiene el chiste que pretende hacer Aristófanes, pero también tiene este sentido. Por tanto Sócrates *desprecia* a los dioses con sus investigaciones sobre los cielos.

¹⁵⁸ .- ARISTÓFANES.: *Las Nubes*, 367, 810 y 820. En 830 se le atribuye a Sócrates el decir que Zeus no existe y se le llama Sócrates de Melos, en clara alusión a Diágoras de Melos, que fue acusado de ateísmo.

¹⁵⁹ .- ARISTÓFANES.: *Las Nubes*, 98.

diálogo que mantienen el Argumento Justo e Injusto (¹⁶⁰). La utilidad del argumento injusto está encaminada a derrotar al Superior que representa la justicia y la razón y que es el que quiere Estrepsiades que aprenda su hijo:

“...Haz porque él aprenda los dos Argumentos, el Superior, tal cual es, y el Inferior, que defendiendo posiciones injustas es capaz de derrotar al Superior, y si eso no es posible, por lo menos el Injusto, sea como sea”. (*Las Nubes*, 881-885.).

Otro ejemplo de la perversidad de la utilización del argumento débil se da en la escena en la que Filípides pega a su padre y justifica que es bueno que los hijos peguen a sus padres:

“FIDÍPIDES.- Continúo donde me interrumpiste y te hago la primera pregunta. ¿Tú me pegabas de niño?.

ESTREPSIADES.- Si, por cariño y preocupación por ti.

FIDÍPIDES.- Y dime, ¿no es justo que yo sienta el mismo amor por ti y te sacuda, ya que golpear es sentir cariño?. ¿Cómo es que tu cuerpo ha de estar libre de golpes y el mío no?. Yo también nací libre. Los niños lloran, ¿es que tú crees que el padre no tiene que llorar?. Quizá aduzcas que está establecido que eso sea cosa del hijo, pero yo podría responder con eso de “los viejos son dos veces niños”, y es razonable que los viejos lloren más que los niños, en tanto en cuanto sus equivocaciones son menos disculpables”. (*Las Nubes*, 1408-1419).

El conocimiento que transmite Sócrates es el de enseñar a hablar para poder defenderse ante las demandas de los oponentes:

“ESTREPSIADES.- Quiero aprender a hablar, pues los intereses y unos acreedores implacables me llevan y me traen, y mis bienes están hipotecados” (*Las Nubes*, 239-241).

La finalidad que se presenta a lo largo de **Las Nubes**, como ya se puede intuir en los párrafos anteriores, y por la que se recalca la necesidad de conocer o ser diestro en la utilización del *argumento débil* es eminentemente práctica: la utilización de tal destreza en los procesos judiciales.

Seguro que en caso de ser acusado, se libraría en el juicio quien tan profundamente conoce el “intestino del mosquito” (*Las Nubes*, 167-168).

Esta acusación está contestada por Platón en la *Apología*, donde “Sócrates” dice que se espera de él un discurso brillante (¹⁶¹), pero que sólo hará uno de acuerdo a la verdad. En definitiva Platón nos hace caer presos de la distinción de Aristófanes entre

¹⁶⁰ .- ARISTÓFANES.: *Las Nubes*, 890-1110.

¹⁶¹ .- PLATÓN.: *Apología*, 17b.

Argumento justo e injusto (¹⁶²), que es resaltada hasta la saciedad. Sin embargo, se trata de una estrategia para fomentar una determinada imagen de “Sócrates” como víctima de la injusticia.

5. De la paideia griega a la educación del ciudadano.

De forma generalizada los intérpretes de Platón consideran que “*sólo porque no pudo, en la Atenas de su tiempo, realizar un papel útil en la política -o porque así lo pensaba- es por lo que Platón se hizo educador*” (¹⁶³), opinión claramente equivocada, como trataremos de demostrar más adelante, pero que reproduce una imagen que nos transmite Platón a través de su obra y fundamentalmente en la **Carta VII** (¹⁶⁴). Sin embargo, como ha señalado correctamente José Ortega Esteban (¹⁶⁵), la Filosofía de Platón está en función de la educación y la política y de estas dos la primera en función de la segunda, no sólo porque la *polis* es el marco y el agente de la *paideia*, sino porque es la fórmula de llegar al poder, como muy bien señala Ceselin:

“Educar es gobernar. Platón transfiere la política del terreno de la lucha por el poder al de la educación” (¹⁶⁶)

Si bien la política era el objetivo platónico por excelencia (¹⁶⁷) Platón tenía una gran preocupación por la educación, y no sólo por el espacio dedicado a estas cuestiones en sus obras literarias sino también porque ésta era una de las actividades de la Academia.

Sin embargo, la preocupación por la educación de los ciudadanos no era exclusivamente platónica, ésta era compartida por los sofistas, historiadores, trágicos, políticos,

¹⁶² .- PLATÓN.: **Apología**, 17c y ss.

¹⁶³ .- Carlos García Gual se hace eco de numerosos estudiosos que mantienen esta creencia. GARCÍA GUAL, Carlos.: “Platón”, en: CAMPS, Victoria (ed.): **Historia de la Ética**. Barcelona, Crítica, 1988, p.82.

¹⁶⁴ .- PLATÓN.: **Carta VII**, 324 b y ss. Carlos García Gual, tilda a la carta de “panfleto autojustificativo” (GARCÍA GUAL, Carlos.: “Platón”, en: CAMPS, Victoria (ed.): **Historia de la Ética**. Barcelona, Crítica, 1988, p.82-83), pero a pesar de las advertencias previas, termina por olvidarlo y por tomarla a pies juntillas.

¹⁶⁵ .- ORTEGA ESTEBAN, José.: **Platón: eros, política y educación**. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1981, p.48.

¹⁶⁶ .- CESELIN, F.: “La pedagogía greca. Platone: Dalla Paideia a Dio”, en VOLPICELLI, L.: **La Pedagogia. Storia della Pedagogia**. Milano, Vellardi, 1971, Vol., VIII, p. 38, citado por ORTEGA ESTEBAN, José.: **Platón: eros, política y educación**. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1981, p.48.

¹⁶⁷ .- “El filosofar está en Platón intrínsecamente unido a su pensamiento político, a su aparición como miembro activo de la polis” en ORTEGA, Alfonso.: “Observaciones a la carta séptima de Platón”, *Helmántica*, 44 (1963) 188.

Como señala Vicente J. Domínguez García (¹⁶⁸), siguiendo a Dumezil, es necesario indicar que tanto en la Grecia arcaica como en la clásica existían dos tipos de palabra: la palabra mágico religiosa y la palabra-diálogo, es decir, una palabra eficaz por sí misma, intemporal y que es privilegio del hombre excepcional y otro tipo de palabra secular, temporal, autónoma y propiedad de todo grupo social. Por una parte la palabra de los hombres investidos de un cierto tipo de don, producto de un contacto con la divinidad, es la palabra de los sacerdotes, de los chamanes, pero también de los poetas que reciben la inspiración de las musas (¹⁶⁹). Homero comienza la *Iliada* invocando a la diosa:

“Canta, oh diosa, la cólera del Pelida Aquileo; ...(¹⁷⁰).

Nótese que no es Homero quien canta la cólera de Aquiles, sino que es la diosa la que lo hace por su boca. Del mismo modo se pronuncia Hesiodo:

“¡Oh musas de Pieria, que obráis con los cantos la gloria, venid y contadnos de Zeus, dando himnos al padre! (¹⁷¹).

Por el contrario la palabra de la vida cotidiana es privilegio y propiedad de todos.

5.1.- Palabra, círculo e isonomía.

El primer lugar donde se escapa de la palabra mágico-religiosa, va a ser, curiosamente, en el estamento militar. En él se van a dar una serie de relaciones que favorecerán, de forma inequívoca, las reglas de expresión y actuación de la palabra-diálogo, es decir, razonar, convencer y recibir sanción mayoritaria -como señala Vicente Domínguez-. En la época arcaica, los pastores-guerreros lo eran por nacimiento en el seno de una familia aristocrática y su función era la de defender el ganado y las posesiones de la familia, así como la de conseguir el mayor botín posible de otras

¹⁶⁸ .- DOMINGUEZ GARCÍA, Vicente J.: “Juventud y ciudad: planteamiento histórico-teórico”, conferencia pronunciada en el congreso “Proyecto Europa” organizado por el Ayuntamiento de Oviedo bajo la dirección de Luis Carlos Areces del 25 al 30 de Marzo de 1991 en Oviedo. Mecanografiado.

¹⁶⁹ .- Cf.: GARCIA, Román.: **La épica griega. Homero y Hesiodo: introducción a la lectura de la Iliada y la Teogonía**. Laviana, 1987, Oviedo, 1989.

¹⁷⁰ .- HOMERO.: **Iliada**, I, 1. Traducción de Luis Segalá Estalella.

Para la edición de la Iliada en griego, se considera como canónica la edición en 2 vol., de D.B. Monro y T.W. Allen, 1920 3ªed. (1969-71).

¹⁷¹ .- HESIODO.: **Los Trabajos y los días**, 1-2, Traducción de Antonio Gonzalez Laso. Para la edición en griego puede verse la de M.L. West, Oxford 1978.

familias no vinculadas al clan.

La palabra-diálogo se ejercía sobre todo en las asambleas militares y en los repartos de botines (¹⁷²). Esta práctica era institucional. El uso de la palabra-diálogo era solidaria, indisociable de una concreta organización espacial de los participantes. Cuando los guerreros tenían que deliberar sobre cualquier asunto en una asamblea militar lo hacían formando una circunferencia perfecta. En el centro geométrico de la circunferencia se colocaba un cetro. A partir de esta disposición ¿cómo se discutía?, ¿cómo se tomaba la palabra?. El uso de la palabra obedecía a unas reglas muy precisas - como ha señalado Vicente Domínguez- de comportamiento gestual: avanzar hacia el centro primero y, a continuación, tomar el cetro en la mano que es lo que daba la autoridad para hablar. Es decir, en este contexto, el cetro representa la soberanía, pero no la soberanía personal de un rey sino la soberanía impersonal de un grupo. Y el centro es simplemente “lo que es común”, “lo que es público”. Este procedimiento podemos verlo claramente descrito por Homero en la *Iliada* cuando nos relata una asamblea de *aqueos* con motivo de las demandas de Crises, el sacerdote de Apolo, que reclama a su hija secuestrada como botín de guerra, y ante la negativa de Agamenón a devolverla, pide a Apolo que castigue a los *dánaos* con la peste como venganza a la ofensa hecha a su templo. Los griegos se reúnen en asamblea para discutir la restitución de la doncella y el nuevo reparto del botín.

“Cuando así hubo hablado, se sentó. Levantóse entre ellos Calcante Testórida, el mejor de los augures, ...” (*Iliada*, I, 68)

“Así dijo el Pelida: y tirando a tierra el cetro tachonado con clavos de oro, tomó asiento. El Atrida, en el opuesto lado, iba enfureciéndose. Pero levantóse Néstor, suave en el hablar,...” (*Iliada*, I, 245-247).

En las asambleas militares, la palabra es un bien común depositado “en el centro”, verdadero escaparate de las cualidades sociales del guerrero. Cada uno se apodera de ella por turno con el acuerdo de sus iguales: de pie, en el centro de la asamblea, el orador se halla a igual distancia de todos y cada uno de aquellos que le escuchan, y cada uno de los oyentes se encuentra mediante su relación con él, al menos idealmente, en una situación de igualdad y reciprocidad. Pero este tomar la palabra-diálogo, no es un hablar por hablar. El que toma la palabra debe sostener lo que dice, si es necesario con la espada o la vida misma, el que no la sostiene es un charlatán como Tersites. Tersites, el espejo deformado de guerrero, al que Odiseo humilla golpeándole en la espada y en los hombros (¹⁷³). Tersites fue el único que aceptó de inmediato las engañosas palabras de Agamenón, quien queriendo poner a prueba la entrega y el valor de sus hombres, les sugería que se retiraran y volvieran a Grecia asumiendo que nunca tomarían Troya.

¹⁷² .- Un claro ejemplo de una asamblea de guerreros puede verse en HOMERO.: *Iliada*, I, 57-311.

¹⁷³ .- HOMERO.: *Iliada*, II, 225 y ss. Según cuenta Luciano, Tersites se querelló contra Homero por injurias pero Odiseo defendió al poeta. (LUCIANO.: *Historia Verdadera*, 2, 20).

Tersites hace suyas las palabras engañosas de Agamenón y ante la duda de los aqueos que no se movían, les insulta gravemente afirmando que los que preferían quedarse eran “aqueas más bien que aqueos”. Ante estos insultos, Odiseo le reta en público a mantener su palabra con los hechos y él no reacciona frente a sus iguales. Al contrario, regresó a su sitio a enjuagar sus lágrimas ante la hilaridad de todos (¹⁷⁴).

Esta estructura, practicada por el estamento aristocrático, cuando se modifique el arte de la guerra pasando del guerrero-héroe a la guerra de hoplitas (¹⁷⁵), es decir, cuando se incorporen estamentos más amplios a la guerra, transformará el espacio circular y simétrico de las instituciones guerreras en el ágora, en el espacio político situado en el centro de la ciudad y en el que se reúnen todos los ciudadanos para deliberar y decidir, según la costumbre de isonomía entre iguales. El escaparate que suponía el centro que exhibía a un solo ciudadano-guerrero, pasa a ser una plaza que muestra una realidad más amplia en el que aparecen varios puntos de referencia y no uno solo.

En la época de Platón, el ejército había dado un nuevo paso, se estaba profesionalizando mediante el procedimiento de soldados mercenarios, lo que había sido duramente criticado por Isócrates (¹⁷⁶) y por Demóstenes (¹⁷⁷). El mismo Platón, planteará una solución intermedia que concuerda con su idea de la especialización en la **República** (¹⁷⁸): un ejército profesional pero surgido del pueblo.

Pero, si hemos visto que el ejército tiene una especial relación con la democracia y con la retórica ¿qué relación tiene el ejército con la educación?. El ejército va a jugar un papel determinante en la educación ciudadana a través de una institución íntimamente ligada al ejército, pero también a la ciudad democrática: *la efebía*.

¹⁷⁴ .- Para la relación de este personaje con la retórica cf. el interesante trabajo de: AZARA, Pedro.: **La imagen y el olvido**. Madrid, Siruela, 1995, p.134 y ss.

¹⁷⁵ .- En el siglo -VII se produce una transformación en la guerra que consiste en la falange hoplita, una formación cerrada de hombres armados con un escudo, un casco, grebas y lanza. La nueva estructura militar suponía una menor instrucción, pues los soldados se limitaban a mantener la posición y cubrir el hueco que les correspondía con el escudo, para proteger a los compañeros de los flancos. La importancia en este tipo de guerra la tiene el número, por lo que no se puede mantener solamente un ejército de aristócratas, sino que hay que ampliarlo a todo aquél que se puede pagar las armas. La ampliación del ejército a otras capas sociales lleva consigo la ampliación de sus derechos. Cf.: TOVAR, A /RUIPEREZ, M. S.: **Historia de Grecia** Barcelona, Monater y Simon, 1970 (1960) p.95-96.

¹⁷⁶ .- ISOCRATES.: **De Pace**, 44-48.

¹⁷⁷ .- DEMOSTENES.: **Filípicas**, I, 20, 47.

¹⁷⁸ .- PLATÓN.: **República**, 347 a-d.

La efebía era una especie de servicio militar que duraba dos años y que se iniciaba aproximadamente a los 18 años. Durante este periodo el joven recibía una instrucción realizando tareas de guardia de fronteras. Cuando el joven terminaba su periodo de preparación, asistía a una ceremonia que duraba varios días, en la que participaba activamente y en la que se tenía que comportar como un verdadero hoplita. Al final de la ceremonia se realizaba un juramento por el que definitivamente se convertía en hoplita. En este juramento, el efebo se compromete a respetar las jerarquías, defender el suelo de la ciudad y salvaguardar a los hombres y a los dioses de la ciudad. No es raro que Platón piense en una fórmula parecida para formar a los ciudadanos de la ciudad y en especial a los que la van a regir. Que Platón piensa en esta estructura como formativa y no agresiva ya ha sido señalado por Jaeger (¹⁷⁹): el hecho de denominar a esta clase especial de guerreros “guardianes” *lleva ya implícita la limitación de sus funciones a la defensa*. No es de extrañar que Platón adopte este planteamiento, pues achaca la guerra a motivos de expansión y siempre a causas económicas (¹⁸⁰).

Para Platón el alma del guerrero, si ha de ser un buen guardián, ha de reunir de forma innata, como los buenos perros, dos cualidades aparentemente contradictorias: dulzura para con sus conciudadanos y combatividad frente a los extraños (¹⁸¹). Posteriormente abordará el problema de la paideia de los “guardianes”, las mujeres y los gobernantes (¹⁸²).

Sin entrar en el análisis y las propuestas concretas que desarrolla Platón a lo largo de la República sobre la educación de los guardianes, las mujeres y los gobernantes, el problema que está en la base de la investigación y que es general en toda la paideia griega es la forma por la que los ciudadanos conocen las normas, las asimilan y las ejercitan. Platón y Aristóteles, frente al aprendizaje inconsciente y la educación sofística de una minoría, adoptan la obligación del Estado de educar a los ciudadanos (¹⁸³), como acertadamente señala Jaeger (¹⁸⁴), aunque se quede en la educación como instrucción, frente a la educación platónica como ejercicio.

¹⁷⁹ .- JAEGER, W.: **Paideia. Die Formung des griechischen Menschen**. Libros I y II, 1933. Traducción española de Juaquin Xirau y Wenceslao Roces: **Paideia. Los ideales de la cultura griega**. Madrid, FCE, 1988, p.601.

¹⁸⁰ .- PLATÓN.: **República**, 373 e; también: **Leyes** 625 e-638 d; 629 a.

¹⁸¹ .- PLATÓN.: **República**, 375 e.

¹⁸² .- Su paideia se trata en **República**, 376 c-e.

¹⁸³ .- Aristóteles señala en la **Ética a Nicomaco** (X, 10, 1180 a 24) que en ningún sitio más que en Esparta existía una educación organizada por el Estado mismo.

¹⁸⁴ .- JAEGER, W.: **Paideia. Die Formung des griechischen Menschen**. Libros I y II, 1933. Traducción española de Juaquin Xiray y Wenceslao Roces: **Paideia. Los ideales de la cultura griega**. Madrid, FCE, 1988, p.602.

5.2. La Historia y la formación de los ciudadanos.

Hemos señalado anteriormente que la preocupación por la formación de los ciudadanos no era exclusivamente platónica, sino de todos aquellos que se plantean la convivencia en una ciudad. ¿Cómo se educa a un ciudadano? ¿A quién obedecer en una democracia?. Son preguntas que debemos responder si pretendemos mantener la convivencia social en una polis (¹⁸⁵). Habíamos señalado un mecanismo de formación de los ciudadanos: la *efebia*. Pero en una ciudad existen numerosas personas que no forman parte de los iguales, o dicho de otra manera, ciudadanos que no gozan de plenos derechos. En Atenas, ni los ciudadanos de origen extranjero, ni aquellos que habiendo nacido en Atenas tenían algún progenitor extranjero, así como las mujeres, los esclavos, ... no eran ciudadanos de plenos derechos y por tanto no realizaban la *efebia*. ¿Cómo formar a este contingente de ciudadanos, que en definitiva eran mayoritarios?. ¿Era posible el funcionamiento de la ciudad sin la formación de esta parte de la ciudadanía?.

Parece improbable que el sistema ateniense pudiera haber llegado a jugar un papel tan importante en el Egeo y haber tenido la proyección cultural que llega hasta nuestros días sin haber trasladado los valores y normas a sus ciudadanos. Y hemos de tomar en consideración que uno de los elementos culturales más importantes, como la cerámica, difusor del *espíritu griego* y que ha servido para que conozcamos algunos elementos de sus costumbres, se encontraban en manos de *metecos*.

Para que una ciudad exista como tal y pueda perdurar en el tiempo es necesaria una educación generalizada que llegue a todos los ciudadanos. Se necesita un $\epsilon\upsilon\omicron\upsilon\varsigma$ que establezca los modos de comportamiento. El $\epsilon\upsilon\omicron\upsilon\varsigma$ es la costumbre, lo que se hace habitualmente, como nos transmite Tucídides (¹⁸⁶). El papel que se interpreta en la acusación o defensa es el $\epsilon\upsilon\omicron\upsilon\varsigma$. También en el ámbito teatral el $\epsilon\upsilon\omicron\upsilon\varsigma$ es la “cara familiar” de alguien.

La *tradición* en la Grecia arcaica era transmitida por los poetas. Ellos eran los encargados de enseñar la *tíme* (**tímh**), pero después de las transformaciones sociales que

¹⁸⁵ .- Cf.: GONZALEZ ESCUDERO, Santiago, /DOMINGUEZ, Vicente J., /GARCÍA, Román.: **Ciudadano y Ciudad: enfoque histórico-crítico**. Oviedo, MPDL, 1995 2ªed.

¹⁸⁶ .- TUCIDIDES.: **Historia de la Guerra del Peloponeso**, I, 123, 1, 6; II, 16, 1, 3; IV, 32, 2, 1. Utiliza la palabra $\epsilon\upsilon\omicron\upsilon\varsigma$ en el sentido de costumbre, lo que se hace habitualmente. Por *costumbre* lo traduce Francisco Romero Cruz, en la traducción de Cátedra.

se producen en Grecia, en la época democrática no puede desempeñar este papel. Las costumbres y relaciones sociales que trasmite la poesía no representan los nuevos tiempos democráticos. Será por ello que Pericles no le va a conceder ni siquiera el reconocimiento de prestigiar las hazañas cometidas:

“Al presentar este poderío con grandes pruebas y que desde luego no carece de testimonios, seremos admirados por los de ahora y los de después, sin necesitar para nada de un Homero que nos elogie, ni de quien con sus versos deleitará el instante presente, pero cuya interpretación de los hechos será destruida por la verdad, sino, bastando con obligar a todo el mar y la tierra a hacerse accesibles a nuestra osadía, dejando en todas partes monumentos imperecederos de nuestros infortunios y éxitos.”⁽¹⁸⁷⁾.

Con estas palabras tratará Pericles de apartar la necesidad del *epos*, dotando al *logos* de una relación directa con los hechos como “*adquisición para siempre*” construyendo Tucídides la Historia ya sin intermediarios, como ocurría todavía en Herodoto respecto a Homero. Filosofía e Historia serán las encargadas de sustituir al *epos*. La filosofía de Anaxágoras intentará dar un fundamento y la Historia se encargará de la transmisión del $\alpha\theta\omicron\lambda\omicron\gamma$.

Para los presocráticos la ciudad, al igual que los astros y todo el cosmos, tienen un funcionamiento, $\Phi\Gamma\text{C}$ común. Así, para Anaxágoras, la ciudad es el funcionamiento del $\nu\omicron\alpha\lambda\gamma$, convertido en ámbito del movimiento y condición que separa las cosas, la ciudad evoluciona desde dentro toda vez que sus instituciones constituyen el núcleo en el que se agrupan como partículas los elementos de la sociedad. La ciudad es el $\nu\omicron\alpha\lambda\gamma$ que marca las líneas por las que tiene que seguir su camino. Es la “*sociedad abierta*”, pero al mismo tiempo se enmarca como la única posible, con ausencia de cualquier fundamento extraño a ella misma.

El discurso que sigue a *los hechos* no es más que una construcción unida argumentalmente desde ella misma, un mecanismo de causas y efectos en unión con el funcionamiento del cosmos sin recurrir a ningún otro apoyo.

Es de la doctrina de Anaxágoras de la que sale una doctrina política, la de Pericles, y un modo de hacer “*theoría*” como construcción de causas y efectos sin remisión, tal como hace Tucídides en la Historia. Las hipótesis que se fijan en un primer momento para diferenciar entre puntos de vista (*aitíai*) y causas (*profáseij*) quedan establecidas como válidas simplemente cuando una de ellas permite construir más argumentos que la desarrollen. De esta manera una vez establecidas constituyen “*descubrimientos*” para siempre, pese a que en la mayoría de los casos tales hipótesis fueran implantadas cuando se conocían de antemano los resultados y ni siquiera hubieran sido consideradas otras alternativas de origen.

¹⁸⁷ .- TUCÍDIDES.: *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 41 4 1-5 1.

La cuestión no es que esta *theoría* de la Historia fuese asociada a la democracia de Pericles y cayese en el descrédito de los atenienses a finales del siglo -V, pues ni siquiera podía dar todas las explicaciones técnicas pertinentes para extender el logos, y los Sofistas se opusieron también a ella desde este punto de vista. El problema está en que el propio logos de la democracia había encontrado desde un principio una alternativa educadora ajena a los planteamientos teóricos de la Historia. Y lo había encontrado en los diálogos rítmicos de la tragedia y en los burlescos de la comedia.

5.3.- El teatro y la formación de los ciudadanos.

Durante todo el siglo -V el papel preponderante de la educación ciudadana lo desempeñará el teatro. Tragedia y comedia se encargarán de transmitir los ejemplos de comportamiento. Aristóteles señala que los personajes de la antigua tragedia no hablan retóricamente sino políticamente (¹⁸⁸). No es extraño entonces que Aristóteles defina la tragedia como una imitación de una acción:

“La tragedia es, pues, la imitación de una acción de carácter elevado y completa, dotada de cierta extensión, en un lenguaje agradable, llena de bellezas de una especie particular según sus diversas partes, imitación que ha sido hecha o lo es por personajes en acción y no por medio de una narración, la cual, moviendo a compasión y temor, obra en el espectador la purificación propia de estos estados emotivos.” (¹⁸⁹).

¿Pero en qué consiste el papel educador del teatro? ¿Cuál es la función social que desempeña?. ¿Qué es lo que imita?.

Atenas no sólo instituyó las representaciones teatrales como una fórmula de concursos, sino que se dotó de los mecanismos de financiación necesarios destinados a posibilitarlas y estableció fórmulas para que pudiesen asistir los ciudadanos a las representaciones incluso subvencionando a aquellos que no podían pagárselas.

La tragedia imita las costumbres de los seres humanos. Sófocles aprovechará el *œqoj*, no lo inventa, éste ya se encuentra en la vida cotidiana. En el teatro la “*theoría*” que encontrábamos en la Historia se convierte en “*thémata*”, en espectáculo. Y es el espectador el que se encarga de recorrer el discurso y de incorporarlo al suyo. La

¹⁸⁸ .- “... los antiguos, en efecto, hacían hablar a sus personajes en tono político, y los de ahora, en lenguaje retórico”. ARISTÓTELES.: *Poética*, 1450 b 7-8.

¹⁸⁹ .- ARISTÓTELES.: *Poética*, 1449 b 24-28.

tragedia no se limita a mostrar la costumbre como forma petrificada, a ejemplificarla mediante la narración como hacía la epopeya, sino que tiene una acción, un **πάροξ**.

Los ciudadanos asistían al desarrollo de un discurso adaptado a un personaje (actor) o a una colectividad (coro) que tenía que chocar con el discurso de otro personaje opuesto a su planteamiento. El relato estaba bastante alejado de la vida cotidiana y normalmente era extraído del “*ἔπος*”, de las viejas sagas mitológicas y de los dioses olímpicos. Los personajes se enfrentaban a un destino cruel (*moira*) al que superaban sólo con los supuestos, imágenes y alcances de su discurso. Logos y conducta coincidían a lo largo de la representación. El ritmo que marca la música junto con el reconocimiento de situaciones y la lógica del desarrollo (diríamos el *ἄροξ*), establecen un salto -un movimiento- en el que se ve ejemplificada su conducta (**πάροξ**). El espectador inmerso en un mundo que reconoce y le es familiar, es transportado por la música, la escena y los diálogos a otro plano en el que pierde su individualidad, su yo, para pasar a vivir los problemas de la polis que se representan en la tradición y que al mismo tiempo se reflejan en los problemas cotidianos de todos los días. El espectador individual, aislado, por este procedimiento pasa a estar en contacto con el mundo de los valores comunes a todos los espectadores (*ἄροξ*). No se trata sólo de una experimentación, de un sentir lo universal en el momento en que el espectador se compara a sí mismo con lo que sucede en el escenario, como trata de explicar Bruno Snell (¹⁹⁰), sino de una *impresión o acuñación (τύποι)* en el alma del espectador en la medida que recorre con el actor el discurso de la escena.

“Estas innovaciones, en todos los dominios, marcan un cambio de mentalidad tan profundo, que representa el nacimiento del hombre occidental, la eclosión verdadera del espíritu, con los valores que reconocemos en este momento. De hecho, las transformaciones no atañen solamente a los avances de la inteligencia o a los mecanismos del razonamiento. *Del homo religiosus* de las culturas arcaicas, a este hombre político y razonable, hacia quien apuntan las funciones psicológicas: modos de expresión simbólica y manejo de signos, tiempo, espacio, causalidad, memoria, imaginación, organización de los actos, voluntad, persona, todas estas categorías mentales se encuentran transmutadas en cuanto a su estructura interna y su equilibrio general.” (¹⁹¹).

Pero vayamos por partes. Veamos que significado tienen estos tres elementos: *ἄροξ*, **πάροξ** y *ἄροξ*.

¹⁹⁰ .- SNELL, B.: *Las fuentes del pensamiento europeo*. Madrid, Cristiandad, 1965, p.180 y ss. Cf. También: NESTLE, W.: *Historia del espíritu griego*. Barcelona, Ariel, 1961, p. 92 y ss., donde sintetiza las consideraciones de la antigüedad sobre esta cuestión. Más desarrolladas se pueden encontrar en: VERNANT, J.P. /NAQUET, P.V.: *Mythe et tragedie*. París, 1973.

¹⁹¹ .- VERNANT, J.P.: *Mythe et pensée chez les Grecs*. París, Librairie François Maspero, 1965. Traducción española de Juan Diego López Bonillo: *Mito y pensamiento en la grecia antigua*. Barcelona, Ariel, 1983, p.15.

5.3.1.- El $\alpha\alpha\alpha$.

El $\alpha\alpha\alpha$ es la costumbre, lo que se recibe por tradición, lo ya dado en cuanto normativo y por tanto estático. En él se encuentra el *epos*, pero también las ceremonias e instituciones. El $\alpha\alpha\alpha$ lo reciben los ciudadanos por nacer en una familia y estar en un clan de la ciudad.

Platón se refiere en varias ocasiones al $\alpha\alpha\alpha$ (¹⁹²), pero es en el *Crátilo*, a pesar de que no sea el lugar más apropiado para buscar definiciones en Platón, donde nos explica lo que entiende por $\alpha\alpha\alpha$:

SÓC. - Dices bien. ¿Mas qué? Tal como hablamos ahora no nos entendemos mutuamente, si uno dice sklerón, y ¿no sabes lo que yo quiero decir ahora?

CRÁT. - Si, queridísimo amigo, pero por la costumbre.

SÓC. - ¿Y cuando dices «costumbre», crees que dices algo distinto de «convención»? ¿O entiendes por costumbre algo distinto que el que cuando yo digo esto pienso en aquello y tú comprendes que yo lo pienso? ¿No entiendes esto?

CRÁT. - Sí.

SÓC. - ¿Luego si me comprendes cuando hablo, te manifiesto algo?

CRÁT. - Sí.

SÓC. - Y, sin embargo, hablo con elementos distintos de aquello que pienso, si es que la *l* no es, según tú mismo afirmas, semejante a la rigidez. Y si esto es así, ¿no será que lo has pactado contigo mismo, y para ti la exactitud del nombre es convención, dado que tanto las letras semejantes como las desemejantes tienen significado, con tal que las sancionen costumbre y convención? Pero, aun en el caso de que la costumbre no fuera exactamente convención, ya no sería correcto decir que el medio de manifestar es la semejanza, sino más bien la costumbre. Pues ésta, según parece, manifiesta tanto por medio de lo semejante como de lo desemejante. Y como quiera que coincidimos en esto, Crátilo (pues interpreto tu silencio como concesión), resulta, sin duda, inevitable que tanto convención como costumbre colaboren a manifestar lo que pensamos cuando hablamos. Porque, mi nobilísimo amigo, refirámonos al número. Si quieres: ¿cómo piensas que podrías aplicar a cada número nombres semejantes? (¹⁹³).

La “costumbre” se mueve en el ámbito de la convención pero no es mera convención, en la medida que es independiente de los sujetos. Existe en definitiva, una costumbre ligada a la tradición familiar o particular y una costumbre ligada a la ciudad, que también descansa en la tradición pero que mira lo universal.

Pero las costumbres como tradiciones y normas familiares no son suficientes para el funcionamiento de la ciudad, en cuanto que ésta está sujeta a cambios y la costumbre

¹⁹² .- PLATÓN.: *Crátilo*, 434 e 4; 6; 435 a 10; b 2; b 5; *Banquete*, 175 b 1; *Gorgias*, 482 d 2; *Menon*, 70 b 6; *Hippias Mayor*, 287 b 8; *República*, 452 a 7; 533 d 5; *Timeo*, 46 b 5; *Leyes*, 655 e 1; 658 e 3; 792 e 2; 808 c 2; 818 e 9; 834 d 6; 909 e 5; *Diálogos apócrifos: Axíoco*, 366 c 4.

¹⁹³ .- PLATÓN.: *Crátilo*, 434 e 1-435 d 3.

es sobre todo estática si no tiene un **páqoj** para el adecuar al sujeto a la realidad. Diríamos que necesita, por una parte una adecuación al sujeto, pero por otra a los cambios surgidos en la ciudad.

5.3.2.- El páqoj.

Para que las costumbres puedan funcionar en una sociedad que ya no es la que las generó debe producirse una adaptación, un movimiento de A a B. **Páqoj** es una alteración, un suceso, indica una actitud activa, nunca pasiva. En la biografía el **páqoj** será la trayectoria del sujeto. Platón se refiere numerosas veces al **páqoj** (¹⁹⁴). El **páqoj** va a ser el posibilitador, el desarrollo, la actuación que hace que uno se convierta en sujeto. Aristóteles va a cambiar este sentido, en la Poética habla de la catarsis, que viene a ser una ridiculización del **páqoj**.

Pero, el **páqoj**, no puede ser considerado simplemente como el proceso de socialización de un individuo, es también una trayectoria individual, entendida ésta no como un *camino*, puesto que el camino supone la existencia predeterminada del mismo y del cual no nos podemos salir, pues ello supondría una catástrofe. En cambio, la trayectoria entiende que existen otras alternativas e incluso el poder desviarse de la misma, con la posibilidad de volver a ella.

Un ejemplo claro de esto que estamos diciendo es el problema del pecado (que en sí es un error). El *pecado* es interpretado como una desviación de la trayectoria, pero como un alejamiento de la trayectoria que puede ser enmendado e incluso en este sentido el error puede ser interpretado como una forma de conocimiento. Es cuando comprobamos otras trayectorias, cuando las experimentamos, cuando podemos estar seguros de la nuestra. Es por ello que Platón va a defender el error como una forma de conocimiento (¹⁹⁵). S. Agustín interpretará de esta forma el *pecado* frente a los pelagianos que lo interpretan en el sentido de camino (¹⁹⁶).

¹⁹⁴ .- PLATÓN.: *Eutifron* 11 a 8; *Apología*, 22 a 4; *Fedro*, 59 a 5; 68 e 4; 72 b 5; 78 b 5; 89 c 11; 90 c 8; 94 c 5; *Sofista*, 228 e 4; 243 c 3; 245 a 1; 245 b 4; 245 c 2; 248 d 5; 264 a 5; *Cratilo*, 411 c 1; *Teeteto*, 155 d 3; 161 d 4; 166 b 3; 179 c 3; 187 d 3; 193 d 4; 199 c 8; *Político*, 264 b 2; 269 c 1; 270 b 3; 273 d 1; 277 d 7; 289 d 8; 303 d 7; 308 a 3; *Parménides*, 136 b 8; 148 b 1; 148 b 4; 159 a 2; *Filebo*, 15 d 8; 31 b 3; 35 e 9; 36 b 13; 41 c 7; 46 a 10; 48 b 2; 48 c 8; 48 d 9; 48 e 3; 49 a 5; 60 d 9; *Banquete*, 217 e 6; *Fedro*, 238 c 6; 250 a 7; 251 c 2; 252 b 2; 252 c 2; 254 e 1; 262 b 3; 265 b 6; *Alcibiades I*, 118 b 4; *Alcibiades II*, 139 a 14; 139 b 8; *Eutidemo*, 293 e 3; *Protágoras*, 352 e 6; *Gorgias*, 476 c 2; 481 c 5; 481 c 7; 482 c 6; 495 e 3; 513 c 5; 522 b 3; *Hippias Mayor*, 300 b; 301 b; 302 c; *Hippias Menor*, 364 a 1; *República*, 376 a 11; 381 a 4; 432 d 5; 454 a 10; 488 a 2; 539 a 5; 579 d 5; 604 b 1; *Timeo*, 19 b 5; 61 e 1; 62 b 5; 63 d 4; 64 b 4; 64 c 2; 64 d 1; 66 c 1; 68 a 6; 77 e 5; 78 e 4; 79 a 5; 81 d 4; 86 b 5; *Leyes*, 639 b 4; 644 d 6; 699 e 2; 712 e 6; 728 c 2; 801 b 2; 811 c 10; 819 d 6; 859 e 11; 860 a 5; 863 b 3; 876 b 5; 893 d 5; 894 a 2; 895 c 6; 900 b 1; 900 b 3; 908 c 5; *Cartas*, 351 d 4.

¹⁹⁵ .- PLATÓN.: *Leyes*, 640d. 645e, 646e, 647c-d, 650a-b, 671c-d, 671e, 673e-674b;...

¹⁹⁶ .- Pelagio llegó a Roma en el 380, y se encontró con el espectáculo de conversiones masivas interesadas al cristianismo como religión oficial. Estos nuevos cristianos aceptaban la fe, pero ello no conllevaba ningún cambio en su conducta moral que era encubierta por la misma fe. Pelagio va a

5.3.3.- El ἄqoj

Pero si necesitamos una trayectoria, una actualización o adecuación -diríamos hoy- de las costumbres, éstas no servirían de nada si no se imprimen en el sujeto de forma individual formando parte de él. Es decir, imprimiéndole un carácter (ἄqoj) que será el posibilitador de la acción (¹⁹⁷). A ese carácter apelará Sócrates cuando la acción que tiene que realizar le supera como individuo. Heráclito dirá:

“El carácter del hombre es su démon.” (¹⁹⁸)

El carácter del ciudadano es el que nos dice en que momento hay que utilizar los distintos temperamentos que habitan en nosotros. El hombre esta conformado por opuestos (¹⁹⁹) que son necesarios para el funcionamiento de la ciudad, pues los guardianes necesitan ser apacibles con los ciudadanos y agresivos con los enemigos:

“¿Qué quieres decir?

Que nos hemos dado cuenta de que en realidad existen caracteres que, contra lo que creíamos, reúnen en sí estos contrarios.

¿Como?

Es fácil hallarlos en muchas especies animales, pero sobre todo entre aquellos con los que comparábamos a los guardianes. Supongo que has observado, como una de las características innatas en los perros de raza, que no existen animales más mansos para con los de la familia y aquellos que conocen, aunque con los de fuera ocurra lo contrario” (²⁰⁰).

interpretar la *trayectoria* del hombre como *camino* que se elige, amparado en la idea de *libertad* del hombre, de su *responsabilidad* y por tanto no cabe el desvío ni el arrepentimiento. San Agustín que había vivido en carne propia el pecado, utilizará el concepto de gracia para justificar el **páqoj** como *trayectoria*. Cf. RUSSELL, B.: **History of Western Philosophy**. 1946. **Historia de la Filosofía Occidental**. Madrid, Espasa Calpe, 1984, vol I. p.386 y ss.

¹⁹⁷ .- Platón se refiere a ἄqoj en: PLATÓN.: **Político**, 308 e 7; 309 b 4; 310 c 9; 311 b 9; **Banquete**, 195 e 6; Fedro, 243 c 3; **Lisis**, 222 a 3; **República**, 375 c 7; 375 e 2; 400 e 3; 409 d 1; 490 c 5; 492 e 4; 496 b 2; 497 b 6; 549 a 8; 577 a 2; 604 e 2; 605 a 5; **Crítias**, 121 b 1; **Leyes**, 650 a 5; 666 c 1; 741 e 4; 775 d 3; 792 e 2; 832 b 6; 836 d 7; 859 d 8; 901 a 7; 903 d 7; 908 b 5; **Cartas**, 316 a 6; 322 d 4; 328 b 5; 358 c2.

¹⁹⁸ .- HERACLITO (Fragmento 119): **ἡqoc anqrwpv daímwv::**

STOB. Flor.IV , @H. æfh æj ἄqoj çnqrèpwi da..mwv>

¹⁹⁹ .- “¿Qué hacer entonces? -Pregunté-. ¿Dónde vamos a encontrar un temperamento apacible y fogoso al mismo tiempo?. Porque, según creo, mansedumbre y fogosidad son cualidades opuestas.” PLATÓN.: **República**, 375 c 6-8). Utilizamos la traducción de Jose Manuel Pabon y Manuel Fernández Galiano en la edición del Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981 (1949), 3ªed..

²⁰⁰ .- PLATÓN.: **República**, 375 d 6-e 4). Utilizamos la traducción de Jose Manuel Pabon y Manuel Fernández Galiano en la edición del Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981 (1949), 3ªed.

Pí j l šgeij;

OÜk ṁneno»kamen ôti e„s`n ¥ra fÚseij otaj 1mej oÜk

Por tanto necesitamos una operación, un movimiento que establezca el paso entre los contrarios, Platón ilustrará este funcionamiento con el mito de Poros y Penía en el *Banquete* ⁽²⁰¹⁾. Anteriormente este movimiento, con el que se muestra cuándo debe aparecer una de las características y cuándo otras, había sido utilizado en la poesía y el teatro, y los ciudadanos aprendían el mecanismo mediante *mímesis*, por ello Platón reclamará máximo cuidado y precaución ante ellos:

- “¿Pero puedes contestarme si lo relativo a la gracia o carencia de ella depende de la eurritmia del movimiento?
- ¿Cómo no?
 - Ahora bien, lo arrítmico tomará modelo y seguirá a la bella dicción, y lo arrítmico a la opuesta a ella; lo mismo ocurrirá también con lo armónico e inarmónico, si, como decíamos poco ha, el ritmo y la armonía han de seguir a las palabras, no éstas a aquéllos.
 - Efectivamente -dijo-, han de seguir a las palabras.
 - ¿Y la dicción -seguí preguntando- y las palabras?. ¿No dependerán de la disposición espiritual?.
 - ¿Cómo no?
 - ¿Y no sigue lo demás a las palabras?.
 - Si.
 - Entonces, la bella dicción, armonía, gracia y eurritmia no son sino consecuencia de la simplicidad del carácter; pero no de la simplicidad que llamamos así por eufemismo, cuando su nombre verdadero es el de necesidad, sino de la simplicidad propia del carácter realmente adornado de buenas y hermosas prendas morales.
 - No hay cosa más cierta -dijo.
 - ¿No será, pues, necesario que los jóvenes persigan por doquier estas cualidades, si quieren cumplir con el deber que les incumbe?.
 - Deben perseguirlas, en efecto.
 - Pues pueden hallarlas fácilmente, creo yo, en la pintura o en cualquiera de las artes similares, o bien en la tejeduría, el arte de recamar, el de construir casas o fabricar toda suerte de utensilios, y también en la disposición natural de los cuerpos vivos y de las plantas; porque en todo lo que en citado caben la gracia y la carencia de ella. Ahora bien, la falta de gracia, ritmo o armonía están íntimamente ligadas con la maldad en palabras y modo de ser, y en cambio, las cualidades contrarias son hermanas y reflejos del carácter opuesto, que es el sensato y bondadoso.
 - Tienes toda la razón -dijo-.
 - Por consiguiente, no sólo tenemos que vigilar a los poetas y obligarles a representar en sus obras modelos de buen carácter o a no divulgarlas entre nosotros, sino que también hay que ejercer inspección sobre los demás artistas e impedirles que copien la maldad, intemperancia, vileza o fealdad en sus imitaciones de seres vivos, o en las edificaciones, o en cualquier otro objeto de su arte; y al que no sea capaz de ello no se le dejará producir entre nosotros, para que no crezcan nuestros guardianes rodeados de imágenes del vicio, alimentándose de este modo, por así decirlo, con una mala hierba que recogieran y pacieran día tras día, en pequeñas cantidades, pero tomadas éstas de muchos lugares distintos, con lo cual introducirían, sin darse plena cuenta de ello, una enorme fuente de corrupción en sus almas. Hay que buscar, en cambio, a aquellos artistas cuyas dotes naturales les guían al encuentro de todo lo bello y agraciado; de este modo, los jóvenes

ὁ»q̄hmen, ε̄cousai t̄ϕnant...a tāata.

Poà d»;

"Idoi m•n ϕn tij ka^ m̄n ϕll oij zóoij, oũ ment̄n ϕkista
m̄n ú 1mej pareb̄ll omen tũ fũl aki. o•sqa ḡer pou tĩ n
genna...wn kunĩ n, ōti tōato fũsei aũtĩ n tō Āqoj, prōj m•n
toŷj sun»q̄eij te ka^ gnwr...mouj æj oũn te prvot̄etouj e•nai,
prōj d• toŷj ϕgnĩ taj toũnant...on.

²⁰¹ .- PLATÓN.: *Banquete*, 203 b y ss.

vivirán como en un lugar sano, donde no desperdiciarán ni uno solo de los efluvios de belleza que, procedentes de todas partes, lleguen a sus ojos y oídos, como si se los aportara de parajes saludables un aura vivificadora que les indujera insensiblemente desde su niñez a imitar, amar y obrar de acuerdo con la idea de belleza. ¿No es así?.⁽²⁰²⁾.

6.- De la formación del héroe a la formación del ciudadano.

La educación arcaica se basaba en el *epos* que adecuaba el $\alpha\theta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ con el $\alpha\theta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$, y representaba el ideal de la educación aristocrática. Su característica principal era, como ya señalamos anteriormente, estar integrado por fórmulas cristalizadas por la tradición, y por tanto que no necesitan justificación, pues su existencia es dada *desde siempre*. La eternidad como tal no necesita justificación, se da por supuesto que lo que es eterno no necesita un origen, pudiendo surgir de la nada o ser desde siempre, mientras que lo efímero tiene que justificar su origen, su $\alpha\rho\chi\eta$, pero también su sucesión o trayectoria, en definitiva su $\pi\alpha\theta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$: los poetas hablaban por dictado de lo eterno, de los dioses. El *epos* se destaca por el carácter imperativo y -como ha señalado Santiago González Escudero- era en sí la reproducción de la sociedad patriarcal: el padre establece dictámenes simplemente por ser el jefe de la familia, y para hacerlo se apoya en fórmulas de siglos de eficacia. El *epos* pretende reproducir miméticamente el sistema que conoce y justifica. Para ello utiliza *imágenes* que funcionan como $\tau\upsilon\pi\omicron\iota$, que improntan al joven marcándole un $\alpha\theta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$. Sin embargo, este proceso de formación no integra los procesos de cambio y las nuevas situaciones que se dan con el paso del tiempo. Cuando la sociedad aristocrática entra en crisis otras fórmulas intentan suplir al *epos*. El logos va a reclamar para sí una fuerza propia no basada en justificaciones mitológicas sino en el propio campo de relaciones del lenguaje inauguradas por los logógrafos. Como ha señalado Santiago González Escudero, el logos se apoya en un campo de relaciones en el que “A es B” como algo inmutable que responde a relaciones del lenguaje u operacionales y que son externas e independientes de los sujetos y de las que también se puede ver y medir su eficacia. De esta forma es como se instaura el logos de forma normativa y de manera diferente a la que anteriormente había encontrado su apoyo en el *epos*. La forma imperativa que se afirma en relaciones inmutables es lo único que cabe comprender de lo $\acute{\alpha}\rho\rho\eta\tau\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$: el hombre que es mortal sólo llega a este límite y de él recibe la forma del logos como imperativo que le lleva a actuar. Sin embargo primero tiene que contemplar al menos ese límite como tal, lo que supone que ante él tiene lo ilimitado, lo $\acute{\alpha}\rho\rho\eta\tau\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$, como señala Trias⁽²⁰³⁾.

²⁰² .- PLATÓN.: *República*, 400 c 7-401 d 3). Utilizamos la traducción de José Manuel Pabon y Manuel Fernández Galiano en la edición del Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981 (1949), 3ªed.

²⁰³ .- TRIAS, Eugenio.: *La lógica del límite*. Barcelona, Destino, 1991, 548pp.

La ciudad, sobre todo la Atenas del siglo -V, se encuentra ya dada para todos los ciudadanos, tiene una historia y ésta se encuentra dentro de un $\alpha\eta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$, que no se puede reducir a su Historia: el funcionamiento de la ciudad, con sus normas de vida y las necesidades de adaptación al mundo cambiante no se pueden reducir a una narración de un recorrido peculiar: al **$\rho\acute{\alpha}\eta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$** que aparece en los escasos datos recogidos por la Historia. Es preciso proseguir y afianzar la realización concreta de la ciudad y para ello sólo contamos con la plasmación individual en el *carácter* de los ciudadanos ($\tilde{\alpha}\eta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$).

Efectivamente podemos encontrar las viejas referencias a los dioses, sus templos, sus ritos y sus fiestas rigiendo el comportamiento cotidiano. Pero estos dioses que rigen el trabajo y el descanso no son ya los dioses de Homero, se han hecho ciudadanos y como tales ya no pueden dar un modelo del que se pueda entresacar el comportamiento, el modo de pensar y de hablar de los hombres (²⁰⁴). Es por tanto necesario un nuevo discurso que surge de lo individual, pero que ha de ser común y por tanto no puede ser individual. Heráclito dirá:

“Por tanto es necesario seguir lo común. No obstante, aunque el Logos es común la mayoría vive como si poseyese su propia inteligencia.” (²⁰⁵)

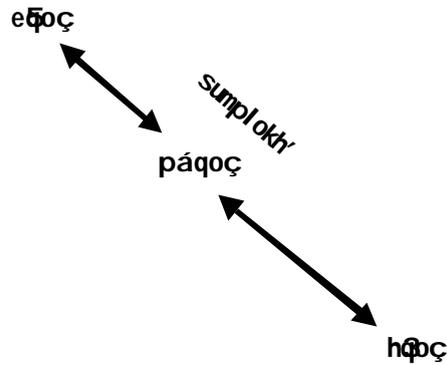
Si dioses y hombres particulares no pueden garantizar un modelo de discursos y sobre todo su forma *común*, es necesario un nuevo foro. Este nuevo espacio, como decíamos anteriormente, lo va a ocupar el teatro. Para ello va a utilizar tres elementos: un discurso que se aleja de lo cotidiano, la música y la escenificación a través de la danza y la representación. A moverse como ciudadano se aprende, por tanto, en el teatro y se aprende el **$\rho\acute{\alpha}\eta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$** (a ser sujeto), y este lleva al $\tilde{\alpha}\eta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$. Pero una vez que tenemos formado el carácter de los ciudadanos, es necesario ejemplificar reiteradamente su aplicación. Los ciudadanos deben tener en su carácter la amabilidad y la agresividad. La amabilidad con sus ciudadanos y la agresividad con sus enemigos. El soldado que mata despiadadamente a los enemigos en el campo de batalla ha de ser un modelo de cortesía con sus conciudadanos., como decía Platón de los guardianes. Se necesita por tanto una *simploké* entre $\alpha\eta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ y **$\rho\acute{\alpha}\eta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$** que nos permite llegar al $\tilde{\alpha}\eta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ concreto que tenemos que

²⁰⁴ .- El cambio que se produce es que mientras Homero es un producto de los dioses, de las formas que utiliza, en el siglo -V se ha producido una asimilación de los dioses a la ciudad, de tal forma que se han socializado en estructuras generales. En la época de Homero las fiestas eran familiares y estaban auspiciadas por un dios, pero en el siglo -V las fiestas son de la ciudad, de toda la ciudad y los dioses sirven para marcar la festividad. Cf. RODRIGUEZ ADRADOS, Francisco.: **Fiesta, Comedia y tragedia**. Madrid, Alianza, 1983, quien señala un paso más todavía en el paso de la fiesta a la Tragedia y a la comedia, especialmente el capítulo 3, p.447 y ss.

²⁰⁵ .- HERÁCLITO, 2, (92) (SEXTO EMPÍRICO.: *Adversus mathematicos*, VII, 133).

$\delta\iota\tilde{\omicron}$ de \langle \rangle pesqai tî i
xunî i \rangle toutsssti tî i koinî i: xunôj g|r ð koinôj. $\delta\tau\acute{\omicron}$ à lô-
gou d' $\tilde{\mu}$ ôntoj xunoà zèousin of pol l o $\hat{}$ æj „d...an
 α contej frônhsin \rangle .

utilizar mecánicamente en cada momento (²⁰⁶).



El papel de la tragedia en nuestra sociedad lo cumple, salvando las distancias, el cine y la televisión. Si bien ello puede parecer raro, en la medida que en nuestra sociedad cine y televisión no están controlados por un único estamento, debemos recordar que en Atenas el teatro tampoco y en ambos casos se encontraban influenciados por las subvenciones, por los *ciudadanos influyentes* y por el éxito en la audiencia. Son estos mecanismos de control, como son la subvención, los premios, o el *reconocimiento*, mucho más sofisticados, los que permiten la orientación hacia unos determinados fines. Se reconocen claramente los fines ideológicos del cine -como ha estudiado Román Gubern- y de la televisión, en la época franquista, en regímenes autoritarios o en periodos de guerras, Pero en la actualidad o en sistemas democráticos nos resistimos a ello. Sin embargo: ¿no se está realizando una educación desde determinados programas de televisión? ¿No asistimos a la proliferación de series juveniles de producción americana, que coinciden con el problema del desmembramiento de la familia estadounidense? (²⁰⁷). ¿Porqué proliferan las series de

²⁰⁶ .- Para la filosofía aristotélica este procedimiento dialéctico se fijará a través del hábito, produciendo en su conjunto los estereotipos que Teofrasto denominará **carakthē**. Cf. TEOFRASTO.: *Los caracteres morales*. Edición bilingüe de Manuel Fernández Galiano. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985. 51p. Dobles +IX.

²⁰⁷ .- Un caso paradigmático ha sido la serie “*Sensación de vivir*”, curiosamente traducida con un slogan publicitario de la CocaCola, que representa toda una filosofía en cuanto a modelo de vida. Esta serie, recorre los problemas y preocupaciones de un grupo de adolescentes de clase media alta, donde se plantean problemas y sus soluciones ante temas como: aborto, alcoholismo, drogas, relaciones prematrimoniales, dinero, éxito, fama, solidaridad, amistad, ... Con un programa tan amplio que ya

negros de clase media en la que prácticamente no aparece ningún blanco? ⁽²⁰⁸⁾.

El ciudadano (**polítḥj**) debe ser educado expresamente para funcionar como tal, no sólo para serlo, como ocurría en Tucídides, que utiliza el mito de la autoctonía ⁽²⁰⁹⁾. Existe una diferencia entre ser ciudadano o hacer de ciudadano y funcionar como tal, como señala José Luis Relancio ⁽²¹⁰⁾. En el primer caso un ciudadano lo es simplemente por el hecho de serlo. Este es el mito nacionalista por excelencia, lo que determina a un ciudadano son sus señas de identidad. En cambio, para Platón, ser un ciudadano significa funcionar como tal, por lo que debe saber desempeñar todos los papeles que tiene que desarrollar en la vida cotidiana. Es por ello que ha de pasarse por un proceso educativo, por un **páqoj**, cuya finalidad es precisamente formar un **hḗqj** propio de la ciudad y no sólo de la familia.

En términos ligeramente diferentes, el poder o la fuerza del discurso se puede entender como la **yucagwgía**, que podemos traducir como los consejos o educación del alma (incluyendo la de uno mismo). Pero las almas difieren en su naturaleza, y pueden ser dirigidas sólo a través de diferentes tipos de discursos. Llamemos, con Rosen ⁽²¹¹⁾, “retórica filosófica” al conocimiento de qué discursos guían a qué tipos de almas. El diálogo, considerado como una unidad dramática, es de esta manera una imagen, aunque una de tipo especial, de las intenciones comprensivas del autor. Es a través de la forma dramática del diálogo como el autor acomoda sus doctrinas a las naturalezas de los diferentes lectores (*Fedro* 271 a 4-272 b 6). Puesto que la retórica en este sentido (como opuesta a la mera persuasión de la retórica sofista) es una **técnh**, en el sentido preciso de que está basada en el conocimiento genuino de las naturalezas o formas, debemos expresar el sentido del término “técnico” para incluir la forma dramática del diálogo mismo, y también cuestiones “técnicas” tales como ser, no-ser, falsedad y otras por el estilo (No deberíamos olvidar que parte del arte de la retórica es el conocer cuando deber permanecer callados: *Fedro* 272 a 4). Esa retórica filosófica es una **técnh** y está resaltada en el *Fedro* en pasajes tales como el 272 b 7 ó el 274 b 5. Hay pues una relación muy estrecha entre la retórica filosófica y la diairesis, o la división y la recolección de acuerdo con los tipos, un método que jugará un papel

quisiera para sí la asignatura de ética de Secundaria.

²⁰⁸ .- Por citar algunos ejemplos de series televisivas: *La hora de Bill Cosby*; *El píncipe de Bel-air*; o *Cosas de familia* (The Family Matters).

²⁰⁹ .- El mito de la *autoctonía* aparece reflejado p.e. en: TUCIDIDES.: *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 35-46. En el famoso *discurso fúnebre de Pericles*, donde se defiende la idea de que es el modo de ser de los atenienses lo que les ha permitido ser modelo para los griegos.

²¹⁰ .- RELANCIO MENENDEZ, José Luis.: *El problema de la ‘participación’ de todos los ciudadanos en Platón (Las Leyes I-II)*. Tesis Doctoral, Oviedo, 1996. C.f. especialmente p. 155.

²¹¹ .- ‘Philosophical rhetoric’. ROSEN, S.: *Plato’s Sophist. The Drama of original and image*. London, Yale University Press (1929) 1983, p.3. En este párrafo seguimos fundamentalmente a Rosen, si bien él simplemente se refiere a una forma de interpretar los diálogos.

importante en el *Sofista*. La retórica filosófica, enraizada en el conocimiento de los tipos o formas, dice la ‘verdad’, si se le da el sentido apropiado. La retórica sofista dice lo probable. Esta distinción también aparece prominentemente en el *Sofista*. Sin embargo, ambas formas son esencialmente retóricas, si bien la primera, construye estructuras operativas, y es en ese caso que podemos hablar de *verdad*, mientras que la otra pretende mover los sentimientos para llevar a una acción en la que ni siquiera se prevén las consecuencias más inmediatas.