

Papers

Pilar Spangenberg
Fulvia de Luise
Claudia Marsico
Francesca Pentassuglio
Graciela E. Marcos de Pinotti
Lidia Palumbo
Livio Rossetti
Alberto Bernabé
Franco Ferrari
Álvaro Vallejo Campos
William Altman
Gabriel A. Garcia Carreira
Francesc Casadesús Bordoy
Sebastiano Molinelli

Book Reviews

Luc Brisson
Romeo Domdii Cliff
Mariangela Esposito
Daniel Vázquez

PLATO JOURNAL

Société Platonicienne
Internationale
Associazione Internazionale
dei Platonisti
Sociedad Internacional
de Platonistas
Internationale
Platon-Gesellschaft

Imprensa da
Universidade
de Coimbra
Coimbra
Universiy
Press

(Página deixada propositadamente em branco)

Papers

Pilar Spangenberg
Fulvia de Luise
Claudia Marsico
Francesca Pentassuglio
Graciela E. Marcos de Pinotti
Lidia Palumbo
Livio Rossetti
Alberto Bernabé
Franco Ferrari
Álvaro Vallejo Campos
William Altman
Gabriel A. Garcia Carreira
Francesc Casadesús Bordoy
Sebastiano Molinelli

Book Reviews

Luc Brisson
Romeo Domdii Cliff
Mariangela Esposito
Daniel Vázquez

PLATO JOURNAL

Société Platonicienne
Internationale

Associazione Internazionale
dei Platonisti

Sociedad Internacional
de Platonistas

Internationale
Platon-Gesellschaft

Imprensa da
Universidade
de Coimbra

Coimbra
University
Press

CREDITS

EDITION

Imprensa da Universidade de
Coimbra
Coimbra University Press
http://uc.pt/imprensa_uc

PROPERTY

International Plato Society

DESIGN

Carlos Costa

INFOGRAPHICS

Mickael Silva

ISSN

2079-7567

eISSN

2183-4105

DOI

[https://doi.org/
10.14195/2183-4105](https://doi.org/10.14195/2183-4105)

© 2020 Imprensa da
Universidade
de Coimbra
International Plato
Society

EDITOR

Gabriele Cornelli
Universidade de Brasília
cornelli@unb.br

ASSISTANT EDITOR

Fernanda Israel Pio
Universidade de Brasília, Brazil
fernandapio@archai.unb.br

EDITORIAL BOARD

Renato Matoso Brandão
Pontifícia Universidade Católica do Rio de
Janeiro, Brazil
renatomatoso@puc-rio.br

Laura Candiottio
Freie Universität Berlin
candiottolaura@gmail.com

María Angélica Fierro
Universidad de Buenos Aires, Argentina
msmariangelica@gmail.com

Annie Larivée
Carleton University, Canada
annielarivee@gmail.com

Georgia Mouroutsou
Western University, Canada
gmourout@uwo.ca

Luca Pitteloud
Universidade Federal do ABC, São Paulo, Brazil
luca.pitteloud@gmail.com

Voula Tsouna
University of California, Santa Barbara, USA
vtouna@philosophy.ucsb.edu

SCIENTIFIC BOARD

Francisco Bravo
Universidad Central de Venezuela
fbravovi@yahoo.com
Luc Brisson
CNRS – UPR76 Centre Jean-Pépin, Paris
lbrisson@agalma.net

Tomás Calvo
Universidad Complutense, Madrid
tcavo@filos.ucm.es

John Dillon
Trinity College, Dublin
dillonj@tcd.ie

Thomas M. Robinson
University of Toronto
tmrobbins@chass.utoronto.ca

Livio Rossetti
Università di Perugia
rossetti@unipg.it

Christopher Rowe
Durham University
c.j.rowe@durham.ac.uk

Samuel Scolnicov †
The Hebrew University of Jerusalem

Shinro Kato
Tokyo Metropolitan University
Noburu Notomi
Keio University, Tokyo
notomi.u-tokyo.ac.jp

REVISERS

Jonatas Rafael Alvares
Universidade de Brasília
lightining.thb@gmail.com

Joseph Carter
University of Georgia
joeyc16@uga.edu

Cecilia Li
Western University Canada
zli289@uwo.ca

Milena Lozano Nembrot
Universidad de Buenos Aires
milluloz@hotmail.com

Pauline Sabrier
Sun Yat-Sen University
pauline.sabrier@orange.fr

INTERNATIONAL PLATO SOCIETY EDITORIAL COMMITTEE

Filip Karfik – *Coordinator*
Université de Fribourg
filip.karfik@unifr.ch

Claudia Marsico
Universidad de Buenos Aires
claudiamarsico@gmail.com

Francesco Fronterotta
Sapienza. Università di Roma
francesco.fronterotta@uniroma1.it

Dimitri El Murr
École Normale Supérieure – Paris
dimitri.el.murr@ens.fr

Thomas T. Tuoza
University of Kansas
ttuoza@ku.edu

INTERNATIONAL PLATO SOCIETY EXECUTIVE COMMITTEE (2017-20)

President: Edward Halper

University of Georgia
ehalper@uga.edu

Vice-President: Irmgard Männlein-Robert
Universität Tübingen

irmgard.maennlein-robert@uni-tuebingen.de &

Vice-President: Richard Parry

Agnes Scott College
rparry@agnesscott.edu

Ex-President: Luc Brisson
CNRS – UPR76 Centre Jean-Pépin, Paris
lbrisson@agalma.net

Ex-President: Arnaud Macé
Université de Franche-Comté, Besançon
amace@univ-fcomte.fr

Ex-President: Olivier Renaut
Université Paris – Nanterre
o.renaut@gmail.com

Next President: Beatriz Bossi
Universidad Carlos III de Madrid
beabossi@yahoo.es

Representative for Europe

Elisabetta Cattanei
Università degli studi di Genova
elisabetta.cattanei@unige.it

Representative for Europe

Barbara Sattler
Ruhr Universität Bochum
barbara.sattler@rub.de

Representative for North America

Mary-Louise Gill
Brown University
mary_louise_gill@brown.edu

Representative for Latin America

Ivana Costa
Universidad de Buenos Aires
ivanac@hotmail.com

Representative for Asia, Australia, and Africa

Huakuei Ho
Chinese Culture University, Taiwan
hgh@faculty.pccu.edu.tw

Representative for the C. J. de Vogel Foundation

Carlos Steel
Katholieke Universiteit, Leuven
carlos.steel@kuleuven.be

SUMMARY

PAPERS

- 7 Dialéctica y refutación en el Sofista de Platón
Pilar Spangenberg
- 21 L'età dell'oro e il rovesciamento del mito del buon governo nel Politico di Platone. Una lezione sull'uso dei modelli
Fulvia de Luise
- 39 Habladurías sobre tiranos felices. Platón y Jenofonte a propósito de filosofía, tiranía y buen gobierno
Claudia Marsico
- 55 Elenchtike techne, erotike techne: in margine al Carmide platonico
Francesca Pentassuglio
- 67 La crítica de Platón a los matemáticos que toman las hipótesis por principios (República VI-VII). Una interpretación a la luz de la metáfora del sueño
Graciela E. Marcos de Pinotti
- 81 Socrate o dello specchio. Strategie di scrittura nell'Apologia e nell'Alcibiade
Lidia Palumbo
- 97 Il proemio alle leggi (in Platone, Leggi V 726-734)
Livio Rossetti
- 111 Regular el mundo de la fiesta: un proyecto normativo en Leyes
Alberto Bernabé
- 127 Anamnesis e syngeneia: a proposito di Menone, 81c-d
Franco Ferrari

- 137 El programa dialéctico de la República y su práctica en el Parménides y el Teeteto
Álvaro Vallejo Campos
- 151 In Defense of Plato's Intermediates
William Altman
- 167 Deseo de engendrar y de dar a luz en lo bello: La estructura de Eros en el discurso de Diotima y su relación con la generación de conocimiento
Gabriel A. Garcia Carreira
- 177 Sócrates, como Odiseo, invocador de las almas de los muertos (ψυχαγωγεί Σωκράτης ...ὥσπερ Οὐδυσσεύς)
Francesc Casadesús Bordoy
- 191 Is wisdom courage? A critical dissection of P. Prot. 349d2-351b2
Sebastiano Molinelli

BOOK REVIEWS

- 211 Christopher Gill, 2017. Plato's Atlantis story. Text, Translation and Commentary
Luc Brisson
- 213 John Sallis, Ed. 2017. Plato's Statesman: Dialectic, Myth, and Politics
Romeo Domdii Cliff
- 225 Pierre Destrée and Zina Giannopoulou, Eds. 2017. Plato's Symposium. A Critical Guide.
Mariangela Esposito
- 231 Dominic J. O'Meara, 2017. Cosmology and Politics in Plato's Later Works
Daniel Vázquez

235 GUIDELINES FOR AUTHORS

Dialéctica y refutación en el *Sofista* de Platón

Pilar Spangenberg

Universidad de Buenos Aires – CONICET

pspangenberg@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4789-8327>

ABSTRACT

The dialectic exhibited in Plato's dialogues assumes different characters throughout the corpus. Nevertheless, it remains always linked to refutation. In this way, like dialectic, refutation assumes different characteristics. The aim of this work is to show how refutation takes a key role in the *Sophist*, even with unique features: far from facing an opponent of flesh and blood as in Socratic dialogues, the Eleatic Stranger faces hypotheses, and instead of examining consistence within the opponent's beliefs, he draws upon a radical mechanism that focuses in the conditions of possibility of the (opponent's) discourse.

Keywords: Dialectic in *Sophist* – ἔλεγχος – examination of opposites

https://doi.org/10.14195/2183-4105_20_1

En un célebre pasaje de *Metafísica* XIII, Aristóteles establece una diferenciación entre la dialéctica practicada por Sócrates que apuntaría a establecer la esencia y otra, portadora de más fuerza o “vigor dialéctico” (διαλεκτική ἰσχύς), que indaga los opuestos al margen de la esencia (1078 b 23-27). Se ha interpretado que este último tipo de dialéctica sería justamente la que defiende el personaje Parménides en el diálogo homónimo de Platón, aquella que indaga los opuestos para establecer el valor de verdad de cada una de las hipótesis opuestas para resolver una aporía.¹ El recorrido de las vías alternativas que abre la aporía, según intentaré mostrar, supone también el recurso al ἔλεγχος: tal es la metodología dialéctica puesta en práctica en un diálogo como el *Sofista*. Allí, lejos de identificarse con el método de la διαίρεσις, el ἔλεγχος constituye la herramienta principal en la búsqueda de la verdad y en la construcción de la ontología que en el diálogo se desarrolla.

Sobre la base de esta sugerencia de Aristóteles, indagaré en dos modelos de ἔλεγχος diferentes que ofrece el *corpus* de Platón. No es una novedad para nadie que la dialéctica exhibida en los diálogos de Platón, aun cuando siempre constituye el método del filósofo, asume en ellos diversas formas. En este sentido, al igual que la dialéctica, el ἔλεγχος nunca se pierde ni abandona, como consideran muchas lecturas, aunque sí adquiere características peculiares.² Aquí interesa mostrar cómo la prescripción de recorrer los caminos opuestos del *Parménides* se concreta en el *Sofista*, en el sentido que allí se examinan hipótesis opuestas en relación con diversas aporías planteadas. Y además que el método asumido a la hora de indagar en cada una de estas vías opuestas es justamente el ἔλεγχος, que en algunos casos permite dejar en pie una tesis por vía de la refutación de la contradictoria. Así, el ἔλεγχος se modifica no

sólo en cuanto a su objeto, sino también en su misma mecánica. Para exhibir los cambios contrastaré el modelo del ἔλεγχος del *Sofista*, que conllevaría rasgos esenciales de la dialéctica que se prescribe en el *Parménides*, con aquel que se exhibe en los diálogos socráticos.³ Así, interesa especialmente mostrar no sólo la pervivencia de la dialéctica ligada al ἔλεγχος en estos diálogos, sino también importantes diferencias en lo que hace a su objetivo y a su función constructiva.

ALGUNOS RASGOS DEL “ΕΛΕΓΧΟΣ DE LOS DIÁLOGOS TEMPRANOS

Si bien las peculiaridades en la concepción y en el empleo del ἔλεγχος de diálogo en diálogo (o de grupo en grupo) se podrían estudiar en una multiplicidad de aristas, focalizaré aquí en dos aspectos fundamentales ya vastamente señalados por diversos estudiosos en lo referente a los diálogos tempranos: el objeto de la refutación, por un lado; y *locus* de la contradicción al que apunta el ἔλεγχος, por el otro. De Robinson en adelante, las características del ἔλεγχος socrático han sido ampliamente estudiadas y han constituido el objeto de infinitas polémicas.⁴ Apuntaré, sin embargo, a un par de aspectos bastante incontrovertibles de tales diálogos, pues mi objeto fundamental al consignar estas características es exhibir el contraste con el tratamiento del ἔλεγχος que se verifica en el *Sofista*. En ambos modelos, se intentará mostrar, estos elementos se encastran y adquieren pleno sentido en función de su objetivo.⁵

Sin aspirar a un recorrido pormenorizado por la dialéctica temprana ni pretender afirmar un modelo idéntico para todos los diálogos,⁶ recordemos que a grandes rasgos el ἔλεγχος de

los primeros diálogos parte de una pregunta al interlocutor que apunta a establecer la definición de una cierta virtud vinculada al ámbito ético-político.⁷ Todas estas preguntas encubren o dan lugar explícitamente al cuestionamiento acerca de cómo debemos vivir, punto que en último término constituye el objeto de las indagaciones socráticas. En el *Sofista*, se pone en boca del Extranjero de Elea una descripción de la práctica de aquel que educa mediante *lógoi* en que es posible identificar con toda nitidez la práctica socrática y el mecanismo específico de sus refutaciones.⁸ Quienes llevan adelante esta práctica

interrogan primero sobre aquello que alguien cree que dice, cuando en realidad no dice nada. Luego cuestionan fácilmente las opiniones de los así desorientados, y después de sistematizar los argumentos (συνάγοντες τοῖς λόγοις), los confrontan unos con otros y muestran que, respecto de las mismas cosas, y al mismo tiempo, sostienen afirmaciones contrarias. Al ver esto, los cuestionados se encolerizan contra sí mismos y se calman frente a los otros (*Soph.* 230b).⁹

Así, frente a la pregunta inicial, el interlocutor, a quien Sócrates demanda sinceridad en sus respuestas, ofrece una respuesta inicial que muchas veces debe ser reencauzada por no sujetarse, a juicio de Sócrates, a los parámetros de una verdadera definición. Una vez obtenida la respuesta buscada, Sócrates emprende un examen que supone una serie de preguntas que en algunos casos poco parecen tener que ver con la pregunta inicial e involucran respuestas –en general sugeridas por el mismo Sócrates– que no se siguen directamente de la pregunta inicial. Así se obtienen, a través del interrogatorio, las opiniones del interlo-

cutor y se aspira a una sistematización de lo afirmado.¹⁰ La refutación se produce cuando se confrontan tales opiniones y se exhibe una contradicción en el cuerpo de creencias que fue presentando o admitido por el interlocutor. Es importante destacar, por un lado, el hecho de que Sócrates pretende indispensable el hecho de que el interlocutor admita a lo largo del proceso la verdad de toda premisa que se agregue al argumento. Y, por el otro, que al finalizar el interlocutor debe reconocer, en general avergonzado y muchas veces conducido casi a la rastra, que su tesis inicial se revela como falsa.¹¹

En lo que hace al objeto de la refutación, Sócrates aclara en diversas ocasiones que lo que se pretende es refutar *al interlocutor*.¹² El objeto, en efecto, no es el discurso del interlocutor o la respuesta inicial brindada ante la pregunta socrática, sino el interlocutor mismo. En rigor, de lo que se trata es de reexaminar o refutar *la vida* del interlocutor (*Apología* 39c: ἔλεγχος τοῦ βίου).¹³ Además, a diferencia de lo que sucede en los tribunales, en el interrogatorio socrático el único testigo válido es quien responde.¹⁴ Él constituye el único responsable de sus respuestas, como así también el único testigo válido de la verdad o falsedad de lo que se afirme. Así, el ἔλεγχος al edificarse sobre la base de la respuesta de Eutifrón, Laques, Polo, Protágoras de carne y hueso con quien Sócrates está dialogando, se desarrolla en cierto punto sobre la base de la particularidad y la accidentalidad. Es importante destacar que el ἔλεγχος, según han mostrado diversos estudiosos, originalmente refiere a la vergüenza que siente un individuo como resultado de haber fallado en alcanzar la destreza o el valor que él decía poseer.¹⁵ En este sentido, no está desprovisto, aun en el diálogo socrático, de una dimensión estrictamente personal.

La dialéctica de los diálogos socráticos, según apuntaba Vlastos contra Robinson

en su celeberrimo artículo sobre el ἔλεγχος, no exhibe que la respuesta planteada por el interlocutor resulte auto-contradictoria. Por el contrario, lo que saca a la luz es una contradicción en un cuerpo de creencias admitidas por aquel. Puesto que la refutación no se lleva a cabo procediendo exclusivamente sobre la base de la respuesta originaria a refutar, sino poniendo en juego otras creencias del interlocutor que no se seguían directamente de la primera, surge el “problema de la refutación” que tanta importancia cobrará de Vlatos en adelante: ¿por qué considerar que debemos atribuirle la “responsabilidad” de la contradicción a la respuesta original?¹⁶ A la luz de las inconsistencias de las creencias que manifiesta el interlocutor, Sócrates termina dando por falsa la tesis defendida inicialmente como respuesta a la pregunta planteada, cuando en realidad se podría atribuir falsedad a cualquiera de las otras premisas o creencias del interlocutor que entraron en juego. La contradicción es para Sócrates signo de falsedad. Pero el problema es que esa inconsistencia se da entre premisas independientes, que no se siguen unas de otras, de modo que, ante la verificación de la contradicción, habría que examinar cuál de las premisas admitidas “carga con la culpa”. Frente a este problema se ha ensayado gran cantidad de respuestas cuya exposición eludiremos aquí.¹⁷ De hecho, el problema del ἔλεγχος socrático ha ocupado gran parte de la discusión de la dialéctica socrática de Vlastos en adelante. Al margen de las posibles respuestas o soluciones a esta cuestión, interesa subrayar también el hecho de que, puesto que se refuta al interlocutor de Sócrates, es un requerimiento central que él mismo responda sobre la base de sus propias creencias. Así se expresa por ejemplo en el *Gorgias*, texto en el cual Sócrates establece como condición de la práctica del diálogo

filosófico que los interlocutores sean sinceros en sus opiniones, sin decir lo contrario de lo que piensan ya sea por ignorancia, vergüenza o ánimo de engañar al otro (487e).¹⁸ El mecanismo encuentra una clara justificación en el hecho de que Sócrates, según hemos visto, no pretende refutar una tesis, sino a una persona. La refutación tiene allí una intención purificadora y en este sentido apunta fundamentalmente a exhibir inconsistencias en las creencias del interlocutor. Esta intención catártica se muestra nítidamente en el referido texto del *Sofista*, en que se caracterizaba la dialéctica socrática:

...debe proclamarse que la refutación es la más grande y la más poderosa de las purificaciones (τὸν ἔλεγχον λεκτέον ὡς ἄρα μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεων ἐστὶ), y a su vez debe admitirse que quien no es refutado, así se tratase del Gran Rey, será un gran impuro y dejará inculto y afeado aquello que tendría que ser lo más puro y lo mejor para quien aspire a ser realmente feliz. (*Soph.* 230d-e)¹⁹

Esto conduce directamente al problema, que no abordaremos aquí, de cómo pasar de la compulsión lógica a la transformación ética que la vida feliz requiere y que, sin lugar a dudas, Sócrates pretende en relación con el interlocutor.

En definitiva, en lo concerniente al *locus* de la contradicción que determina la refutación, la inconsistencia se daría en el interior del cuerpo de creencias del interlocutor. Así, en tales diálogos las respuestas brindadas por el interlocutor no son meras hipótesis, sino que pretenden constituir creencias efectivas que determinan la *práxis* del interlocutor: allí, insistimos, Sócrates no examina enunciados, sino tipos de vida.

EL "ΕΛΕΓΧΟΣ EN EL SOFISTA" FOR "EL"ΕΛΕΓΧΟΣ DESENCARNADO DEL SOFISTA

En el *Parménides* se establece programáticamente otra práctica de la dialéctica que implicará “no sólo suponer que cada cosa es y examinar las consecuencias que se desprenden de esa hipótesis, sino también que esta misma cosa no es, si quieres tener mayor entrenamiento (γυμνασθῆναι) a propósito de algo” (135e-136a). Esta gimnasia que implica “atravesar todos los caminos y desvíos” (ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης, *Prm.* 136e1), y cuyo posible antecedente, a su vez, estaría en la prescripción dialéctica de “atravesar, como en una batalla, todas las refutaciones” (ὥς περ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιὼν, de *Rep.* VII, 534c), se propone “para discernir bien la verdad”.²⁰ Tal diálogo constituiría un punto de inflexión en la consideración platónica de la dialéctica, en la medida que sería el primer texto en plantear la necesidad de recorrer los dos caminos opuestos a la hora de buscar la verdad. Así, el diálogo escenifica una ejercitación en el método dialéctico: allí se establece una hipótesis afirmativa del tipo “si lo uno es” y se prescribe la necesidad de equilibrarla con el examen de la negativa “si lo uno no es”. En este sentido, interesa mostrar cómo, junto con esta voluntad de agotar el examen de las tesis contradictorias, se produce el primer corrimiento que señalaré en relación con la dialéctica socrática, en que se abordaba la consideración de una tesis *en tanto defendida por x*. En el *Sofista*, en cambio, el examen de hipótesis implica una distancia entre aquel que la postula y su propio pensamiento o creencia. Las tesis examinadas, entonces, ya no se encuentran encarnadas y, en este sentido, el procedimiento se desentiende de peculiaridades y pasiones, aun cuando de un modo u otro suponga enfrenarse a portavoces de las diversas tesis.

Este movimiento se verifica en cierto modo desde *República*, en que Glaucón y Adimanto defenderán posiciones que, desde el comienzo de su intervención en el diálogo, pretenden presentar en tanto ajenas. Recordemos que allí, en el libro II, los hermanos de Platón afirmaban estar convencidos de que la justicia debe elegirse no sólo en virtud de sus efectos sino también por sí misma. Sin embargo, actuaban como abogados del diablo, al exigirle a Sócrates una demostración cabal de tales afirmaciones (358b-c), pues, según afirmaban, nadie explicó hasta el momento de modo adecuado con un argumento ni en poesía ni en prosa que la justicia sea el mayor de los bienes (366e-367a). Las tesis a refutar por parte de Sócrates eran puestas entonces en boca de la multitud, la gente común y los poetas (358b, 363e). La refutación de tales posiciones será el hilo conductor de los libros restantes.

Idéntica condición se exhibe en lo concerniente tanto a la tesis relativista, como a la movilista examinadas en la primera parte del *Teeteto*, a las cuales tanto Teodoro como el mismo Teeteto les corren constantemente el cuerpo. Si bien el geómetra Teodoro es presentado como amigo personal de Protágoras y que Sócrates, en virtud de tal amistad, intenta ponerlo una y otra vez en el lugar de defensa de su amigo, este se rehúsa a ofrecer una auténtica defensa del sofista (146b 3-4; 162a 5-6; 162b 5-6; 164e-165a1-2). Es Sócrates, de hecho, quien no sólo presta su voz para presentar de manera sistemática la tesis relativista atribuida a Protágoras en 152a, sino quien, después de ofrecer sus primeras objeciones a tal posición, también se presta a una atractiva defensa de la posición atribuida al sofista en la llamada “apología de Protágoras” (165e-168c). Y aún más, luego de ofrecer el argumento de la auto-refutación de 170a-171c, será el mismo Sócrates quien saldrá una vez más en su auxilio al afirmar que “si Protágoras de repente

levantara la cabeza hasta el cuello aquí mismo, probablemente nos censuraría, a mí por refutar insensatamente y a ti por estar de acuerdo conmigo, y desaparecería ocultándose corriendo” (171d1-3). ²¹Vemos entonces cómo, al igual que en *República*, se corrobora también en estas ocasiones un giro con relación a la condición del requerimiento del “di lo que tú crees”, o la regla de la sinceridad que encontraba Vlastos en los diálogos socráticos. Frente a un texto como el *Menón*, en que apenas Sócrates le planteaba la pregunta acerca de la virtud, Menón respondía remitiendo a la opinión de Gorgias al respecto, y Sócrates le respondía: “Dejemos de lado a Gorgias porque está ausente, dime tú qué es la virtud” (*Menón* 71 d), en el *Teeteto* al principal interlocutor de Sócrates se lo ubica en la incómoda posición de defender una opinión que no es la suya. El pobre Teeteto verá su opinión convertida en interpretación de la tesis relativista de Protágoras, muerto más de veinte años atrás. Al respecto es elocuente el pasaje de 164e:

“Yo creo, amigo Teeteto, que si viviera el padre del otro mito [refiriéndose a Protágoras] haría lo posible por defenderlo. Pero como ha quedado huérfano, nos dedicamos a ultrajarlo. Además, no quieren socorrerlo ni siquiera los tutores que Protágoras dejó, uno de los cuales es Teodoro, aquí presente. Pero nosotros vamos a correr el riesgo de acudir en su auxilio, para salir en defensa de la justicia”.

Así es que Sócrates es quien oficia en este diálogo de abogado del diablo, aun cuando después presentará nuevos argumentos para refutarlo. Algo similar sucede con los movelistas radicales, en relación a quienes Sócrates afirma: “nuestro examen del movimiento debe comenzar preguntándonos qué es lo que realmente quieren decir los que afirman que todo está

en movimiento” (181c1-2). Así, pasa a dialogar con ellos y Teeteto responde sobre la base de lo que cree que ellos afirmarían. Finalmente, Sócrates concluye “los que sostienen esta doctrina deberían establecer alguna otra forma de hablar, teniendo en cuenta que ahora, al menos, no disponen de expresiones adecuadas a sus propias hipótesis, a no ser que la expresión ‘de ninguna manera’ se ajuste mejor a ellos por su sentido indefinido” (183b). De modo que se les achaca el hecho de no disponer de expresiones adecuadas para plantear su propia tesis, puesto que para hacerlo necesitarían reconocer la posibilidad de un sentido fijo con relación a los términos. Una refutación en algún sentido similar se había ofrecido con respecto a la tesis relativista al pretender exhibirla en tanto auto-contradictoria (170a3-171c7). ²² Aún cuando un análisis del mecanismo de la refutación en este diálogo exceda el objetivo de este trabajo, sí interesa destacar que en ambos casos se recurre a argumentos que muestran que el hecho mismo de lanzar tales tesis a la arena dialéctica pone a los respectivos adversarios en abierta contradicción con las tesis por ellos defendidas. ²³ Este mecanismo se profundiza, desde mi punto de vista, en el *Sofista*.

Mucho se ha discutido en lo concerniente a la dialéctica en tal diálogo. Sin embargo, tales discusiones se han focalizado fundamentalmente en la relación que la dialéctica guarda con el método de división dicotómica, descuidando, desde mi punto de vista, el protagonismo que el ἔλεγχος asume en la parte central del diálogo. Sin duda, el procedimiento de la διαίρεσις que se ejercita en el pasaje que va desde 221c hasta 236d representa una importante propedéutica en el acercamiento al objeto de conocimiento. También es cierto que en 253d 1-2, el Extranjero liga directamente la dialéctica a la división al preguntar si a la dialéctica no le corresponde el “dividir

por géneros y no considerar que una misma forma es diferente, ni que una diferente es la misma”, añadiendo en las siguientes líneas dos usos del verbo “distinguir” (253d7 y 253e1) para referirse a la capacidad de discernir “respecto de los géneros cómo algunos son capaces de comunicarse con otros y cómo no” (253d9-e2). Este recurso al lenguaje de la διαίρεσις a la hora de describir la dialéctica ha llevado a muchos intérpretes a considerar que ambas se asimilan en este diálogo. Otros han rechazado cualquier identificación entre una y otra. Por último, un tercer grupo ha considerado que, si bien no es posible establecer tal asimilación, la división cumple un rol importante en la indagación dialéctica.²⁴ En esta discusión se ha descuidado, en muchas ocasiones, el uso que se hace de la dialéctica en el diálogo y, en este sentido, se ha opacado, desde mi punto de vista, el rol central que asume el ἔλεγχος allí y la fuerza particular que cobra en relación con el examen de alternativas que pretendidamente agotan el ámbito de lo posible. Siguiendo el precepto de Parménides, entonces, el Extranjero en este diálogo se aviene al examen de las alternativas exhaustivas para progresar en su indagación.

Vamos entonces al examen de algunas argumentaciones del *Sofista*. Allí muchas de las tesis examinadas adquieren ya un nivel de anonimato total o se atribuyen a meros adversarios conceptuales.²⁵ De este modo, de acuerdo con lo indicado en el *Parménides*, se formulan hipótesis que aspiran a agotar el ámbito de lo posible. Es importante sin embargo señalar que el recurso a hipótesis no aparece tematizado en el diálogo en relación con la dialéctica como sí lo aparecía en *Menón* o *República*, pero sí se muestra como un recurso central de la dialéctica que se pone en práctica. En efecto, en diversos pasajes sí se exhibe a todas luces la voluntad de examinar alternativas exhaustivas con respecto a los problemas que se van

presentando. Así se muestra, según veremos, en la indagación acerca de cuántos y cuáles son los entes o de si hay combinación en el plano del discurso y del ser o no la hay. La noción de ἔλεγχος, por su parte, adquiere claro protagonismo en la parte central del diálogo. El Extranjero dice que hay que poner a prueba el argumento según el cual no es posible lo que no es (237b) y poco más adelante se refiere a la dificultad que implica “refutar el no ser”: “apenas alguien intenta refutarlo se ve obligado a afirmar lo contrario de él mismo (ὁπότεν ὁ ἐπιχειρῇ τις ἐλέγχειν, ἐναντία αὐτὸ αὐτῷ περὶ ἐκεῖνο ἀναγκάζεσθαι λέγειν)” (238d).²⁶ Y una vez establecido el ser del no ser, en 259 a2, el Extranjero afirma “que algún refutador nos convenza de que no hablamos correctamente (πεισάτω τις ὡς οὐ καλῶς λέγομεν ἐλέγξας), o, en la medida en que ello no sea posible, que diga lo mismo que decimos nosotros”. De modo que la refutación resulta el único método establecido para derribar tesis. Además, la discusión se concibe en diversas oportunidades como una lucha y se recurre al lenguaje de la fuerza. Así, refiriéndose a quienes niegan la combinación afirma en 260a 1-3: “Observa, entonces, hasta qué punto fue oportuno que lucháramos contra aquellos y que los obligáramos (προσηναγκάζομεν) a admitir que tal cosa se mezcla con tal otra”. Este forzamiento, según se mostrará al analizar la argumentación contra quienes niegan la combinación, será de carácter eminentemente lógico.

Yendo al objeto de la refutación que intentábamos determinar, deberíamos sostener que en este caso son tesis opuestas, o más bien hipótesis que, según afirmábamos, pretenden presentarse como alternativas exhaustivas. A lo sumo constituyen adversarios conceptuales desprovistos de todo color, carácter, vergüenza, pasiones. El método entonces se revelará como mucho más aséptico, así como

en cierto modo falto de dramatismo. Ya no nos enfrentamos a Trasímaco que transpira al ser vapuleado por Sócrates, o a Eutifrón que abandona la discusión ofendido, o a Calicles que, furibundo, se niega a responderle a Sócrates, sino al pluralista, al monista, a lo sumo a ciertos “viejos instruidos tardíamente”.

Vamos ahora a la cuestión referente al *locus* de la contradicción: ¿dónde se constata la contradicción que determina la refutación en este diálogo? Aquí se pone en práctica justamente un tipo de refutación bastante más radical que la practicada en diálogos tempranos, en el sentido que apunta a mostrar la imposibilidad de enunciar consistentemente en un contexto dialéctico la misma tesis a rebatir. Ya no se recurre, como en el caso del *ἐλεγχος* socrático, a la relación que guarda la respuesta inicial del interlocutor con sus otras creencias, sino que se exhibe que el mismo hecho de enunciar tal tesis supone aquel principio o hecho que la tesis pone en cuestión.

Ilustraré lo afirmado con algunos argumentos concretos del *Sofista*.²⁷ Luego de exhibir las aporías a las cuales nos conduce el no ser, el Extranjero muestra que el ser nos pone en idéntica posición. La naturaleza dialéctica de la argumentación que emprende el Extranjero a la hora de abordar la noción de ser e interpelar a quiénes se ocupan de “cuántos y cuáles son los entes” se manifiesta ya en el pasaje 243d, cuando el Extranjero afirma que “el método (*μέθοδος*) consiste en *hacer como si*, estando ellos presentes, los interrogáramos así”. Esta situación hipotética con respecto al diálogo encuentra un antecedente en la afirmación del Extranjero, según la cual él no dialoga con interlocutores que no son de su agrado (217d 1-2). Más allá del sentido más o menos técnico que porta aquí la noción de “método”, la afirmación sitúa toda la discusión que se desplegará a continuación en un escenario ní-

tidamente dialéctico. Pero estos interlocutores ya no serán Eutifrón de carne y hueso con el que Sócrates se acaba de encontrar en el Pórtico del Rey, Protágoras intentando lucirse frente a un séquito de admiradores, Critón al borde de la desesperación por la inminente muerte de su amigo, sino meros adversarios conceptuales. El principal interlocutor, Teeteto, por su parte, tampoco manifiesta ideas propias y acepta de buen grado la conducción didáctica del Extranjero. Como contraparte del joven y bien dispuesto alumno, quien lleva adelante la conversación, el Extranjero de Elea, también se presenta como una máscara anónima: no tiene nombre ni vínculos políticos con la pólis ateniense ni se le asigna rasgo físico alguno.²⁸

Con relación a quienes han investigado cuántos son los entes, entonces, el Extranjero analizará dos posibilidades que conjuntamente constituyen una alternativa exhaustiva: los entes son múltiples o uno. Esta alternativa parece reenviarnos, en cierto modo directamente, a la segunda parte del *Parménides*, en la medida en que se cumplimenta aquí a todas luces el requerimiento parmenídeo de investigar y recorrer todas las alternativas. Idéntica opción asumirá frente a quienes se han pronunciado acerca de cuáles son los entes: tales entes podrían identificarse con la materia y el movimiento, tesis atribuida a “los amigos de la tierra”; o con lo que siempre es idéntico a sí mismo, tesis atribuida a “los amigos de las ideas” (246a-c). Se refutarán aquí ambas tesis: en el caso de quienes reconocen sólo lo que ofrece una resistencia al tacto, mostrando la necesidad de admitir que la existencia de la inteligencia nos compromete con la de algo inmaterial (246d-248a); en el caso de los que admiten sólo lo idéntico a sí mismo, mostrando que de no haber algo que cambia sería imposible cualquier conocimiento (248a-249d). Pero lo más interesante quizás surja en la discusión

contra una y otra posición en la discusión previa, aquella referida al número de los entes. El Extranjero enfrentará primero a los pluralistas, quienes ante la pregunta de cuántos son los entes y, a la hora de enfrentarlos, se sujeta al discurso que emiten para retrotraerse a sus condiciones. Así son interrogados:

Ustedes que dicen que todas las cosas son lo caliente, lo frío u alguna otra dupla de tal índole, ¿qué enuncian (φθέγγεσθε) en realidad sobre ellos cuando dicen que ambos y cada uno es? ¿Qué hemos de suponer (ὑπολάβωμεν) que es este ‘ser’? ¿Es acaso una tercera cosa aparte de aquellas dos y entonces, según ustedes, hemos de sostener que el todo son tres cosas y no dos? Pues de alguna manera, si llamaran ‘ser’ a uno u otro de los dos, no estarían diciendo que ambos son igualmente: probablemente en ambos casos serían uno y no dos. (243d-e)

Y enseguida contempla otra posibilidad:

si intentaran llamar ‘ser’ a ambas cosas (...) aún así dirían claramente que aquellas dos son una (243e-244a).

El Extranjero se sujeta así al discurso del adversario y se retrotrae a sus condiciones: hay que ir a aquello que *está supuesto* en la predicación del verbo “ser” respecto de los contrarios cuya existencia se afirma. En el oscuro pasaje citado se ofrecen dos alternativas: o el ser es diferente de aquello de lo que se predica y en tal caso constituye una tercera cosa, de modo que admitiríamos la existencia de tres cosas y no de dos (por ejemplo, lo frío, lo cálido y el ser); o el ser se identifica con aquello de lo que se predica y en tal caso, tanto si partieran de la identificación de uno

de los contrarios con el ser (“lo frío es” o “lo cálido es”) como de ambos contrarios conjuntamente con el ser (“lo frío y lo cálido son”), estarían admitiendo que dos es uno, pues en el primer caso se admitiría sólo el ser de aquello que se identifica con el ser y, en el segundo, los contrarios se identificarían en y con el ser. Al margen de los problemas que entraña el argumento –fundamentalmente en lo que concierne al sentido que asume el verbo “ser”– se verifica que es la enunciación de su propia tesis lo que introduce al dualista en una aporía.²⁹ No es necesario, entonces, indagar en ninguna creencia del interlocutor más allá de la propia tesis que formula, la cual involucra, ella sola, su misma contradicción.

Sin detenernos en el examen pormenorizado de los argumentos, interesa destacar que el recurso al lenguaje y la predicación vuelven a exhibirse en la discusión con el monista. En el primer argumento (244b-d), el Extranjero refuta en dos tiempos a quienes afirman que todo es uno (ἐν τὸ πᾶν).³⁰ En primer lugar les pregunta: “¿Dicen (φάτε) que solo hay algo uno?” poniendo de relieve la importancia de adscribir la enunciación del discurso al adversario. Y puesto que a continuación el monista reconoce que “llama (καλεῖτε) ‘ente’ a algo”, se concluye que utiliza dos nombres para lo mismo: “uno” y “ente”. Esto, sin embargo, es inadmisibles en la medida que se intente defender la tesis monista. Ante este cuestionamiento, señala el Extranjero, el interlocutor no podrá responder que constituyen dos nombres para lo mismo, puesto que él sostuvo que solo hay una cosa y en tal caso ya estaríamos frente a la presencia de *dos* nombres. El segundo momento del presente argumento va un paso más allá. En sentido estricto, señala el Extranjero, el monista tampoco podría admitir que se habla de la existencia de un nombre. Frente a la pregunta de si el nombre es diferente de

la cosa (τοῦ πράγματος ἕτερον) el Extranjero imagina dos posibles respuestas, pero ambas conducen a aporía: si sostiene que el nombre es algo diferente (ἕτερον) de la cosa, debería admitir la existencia de dos cosas, el nombre y el ser. Si el nombre, en cambio, es lo mismo que la cosa, entonces caben dos posibilidades: (i) o el nombre no es nombre de nada (porque no hay nada diferente de él), lo cual parece entrañar un absurdo pues en tal caso el nombre dejaría de ser tal; (ii) o el nombre será sólo nombre del nombre, pero en ese caso también estaríamos frente a un desdoblamiento del nombre, razón por la cual tampoco se puede admitir tal posibilidad.³¹ Cada una de estas alternativas se constata entonces como inviable. Como en el caso del dualista, el argumento parte del discurso proferido por el adversario y se retrotrae a sus condiciones, poniendo en primer plano la relación entre ser y discurso. Es el hecho de formular su propia tesis lo que en definitiva obliga al monista a admitir la pluralidad implicada en el discurso considerado tanto desde el punto de vista de la multiplicidad que supone en su interior, como desde el de la alteridad que guarda con relación a la referencia.

Es importante señalar que, tanto en el caso de la alternativa relativa a la cantidad, como de aquella relativa a la cualidad de los entes se refutan cada una de las posibilidades ofrecidas *a priori*. ¿Qué debemos concluir entonces? Aparentemente, que el ser no se deja aprehender a partir de tales oposiciones. En términos del Extranjero, “los mitos” que nos han contado en relación con el ser suponen un punto de partida errado. En efecto, hacia el final de la argumentación en que se estudia la cualidad que deberíamos atribuirle al ser, el Extranjero afirma que es preciso hacer como los niños que se niegan a aceptar una alternativa y frente a ella afirman la conjunción:

“como en la elección propia de los niños dirán que el ser y el todo simultáneamente están en reposo y cambian” (249e). Así, el conocimiento extraído de todo el periplo por estas refutaciones tiene que ver entonces con la identificación de puntos de partida inadecuados para el estudio que se lleva a cabo. Como en el caso del ἔλεγχος socrático, vemos aquí que la dialéctica se vuelca a deshacernos de suposiciones erradas. Y vemos también que en algunas ocasiones se debe reencauzar la indagación recurriendo a una vía alternativa, lo cual sugiere además un vínculo estrecho entre la διαίρεσις, el método del examen de las hipótesis opuestas y la refutación. Es esta última la que nos muestra las vías trucas y nos lleva a recurrir a otras alternativas.

Un último argumento que, desde mi punto de vista, guarda especial interés a la luz de nuestra investigación concierne al problema de la combinación en el plano del lenguaje, discusión central puesto que abrirá a aquella relativa a la combinación en el plano ontológico. Frente a los “viejos instruidos tardíamente” que niegan la posibilidad de decir una cosa de otra, el Extranjero le plantea a Teeteto la siguiente alternativa (251e): (i) o nada se combina con nada –en tal caso, aclara, habría que establecerlo así en nuestros discursos (ἐν τοῖς παρ’ ἡμῖν λόγοις τιθώμεν)–, (ii) o todo se combina con todo como si fuese una sola cosa, (iii) o algunas cosas se combinan y otras no (251d-e). Las posibilidades ofrecidas pretenden una exhaustividad absoluta. El Extranjero demostrará que la posibilidad (iii) es la adecuada a través de la refutación de las otras dos. En efecto, muestra en primer lugar que (i) si el adversario dijera que nada puede comunicarse con nada, el movimiento y el reposo no podrían participar del ser, “y en tal caso no podría afirmarse ni que el movimiento ni que el reposo son” (251e), pues esto supondría

combinar uno u otro con el ser. En rigor, si se rechaza toda mezcla (σύμμιξις) en el ámbito ontológico, no es posible decir nada (λέγοιεν ἄν οὐδέν) (252b). De modo que es el lenguaje mismo el que nos compromete con la necesidad de la combinación en el plano ontológico. Así, el Extranjero se sirve de una argumentación que recurre a las condiciones de posibilidad del discurso también aquí al establecer que quienes niegan la combinación ontológica quedan relegados al silencio:

Pero lo más ridículo de todo sería compartir el argumento de quienes no permiten enunciar una cosa a través de otra. (...) Respecto de todo se ven obligados a valerse de “ser” de “separado”, de “lo otro” de “en sí” y de muchas otras expresiones que son incapaces de evitar y de combinar en los discursos (συνάπτειν ἐν τοῖς λόγοις), de modo que no necesitan ser refutados: ellos, como suele decirse, tienen en su propia casa a su enemigo y a su contrincante y, como el insólito Euricles, ellos mismos llevan siempre de acá para allá una voz interior (252b8-c9).

Así, la refutación del Extranjero contra quienes niegan la combinación tanto a nivel ontológico como a nivel lógico resulta lapidaria: tales personajes radicalizados quedan relegados al silencio porque para enunciar sus propias teorías, necesitan poner al sujeto al cual se refieren en comunicación con el ser. Una vez establecida la imposibilidad de que nada se combine con nada se examina la segunda posibilidad de que (ii) todo se combine con todo. En tal caso, sostiene el Extranjero, deberíamos admitir la verdad de juicios como el que establece que el movimiento está en reposo o el reposo en movimiento, mas esto es absolutamente imposible (252d). De modo

que aquí se recurre tanto a la significación de los términos empleados como a la verdad de los juicios que los ligan.³² Refutadas las dos primeras posibilidades, queda entonces en pie la tercera opción: que algunas cosas se combinen y otras no. Se ve entonces cómo tal argumentación pone en práctica la prescripción de Parménides de recorrer todos los caminos para buscar la verdad. Cerradas dos vías a partir de la refutación, quedará demostrada la tercera.

CONCLUSIONES

Si bien las diferencias en la concepción y en el empleo del ἔλεγχος se podrían estudiar en una multiplicidad de aristas, he focalizado aquí en dos aspectos fundamentales: el objeto de la refutación, por un lado, y el *locus* de la contradicción al que apunta el ἔλεγχος, por el otro. En el primer caso, el de los diálogos socráticos mencionados, he intentado mostrar que el objeto de la refutación es el interlocutor. En efecto, allí según hemos visto, se apunta a refutar al adversario, no meramente una tesis. La refutación, además, resulta de la relación de contradicción que se constata en el interior del cuerpo de creencias que admite o enuncia el interlocutor. La tesis inicial del interlocutor entra allí en contradicción con otras creencias suyas que no se deducen de la primera, lo cual guarda pleno sentido en la medida que lo que se intenta refutar es al interlocutor mismo y no su discurso. Esto se condice perfectamente también con el objetivo del ἔλεγχος de estos diálogos: mostrarle al interlocutor que no sabe aquello que creía saber para lograr así una purificación y una reconversión en su *práxis*.

En lo que concierne a la refutación practicada en el *Sofista*, hemos visto que, por un lado, el objeto de la refutación ya no es un

interlocutor “de carne y hueso”, sino una tesis: la del ser del no ser, la de la identificación del ser con una cantidad o cualidad determinadas, la de la imposibilidad de la combinación. En este sentido, en diversas refutaciones del diálogo se asume la necesidad de hacer “como si” quien defiende la tesis a rebatir estuviera presente. El anonimato de estos personajes, según hemos visto, es total, al igual que el del propio Extranjero de Elea. Esto se condice con el segundo rasgo destacado con relación a estas refutaciones concerniente al lugar de la contradicción al que apuntan: en muchos casos se resuelven en tanto auto-refutaciones. En efecto, es en el mero hecho de emitir la tesis que este interlocutor anónimo se contradice. De modo que, en tales casos, no necesitamos acudir a ninguna otra creencia del interlocutor para mostrar que la tesis en cuestión no se sostiene. Al igual que en el caso de los diálogos socráticos mencionados, este mecanismo también guarda pleno sentido en relación con el objetivo en cuestión: aquí se trata de dejar asentados algunos principios fundamentales de la ontología que se postula. Esto se hace, a diferencia de los diálogos tempranos, trazando un mapa de alternativas posibles frente a ciertas problemáticas y descartando vía refutación algunas para dejar en pie otras que se darán en consecuencia por demostradas. Tal recurso a la refutación representa así un antecedente directo de un cierto uso de la dialéctica que asumirá Aristóteles a la hora de abrirse camino hacia los principios.

Bibliografía

- Álvarez, L. (2016) La función propedéutica del sofista y la emergencia del filósofo. División, dialéctica y paradigmas en el diálogo *Sofista*. *Areté* 28 (2), p. 337-366.
- Baltzly, D. (1996). To an Unhypothetical First Principle” in *Plato’s Republic. History of Philosophy Quarterly*, Vol. 13, No. 2, p. 149-165.
- Berti, E. (2008) *Las razones de Aristóteles*. Buenos Aires, Editorial Oinos.
- Blondell, R. (2002). *The Play of Character in Plato’s Dialogues*. New York: Cambridge University Press.
- Benson, H. (1987), “The problem of the elenchus reconsidered”, *Ancient Philosophy* 7: 67-85.
- Benson, H. H. (2002), “Problems with Socratic method”, en Scott, G. A. (ed.), *Does Socrates have a method? Rethinking the elenchus in Plato’s dialogues and beyond*. Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, p. 101-113.
- Beverluis, J. (2000), *Cross-examining Socrates: A defense of the interlocutors in Plato’s early dialogues*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bluck, R. S. (1975) *Plato’s Sophist. A commentary*, Manchester.
- Brickhouse, T. C., & Smith, N. D. (2002), “The Socratic Elenchos?”, en Scott, G. A. (ed.), *Does Socrates have a method? Rethinking the elenchus in Plato’s dialogues and beyond*. Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, p. 145-160.
- Brickhouse, Thomas C., & Smith, N. D. (1994), *Plato’s Socrates*. Oxford, Oxford University Press.
- Carpenter, M., & Polansky, R. M. (2002), “Variety of Socratic elenchi”, en Scott, G. A. (ed.), *Does Socrates have a method? Rethinking the elenchus in Plato’s dialogues and beyond*. Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, p. 89-100.
- Castagnoli, L. (2010). *Ancient Self-Refutation. The Logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Cordero, N. (1988). Platón, *Sofista*, en *Diálogos*, vol. V, Introducción, trad. y notas por N. Cordero. Madrid, Gredos.
- Crivelli, P. (2011) *Plato’s Account of Falsehood: A Study of the Sophist*. Cambridge, Cambridge University Press.
- De Rijk L. M. (1986). *Plato’s Sophist. A philosophical commentary*. Amsterdam/Oxford/New York, North Holland Pub. Co.
- Dorion, L. A. (1990). La subversion de l’elenchos juridique dans l’Apologie de Socrate, *Revue philosophique de Louvain* 88, p. 311-44.
- Dorion, L. A. (2012) Aristotle’s definition of elenchus in the light of Plato’s Sophist, en Fink, J. L. (ed.)

- The Development of Dialectic from Plato to Aristotle*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 251-269.
- Duke, E. A. et al. (eds.) (1995). *Platonis Opera*. Oxford, Oxford University Press.
- Fronterotta, F. (2007). *Platone Sofista, Introduzione, traduzione e note*. Milano, BUR.
- González, F., (1998). *Dialectic and Dialogue. Plato's Practice of Philosophical Inquiry*. Evanston, Illinois, Northwestern Univ. Press, 1998
- Kahn, Ch. (1996). *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge,
- Owen, G.E.L (1980). *Tithénai tà phainómena*. In: Mansion, S. (ed.). *Aristote et les problèmes de méthode*. Louvain, Publications Universitaires, 1980 (1961) p. 83-103
- Robinson, R. (1953). "Elenchus", *Plato's earlier dialectic*. Oxford, Clarendon Press, p. 7-49.
- Scott, G. A. (2002), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, Penn State University Press.
- Spangenberg, P. (2016). La radicalización del élenchos: el recurso a la verdad como condición dialéctica mínima en el *Teeteto* de Platón, *Revista Argos*, 2017, p. 9-32.
- Spangenberg, P. (20178). Antecedentes de algunos lineamientos de la estrategia de Aristóteles frente al negador del principio de no contradicción en el *Sofista* de Platón. *Élenchos*, n. 38 (1-2), De Gruyter, p. 83-105.
- Tarrant, H. (2002). *Elenchos and Exetasis: Capturing the Purpose of Socratic Interrogation*, en Scott (2002), p. 61-77.
- Vallejo Campos, A. (1988). Platón, *Teeteto*, en *Diálogos*, vol. V, Introducción, trad. y notas. Madrid, Gredos.
- Vlastos, G. (1983). *The Socratic Elenchus*. Oxford, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* I, p. 27-58.
- por el Sócrates histórico. Por diálogos socráticos me refiero aquí a todos aquellos en que Sócrates exhibe el llamado "método socrático": *Apología*, *Cármides*, *Critón*, *Eutifrón*, *Eutidemo*, *Gorgias*, *Hípías mayor*, *Hípías menor*, *Ion*, *Laques*, *Lisis*, partes del *Menón*, *Protágoras* y libro I de *República*.
- 4 Robinson, 1953. Al respecto basta con hacer referencia al libro de Scott, 2002 íntegramente destinado a la problemática.
- 5 González (1998, p. 9) afirma que el método se subordina al fin del método. En este sentido, podríamos pensar que aun cuando a lo largo de toda la obra de Platón el fin es indagar cómo debemos vivir, en textos como el *Sofista* o el *Teeteto* se fijan objetivos en cierto modo más inmediatos al investigar problemas de orden epistemológico, lógico u ontológico. No por ello, sin embargo, el objetivo de largo alcance varía con relación a los diálogos socráticos. El *excursus* de Sócrates en *Teeteto* 172c2-177c5 y las múltiples referencias a la contraposición entre el tipo de vida del sofista y del filósofo en *Sofista* estarían mostrando la pervivencia de ese objetivo que, desde mi punto de vista, es concebido como intrínseco a la práctica de la filosofía a lo largo de toda la obra platónica.
- 6 Polansky y Carpenter 2002 argumentaron contra Benson que no hay un método exclusivo del ἔλεγχος socrático, no hay un único rasgo o patrón distintivo. Sí reconocen, sin embargo, un propósito común: examinar tipos de vida.
- 7 Vlastos 1986 afirma la relación intrínseca entre ἔλεγχος e investigación acerca de la virtud. Por su parte, Dorion (2012, p. 256) señala que Vlastos no ve que este vínculo se apoya en la significación original del término que apunta justamente a la vergüenza, de modo que no debe llamarnos la atención que sea aplicada en ese sentido.
- 8 Hay consenso entre varios autores con respecto al hecho de considerar que tal descripción refiere fundamentalmente a la práctica socrática, aun cuando se da en el contexto de la búsqueda de una definición del sofista. Según el mismo Extranjero señalará en 233a2, tal definición puede llevar a confundir el lobo con el perro. Al respecto ver Dorion, 2012, p. 252-253.
- 9 Seguimos aquí y en lo que sigue la traducción de Cordero, 1988 con algunas modificaciones.
- 10 Beversliius, 2000 muestra cómo en varias ocasiones a los interlocutores se les adscribe afirmaciones que no admiten o no hubieran admitido de no haber sido confundidos por Sócrates.
- 11 Basta pensar en la actitud de Protágoras, de Polo, de Calicles o de Trasímaco para ver que la ira del refutado no suele dirigirse contra sí mismo sino contra Sócrates. Dorion, 2012 afirma que aquí se verifica una cierta idealización del método.
- 12 En términos de Vlastos el ἔλεγχος tiene una dimensión existencial fundamental: lo que se examinan no son proposiciones sino vidas (Vlastos, 1983, p. 9).

Notas

- 1 Berti, 2008, p. 52-53.
- 2 Al respecto ver por ejemplo Vlastos (1986), quien sostiene que el *coup de grâce* al ἔλεγχος viene del recurso a las hipótesis que toma de los matemáticos. Kahn (1996, p. 306) por su parte afirma que en *Sofista* la dialéctica es reemplazada por el método de división.
- 3 No interesa aquí expedirse acerca de la fidelidad de estos diálogos a la figura y el método practicado

- 13 Cf. *Laques* 187e-188a. Aun quienes niegan la existencia del ἔλεγχος socrático y lo caracterizan como un invento de la bibliografía moderna (Brickhouse y Smith 2002, 147) y quienes niegan que el ἔλεγχος suponga un mecanismo y un recurso exclusivo (Polansky y Carpenter 2002) admiten como dato fundamental este: Sócrates examina las creencias vitales de su interlocutor utilizando la argumentación – si bien no se sirve de una forma específica de argumento–.
- 14 *Gorgias* 471c, 472c, 474a, 475e
- 15 Al respecto ver Dorion, 1990 y Tarrant, 2002.
- 16 Fue Vlastos, 1983 el primero en referirse al principal problema del método socrático en términos de pretender refutar la respuesta inicial del interlocutor cuando lo que se muestra es una inconsistencia con otras premisas cuya verdad no fue examinada en el argumento.
- 17 Al respecto, por mencionar algunos de los trabajos influyentes, ver Vlastos 1986; Benson, 1987 y 2002; Brickhouse y Smith 1994 y 2002; Carpenter y Polansky, 2002.
- 18 Así también se expresa en *Gorgias* 500b, *República* I 346a, *Critón* 49c-d, *Protágoras* 331c, *Eutidemo* 286d.
- 19 Nótese la idealización que se ofrece aquí con relación a la actitud de aquellos que han sido refutados. Según lo establecido en nota 11, lejos de admitir de buen grado la refutación, gran parte de los interlocutores se enojan con Sócrates.
- 20 De Owen, 1980 en adelante se admitió que el método referido en el *Parménides* constituiría un importante antecedente de la práctica dialéctica aristotélica.
- 21 Traducción de Vallejo Campos, 1988 modificada
- 22 Para un excelente análisis de ambas pruebas en términos de auto-refutación cf. Castagnoli, 2019 40-67 y 207-217.
- 23 Al respecto ver Spangenberg, 2016
- 24 Para un panorama completo y actualizado en relación con la relación entre dialéctica y διαίρεσις ver Alvarez, 2016.
- 25 Es claro que una excepción importante es el caso de Parménides, con relación al cual, afirma el Extranjero, es necesario cometer parricidio. La discusión, sin embargo, a diferencia, por ejemplo, de aquella que se entabla con “el fantasma de Protágoras” en el *Tee-teto*, nunca se tiñe de personalismos y Parménides nunca habla por su propia boca. En dos ocasiones se hace referencia al fr. 7. que se ofrece como un *dictum* a refutar en la medida en que se quiera establecer la posibilidad de la falsedad.
- 26 Ver también 239b 2-3, 242a “en lo que respecta a la refutación de estas cosas siempre me sentí impotente” (πρὸς τὸν περὶ ταῦτ’ἐλεγχον αἰεὶ τε ἀπειρηκῶς ἐγὼ τυγχάνω). En 242b1-2 y 242b4 también hay referencias al ἔλεγχος. Con relación a la auto-contradicción en la que aparentemente incurre quien intenta negar el no ser y el modelo que impone para la refutación a lo largo del diálogo ver Spangenberg, 2017.
- 27 Retomaré aquí algunos de los resultados alcanzados en Spangenberg, 2017
- 28 Es por esta razón que Blondell (2002, p. 318-326). afirma que, frente a la singularidad y excepcionalidad que representa Sócrates, Platón pretendió construir este personaje como un filósofo genérico.
- 29 Que la discusión parte del lenguaje se ve corroborado por la profusa utilización que se hace de verbos de decir en estos pasajes. Los verbos φημί, λέγω, φθέγγομαι y καλέω aparecen siete veces en este sintético argumento que va de 243d a 244b.
- 30 Dejo de lado aquí el pasaje referido a la identidad entre ser y la totalidad (ὅλον) que va de 244d a 245e, porque no recurre a la enunciación de la tesis por parte del adversario, sino que se vale de un análisis conceptual de la noción de ὅλον.
- 31 Ver Crivelli 2011, p. 74.
- 32 Baltzly (1996, p. 155-156) sugiere reconstruir este argumento también en términos de auto-refutación.

L'età dell'oro e il rovesciamento del mito del buon governo nel Politico di Platone. Una lezione sull'uso dei modelli*

Fulvia de Luise

University of Trento

(Associate Professor. Retired since October 2017)

fulvia.deluise@unitn.it

<https://orcid.org/0000-0002-8763-5409>

ABSTRACT

We would be wrong to state that Plato's approach to the Golden Age in the *Statesman* occurs through nostalgia, even if he stresses the immense distance between our world and that blessed time. Plato seems rather aware of the difference between the age of Cronus, constantly looking on the past, and the forward-looking age of Prometheus, a time of transformative action. The real question in the *Statesman* is how to politically lead the cosmic movement of the universe, which is not ruled by the god through nature anymore but is entrusted to technical powers that are neither constantly nor necessarily enlightened by divine wisdom. Plato's great question therefore becomes how to single out the peculiar form of knowledge possessed by the few men that are truly capable to rule.

The shepherd-god, who ruled the cosmos during the age of Cronus, is the most ancient and solid image of good government. Yet, when Plato evokes it, he does so by overturning its main feature, that is by leaving aside the completely abandoned disposition of the ruled vis-a-vis the divine status of the ruler, which is only justifiable in presence of an unbridgeable chasm between the two, such as that between gods and men, or men and beasts. The tale paves the way to a deep renewal of Plato's ideas about the model of good government. No less important is the theoretical reflection on the correct use of paradigms in a research that leads to the replacement of the mythical figure of the king-shepherd with the model of the ruler-weaver. The close tie between knowledge and power that had been previously expressed in the *Republic*, though not abandoned, is entirely revised in order to clarify the boundaries of the «kingly technique» that is capable to organise the different kinds of knowledge possessed by the citizens so that they may all contribute to the establishment of the common good. The divine rule that existed during the Golden Age maintains its status as an unrivalled model of caring, hence its present human counterpart may hope to equal its providence only by resorting to effectual co-operation.

Keywords

Plato's *Statesman*, Golden Age, divine shepherd, king-shepherd, ruler-weaver, ruler and ruled, model, paradigm

ABSTRACT

Il confronto con l'età dell'oro compare nel *Politico* di Platone sotto il segno di un'incolmabile distanza, che tuttavia difficilmente potremmo legare a un sentimento di nostalgia: rivisitando alcuni miti di matrice esiodea, Platone interviene sul senso della storia umana, creando un'opposizione tra l'età di Crono che guarda al passato e l'età di Prometeo, che guarda al futuro e all'azione che trasforma. La questione in gioco, nel contesto del *Politico* di Platone, è la guida politica di un movimento sfuggito alla guida di un dio che agisce attraverso la natura e ormai affidato al gioco di poteri tecnici non necessariamente illuminati da sapienza divina. Questo saggio intende indagare i motivi per cui il *Politico* ripropone la favola antica del re-pastore, in un contesto in cui si tratta di rispondere a una questione irrisolta sul piano della ricerca dialettica: quale tipo di sapere, conoscenza o virtù, identifica l'uomo capace di governare? Con il mito del re-pastore, che vede nel tempo di Crono l'età dell'oro dell'umanità, Platone evoca l'immagine più arcaica della sovranità, il più antico e inconfutabile modello di buon governo, ma lo fa ribaltandone i pilastri fondamentali: la divinità del governante e il completo affidamento dei governati, giustificabile solo nel caso di un divario incolmabile tra loro, come quello tra dei e uomini o tra uomini e bestie. Il racconto apre la strada a un profondo rinnovamento delle idee di Platone sul modello del buon governo. Non meno importante è la riflessione teorica sul corretto uso dei paradigmi in una ricerca che porta alla sostituzione della figura mitica del re-pastore con il modello del sovrano-tessitore. Lo stretto legame tra sapere e potere, che nella *Repubblica*

giustificava il governo dei filosofi, è qui riformulato per chiarire i termini in cui è possibile parlare di una «tecnica regale» che sia in grado di organizzare e convogliare al bene della comunità politica le diverse competenze distribuite tra i cittadini. Il governo divino dell'età dell'oro mantiene il suo valore come modello di cura, ma nessun governo umano potrà pretendere di eguagliarne le capacità di provvidenza senza aprirsi alla collaborazione.

Parole chiave

Il *Politico* di Platone, l'età dell'oro, pastore divino, re-pastore, governante-tessitore, governanti e governati, modello, paradigma

1. UNA FRATTURA NEL TEMPO TRA MITO E STORIA

L'età dell'oro compare nel *Politico* di Platone sotto il segno di una radicale e incolmabile distanza. Non solo perché lontana e perduta è la serenità di quel tempo, ma perché, come lo Straniero ricorda all'inizio di una narrazione che attinge a più miti di matrice esiodea, un mutamento dinamico profondo è intervenuto a modificare la direzione del movimento cosmico, rovesciando il senso della storia umana. Abbiamo così una riflessione che si misura con la fine di un tempo e l'inizio di un altro: l'età di Crono che guarda al passato e riporta ogni cosa al fondo comune della terra; l'età di Prometeo rivolta al futuro e all'azione che trasforma la realtà. A fare la differenza c'è il passaggio di mano nella guida del movimento che dà forma alla vita umana: dal governo di un dio nell'età felice che è il regno dell'innocenza e della natura-madre, al governo di uomini dotati di poteri tecnici, ma non per questo illuminati da sapienza divina.

La riflessione sul tempo umano è qui più esplicita che altrove, ma ben presente in altri luoghi platonici, dove spesso vediamo sovrapporsi dimensioni temporali diverse, messe a contatto e a confronto nel presente della ricerca, che resta orientata al futuro e alla progettazione in vista del meglio. Che lo sguardo rivolto da Platone al passato sia una finzione è stato sottolineato acutamente da grandi interpreti come Henri Joly¹. Finzione produttiva è il gusto arcaicizzante di Platone che si diletta con «favole egiziane» nel *Fedro*, difendendo sul piano scientifico l'idea che occorre appoggiarsi al sapere degli antichi per rimettere mano con più cognizione alla loro ricerca di verità; finzioni euristiche sono le etimologie del *Cratilo*, che sembrano pretendere ci sia una conoscenza antica racchiusa

nel linguaggio, pur senza che si possa credere al mito del divino «legislatore» dei nomi. Nel caso del *Politico*, il gioco di specchi tra passato e futuro è reso particolarmente ambiguo dallo splendore dell'immagine evocata per rappresentare il buon governo: la mitica età dell'oro.

2. UNA QUESTIONE IRRISOLTA: IN CHE COSA CONSISTE LA COMPETENZA PER GOVERNARE?

Il *Politico* ripropone comunque una favola antica con modalità che per molti aspetti sono già una revisione del mito. E lo fa per rispondere a una questione irrisolta sul piano della ricerca dialettica: quale sarà mai il sapere, conoscenza o virtù, che identifica l'uomo capace di governare? La questione sembrava risolta nella *Repubblica* con l'indicazione che solo i filosofi siano i governanti adeguati (per sovrabbondanza di sapere e indifferenza al potere) per una città perfetta, ma si ripropone nel *Politico* con un'istanza di definizione più tecnica, che mira a individuare i caratteri propri della scienza di governo. Come se in questo dialogo tardo, che si dà come data drammatica il 399 della morte di Socrate ma conserva traccia delle discussioni accademiche successive al penultimo viaggio di Platone a Siracusa (367)², non si potesse più ritenere soddisfacente l'idea che la competenza dialettica del filosofo includa tra le sue applicazioni anche la capacità di deliberazione politica³ necessaria a chi deve governare una città (l'*euboulia*, richiesta agli *archontes* in *Repubblica* IV). La domanda del *Politico* è: quale casella tra le scienze o le tecniche occupa esattamente l'arte regale? Che cosa distingue il *politikos* in quanto tale dall'uomo comune, ma anche dal filosofo?⁴

Non dimentichiamo che l'idea di una competenza specificamente utile a governare

è una novità che emerge come tale dai dialoghi platonici: difficile da definire essa appare nel *Protagora*, dove vediamo rimbalzare la questione dal sofista a Socrate, attraverso il tema della insegnabilità della virtù politica; e d'altra parte il termine stesso, *politikos*, è una novità platonica⁵ che esprime la pretesa di sottrarre alla moltitudine (*plethos*) tale competenza, trasformando il far politica in una scienza per pochi⁶. Perché dunque Platone rimette qui in discussione quell'assimilazione dell'uomo politico al filosofo, che costituiva la chiave di volta della città ideale nella *Repubblica*?

Possiamo immaginare che qualcuno incalzi Platone a dare risposte più tecniche e meno evasive, perché l'investitura fatta ai filosofi si appoggiava sul postulato di una competenza scientifica onnicomprensiva, ma non forniva garanzie sui contenuti specificamente politici. O forse per Platone si tratta di indagare più a fondo proprio quella pretesa di applicabilità della scienza alla politica, che nella *Repubblica* giustificava a scatola chiusa l'abbinamento sapere-potere.

3. IL MITO COME PARADIGMA: UNA FINZIONE ARCAICIZZANTE SOTTOPOSTA A REVISIONE DIALETTICA

In ogni caso è qui che Platone evoca l'immagine più arcaica della sovranità: il mito del re-pastore che vede nel tempo di Crono l'età dell'oro dell'umanità. In bocca allo Straniero esso appare come il più antico e inconfutabile modello di buon governo, ma la sua forza e la sua verità saranno sottoposte a dura prova in continuità con l'indagine dialettica interrotta. Il racconto è chiamato in effetti a svolgere la funzione di un paradigma più

ampio, capace di illuminare il campo in cui è emersa una difficoltà di definizione per la tecnica politica.

La ricerca, condotta analiticamente, ricorrendo alla *diairesis* dialettica, è partita dall'ammissione di una sorta di unità generale dei saperi a base teorica (*gnostike*) (258c3-e5), per giungere alla definizione della politica come «scienza dell'allevamento in comune degli uomini» (267d11)⁷: una formula che si è rivelata ambigua e incapace di distinguere i re dai pastori, perché, evocando un potere assoluto ed esclusivo, come quello del pastore (che da solo provvede in tutto ai bisogni delle bestie), non tiene conto del fatto che il potere dell'uomo di governo può esercitarsi solo con l'appoggio di molte altre tecniche che provvedono in diversi modi ai bisogni umani di sopravvivenza (267e1-268c3).

Il racconto del mito del pastore divino, evocato su questo punto, permette a Platone di arricchire il ragionamento, attingendo alle fonti di una rete simbolica ben nota, che agisce anche in modo inconsapevole nella produzione di formule esplicative. Lo Straniero prende per mano il suo interlocutore Socrate il giovane e lo invita ad affidarsi al mito «come fanno i bambini» (268e4-5), per cercare in quel quadro un punto di vista diverso da cui guardare la questione. E qui, con tutta la libertà che Platone si concede spesso nell'uso euristico dei miti, gli propina un intreccio di storie e motivi simbolici di diversa provenienza, perché si configuri ai suoi occhi l'immagine di un tempo remoto e felice in cui l'umanità era affidata alla guida di un pastore divino.

Abbinare la regalità alla pastorizia è uno schema arcaico, presente in modo proverbiale in Omero. Esiodo lo trasferisce in uno spazio simbolico dove diventa icona di un potere

assolutamente affidabile: lo spazio in cui un dio e una serie di demoni si prendono cura di uomini inermi come animali al pascolo, incapaci di provvedere da soli ai propri bisogni, ma dispensati dal farlo da una natura benigna e da pastori sicuramente buoni. A questa, che è l'immagine esiodea dell'età dell'oro⁸, la versione platonica mescola il mito degli uomini nati dalla terra, già usato nella *Repubblica* come «nobile menzogna»⁹ per sostenere che gli uomini di una stessa città sono tutti fratelli, mentre le loro differenze rimandano ai metalli di diverso pregio di cui sono fatti: una simbologia che Esiodo usava per caratterizzare cinque epoche in successione decadente¹⁰.

A questi richiami, diretti o indiretti, il mito del *Politico* aggiunge ancora l'invenzione che nell'età dell'oro gli uomini nascano vecchi per regredire verso l'infanzia fino a scomparire. Ed è questa immagine del tempo a rovescio che viene a sua volta rovesciata per concepire il movimento cosmico nella sua forma attuale: una corsa al futuro che ora appare lanciata da una brusca inversione di rotta e determinata dall'abbandono della barra di comando da parte del dio.

Questa complessa evocazione del mito (*Polit.* 269a1-270b2), con la riflessione che ne segue (*Polit.* 271b3-272b4), permette di porre in una nuova e più inquietante cornice la domanda cruciale: è corretto pensare che la scienza di governo sia simile all'arte del pastore che alleva animali in gregge? Il cammino più lungo attraverso il mito porta a comprendere che l'immagine pastorale del potere contiene molte più implicazioni di quanto appariva a prima vista: per esempio, il totale affidamento degli uomini e l'enorme potere dei custodi, resi possibili dalla cornice idilliaca dell'età dell'oro, che non conosce né fatica né paura.

4. SOTTO LA GUIDA DEL PASTORE DIVINO: UN TEMPO FELICE?

C'è più di una ragione per dubitare che Platone intenda presentare questo tempo come il più felice dell'umanità. C'è innanzitutto il dubbio, palesemente espresso, sulla bellezza della forma di vita (*bios*) che questi uomini così ben curati avranno potuto condurre, alleggeriti da ogni preoccupazione di soddisfare i loro bisogni:

«Ebbene se i pupilli di Crono, che avevano tanto tempo libero e una capacità tale da consentire loro di intrattenersi a dialogare non solo con gli uomini ma anche con le bestie, si servivano di tutte queste opportunità in funzione della filosofia, conversando con le bestie e tra loro e cercando di sapere da ogni natura se mai qualcuna, grazie a una sua particolare capacità, avesse percepito una cosa che meglio di ogni altra fa guadagnare intelligenza, allora è facile decidere che gli uomini di allora erano molto, molto più felici di quelli di adesso. Se invece, mentre si riempivano fino al collo di cibi e bevande, si raccontavano tra di loro e con le bestie miti del tipo di quelli che appunto anche adesso si raccontano sul loro conto, anche in questo caso – se almeno posso esprimere la mia opinione – è molto facile decidere» (*Polit.* 272b8-d2)¹¹

Decisivo per considerare felice la loro vita è insomma l'uso dell'intelligenza, che dà senso a una vita e a una felicità adeguate agli uomini. Ciò che sappiamo della loro forma di esistenza è che non lavoravano, non avevano bisogno di ordinamenti politici, né si preoccupavano di avere moglie e figli, perché tutti risorgevano

dalla terra senza memoria e poi «nudi e privi di coperte pascolavano per lo più all'aperto» (272a5-6), godendo della mitezza del clima. Avevano o no ciò che occorre per essere più felici di noi?

Non potendo interrogare quegli antichi progenitori, la questione resta in sospeso, ma l'uso dell'intelligenza resta una condizione imprescindibile perché si possa parlare di felicità.

5. IL TEMPO DI PROMETEO E L'ABBANDONO DEL MITO

La questione della felicità del buon tempo antico agisce indirettamente anche sull'oggetto primo della ricerca: in che senso il buon governo, anzi il miglior governo possibile, consiste nell'arte del pastore?

Dal punto di vista cosmico, è senza dubbio drammatica la rappresentazione platonica degli effetti dell'inversione di rotta (*metabole*) del mondo, una volta che il dio ha abbandonato la posizione di comando (272d6-273e4). E qui non c'è dubbio che l'esigenza di dominare il disordine renda preziosa l'immagine del buon tempo antico, che resta un modello di desiderabile armonia:

In realtà il mondo ha ottenuto tutto ciò che ha di bello da parte di colui che lo ha composto; mentre tutto ciò che di cattivo e di ingiusto avviene nel cielo esso lo trae da quello stato precedente e lo trasferisce negli animali. Perciò quando [il cosmo ndr.] allevava gli animali al suo interno insieme col pilota, vi produceva piccoli mali e grandi beni. Quando invece è separato da lui, per tutto il tempo più prossimo all'abbandono continua a condurre ogni cosa ottimamente; a mano a mano però che il tempo procede e in

lui si genera dimenticanza, anche la tara del disordine primordiale (*to tes palaious anarmostias pathos*) acquista un dominio maggiore (*Polit.* 273b6-d1)

Diverso dovrà essere tuttavia il discorso che riguarda l'uomo, per la prima volta alle prese con l'esigenza di provvedere da solo alla sua sopravvivenza. L'uomo privato della guida divina viene salvato dalle tecniche, che sono anch'esse doni divini giunti per risolvere le sue difficoltà:

quei doni di cui si parla dalla più remota antichità ci sono stati regalati dagli dèi insieme con l'istruzione e l'addestramento indispensabili (*met'anankaia didakes kai paideuseos*): il fuoco da Prometeo, le tecniche da Efesto e dalla sua compagna di tecnica, i semi e le piante da altri. E tutto ciò che ha concorso ad allestire il modo di vita degli uomini è derivato da questi doni, giacché - come si è appena detto - quando la cura (*epimeleias*) da parte degli dèi abbandonò gli uomini fu necessario che essi si amministrassero da soli e avessero cura di se stessi al pari del mondo nella sua totalità (*Polit.* 274c5-d6)

È a questo punto che il mito può essere abbandonato con la certezza di aver tratto dal racconto un'elementare verità: l'uomo politico non può essere un pastore perché non è un dio. Il mito spiega «in che misura ci siamo sbagliati nel ragionamento precedente presentando l'uomo regale e il politico» (274e2-4):

Interrogati sul re e politico che appartiene alla rotazione e al modo di generarsi attuali, noi abbiamo indicato il pastore del gregge umano di un tempo, quello che apparteneva al ciclo inverso e perciò

abbiamo indicato un dio invece che un mortale: in questo senso siamo andati del tutto fuori strada. In quanto invece lo abbiamo presentato come quello che ha potere (*archonta*) sul complesso della città –senza tuttavia specificare in quale modo– in questo senso ciò che è stato detto è vero, ma non è stato esposto nella sua interezza né con chiarezza, ragion per cui abbiamo anche sbagliato meno che nel primo senso (*Polit.* 274e10-275a6)

Lo Straniero insiste con grande evidenza sull'errore sostanziale indotto da una cattiva lettura del mito, che porta a una sua fuorviante applicazione al mondo politico umano: la «figura del pastore divino (*to schema tou theiou nomeos*)» è «troppo grande per un re»; mentre «i politici che vivono adesso» sono «molto più simili nelle loro nature ai loro sottoposti» e ne condividono più da vicino «educazione e allevamento» (*Polit.* 275b8-c4)

Altra era l'indicazione che si sarebbe dovuto trarre dal mito: un'indicazione che corrisponde a ciò che l'analisi dialettica aveva già correttamente messo in luce, e cioè che la «tecnica regale» consiste nel «prendersi cura dell'intera comunità umana» (*Polit.* 276b7-c1). L'errore grave consiste dunque, da un lato, nell'aver chiamato «allevamento (*trophe*)» e non «cura (*epimeleia*)» il compito del politico, dall'altro nel suggerire che il «curatore umano» potesse eguagliare il «pastore divino», governando su uomini «con la costrizione (*biaio*)» che si esercita sulle bestie. In questo modo, invece di un re e politico, in grado di governare attraverso il «consenso (*ekousio*)» si è selezionato un despota, un tiranno (*Polit.* 276c3-e13);

Le caratteristiche umane della tecnica politica restano tutte da chiarire; e così le forme in cui si esercita legittimamente il potere in una città in cui governanti e governati sono

uomini. Ma l'errore indotto dal fascino dell'età dell'oro è denunciato con grande evidenza, sottolineato con una brusca battuta d'arresto che interviene sul mito per tornare alla ricerca dialettica con nuovi criteri di ricerca. L'effetto drammatico è cercato con grande cura: perché c'è l'esigenza di una così plateale confutazione dell'immagine pastorale?

6. PER UNA CRITICA DELL'INGENUITÀ POLITICA E UNA PRIMA SINTESI. REPUBBLICA I E LEGGI III

Sappiamo dal I libro della *Repubblica* che *mala tempora currunt* per il modello politico del pastore: il sofista Trasimaco cita la tecnica del bovaro per dire che cosa i governati possano aspettarsi da chi li governa: il politico, correttamente assorbito dalla cura del proprio utile («l'utile del più forte») non ha certo in mente l'utile dei concittadini, che tratta appunto come un bovaro tratta il suo gregge, occupandosene solo per sfruttarlo fino ad ucciderlo. Il discorso di Trasimaco¹² è una sfida rivolta a Socrate e una parodia della fiducia politica infondata: la giustizia messa in opera dalle leggi del più forte non è che un «bene altrui (*agathon allotrion*)», cioè l'effetto di un'espropriazione, per i deboli sudditi. Di conseguenza, prescrivere il modello della «cura», come il Socrate della *Repubblica* ha proposto, assimilando il politico al medico (nel tentativo di attribuire una deontologia professionale all'uomo di potere)¹³, risulta essere una vera ingenuità. Trasimaco usa come un insulto la parola *euetheia*, che indica una nobile semplicità di pensiero, del tutto inadeguata alla difesa di fronte a uomini addestrati alla scaltrezza (*deinotes*) e desiderosi di usare a proprio vantaggio l'esercizio del potere. Non

possiamo quindi ingenuamente affidarci alla guida di un qualunque pastore che si presenti con il bastone della sovranità senza mostrare alcun tipo di credenziali, a parte il fatto che occupa una posizione di potere, che era stata una volta quella di un dio.

Nel terzo libro delle *Leggi*, l'*euetheia* è riproposta come qualità positiva tipica di ipotetiche società di pastori, sopravvissute alle catastrofi ricorrenti che distruggono ogni traccia delle società urbane e depositarie di conoscenze minime per la sopravvivenza. Solo in questi nuclei umani assai semplici, custodi di una scintilla di civiltà e ignari di ogni furbizia tecnica di carattere aggressivo, il modello pastorale torna positivo. Il contesto è ancora un mito delle origini¹⁴, ma non coincide certo con l'età dell'oro: qui i pastori sono veri e tanto poveri da avere davvero poco da gestire come bene comune; ma almeno, sotto il segno di una bella ingenuità, potranno confidare in un pacifico auto-governo¹⁵.

In conclusione, sembra che la fine dell'età di Crono segnali nel discorso platonico la fine della possibilità di affidarsi, come animali al pascolo, a un pastore divino. Le implicazioni del mito possono essere riassunte in pochi punti:

1) un mondo abbandonato dal dio deve provvedere da solo a raddrizzare e regolarizzare il suo movimento, che ora, nell'età di Prometeo e delle tecniche, si differenzia dall'età dell'oro per l'inversione della corsa del tempo e la proiezione al futuro.

2) non c'è, nel rapporto politico tra governanti e governati, una disparità di livello assimilabile a quella che c'era tra dei e uomini e che ora si ritrova nel rapporto tra uomini e bestie: nessun politico è pastore di uomini, ma uomo tra gli uomini.

3) la vera *technē basilike* (che emerge dopo l'abbandono del modello pastorale) deve rientrare tra i modelli tecnici del sapere, an-

dando a occupare la posizione di una scienza direttiva, capace di esercitare un dominio su altri portatori di conoscenze, per indirizzarli al bene comune.

7. DIFFICOLTÀ E UTILITÀ DELL'USO DI PARADIGMI

Gli errori compiuti nel tentativo di attribuire una specifica scienza all'uomo politico dimostrano che la costruzione di un paradigma non è cosa semplice. È facile restare abbagliati dalla forza persuasiva di un'immagine, benché essa non risponda all'istanza di chiarificazione per cui era stata evocata. Così il modello del «pastore divino (*nomeus theios*)» persiste, benché evidentemente sovradimensionato rispetto alla statura, ai poteri e alle competenze reali di un uomo di governo; e la sua suggestione induce a conferire al potere politico un'autorità assoluta, al sicuro da ogni confutazione, oscurando la dimensione modesta dell'oggetto di indagine con «la stupefacente mole del mito (*thaumaston ogkon*)» (*Polit.* 277b1-6). Sarà proprio l'errore compiuto scegliendo un modello troppo alto e sproporzionato per raffigurare un governante a guidare la ricerca successiva di uno schema più adatto, da rintracciare nell'ambito delle tecniche umane.

L'aspetto più interessante è che, in questo cambio di passo, il dialogo situa una messa a fuoco di alto valore teorico sulla questione dell'uso dei paradigmi.¹⁶ Approfondendo il problema epistemologico, il metadiscorso dello Straniero non si limita infatti a denunciare l'inadeguatezza del mito del pastore divino, ma sembra voler fare chiarezza su tutti i rischi che si corrono nella costruzione di un modello di riferimento, prendendo l'errore compiuto come caso esemplare¹⁷. Il testo avverte, in so-

stanza, che con le immagini e i miti ci si può sbagliare gravemente e in molti modi, ma che tuttavia non è possibile sottrarsi alla necessità di usare paradigmi per comprendere la realtà:

è difficile, uomo demonico, mostrare in modo soddisfacente qualcuna delle cose che hanno maggiore importanza senza usare paradigmi. C'è il rischio, infatti che ciascuno di noi sappia tutto come se fosse un sogno, e poi di nuovo ignori tutto appena sveglio (*Polit.* 277d1-4)

Il paradigma aiuta, dunque, a visualizzare bene le cose e a uscire dalla condizione labile del sogno. Ma in che senso? Nel linguaggio platonico,¹⁸ a sognare è chi vaga nel mondo oscillante delle opinioni, dove non c'è nulla di stabile e ciascuno si trova a corroborare la validità di un'immagine o di un pensiero attraverso una forma di adesione soggettiva, che consiste nel credere in qualcosa, allo stesso modo in cui si sente un'emozione. Se il sogno corrisponde alla dimensione privata delle immagini e della credenza (*eikasia* e *pistis*, secondo il linguaggio della *Repubblica*), che può anche assumere la forma sociale della condivisione, l'uso dei paradigmi fornisce un riferimento oggettivo esterno, su cui le esperienze soggettive possono essere misurate. La questione sollevata - dice qui lo Straniero - è davvero enorme, visto che ci induce a chiederci «che genere di affezione (*pathos*) sia in noi la scienza (*episteme*)» (*Polit.* 277d7), che appunto si avvale di modelli, mentre «il *paradeigma* stesso mi risulta aver bisogno di un *paradeigma*» (*Polit.* 277d9-10).

Si tratta ora di capire come funziona un modello come strumento di apprendimento certo e vero, in grado di mostrare e di rendere evidente la forma, la struttura di base, dell'oggetto di indagine. Lo schema scelto per

identificare l'uso di un paradigma in quanto tale è l'apprendimento della scrittura e della lettura da parte dei bambini. Accuratamente lo Straniero descrive in che modo il bambino possa giungere alla conoscenza analitica degli elementi di base dell'alfabeto avvalendosi ripetutamente di piccoli modelli, paroline o sillabe, che fungono da insiemi minimi in cui le lettere compaiono, perché esse progressivamente appaiano, per chi impara a leggere, già note (*Polit.* 277e2-278c1). Sia in quanto più piccolo, sia in quanto già noto, il modello si presta a mostrare come gli elementi interagiscono all'interno di una composizione, permettendo di proiettare in un ambito meno noto e/o più grande i medesimi elementi e le medesime forme di interazione. L'importante è che identità e diversità tra le lettere vengano identificate correttamente, prima che il bambino possa trasporle e identificarle in un insieme più grande: «la genesi del paradigma (*paradeigmatos* [...] *genesis*)» si ha quando si riconosce l'identico nel diverso, giungendo ad avere «un'unica opinione vera su ciascuno dei due ambiti singolarmente preso e su entrambi insieme» (*Polit.* 278c4-6)

Pensare per paradigmi significa innanzitutto imparare a vedere che gli elementi ricevono il loro significato dai sistemi di cui sono parte: le lettere rispetto all'alfabeto, ma soprattutto rispetto alle parole, alle frasi, alle forme della comunicazione; e ancora rispetto alla grammatica, alla sintassi, alla semantica di una lingua. L'esempio dell'alfabeto come sistema di un numero limitato e noto di elementi, ricorre in modo importante nel *Fedro*, dove un dio minore (*Theuth*), inventore della scrittura, viene costretto a riconoscere la pochezza di una scienza degli elementi, senza l'apporto di una superiore saggezza: quella che appartiene a un dio-re (*Thamou*s), che valuta l'utilità di ogni cosa in rapporto alla funzione

complessa di governare uomini, scegliendo per loro le forme di comunicazione più adatte all'educazione dell'anima¹⁹.

Il paradigma non serve dunque a mostrare i suoi elementi analitici e non dipende da essi: la sua funzione è mostrare la logica di un sistema di relazioni nel suo insieme, dove, restando identici gli elementi di base, deve essere identificata correttamente la forma che risulta dalla loro interazione. Il concetto di «più piccolo» viene qui usato come indicatore di minore difficoltà, secondo gli intenti della fondazione paradigmatica: il modello deve contenere in forma semplificata tutte le caratteristiche rilevanti per l'identificazione dello schema in un ambito più complesso o «più grande». In realtà il problema è la visibilità. Con lo stesso obiettivo, il Socrate della Repubblica invitava a cercare «la giustizia nell'ambito più grande», cioè nella città invece che nell'individuo, richiamando l'utilità, per i miopi, di cercare testi in cui le lettere sono «scritte più in grande» per riuscire a leggere²⁰. Si tratta dunque di mettere a fuoco la forma base, semplificata fino al punto da risultare assolutamente chiara, per poterla fissare e così riconoscere anche altrove le caratteristiche del modello. Posto che sia scienza quella che è stata praticata, posto che il modello presenti realmente nei due ambiti la stessa struttura isomorfica.

8. UN PARADIGMA PER LA SCIENZA POLITICA: LA TESSITURA

Solo dopo l'enunciazione di queste premesse e avvertenze teoriche, diventa possibile rilanciare la ricerca di un modello paragonabile all'arte del «politico»: un tipo di *technè* o *episteme* (i due termini sono usati in questo contesto come sinonimi) che, per le

sue caratteristiche strutturali, possa fungere da paradigma esplicativo per la competenza richiesta a chi governa.

Un inquadramento generale utile a identificare questa competenza, con la specificità che la distingue rispetto ad altre forme di sapere, era stato in realtà già dato, con una prima delimitazione generale di campo, all'inizio del dialogo. Lo Straniero e il suo giovane interlocutore avevano concordemente ammesso che il complesso delle scienze potesse essere diviso in due componenti interconnesse, rispondenti l'una a un'istanza puramente conoscitiva, l'altra a un'esigenza di orientamento pratico; stabilendo subito dopo di assegnare la scienza cercata al secondo gruppo e dichiarando irrilevante, almeno per il momento, distinguere il re dal padrone o dall'amministratore domestico, poiché tutte queste figure implicano il possesso di un sapere direttivo nell'azione pratica (*Polit.* 258c2-e9). Con una significativa precisazione, si era anzi dichiarato irrilevante il fatto che il possessore di un tale sapere potesse non avere in realtà le condizioni per esercitare uno qualunque di quei ruoli, dato che in gioco c'era soltanto la competenza di un uomo «regale», in grado di dare consigli opportuni a chiunque eserciti il potere (*Polit.* 259a1-c4). Quando la ricerca riprende, dopo l'eliminazione degli errori e la fissazione del concetto di «paradigma», sappiamo già che questo è l'oggetto del contendere: la capacità di prendere decisioni direttive in ambito pratico, come deve saper fare un re, un uomo politico, un padrone o un padre di famiglia, che abbia sotto di sé la cura di un gruppo umano, perfino quando questo ruolo gli venga negato (come nel caso di Socrate, chiaramente evocato più avanti).²¹

Il modello tecnico della tessitura viene proposto apparentemente a caso, in realtà tenendo ben presente il complesso essenziale

di caratteristiche che quest'arte possiede e che le permette di svolgere il ruolo di modello in piccolo, omologo e isomorfo, della scienza cercata, la cui essenziale peculiarità non è altro che saper dirigere. Che cosa si conosce a carico della tessitura, chiamata a svolgere il ruolo di modello già noto e più chiaro? Lo Straniero si esibisce in un rapido procedimento di dialettica discendente per individuare la collocazione esatta della tecnica della tessitura, all'interno di un procedimento analitico (*diairesis*) che si diparte dal nucleo unitario della *synagoge*: l'insieme delle tecniche finalizzate a procurarsi (con la produzione o l'acquisizione) cose utili per l'azione o per la difesa della vita. La tessitura spunta tra le tecniche finalizzate alla difesa, come arte che sovrintende alla fabbrica delle vesti; più propriamente, delle vesti di lana, eminentemente difensive, visto che sono le più adatte a proteggere il corpo dal freddo (*Polit.* 279a7-b5). La tessitura è così vicina al fine ultimo da poter essere identificata con l'intera arte di confezionare abiti, essendo, per lo scopo degli abiti, del tutto irrilevante la foggia che ad essi si darà: avendo «la parte più grande nella confezione delle vesti», la si potrà considerare equivalente alla tecnica complessiva, alla maniera in cui, usando una *sineddoche*, si nomina la parte per il tutto e nello stesso senso per cui non differiscono sostanzialmente «l'arte regale (*basilike*)» e «l'arte politica (*politike*)» (*Polit.* 279b7-280 a6).

L'utilità di questo complesso ragionamento, che – bisogna ricordarlo – deve correggere l'errore compiuto a livello paradigmatico con il modello di regalità sovrana del pastore divino, consiste proprio nel portare l'attenzione sull'intreccio interattivo di cui questa tecnica fa parte: a lei e al suo ruolo strategico guarderanno le altre arti implicate nel compito della produzione difensiva di abiti; e solo attraverso l'analisi del loro rapporto sarà possibile indivi-

duare la specificità direttiva di questa tecnica rispetto alle altre. A spiegarlo basta l'esempio dell'apparente opposizione tra cardatura e tessitura, la prima che scioglie nodi, la seconda che intreccia, creandone di nuovi (*Polit.* 280e7-281b10). L'analisi dimostra che non solo le due operazioni non si oppongono, ma risultano complementari alla luce dell'intero processo e del suo fine ultimo: la cardatura appronta infatti fili omogenei di opportuno spessore, perché la tessitura non trovi ostacoli nell'intrecciarli, producendo così una trama ordinata sopra l'ordito ben teso.

Qui si manifesta la caratteristica principe della tessitura, ciò che ne fa un modello utile a comprendere l'arte di governo: è il tessitore che comanda al cardatore fili appropriati alla sua arte, e non, viceversa, il cardatore che impone al tessitore di adattare la tessitura ai fili da lui prodotti; è colui che usa i prodotti dell'altro per i suoi fini a dettare legge sul modo in cui essi devono essere fatti. Il primato delle «tecniche d'uso» rispetto alle «tecniche di produzione» è una sorta di assioma della cultura greca antica, che trova nel socratismo la sua giustificazione e in Platone la sua definizione scientifica²²: più in basso si colloca chi svolge un servizio per altri, più in alto chi chiede che qualcosa sia fatto secondo quanto egli desidera. Platone si limita a trasformare questo schema ben noto di gerarchia sociale nel paradigma di una supremazia in termini di sapere: il tessitore domina e governa perché sa molto meglio del cardatore ciò che serve a tirare le fila del processo e a portarlo a buon fine nella sua interezza. Ciò non vuol dire che la sua tecnica includa quella del cardatore, ma che egli possiede la competenza per dirigerla al fine voluto, come fa il signore col servo, il padre col figlio, il governante col governato.

In un sistema ben ordinato, le altre tecniche non contenderanno alla tessitura il

potere di dirigere, ma accetteranno di buon grado l'orientamento che la direzione fornisce, coordinando il lavoro di tutte e lasciando loro la massima autonomia nell'esecuzione: così faranno, oltre al cardatore, il follatore, il rammendatore, il produttore di ciascuno degli strumenti di cui questi artigiani si servono, producendo tante piccole gerarchie, che trovano la loro unità nel fine comune di produrre vesti che proteggano. Esse dovranno convergere dunque nell'accettare la direzione, in prima e ultima istanza, del tessitore.

Come è chiaro, la scelta di questo paradigma di confronto porta molto lontano dal modello del pastore divino. L'esigenza di far convergere in un unico intreccio tecniche tanto diverse tra loro appartiene all'età di Prometeo, che è l'unica in cui per l'uomo si pone il problema di elaborare una scienza politica. Ben lontano dalla possibilità di elargire, come un pastore divino, tutto ciò di cui gli uomini hanno bisogno per sopravvivere, il governante non può fare a meno di nessuna delle competenze di cui gli altri uomini dispongono e deve presentarsi a loro nel ruolo di un coordinatore intelligente.

Naturalmente per Platone il problema è assicurare al politico-tessitore uno spazio di manovra accuratamente separato, che esprima la superiorità della funzione direttiva, ma questo obiettivo viene proposto con estrema cautela, evitando di sminuire o di intaccare l'ambito di competenza che spetta a ciascuna arte nella sua autonomia. Non basterà dire della tecnica politica, questa superiore forma di cura (*epimeleia*), che «essa è la più bella e la più grande di tutte» (*Polit.* 281c9-d1), ma sarà necessario rintracciare la sua specificità, la caratteristica che qualifica chi governa a interagire con gli altri da una posizione sovraordinata. Se l'arte del politico, come la tessitura, deve la sua superiorità al fatto che è

in grado di indirizzare a un fine comune tutte le altre tecniche, in modo che esse concorrano a sostenere e a proteggere la vita, bisognerà chiedersi quale sia la chiave del suo successo.

Lo Straniero si avvale della distinzione tra «cause (*aitiai*)» e «concause (*synaitiai*)» per inquadrare la specificità della funzione dirigente, come attività e competenza separata dalle attività che dal governo politico dipendono:

Tutte le tecniche che non producono l'oggetto stesso, ma che a quelle che producono apprestano gli strumenti in assenza dei quali non si potrebbe mai compiere ciò che è assegnato a ciascuna tecnica, queste le considero concause (*synaitious*); cause (*aitias*) invece quelle che portano a termine l'oggetto stesso (*Polit.* 281e1-5).

Poco più avanti sarà necessario abbandonare la concretezza del modello tessile per affermare che la superiorità del politico consiste nel possedere al livello più alto quella tecnica della «giusta misura» (*metretike*), che è già parzialmente presente come criterio di giudizio in ogni tecnica (*Polit.* 283c3-284d8). Ciò che fa la differenza e distingue dalle altre la competenza del vero politico è la capacità di porre il problema della giusta misura in termini assoluti e non semplicemente comparativi. Infatti, se la misura verrà cercata nella dimensione del relativo, essa non fornirà mai il criterio per scegliere il meglio. Salendo a un livello di massima astrazione, lo Straniero sembra tornare per altra via alla questione dei paradigmi e riaffermare in termini scientifici la loro utilità. Giusto mezzo sarà ciò che si conosce come giusto dopo aver costruito un modello adeguato dell'oggetto di indagine, che permetterà di volta in volta di individuare la migliore combinazione possibile all'interno

di un complesso di relazioni. Qui dovremo cercare la specifica competenza del politico, che domina l'intreccio nel suo insieme e non si lascia confondere da quanto emerge nelle parti che si presentano separatamente.

Questo appare il punto di massima vicinanza della problematica del *Politico* con quella elaborata a carico del filosofo nella *Repubblica*, dove era la sua capacità a ragionare per paradigmi, in modo del tutto separato e per un interesse puramente teoretico, a far sì che il filosofo fosse considerato, anche suo malgrado, il soggetto più adatto a governare,²³ l'unico capace di trasporre in un modello operativo di direzione politica la regola che una città deve essere «perfettamente buona» (*Repubblica* IV 427d6-10). Qui nel *Politico* non si dice da nessuna parte che l'uomo regale debba essere un filosofo, ma la competenza che gli si richiede per trovare la misura non relativa del giusto mezzo è la stessa richiesta al filosofo della *Repubblica* per poter governare: esattamente la *techne dialektike* capace di procedere da idea a idea fino a trovare il modo di sintonizzarsi con il «principio anipotetico» del «buono».²⁴

La novità del *Politico* consiste piuttosto nella rilevante attenuazione della separazione che caratterizzava il filosofo-re della *Repubblica*.²⁵ La parte conclusiva del dialogo ripropone il modello della tessitura per collegare il carattere architettonico dell'arte regale alla capacità di rapportarsi a funzioni «con essa imparentate», che risultano essere «la strategia, la tecnica giudiziaria e quella parte dell'oratoria che, avendo relazione con la scienza regale, insieme con essa pilota le faccende della città, persuadendo di ciò che è giusto» (303e9-304a2). C'è insomma un ampio spazio per una classe dirigente accanto all'uomo politico, che possiede la scienza della misura nel senso più alto. E a costui spetterà in

fondo il compito di scegliere uomini adeguati, capaci di svolgere, per disposizione caratteriale e cognizione propria, le diverse funzioni collegate alla direzione politica:

Tutto il lavoro dell'attività tessile propria del re è soltanto questo: non permettere mai che i caratteri temperanti facciano fazione a parte da quelli coraggiosi²⁶ e invece – grazie al lavoro di spola che connette questi uomini per mezzo di opinioni condivise, onori, disonori, stime e garanzie reciproche e che, a partire da essi, compone un tessuto liscio e come dire 'finemente lavorato' – affidare sempre a questi in comune le cariche della città (*Polit.* 310e8-311a2).

Il modello tecnico che lo Straniero chiama a rappresentare l'arte del buon governo sembra dunque costruito in antitesi rispetto al paradigma arcaico del pastore divino. Il politico dell'età di Prometeo sarà eminente, presiedendo con scienza ad altre tecniche, ma riconoscerà loro sapere e autonomia. Una vera «tessitura» risulterà dunque la sua arte, che usa l'autorevolezza per ottenere collaborazione e consenso e la competenza per selezionare e intrecciare uomini, ricavandone quello che potremmo definire uno *staff* di governo.

Un aspetto sorprendente, e forse non secondario, nella scelta platonica di usare il paradigma della tessitura sta infine nella connotazione di genere di questo modello, che ha un retroterra simbolico antico e un concreto riscontro nell'attività tipicamente femminile della tessitura domestica, in cui si esprime la sola funzione di governo riservata alla donna. Trasferendo questo tipo di abilità all'uomo politico, Platone esalta le componenti di direzione e di comando, implicite in una tecnica che non solo intreccia i fili di

una tela in una trama ordinata, ma coordina e subordina alla sua fondamentale funzione produttiva l'attività di diverse altre figure che concorrono a realizzare il benessere della casa. Ne offre così una declinazione al maschile, che, aprendo alla tecnica tessile uno spazio d'azione impensabile per una donna, doveva apparire paradossale, richiamando peraltro l'analoga operazione condotta in chiave comica nella *Lisistrata* di Aristofane²⁷.

9. QUEL CHE RESTA DEL MITO DEL PASTORE DIVINO NELL'ETÀ DELL'ORO

Che cosa resta allora del mito dell'età dell'oro nel progetto platonico del *Politico*? In negativo, il senso della distanza, che comunque distoglierà gli uomini «regali» (ammesso che ce ne siano a disposizione) dalla tentazione di porsi come divinità nella posizione di comando. In positivo, il valore etico del modello della «cura» orientata al bene del gregge, che corrisponde sul piano politico alla superiore virtù degli «uomini d'oro», di cui si parla in *Repubblica* III nella forma di una «nobile menzogna».

Il racconto platonico degli uomini nati dalla terra aveva rinnovato, in quel contesto, un mito appartenente al medesimo ciclo dell'età dell'oro, adattandolo a nuovi obiettivi: rispetto alla versione esiodea, in cui prevale l'avvertimento sui rischi di una storia umana orientata alla decadenza, la versione platonica estrae soltanto i contenuti positivi del mito (la fratellanza nella diversità dei tipi umani) per costruire una favola bella, utile in una prospettiva di progresso per l'umanità. In quel caso, il mito veniva quindi riscritto per farne un modello educativo, in grado di raffigurare, in modo immediatamente comprensibile an-

che ai bambini, la logica armonizzante della *kallipolis*, dove a chi governa spetta il compito di utilizzare la diversità dei tipi umani per restituire alla città l'ordine di un'età felice.

La *Repubblica* e il *Politico* concordano nel segnalare che il problema delle città malgovernate è il mancato riconoscimento degli uomini «regali»: l'immagine del vero *kybernetes* della nave, misconosciuto e vilipeso da un popolo di marinai incompetenti (*Resp.* VI 488a7-489a2) rivive nelle preoccupazioni del *Politico*, dove lo Straniero insiste sul fatto che la regalità è una scienza indipendente dal ruolo effettivamente occupato, una competenza che potrebbe nascondersi nella mente di un cittadino qualunque, privo di appoggi e di potere (*Polit.* 259a1-b5).

L'età dell'oro resta sullo sfondo. Dal mito giunge soprattutto l'invito a cercare in «uomini regali» i governanti degni di questo nome. Che essi siano filosofi non è detto (perché ciò negherebbe l'istanza di una ricerca mirata alla specificità del sapere di governo), ma forse viene mostrato con l'uso ossessivo della tecnica dialettica e l'attribuzione a chi legittimamente governa di una scienza «misuratrice». Forse l'aspetto più rilevante della correzione platonica del mito è proprio la declinazione tecnica e non misterica del sapere «regale». Da ciò dipende il fatto che esso dimostri la sua utilità intrecciandosi con altre forme misurabili di sapere, mettendosi alla prova nelle circostanze concrete della pratica storica, chiedendo agli uomini fiducia e collaborazione, ma mai un inerte e inconsapevole abbandono alla guida di un pastore divino.

Bibliografia

Accattino 1997: P. Accattino, *Introduzione, traduzione e note* in Platone, *Politico*, Laterza, Roma-Bari 1997

- Borutti-de Luise 2013: S. Borutti – F. de Luise, *Writing and Communicating Philosophy. Consonances between Plato and Wittgenstein*, in L. Perissinotto, B. Ramón Cámara (eds.), *Wittgenstein and Plato*, Palgrave Macmillan, Basingstoke (GB) 2013, pp. 126-159.
- Calabi-Gastaldi 2012: F. Calabi- S. Gastaldi (eds): *Immagini delle origini. La nascita della civiltà e della cultura nel pensiero antico*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2012
- Cambiano 1971: G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Einaudi, Torino 1971
- Cambiano 1988: G. Cambiano, *I filosofi e la costruzione a governare nella «Repubblica» platonica*, in G. Casertano, *I filosofi e il potere nella società e nella cultura antiche*, Guida Editore, Napoli, 43-58
- Cambiano 2016: G. Cambiano, *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2016
- Chiurco 2018 : C. Chiurco (ed.), *L'età dell'oro. Mito, Filosofia, immaginario*, Marsilio, Venezia 2018
- De Luise 1997: F. de Luise., *Introduzione, traduzione e Commentario in Platone, Fedro. Le parole e l'anima*, Zanichelli, Bologna 1997
- de Luise 2015: F. de Luise, *Nomos e kratos: scene (e aporie) di un connubio antico*, «Teoria Politica», n. s., Annali V, 2015, 37-58
- de Luise 2016: F. de Luise, *La scienza del potere ovvero il potere dei tecnici: la questione dei “migliori” tra Repubblica e Politico*, in F. de Luise (a cura di), *Legittimazione del potere, autorità della legge. Un dibattito antico*, Edizioni del Dipartimento di Lettere e Filosofia, Collana Studi e Ricerche, Trento 2016, 75-105
- de Luise 2018: F. de Luise, *The Golden Age and the Reversal of the Myth of Good Government in Plato's Statesman. A Lesson on the Use of Models*, in Chiurco 2018, 68-88
- De Sanctis 2012: D. De Sanctis, *Ai tempi di Crono: il duplice volto dell'umanità primitiva in Omero e Esiodo*, in Calabi- Gastaldi 2012, 17-40
- Eggers Lan 1987 : C. Eggers Lan (ed.), *Platon. Los dialogos tardios. Actas del Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1987
- El Murr 2014 : D. El Murr, *Savoir et gouverner. Essai sur la science politique platonicienne*, Vrin, Paris 2014
- Gastaldi 2012: S. Gastaldi, *La «semplicità» dei primi uomini: l'immagine delle origini nel libro III delle Leggi di Platone*, in Calabi- Gastaldi 2012, 105-120
- Joly 1974: H. Joly, *Le renversement platonicien. Logos, episteme, polis*. Vrin, Paris 1974
- Klosko 2006² [1986] : G. Klosko, *The development of Plato's political theory*, [Methuen, New York-London 1986] Oxford University Press, New York 2006²
- Klosko 2006² [1986] : G. Klosko, *The development of Plato's political theory*, [Methuen, New York-London 1986] Oxford University Press, New York 2006²
- Lane 1998 : M.S. Lane, *Method and politics in Plato's Statesman*, Cambridge University Press, Cambridge 1998
- Rosen 1995 : S. Rosen, *Plato's Statesman: the web of Politics*, Yale University Press, New Haven 1995
- Rossetti 1987 : L. Rossetti, *Sui rischi di un'attitudine troppo benevola dell'interprete verso il testo. Il caso del 'Politico'*, in Eggers Lan 1987, 9-34
- Rowe 2001 : C. Rowe, *Killing Socrates: Plato's later thoughts on democracy*, in «The Journal of Hellenic Studies», vol. 121 (November 2001), 63-76
- Sayre 2006 : K.M. Sayre, *Metaphysics and Method in Plato's Statesman*, Cambridge University Press, Cambridge 2006
- Scodel 1987: H.R. Scodel, *Diairesis and myth in Plato's Statesman*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen 1987
- Vegetti 1988: M. Vegetti, *Nell'ombra di Theuth. Dinamiche della scrittura in Platone*, in M. Detienne, *Sapere e scrittura in Grecia* (ed. or. *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*), Laterza, Roma-Bari 1988, 201-227
- Vegetti 1998: M. Vegetti, *Trasimaco*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M.Vegetti, vol. I, libro I, Napoli, Bibliopolis, 1998, 233-256
- Vegetti 2000: M. Vegetti, *Il regno filosofico*, in Platone. *La Repubblica* (traduzione e commento a cura di Mario Vegetti), vol. IV, libro V, Bibliopolis, Napoli 2000, 335-364
- Vegetti 2006: *Introduzione, traduzione e note in Platone, La Repubblica*, BUR, Milano 2006
- Vidal-Naquet 1981: P. Vidal-Naquet, *Le mythe platonicien du Politique, les ambiguïtés de l'âge d'or*, in Id., *Le chasseur noir*, Maspero, Paris 1981, 361-380
- Zuolo 2012: F. Zuolo, *Il grado zero della civiltà in Politico, Timeo e Leggi*, in Calabi-Gastaldi 2012, 87-104

Note

- 1 Una precedente versione in lingua inglese di questo saggio (de Luise 2018) è stata pubblicata in Chiurco 2018. Cfr. Joly 1974.
- 2 Le scene drammatiche del *Teeteto*, del *Sofista* e del *Politico* sono collocate, in successione tra loro, nei giorni che immediatamente precedono la morte di Socrate. La cornice narrativa entro cui si svolge l'intera sequenza del racconto che ha come protagonista Socrate si colloca però molto più avanti, avendo come spunto iniziale il ricordo di Teeteto, matematico e accademico insigne, morto per le ferite riportate nella battaglia di Corinto (369). Socrate il giovane, raffigurato nel *Politico* come coetaneo di Teeteto, è un personaggio reale, citato da Aristotele come accademico e, secondo una testimonianza (*Epistula ad Philippum*, fr.652 Rose, in *Vita Aristotelis Marciana* 5), alla guida della scuola nel periodo del secondo viaggio di Platone a Siracusa, cioè quando nel 367 vi entrò giovanissimo Aristotele. Gli indizi disseminati da Platone nella sua narrazione sembrano distribuire in modo non casuale le parti di un gioco dialettico, che ha le sue radici nel passato 'socratico'; il suo contenuto teorico, denso di implicazioni e di evidenti intenti revisionisti, fa però pensare a un dibattito che potrebbe essersi svolto solo dopo il ritorno ad Atene di Platone. E potrebbe essere parte del gioco che il filosofo raffigura se stesso in veste di Straniero.
- 3 Sul rapporto di implicazione e di inclusione tra le due competenze, cfr. Cambiano 1988 e 2016.
- 4 L'esigenza di tenere distinte le due figure del politico e del filosofo è espressa da Socrate all'inizio del dialogo con una critica al matematico Teodoro, che ha commesso l'errore di appaiare il politico e il filosofo, come se si trattasse di uomini di pari dignità (*Polit.* 257ab).
- 5 Non c'è traccia di usi sostantivati dell'aggettivo politikos prima di Platone. Cfr. Accattino 1997, pp. VII-X.
- 6 La connessione tra sapere e governare nel *Politico*, come chiave di lettura unitaria del pensiero politico di Platone, è al centro dell'imponente analisi di El Murr 2014. Aspetti importanti per l'interpretazione delle prospettive politiche del dialogo sono presentati in Vidal-Naquet 1981, Dixsaut 1995, Narcy 1995, Rosen 1995, Rossetti 1987, Rowe 2001. Una lettura eminentemente politica del dialogo emerge dall'analisi di Klosko 20062 [1986], che fornisce un'ampia ricostruzione degli sviluppi del pensiero politico di Platone, in chiave di continuità teorica ed etica, in stretto rapporto con le vicende storiche del suo tempo e con l'intenzione di fare della teoria uno strumento di riforma politica efficace; Lane 1998 attribuisce al Politico un ruolo di svolta, in grado di modificare aspetti importanti del pensiero politico platonico, attraverso una revisione del rapporto tra conoscenza e autorità politica. Per il tema del governo della «nave» della città, ricorrente nella Repubblica e nel Politico, cfr. Cambiano 2016. Alla novità della tesi platonica, che, a partire dalla Repubblica, propone un sapere epistemico come fonte di legittimazione del potere politico, è dedicata una riflessione mirata in de Luise 2016.
- 7 Più precisamente, lo Straniero e Socrate il giovane concordano che una sola sia la scienza, da cui dipendono una parte pratica (*praktike*) e una puramente conoscitiva (*gnostike*) (*Polit.* 258e4-7). La scienza che ci si aspetta da un re avrà maggiore affinità con la seconda, rispetto a una componente «manuale o interamente pratica» (259c10-d1); ma di questa conoscenza teorica essa avrà soprattutto la parte che presiede e dirige (*epitaktikon*) e non solo quella che giudica (*kritikon*) come farebbe uno spettatore (*theaten*) (260b3-5 e 260c1-4). Questa identificazione del sapere di governo come scienza teorico-pratica prevalentemente direttiva non viene più messa in discussione. Si discuterà invece l'errore compiuto nell'individuare il tipo di scienza direttiva richiesta, distinguendo la parte che si occupa di cose inanimate (architettura) da quella che si rivolge a cose animate (politica): come si vedrà nell'analisi che segue, chiamando questo secondo tipo di scienza direttiva «allevamento» si produce un'erronea assimilazione tra uomini e animali e non si individua la modalità specifica con cui chi dirige uomini si rivolge a loro.
- 8 L'età di Crono come età dell'oro è descritta ne *Le opere e i giorni*, vv. 109-126. Qui a essere aurea è soprattutto la stirpe che popola la terra, i cui membri, morendo, si trasformano in demoni tutori della giustizia.
- 9 Con questa ambigua formula, il mito esiodeo viene rivisitato e proposto come racconto educativo in *Repubblica* III 414b7-415d7.
- 10 Nel racconto esiodeo la qualità degli uomini decade nelle prime tre età (uomini d'oro, d'argento, di bronzo), mentre la civiltà precipita nella contesa continua; la quarta età, corrispondente all'età degli eroi della tradizione omerica, sembra indicare una prospettiva di ripresa, mentre la quinta (uomini di ferro) appare più che mai esposta al rischio di una dissoluzione definitiva, se non si ritrovano giustizia e buon governo. Sul tema controverso della rappresentazione della storia come decadenza in Esiodo, cfr. De Sanctis 2012.
- 11 Traduzione Accattino 1997. Tutte le citazioni dal *Politico* di Platone sono tratte, con qualche leggera modifica, da questa edizione.
- 12 Per le tesi di Trasimaco, cfr. in particolare *Repubblica* I 338c5-339 a4 e 343 a3-d1. Per la figura di Trasimaco e l'analisi del suo discorso in chiave di «positivismo giuridico», cfr. Vegetti 1998. Sul rapporto tra nomos e kratos cfr. de Luise 2015.
- 13 *Repubblica* I 341c5-342d8.
- 14 Sul tema, cfr. Gastaldi 2012 e Zuolo 2012.

- 15 Il modello arcaico della società di pastori descritta nel III libro delle *Leggi* corrisponde in gran parte allo schema della società povera e collaborativa, votata alla pura sopravvivenza, descritta dal Socrate del II libro della *Repubblica* e chiamata sprezzantemente da Glaucone «città di maiali» (*Rep.* 372d4).
- 16 La rilevanza dei passaggi del *Politico* dedicati alla fondazione teorica dell'uso dei paradigmi è fortemente sottolineata da Sayre 2007, nell'ambito di una ricerca dichiaratamente dedicata a rinvenire le concordanze delle operazioni condotte in questo dialogo, sul piano metodologico e metafisico, con quelle condotte in altri dialoghi dialettici (il *Filebo*, il *Sofista* e il *Fedro*). Il presente lavoro si propone, all'inverso, di mostrare il modo in cui la questione dei paradigmi emerge nel contesto specifico del *Politico*, dove Platone esibisce la funzionalità della costruzione teorica alle finalità conoscitive e etico-pratiche della ricerca condotta dallo Straniero. Questa prospettiva di analisi è in forte sintonia con l'approccio metodologico di Lane 1998, che sottolinea la novità teorica del metodo seguito nel *Politico*, rispetto al *Sofista*, con particolare riguardo all'intreccio del procedimento dialettico della *diairesis* con la costruzione e l'uso di paradigmi, per giungere a rappresentazioni adeguate dell'oggetto di indagine. Sull'uso congiunto della *diairesis* e del mito, cfr. anche Scodel 1987.
- 17 Si tratta in realtà di una molteplicità di errori, a partire dalla definizione della scienza *basilike* e *politike* come «una certa tecnica dell'allevamento di un gregge di bipedi» (276c6-7), che induce una distorsione sistematica su tutti i punti: si doveva parlare di cura (*epimeleia*) e non di allevamento (*trophe*), bisognava distinguere il tipo di cura che si avvale della forza (*biaio*) per governare da quella che punta sul consenso (*ekousio*), non bisognava confondere il «pastore divino (*nomeus theios*)» con il «curatore umano (*ton anthroponon epimeleten*)» (276c4-e8). Il principio dell'errore sta appunto nella sopravvalutazione dell'oggetto di indagine: l'uomo investito della carica di re, su cui si è ritenuto di dover proiettare «grandi modelli (*megala paradeigmata*)» (*Polit.* 277b4).
- 18 Qui possiamo prendere come riferimento teorico più ampio la contrapposizione tra tipi di conoscenza delineata con la metafora della linea nella *Repubblica* (*Rep.* VI 509d1-511e5).
- 19 Per il racconto della «favola egiziana» in cui compaiono il dio della scrittura Theuth e il saggio governante Thamous, cfr. *Fedro*, 274c1-277 a4. Per l'uso del modello della scrittura come paradigma di un «sapere degli elementi», resta importante l'analisi di Vegetti 1988. Per una riflessione epistemologica sull'uso del modello della scrittura nel *Fedro*, cfr. de Luise 1997 e Borutti-de Luise 2013.
- 20 Cfr. *Rep.* II 368c8-369 a4.
- 21 Sull'evocazione di Socrate nel *Politico* e sulla complessa questione interpretativa sollevata in merito a questi passaggi, che sono parsi, a una parte degli interpreti, una larvata giustificazione della sua condanna a morte da parte di un tribunale democratico, cfr. Rowe 2001. Un giudizio critico più generale su alcuni tipi di distorsione interpretativa appare in Rossetti 1987, che, riferendosi all'atteggiamento di una parte degli studiosi nei confronti del *Politico* di Platone, evidenzia il rischio di «un'attitudine troppo benevola» volta a giustificare, e di fatto a espungere, i contenuti inaccettabili delle teorie politiche contenute nel dialogo.
- 22 Sul rapporto gerarchico tra «tecniche d'uso» e «tecniche di produzione», resta fondamentale Cambiano 1971.
- 23 Sulla costrizione dei filosofi a governare, cfr. Cambiano 1988 e 2016.
- 24 Il dibattito interpretativo sui luoghi centrali della *Repubblica* (libro VI), in cui vengono definite congiuntamente le competenze del filosofo e la struttura ontologica della realtà, è sterminato e controverso. Sarebbe impossibile approfondire in poco spazio la questione relativa all'idea del «buono» (*agathon*) nella sua complessità. Rimando per questo a Vegetti 2003 e Ferrari 2003, che definiscono il *megiston mathema* in ordine al suo valore teoretico e operativo, conoscitivo e progettuale, secondo una linea interpretativa da me condivisa e qui seguita per impostare il confronto tra il filosofo della *Repubblica* e l'uomo regale del *Politico*.
- 25 Sulle diverse figure del potere nella *Repubblica*, cfr. Vegetti (2000).
- 26 È appena il caso di sottolineare che i caratteri coraggiosi e quelli temperanti possiedono le virtù richieste in *Repubblica* IV per la seconda e la terza classe di cittadini nella città perfettamente giusta. L'istanza che il vero politico li contemperi e armonizzi corrisponde in *Rep.* IV all'esigenza di ottenere una «mia polis», esente da conflitti tra gruppi sociali.
- 27 Lane 1998 ha sottolineato la rilevanza di questo aspetto, dedicando uno spazio significativo (pp. 164-171) all'indagine sulle valenze simboliche del modello della tessitura e confrontando l'uso che Platone ne fa con il precedente della *Lisistrata* di Aristofane, in cui la protagonista della commedia sostiene appunto l'utilità di trasferire all'attività di governo una competenza femminile ben collaudata nell'ambito domestico.

Habladurías sobre tiranos felices. Platón y Jenofonte a propósito de filosofía, tiranía y buen gobierno

Claudia Marsico

University of Buenos Aires - CONICET

claudiamarsico@conicet.gov.ar

<https://orcid.org/0000-0002-6988-9333>

ABSTRACT

Plato and Xenophon had different perspectives on the best governance. In this paper, I study the notion of tyranny in Plato's *Republic* and Xenophon's *Hiero* to trace their views on the aptitude of philosophy to redeem the tyrant and indicate some intertextual points. On this basis, I analyse the meaning and extent of Simonides' proposal in the *Hiero* rejecting the idea of a mere pragmatic approach. Finally, I examine the platonic *Hipparchus* to find a key to figure out the election of Simonides as Xenophon's spokesperson. Paying attention to the context of the discussions among the Socratics, this approach enhances our understanding of these authors regarding tyranny, the possibility of its abandonment, and the role of the intellectuals in this process.

Keywords: Plato; Xenophon; Simonides; tyranny; happiness.

https://doi.org/10.14195/2183-4105_20_3

La *Carta II* atribuida a Platón está dirigida a Dionisio de Siracusa. Se enmarca en un clima de tensión donde hay habladurías de por medio. Platón niega que sus allegados hubieran criticado al gobernante y reflexiona sobre los cotilleos que rodean a los personajes públicos, el modo de escaparles y lograr una fama buena y perdurable. La argumentación parte de un hecho: intelectuales y políticos han tenido siempre relaciones tensas, y como ejemplo se ofrece el caso de otro tirano de Siracusa, Hierón, mencionando que los hombres “se divierten haciendo variaciones sobre su reunión con Simónides y lo que hicieron y se dijeron”.¹ El autor de la carta seguramente tiene en cuenta el *Hierón* de Jenofonte, que constituye precisamente un ejemplo de esta recreación y abre con ello una conexión entre la tensión que Platón tenía con Dionisio y la que tenía con Jenofonte a propósito del perfil del buen gobernante, que es el tema que aquí habrá de interesarnos.

Jenofonte dispone un escenario donde una tiranía puede regenerarse, posiblemente como respuesta al diagnóstico platónico, donde aparece como la contracara irredimible del buen gobierno a pesar de que sus orígenes son difíciles de distinguir.² En ese terreno opaco la cuestión de la diferencia entre tirano y filósofo y la posibilidad de pasar de uno a otro se conecta con la del papel del filósofo, o del intelectual consejero, en esta transformación. En el presente trabajo, partiendo de la caracterización platónica de la tiranía en *República*, sugeriremos la presencia de una relación intertextual con el *Hierón* de Jenofonte, que busca argumentar en favor de la capacidad de la filosofía para redimir al tirano.³ Sobre esta base, examinaremos los mecanismos de esta toma de distancia deteniéndonos en la propuesta positiva para la transformación de Hierón prestando atención a sus aportes teóri-

cos y su consistencia con el planteo general de Jenofonte. Finalmente, apelaremos al *Hiparco* platónico para señalar allí una posible clave de la elección de la figura de Simónides como portavoz de la posición de Jenofonte. Este recorrido nos permitirá acercarnos a la tensión en estos autores a propósito de la tiranía, la posibilidad de redención del tirano y el papel de los intelectuales en este proceso.

1. LA TRAMPA DE LA TIRANÍA

El tópico de la tiranía es caro a los Socráticos, dado que se mezcla con las acusaciones que llevaron a la muerte de Sócrates en el horizonte de su relación con figuras centrales del gobierno de los Treinta. Pero, además, luego de este episodio, varios integrantes del grupo frecuentaron la corte de Siracusa alimentando la imagen que se extendió en la tradición e hizo que Luciano caracterizara a Aristipo y Platón por su cercanía con tiranos,⁴ y que se repitiera la acusación de inconsecuencia: abandonaron Atenas porque temían la crueldad de su gobierno, pero terminaron en la corte de Siracusa (DL, II.106; SSR, II.A.5). Frente a ello, los testimonios dan cuenta de una estrategia compartida de distanciamiento respecto de la tiranía, donde los Socráticos se colocan a sí mismos como críticos o abiertos adversarios de esta forma de gobierno.

Así, por ejemplo, Aristipo es conocido como “perro de la corte”, el que más disfrutaba del lujo siciliano, pero no deja de señalar las grietas del gobierno de Dionisio.⁵ Cuando éste se queja de que no recibe de él beneficios, contesta que si se los hubiese proporcionado “habría terminado con la tiranía como con una enfermedad sagrada” (Estobeo, IV.8.18; SSR, IV.A.41), indicando que la considera intrínsecamente mala y sólo está ahí por las ventajas

del mecenazgo. Del mismo modo, cuando comenta a Antístenes -y en otras versiones a Diógenes- que si hubiese ido a la corte no debería lavar verdura, recibe como respuesta que si él hubiese lavado verdura no hubiese “tenido que hacer la corte a los tiranos”.⁶ Antístenes, en efecto, permaneció en Atenas y se le atribuye haber preferido verdugos a tiranos, porque los verdugos matan a los que cometen injusticia, mientras que los tiranos matan sin mediar falta (Estobeo, IV.8.31; SSR, V.A.75), describiéndolos como crueles, ladrones y enfermos por sus ansias de poder y riqueza (Jenofonte, *Banquete*, 4.36).

La dimensión del problema y las tensiones que producía dentro del grupo es bien visible en la tradición epistolográfica. En la *Carta VIII* Antístenes comienza diciendo que “no es propio del filósofo estar junto a tiranos y entregarse a las mesas sicilianas” y lo insta a abandonar Siracusa comparando esa vida con la locura que llevó a Heracles a matar a sus hijos y debió ser curada con eléboro. La respuesta de Aristipo, en la *Carta IX*, es una delicada pieza de ironía: “somos infortunados, Antístenes, sin medida. ¿Cómo no vamos a ser infortunados si estamos junto a un tirano, comiendo y tomando todos los días de manera lujosa, perfumados con uno de los más fragantes perfumes y arrastrando suaves vestimentas de Tarento?” (IX.1). La descripción sigue con la supuesta crueldad de Dionisio, que le regala honra, mujeres y dinero, ante lo cual Aristipo se alegra de saber que Antístenes vive en la extrema pobreza pero en una ciudad libre mientras él seguirá “sufriendo” bajo el poder de otros (IX.4). El mensaje, sin embargo, es que Aristipo no desconoce, sino que elige ignorar los elementos opresivos de la tiranía para aprovechar en ese momento las ventajas materiales.

Esto nos lleva a la tensión entre Platón y Jenofonte. Platón intentó tres veces transitar

la corte de Siracusa para infundir sus ideas en Dionisio I y luego en su hijo. Es imposible que esto no resonara en las condiciones para la instauración del mejor gobierno que plantea en *República*: que un filósofo llegue al gobierno o que un gobernante filosofe (*Rep.*, V.473 d). Estos pasajes parecen incluir la posibilidad de un viraje orientado por el consejo de un intelectual. Sin embargo, hay a la vez condenas severas sobre modos de gobierno alejados del ideal que hacen muy improbable encontrar individuos de alma elevada en cargos ejecutivos.

En el caso de Jenofonte encontramos también numerosos intercambios vitales con figuras que pertenecen a este terreno. En el *Hierón*, obra en la que nos centraremos, aboga por la posibilidad de que un gobernante cambie la orientación de su gobierno. Es posible, por tanto, que Jenofonte haya intentado en el *Hierón* responder a la caracterización platónica de *República*, retratando los efectos del supuesto poder absoluto y las frustraciones que trae aparejadas. Con un diagnóstico cercano al platónico, arriba, sin embargo, a conclusiones opuestas. Para ello señala vías para sanear este modo de gobierno que no implican ninguno de los procedimientos de reforma radical propias del planteo platónico y no requieren la sustitución del tirano.

En cuanto a la fecha de redacción, *República* suele ubicarse en el 385 a.C., tras la vuelta de Platón de Sicilia, mientras que numerosos indicios llevan a inferir que el *Hierón* no fue escrito por Jenofonte hasta el 360 o 355 a.C.,⁷ lo cual hace posible este tipo de relación intertextual. Las relaciones del grupo socrático con Siracusa siguieron “vivas”, en el caso de Platón con dos viajes a Siracusa alrededor de 365 y el 361 a.C. Al mismo tiempo, la hipótesis de que esta obra fue escrita por Jenofonte para Dionisio II fue esgrimida por varios intérpretes,⁸ lo cual reforzaría la presencia de

Siracusa en el horizonte de los planteos sobre la tiranía de ambos socráticos. En ese contexto, Jenofonte escribe una obra en la que un intelectual aconseja a un gobernante de Siracusa, lo cual provoca inmediatas resonancias en un grupo que se movió de manera prácticamente masiva a ese mismo lugar buscando ocupar el puesto de consejero.

Detengámonos en la caracterización platónica de la tiranía. Platón alimenta la asociación entre bestialidad y gobiernos unipersonales de origen popular considerando a la tiranía una degradación de la democracia. En rigor, “tiranía” es un término con sesgo despectivo asociado con la ilegitimidad y la violencia, aunque estos rasgos no estaban presentes en el origen, donde no se distingue con precisión de la βασιλεία, que suele representar la monarquía. La tiranía implicaba más bien la llegada al poder de un individuo ajeno a la aristocracia y eso suponía una violencia contra el “orden tradicional”, pero rasgos negativos no aparecen antes de la segunda mitad del s. V a.C.⁹ En esta construcción se hace primar la marca de inicio y no su *modus operandi*, cuyos procedimientos pueden ser muy similares al de otros modelos que no recibieron este tipo de escarnio.

En rigor, la democracia y la oligarquía se beneficiaban con esta condena conjunta del gobierno unipersonal y utilizaban la categoría de tiranía como una acusación a los contrincantes. Los demócratas podían llamar tiránicos a los partidarios de la oligarquía por querer limitar la soberanía, mientras estos señalaban el comportamiento “tiránico” del gobierno democrático con parte de la población y/o con los aliados de Atenas como se ve en las nociones de δῆμος τύραννος y πόλις τύραννος.¹⁰ La tiranía se convierte en un símbolo mítico, un tabú, que legitima los demás modos de hacer política.¹¹ El gobierno de los Treinta y su asociación con la tiranía,

así como las vueltas a este modelo del s. IV en distintas regiones de Grecia reavivó esta discusión.¹²

La categoría platónica de tiranía, entonces, pretende describir un gobernante que ha abandonado toda institucionalidad y ejerce el poder con despotismo pasando por cuatro fases. Por regla general, comienza su gobierno con propuestas de mejoramiento comunitario a través de la condonación de deudas y el reparto de tierras, y cultiva su grupo de apoyo, lo cual sugiere que desde el origen se preocupa por construir una base sustentable (*Rep.*, VIII.566 d-e), pero progresivamente, para evitar la pérdida del poder, el escenario cambia. Así Platón aventura una descripción de la segunda fase del gobierno autocrático. Cuando la situación está estabilizada, se organiza una nueva hipótesis de conflicto que obligue a la cohesión y el orden de la población bajo la figura de un jefe. Por este medio, se multiplican las medidas de control social tendiendo al achatamiento de la pirámide de ingresos para disminuir la actividad política (VIII.567 a), y procediendo a sindicar como enemigos públicos a quienes se opongan, lo cual lleva al progresivo crecimiento del descontento de los grupos afectados, que son perseguidos.

La tercera fase está marcada por las disidencias dentro del entorno del gobernante, dado que algunos de sus allegados pueden negarse a acompañarlo en el viraje. Sucedió en época de los Treinta, cuando Terámenes pasó de ser una de las cabezas del gobierno a ser acusado por Critias de traidor y terminó ejecutado, y sucedió también en Siracusa, cuando Dion fue eyectado del círculo de Dionisio. En este punto el tirano se deshace de colaboradores que Platón caracteriza como valiosos, en tanto cultivan lo suficiente la παρρησία, la libertad de palabra, como para

cuestionar las ideas y acciones que consideran inapropiadas. Este momento está caracterizado como una purificación, una κάθαρσις, de lo mejor (567c). Todo el pasaje está jalonado por señalamientos del carácter estructural de estos rasgos. El tirano debe hacer esto como condición para mantenerse en el poder, es decir, no puede escapar a este proceso, hasta el punto de que queda atado a una fatalidad que lo fuerza a vivir entre hombres que lo odian o morir (567d). La vida en este contexto de peligro constante caracteriza la cuarta fase que fuerza al tirano a vivir en riesgo y tener custodia personal mercenaria compuesta por extranjeros o esclavos liberados (567d-e), lo cual completa la idea del divorcio respecto de su comunidad.

Esta descripción platónica tiene enormes puntos de coincidencia con la caracterización que Jenofonte traza en el *Hierón*, donde reaparecen las cuatro fases. La raigambre histórica de este personaje confirma las condiciones de acceso al poder que condicen con este modelo (fase uno), del mismo modo que el progresivo endurecimiento de las condiciones donde se ha asentado como jefe (fase dos) y se ha deshecho de sus adversarios (fase tres). Hierón ha llegado a la cuarta fase, donde vive atemorizado y preso del poder. Igual que el tirano platónico, es proclive a la lisonja que vende Simónides y eso crea las condiciones para un diálogo que describe su modo de vida. En este punto, sin embargo, se traza una distinción fundamental que habilita su redención.

En efecto, Jenofonte construye un diálogo en que el poeta lo alaba, dando por sentado que es el más feliz de los hombres, haciendo del gobernante un “biotipo” diferente del resto de los ciudadanos y habitantes de la ciudad.¹³ No vivencia ni experimenta las cosas de la misma manera, de modo que constituye una especie dentro de la especie. El soberano confirma

esta diferencia, pero para enfatizar el incomparable *quantum* de esfuerzo y sufrimiento que conlleva (I.8). El gobernante tiene deseos inmoderados de espectáculos, comida, fiestas y sexo, pero los ve a todos incumplidos porque debe huir de lugares muy frecuentados (I.12), teme ante cada bocado (I.17-23), las compañías en sus fiestas son forzadas y sus compañeros y compañeras sexuales están ahí sólo por miedo o buscando un provecho (I.30-37, III) y vive con miedo de que lo mate su propia familia (IV, VI). El tirano es el más desdichado de los hombres y no puede escapar del lugar al que ha llegado, por lo cual es quien más razones tiene para suicidarse (VI.12).

En este punto, cuando se ha tocado el abismo, comienza la construcción positiva en la que Jenofonte parece ofrecer el puente que une la última y peor de las constituciones del enfoque platónico con la primera y más alta, abriendo la posibilidad de que la evolución de las constituciones conforme un círculo. En algún sentido, la charla con Hierón ofrece las bases para que un gobernante se vuelva filósofo. Mientras el diagnóstico del Sócrates platónico de *República* desahucia al tirano, el Simónides de Jenofonte le muestra una vía de conversión que corrige el diagnóstico. Por supuesto, el resultado es un filósofo diferente del platónico, donde no hay requisitos de captación de un plano suprasensible, sino de desarrollo de parámetros virtuosos ligados a la σωφροσύνη consistentes con el enfoque jenofonteo.

2. SIMÓNIDES Y LA REDENCIÓN DEL TIRANO

Examinemos cómo construye Jenofonte esta toma de distancia que lleva a la reorientación de la conducta del tirano y al abandono de su

condición miserable, apelando a Simónides como portavoz. Se trata de una figura sumamente peculiar. Simónides siguió la práctica usual entre los intelectuales de buscar los espacios sostenidos por el mecenazgo de gobernantes que querían mejorar su imagen con la propaganda artística, por lo cual las tiranías y su necesidad de solidificar su poder resultaban una oportunidad estupenda. Así es que Simónides estuvo primero en la corte de Hiparco, el hijo de Pisístrato, y también en Tesalia. Su popularidad es muy enfatizada en las fuentes y la conformidad de sus clientes se puede inferir de que fue el primer poeta en escribir odas corales en la celebración de victorias atléticas, lo que suele interpretarse como la transposición a un mortal del tipo de reconocimiento tradicionalmente orientado hacia los dioses. Cerca de sus ochenta años se retiró a Siracusa, donde lo encuentra nuestra obra. Podría decirse que Jenofonte elige como portavoz a un personaje experto en tiranos.

Simónides, además, oficia de bisagra entre el modelo más tradicional y la nueva cultura, en algún sentido vanguardista, que ha hecho que se lo considere un adelantado de la sofística.¹⁴ En efecto, Simónides considera a la poesía una τέχνη, dejando atrás sus implicancias sapienciales. Esto lo habilitaba a vender sus versos, recibiendo por ello reproches de Teognis, en una discusión que preanuncia la que se dará en el círculo socrático a propósito del cobro por las enseñanzas.¹⁵ En cierto sentido, podría decirse que el *Hierón* fue escrito por un mercenario que se amparó en la figura de otro mercenario para expresar parte de sus ideas políticas.

En este punto, nos interesa tomar distancia de dos alternativas planteadas a propósito de la elección de Simónides que condicionan la interpretación general del diálogo. En la respuesta más extendida, de corte straussiano,

Simónides es un *alter ego* de Sócrates y cumple en la obra una función similar (Strauss, 1968, 68). Rechazando esta opción, se ha planteado que la sustitución se produce porque el perfil de Sócrates sería incompatible con el planteo de la obra. En rigor, como veremos, hay razones para elegir a Simónides, porque permite activar una serie de asociaciones que de otro modo quedarían anuladas. En este sentido, no es un simple *alter ego*, pero tampoco se introducen elementos de incompatibilidad entre ambos perfiles.

En rigor, en esta segunda línea, para marcar una diferencia tajante, Zuolo (2017) interpreta que Simónides no es sabio y por ello está lejos de Sócrates, dado que no maneja los tiempos de la charla orientando las respuestas de Hierón, sino que es Hierón quien *motu proprio* refuta una idea de sentido común sobre la felicidad del tirano. No habría, por tanto, sabiduría y sutileza en Simónides, sino una argumentación surgida de la sorpresa ante la respuesta de su interlocutor. Sin embargo, es poco creíble que un lector antiguo haya interpretado eso. Simónides venía de ver directamente la caída de los Pisistrátidas, con lo cual no tendría sentido que preguntara como quien no tiene idea cómo es la vida del tirano y se cruzara por primera vez con uno. Al contrario, conocía de primera mano sus sufrimientos, sus muertes violentas y vio a sus asesinos erigidos en héroes, nada de lo cual es muestra de vidas felices. Jenofonte parece tener bien presente casos recientes, como el que ofrece en *Helénicas*, 6.4.32 ss. cuando describe los acontecimientos desastrosos que rodearon la última etapa de la vida de Jasón de Feras y sus continuadores. El diagnóstico, por tanto, es el mismo de *República* y la cuestión no es si el tirano es infeliz, sino si puede dejar de serlo. Hierón contesta honestamente lo que Simónides espera que conteste.

Por otra parte, la misma interpretación sostiene que las recomendaciones de la segunda parte del diálogo no son consistentes porque no hay contenido moral explícito sino una mera apelación a la *realpolitik* con recetas que podrían hacer la vida del tirano más llevadera.¹⁶ Ahora bien, si nos remitimos a estos pasajes, encontramos bastante más que eso. Jenofonte traza allí una explicación sobre la raíz del mal en las relaciones interpersonales que asocia con un déficit de reconocimiento y plantea que “gobernar no impide ser amado, sino que aventaja a la condición de particular (τὸ ἄρχειν οὐδὲν ἀποκωλύει τοῦ φιλεῖσθαι, ἀλλὰ καὶ πλεονεκτεῖ γε τῆς ἰδιωτείας)” (8.1). Lejos de una simple receta política, en estos pasajes se cifra una de las sugerencias más sutiles de Jenofonte, que no tiene nada que envidiarle al *Alcíbiades I* platónico y su análisis de la empatía.¹⁷ Como en el símil de la mirada, los otros son imprescindibles. Para verse a sí misma no basta que el alma se mire en una superficie, puesto que sólo vería el cuerpo, es decir su propiedad, y las propiedades secundarias, sino que debe mirarse en otro que le devuelva una imagen de su propia identidad. Sin apertura al otro no hay felicidad posible. De igual manera, los procedimientos que recomienda Simónides están apoyados en un imperativo antropológico y ético de empatía, en el que el propio bienestar surge del bienestar colectivo. Comprender este dispositivo permite reorientar la vida del tirano comprendido como quien hasta el momento no hizo más que aislarse del resto.

El diagnóstico de Jenofonte sugiere que el tirano no es necesariamente una figura patológica irredimible, sino un sujeto preso de circunstancias que se le volvieron inmanejables. La iteración de las condiciones que el personaje de Simónides puede atestiguar por su experiencia con Hipias, Hiparco y Hierón

indica que la tiranía es un desvío usual del gobierno unipersonal que no se elige por perversión, sino por caer preso de las regularidades que Platón describía bien en *República*, IX. De hecho, Hierón no disfruta la tiranía. Si así fuera, hubiera respondido a la pregunta inicial de Simónides diciendo que era el más feliz. Al contrario, está más cerca del gobernante agotado al que se refiere el Aristipo de Jenofonte en *Memorabilia*, II.1-17 y Simónides le muestra una alternativa que evita los corolarios cirenaicos que llevan a la negación de la política y la adopción de la extranjería en todas partes, incluida la propia patria.

Hierón no necesita argumentos para convencerse de la conveniencia de la vida moral, porque su problema es más básico: está atrapado en imperativos de vida inmoral. Sobre esta base, Jenofonte sugiere que hay un saber que se ignora adrede al precio de caer en el desastre individual y social, y la filosofía puede cumplir un papel liberador en ese punto. Lejos de la mera receta pragmática, este saber es al mismo tiempo antropológico, ético y político. El punto fundamental reside en la definición del hombre por la búsqueda del φιλεῖσθαι. Todos buscan ser queridos y para eso persiguen la aprobación. El programa de transformación estará orientado a satisfacer ese deseo básico tanto en el gobernante como en los súbditos. Así, en primer lugar, se instalará un modelo de emulación y competencia basado en las ansias de honor (φιλοτιμία) y de victoria (φιλονικία). Premios y reconocimientos atravesarán la organización social en lo que Kojève comparó con un cierto sesgo estajanovista.¹⁸ En segundo lugar, se redefinirá la política de seguridad, haciendo que la protección de la vida y la propiedad para el gobernante alcance a todos a través de un cuerpo de policía. De este modo, todos los habitantes se sienten contenidos. En tercer lugar, se indica la conversión de lo

privado en público a través de la inversión social y cultural motorizada por el propio gobernante, que ve crecer su imagen positiva en la percepción de grandeza de la ciudad.

Jenofonte agrega además una guía para la toma de decisiones que traspone las medidas concretas. En primer lugar, debe propender al mejoramiento del entorno de sus allegados, consolidando su grupo político de acción. Ello permite, en segundo lugar, fortalecer su posición en la ciudad entendida como base territorial. Sobre la base de su fuerza política ordenada y su territorio asegurado, debe en tercer lugar, prestar atención a la geopolítica y recabar aliados que protejan su posición global. Esta guía ordena y relaciona los niveles de política partidaria, local y regional, donde el objetivo último es ampliar los apoyos y voluntades. El terror que paralizaba a Hierón se desvanece y Simónides describe un panorama muy alejado: conseguirás “ser feliz sin ser envidiado (εὐδαιμονῶν γὰρ οὐ φθονηθήσῃ)” (XI.15), es decir una felicidad anclada en el φιλεῖσθαι.

Por tanto, lo que Simónides ofrece no son medidas paliativas sino remedios reales con sustento teórico. En efecto, las dinámicas generalizadas enraizadas en el reconocimiento sobre la base de la φιλονικία permiten, junto con la φιλοτιμία y guiadas ambas por la σωφροσύνη, instaurar el perfil del hombre virtuoso como modelo para el gobernante y los gobernados.¹⁹ En línea con la afirmación de Jenofonte en *Ec.* 21.12, sin σωφροσύνη todo gobernante es un déspota y gobernar sobre individuos sin su aprobación es vivir en un infierno. Del mismo modo, en *Hierón*, IX.8 se menciona explícitamente la presencia de σωφροσύνη en relación con la φιλοτιμία, lo cual subraya la consistencia con la perspectiva jenofontea general. En este sentido, las recomendaciones de Simónides implican

el desarrollo de σωφροσύνη, de un modo comparable con las recomendaciones que da Cambises a Ciro en *Cirop.* 1.6.7 ss. y Ciro a sus hijos en 8.7.7.

Por tanto, por medio de este planteo, Jenofonte construye una objeción al tratamiento platónico de *República*. El tirano es infeliz y ha quedado preso de una dinámica opresiva para sí y para los otros, pero no es cierto que la única salida sea la muerte. Simónides le muestra a Hierón que precisamente porque no es un particular, su bienestar se realiza en otro plano y tiene a la mano una serie de medidas que le permiten cambiar las reglas de juego. Esto implica un rechazo íntegro de la psicología platónica, ya que no hay una correlación entre un esquema anímico y un modo de participar en política, de modo que por tener un alma tiránica se es un tirano. Jenofonte rechaza estos corolarios de la tesis de la tripartición del alma y opera con la noción de un hombre con diferentes disposiciones y una estructura plástica que puede reorientarse cuando se comprende cómo. En este sentido, según los lineamientos de *Mem.*, 3.9, quien actúa mal carece de sabiduría, en el tipo de peculiar de intelectualismo que caracteriza la posición de Jenofonte.²⁰

Pero, además, en virtud de la diferencia biotípica, saber ser un gobernante no es lo mismo que saber ser un buen hombre, y precisamente por no tener en cuenta esta diferencia buenos hombres pueden terminar convertidos en malos gobernantes. Es preciso, por tanto, tener una orientación virtuosa y un saber consistente con la vida en la dimensión pública. Si un tirano, por más extraviado que llegue a estar, logra cambiar su orientación, su gobierno podrá mejorar. Este enfoque no contradice ningún principio socrático consagrado en otras obras de Jenofonte y no tiene, por tanto, necesidad de esconder a Sócrates.

Pero si bien no hay incompatibilidad entre la perspectiva de Simónides y la de Sócrates, hay razones para preferir a Simónides. Aquí es donde debemos separarnos de la idea de que es un mero *alter ego* o una máscara para Sócrates sin contribución específica y para ello conviene explorar testimonios adicionales sobre Simónides.

4. ÉXITOS Y FRACASOS DE SIMÓNIDES

La elección de Simónides como interlocutor es relevante en esta construcción. Volvamos a la estancia de Simónides en Atenas junto a Hippias e Hiparco, los hijos de Pisístrato.²¹ El final de este proceso es más famoso por la mención platónica en el discurso de Pausanias en *Banquete*, 182c, donde celebra el amor de Harmodio y Aristogitón que puso fin al poder de los tiranos. Sin embargo, hay en el *corpus* otra mención en el *Hiparco*, que resulta de interés para nuestro recorrido. Tradicionalmente sujeto a dudas sobre su autoría, es amplio el apoyo a su datación en el s. IV a.C.²² Se lo ha conectado con Simón el Zapatero, de quien Diógenes Laercio dice que escribió un *Sobre el amor a la riqueza* que podría referir a este texto.²³ Tampoco faltan defensores de su filiación platónica.²⁴ En la antigüedad, la cuarta tetralogía de Trasillo colocaba al *Hiparco* con los *Alcibíades* y *Amantes rivales*, y Aristófanes de Bizancio en sus trilogías lo asociaba con *Minos* y *Leyes*, sugiriendo ambas disposiciones la conexión con la tematización de las emociones desbocadas del ejercicio del poder.²⁵

Aquí nos interesa mencionarlo porque incluye una polémica evaluación sobre la figura del hijo de Pisístrato, un gobernante con muchos puntos de contacto con Hierón de Siracusa que sirve para analizar más de

cerca estas variantes que encarnan modos de relación entre filosofía y política. Simónides aconsejaba a Hiparco como también a Hierón y ambos produjeron un cambio en su conducta, la misma que Sócrates buscó sin éxito en el alocado Alcibíades. En efecto, el relato del *Hiparco* bosqueja un perfil de gobernante benévolo que riñe con el relato que transmite Tucídides. Hiparco no fue para el Sócrates de este diálogo un tirano cruel del que fue liberada Atenas por medio de un “crimen justo”. Al contrario, es un gobernante que se preocupó por el bienestar general y la formación cívica.

El texto no duda en alabar a Hiparco y en decir que “demostró su sabiduría (σοφίας ἀπεδείξατο)” (228d) con obras nobles que incluyen actividades culturales de difusión de las obras homéricas a través de recitales de rapsodas en las Panateneas que pasaron a formar parte de la costumbre. Hiparco fue un impulsor de la cultura y un protector de la tradición, como muestra además que haya invitado a Atenas a Anacreonte de Teos y que haya mantenido cerca a Simónides de Ceos “convenciéndolo con grandes pagos y regalos (μεγάλοις μισθοῖς καὶ δώροις πείθων)” (228d).

Con esto se enfatiza la conciencia de Hiparco sobre el influjo que las figuras intelectuales de peso tienen en la tarea de consejo a los gobernantes, de modo que los convoca a su corte. La razón que lo impulsa no es el consejo político coyuntural sino “educar a los ciudadanos para gobernarlos siendo los mejores (παιδεύειν τοὺς πολίτας, ἵν’ὥς βελτίστων ὄντων αὐτῶν ἄρχοι)” (228 b). Con muchos puntos de contacto con el Simónides de Jenofonte, Hiparco advierte que el mejoramiento de los otros es condición fundamental del bienestar propio y que el gozo ante el reconocimiento crece si quien reconoce es esencialmente valioso, en un adelantamiento llamativo de la mecánica hegeliana de la dialéctica del amo y el esclavo.

En coincidencia con esto, se dice que Hiparco no debía “envidiar a nadie la sabiduría (οὐδενὶ σοφίας φθονεῖν)” (228c), es decir que su φιλονικία está totalmente satisfecha y es por ello “noble y bueno (καλὸς τε καὶ ἀθός)” (228c). Gobernar implica propiciar el mejoramiento de los miembros de la comunidad a través de medidas generales pero muy especialmente de la construcción de condiciones para el cuidado de sí. Es por ello que Hiparco era noble y bueno e insistía por ello en la presencia formativa de Simónides, para que lo ayude a comprender cabalmente el entorno y evitar extraviarse. Como en el *Hierón*, Hiparco no parece ser intrínsecamente bueno, y de hecho sus errores terminan hundiéndolo, pero tampoco definitivamente malo.

Podemos afirmar, por ello, que Hiparco encarna una variación de la escucha de Hierón y es una contrafigura del Alcibiades que se escapa de Sócrates. En efecto, las conexiones con la temática de los intentos filosóficos de influir en políticos descarriados se multiplican dado que Hiparco está en el inicio de la historia de los Hermes que signa la historia de Alcibiades.²⁶ Con el objetivo de ampliar el impacto de la educación e incluir a la población campesina, Hiparco mandó a construir una serie de monumentos con el busto de Hermes en los caminos y varios sitios concurridos, agregando en ellos sus propios versos elegíacos “como testimonio de sabiduría (ἐπιδείγματα τῆς σοφίας)” buscando competir los apotegmas delficos (228 c-e). Hiparco idea los Hermes que jalonan Atenas como monumento de sabiduría, pero son también primariamente una celebración de la seducción del gobernante respecto del pueblo.²⁷ Alcibiades, por su parte, jalona su fama con el conflicto de la destrucción de los Hermes y la profanación de los misterios de Eleusis en 415 a.C.

Más allá del controvertido proceso, en el arco de fenómenos que nos interesa, Hiparco concretiza su relación con la filosofía en los Hermes para multiplicar su efecto, mientras Alcibiades, incapaz de establecer esa relación intenta aniquilar sus vestigios. “Marcha pensando cosas justas” (229a) y “No engañes a tu amigo” (229b), casi invitaciones a la pregunta socrática por la justicia y la verdad, son objeto de ataque de la frustración de Alcibiades. En ese sentido, esa acción revela el estado brutalizado que Sócrates intenta inútilmente corregir.²⁸ El efecto hermenéutico sugiere que la tarea de Sócrates es más difícil que la de Simónides, porque Hiparco quería retener a Simónides y aprovechar su saber, mientras Alcibiades rechaza a Sócrates, cayendo en un dolor culposos cuando le expone sus carencias.

Entre estos extremos, a la manera de una situación mejorada y superadora respecto de las anteriores, Hierón escucha a Simónides y recibe de éste la clave de la legitimidad política. Hiparco, Hierón y Alcibiades son, por tanto, tres modelos que cubren el arco de actitudes de diálogo entre filosofía y ejercicio político. Afirmar la posición mejorada de Hierón en esta gradación supone contestar una interpretación extendida que lo asimilaría a la actitud de Alcibiades o incluso menos aún, dado que ni siquiera tendría efectos momentáneos. En rigor, el texto nada dice de la historia posterior y sobre ese silencio se construye la hipótesis de lectura straussiana, que supone que esta interrupción delata un fracaso completo de Simónides. Afirma Strauss: “Cualquier respuesta del tirano a la promesa casi desmesurada del poeta habría sido un anticlímax, y, lo que habría sido peor, habría impedido al lector disfrutar razonablemente del silencio cortés con el que un tirano griego, cubierto de crímenes y de gloria bélica, podía escuchar el canto de sirena de la virtud” (Strauss, 1968, 102).

Este silencio resultaría comparable al de Calicles en el *Gorgias* de Platón y muchos analistas recientes se dejan llevar por esta idea concluyendo que la tiranía benéfica del diálogo de Jenofonte es una utopía y su autor mismo lo dejaría entrever en el final abrupto. Llama la atención, sin embargo, después de tantos estudios sobre las condiciones de producción textual de la antigüedad que se enmarca en el complejo pasaje de la oralidad a la escritura, que este tipo de juicios omitan de plano la consideración del contexto de producción del *Hierón*. Jenofonte no escribía pensando en los lectores de dos milenios más tarde que buscarían actitudes ocultas entre líneas, sino contando con la información compartida con sus contemporáneos.

Hierón era conocido por haber orientado su gobierno al mejoramiento de las condiciones de vida generales de su comunidad. Afirma Plutarco en *De la tardanza de la divinidad en castigar*: “(...) sabemos al menos cómo Gelón y Hierón, los sicilianos, y Pisístrato, el hijo de Hipócrates, tras haber adquirido la tiranía con malas artes, se sirvieron de ella para la virtud, y, habiendo llegado al poder ilegalmente, fueron gobernantes moderados y útiles al pueblo” (6.552a).²⁹ Podemos pensar, entonces, que Jenofonte contaba con el dato de que Hierón efectivamente produjo una conversión en su conducta y el *Hierón* constituiría un relato ficcional de la causa y el modo por el que se produjo este viraje. El *Hierón* no es entonces el relato de un intento fallido de diálogo entre un gobernante y un intelectual, sino, por el contrario, el testimonio de un caso exitoso.

En suma, la figura de Simónides permite explorar ese caso exitoso de relación entre filosofía y política. Apelar a Sócrates hubiera implicado tener que sortear el problema de su fin desastroso. Alcibíades tenía todo el desenfreno para ser ejemplo de un carácter

tiránico, pero no llegó siquiera a completar la primera fase de la tiranía. En este sentido, es ejemplo de un fracaso mayúsculo. Tratar de probar que la filosofía es útil y puede redimir a perfiles mal orientados a partir de su caso parece una tarea imposible y corre el riesgo de quedar atada a los otros *Alcibíades* que escribieron Platón, Esquines, Antístenes y Euclides, todos dirigidos al objetivo de mostrar que Sócrates no tuvo la culpa del destino de su amante díscolo, pero lejos de poder siquiera sugerir que la filosofía tiene poderes redentores. Si Jenofonte estaba interesado en esto último, Sócrates no era la mejor opción, especialmente cuando tenía a la mano un ejemplo conocido con claras ventajas. En rigor, Simónides parece igualmente atado al fracaso si se mira a su experiencia ateniense junto a Hiparco, que finalmente terminó asesinado y su muerte fue objeto de festejos populares, pero si se amplía la perspectiva y se incluye a Hierón, aparece por fin un ejemplo exitoso. Un tirano cruel parece haberse vuelto benévolo.

4. COROLARIOS

Para la época de redacción de *República* Platón había estado en esta situación en el contexto del mecenazgo de Dionisio I en Siracusa y probablemente construyó su posición a partir de los resultados nefastos del encuentro entre tiranía y filosofía.³⁰ El modelo de *παρηγορία* que Platón asocia con esta última la convierte en un tipo discursivo poco apto para oídos acostumbrados a la lisonja.³¹ El tirano es un esclavo de sus tendencias egoístas y debería primero transformar su estructura anímica para poder encauzar su vida en la virtud y realizarse en el reconocimiento de los otros. Tras entregarse a todo tipo de excesos y violencias el cambio es improbable, como improbable

es que la recomendación venga de quien se alimenta de las emociones desbocadas. El *Hierón* de Jenofonte es, desde la perspectiva de Platón, sólo un intercambio entre amaestradores de la bestia que comparten recetas para mantenerla tranquila. El filósofo está excluido de esta complicidad porque inevitablemente establece una jerarquía epistémica que rompe la paridad.³² La única alternativa es una opción *ex nihilo* donde esa asociación no exista, donde gane el filósofo y políticos y poetas tradicionales queden fuera de la ciudad. Cualquier otra posibilidad implica reeditar los fracasos ante Alcibiades, Critias, Cármides, que se repitieron en Dionisio I y su hijo.

Frente a esto, la perspectiva de Jenofonte es diferente en un punto fundamental. El dispositivo antropológico y psicológico platónico le es ajeno y no lo compromete. Su psicología es menos rígida y evita tipificaciones fijas, con lo cual habilita la transformación. De ese modo, la función del filósofo se potencia y tiene alguna oportunidad de producir reorientaciones de la conducta. En este sentido, no siempre la filosofía pierde. Jenofonte, apelando a Simónides vuelto filósofo, sugiere que Hipias e Hiparco se cuentan entre sus fracasos, con lo cual no es pura cuestión de pedagogía, pero no siempre es así, como muestran los relatos del mejoramiento de Hierón.

Para Jenofonte, el tirano alcanza la redención cuando logra comprender su peculiar situación “biotípica”, cuando llega a ver lo público desde lo público, rediseñando por tanto su relación con los otros. Sobre esa base puede instaurar lógicas de mejoramiento generalizado que propician el bienestar general. El resultado en el *Hierón* constituye una serie de elementos que a primera vista suenan a medidas puntuales de *realpolitik* pero son la punta del iceberg de una adopción de principios éticos apoyados en la σωφροσύνη. El

filósofo es quien puede abrir un diálogo que saque al gobernante de la miseria y le muestre el camino de mejoramiento personal evitando futuros relatos truculentos de tiranos muertos y legando en su lugar habladurías sobre tiranos felices.

Bibliografía

- Aalders, G. (1953). Date and Intention of Xenophon's Hiero. *Mnemosyne* 6.3, p. 208-215.
- Alexiou, E. (2018). Competitive Values in Isocrates and Xenophon: Aspects of Philotimia. *Trends in Classics* 10, p. 114-133.
- Altini, C. et al. (2005). *La fábrica de la soberanía: Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*. Buenos Aires, El cuenco de plata.
- Altman, W. (2016). *The Guardians on Trial*, New York, Lexington.
- Arruzza, C. (2018). *A Wolf in the City: Tyranny and the Tyrant in Plato's Republic*. Oxford, Oxford University Press.
- Bluck, R. S. (1960). The Second Platonic Epistle. *Phronesis* 5.2, p. 140-151.
- Boesche, R. (2010). *Theories of Tyranny: From Plato to Arendt*. Pennsylvania, Penn State Press.
- Cawkwell, G. (1995). Early Greek tyranny and the People. *Classical Quarterly* 45.1, p. 73-86.
- Chroust, A. (1965). The Organization of the Corpus Platonicum in Antiquity. *Hermes* 93.1, p. 34-96.
- Cornelli, G. (2014). Socrate et Alcibiade. *Plato Journal*, 14, p. 39-51.
- Davis, M. (2011). *The Soul of the Greeks: An Inquiry*. Chicago, University of Chicago Press.
- Fornara, C. (1968). The Tradition about the Murder of Hipparchus. *Historia* 17, p. 400-424.
- Gomperz, T. (1925). *Griechische Denker II*. Berlin, de Gruyter.
- Gray, V. (2007). *Xenophon on government*. Cambridge, CUP.
- Gray, V. J. (1986). Xenophon's Hiero and the Meeting of the Wise Man and Tyrant in Greek Literature. *The Classical Quarterly* 36.1, p. 115-123.
- Grote, G. (1888). *Plato and the Other Companions of Sokrates*. London, Murray.

- Haltinner, D. & Schmoll, E. (1982). The older manuscripts of Xenophon's Hiero. *Revue d'histoire des textes* 10, p. 231-236.
- Harzfeld, J. (1946). Note sur la date et l'objet du Hiéron de Xénophon, *Revue de Études Grecques* 59-60, p. 54-70.
- Illarraga, R. (2011). Una lectura integral de república y el timeo de Platón. Sobre la posibilidad de un estadio basal del pensamiento político Platónico. *Dissertatio* 33, p. 247-274.
- Illarraga, R., Mársico, C. y Marzocca, P. (2017). Jenofonte y Pseudo-Jenofonte, *Constitución de los espartanos, Hierón, y Constitución de los atenienses*. Buenos Aires, Prometeo-UNQui.
- Kallet, L. (2003). Demos Tyrannos: Wealth, Power, and Economic Patronage. In: K. Morgan (Ed.), *Popular Tyranny*. Austin, University of Texas, p. 117-153.
- Kojève, A. (1968). Tyranny and Wisdom. In: Strauss, L., *On Tyranny*. Chicago, University of Chicago Press.
- Lavelle, B. (1988). Adikia, the Decree of Kannonos, and the Trial of the Generals. *Classica et Mediaevalia* 39, p. 19-41.
- MacDowell, M. (1962). Andocides, *On the Mysteries*, Oxford, OUP.
- Mársico, C. (2017). Platón, *Alcibiades Mayor*, Buenos Aires, Miluno.
- Mársico, C. (2019). "Argumentos anticirenaicos en el programa cultural de la República de Platón", *Diánoia*, 83, 3-26.
- Mársico, C. (2020). "Diálogos inter-epocales en el Alcibiades I platónico. Aspectos fenomenológicos a propósito de la intersubjetividad y la empatía en el símil de la mirada", *Eidos*, 33.
- Molyneux, J. (1992). *Simonides: A Historical Study*. Wauconda (Illinois), Bolchazy-Carducci.
- Monoson, S. (2000). Dionysius I and Sicilian Theatrical Traditions in Plato's Republic. In: *Theater outside Athens: Ancient Greek Drama in Sicily and South Italy*, 156-172.
- Morrison, D. (2004). Tyrannie et royauté selon le Socrate de Xénophon. *Études Philosophiques* 69, p. 177-192.
- Münscher, K. (1920). *Xenophon in der griechisch-römischen Literatur*. Leipzig, Dieterische Verlagscuchhandlung.
- Nails, D. (2002). *The People of Plato*. Indianapolis, Hackett.
- Natali, C. (2006). Socrates' dialectic in Xenophon's Memorabilia. In: Judson, L. y V. Karasmanis (Eds.), *Remembering Socrates*. Oxford, OUP.
- Niquist, M. (2013). *Arbitrary Rule: Slavery, Tyranny, and Power of Life and Death*. Chicago, University of Chicago Press 13.
- Ober, J. (1998). *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*. Princeton, Princeton University Press.
- Pájaro, C. (2012). Simonides of Ceos and poetry as téchne. *Co-herencia* 9, p. 131-153.
- Parker, V. (1998). Tyrannos: The Semantics of a Political Concept from Archilochus to Aristotle. *Hermes* 126, p. 145-172.
- Philip, J. (1970). The Platonic Corpus. *Phoenix* 24.4, p. 296-308.
- Raaflaub, K. (2003). Stick and Glue: The Function of Tyranny in Fifth-Century Athenian Democracy. In: K. Morgan (Ed.), *Popular Tyranny*. Austin, University of Texas, p. 59-94.
- Raaflaub, K. (2004). *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*. Chicago, University of Chicago Press.
- Roux, S. (2001). Entre mythe et tragédie: l'origine de la tyrannie selon Platón. *Revue des Études Grecques*, 114, p. 140-159.
- Schorn, S. (2008). Die Vorstellung des xenophontischen Sokrates von Herrschaft und das Erziehungsprogramm des Hieron. In: L. Rossetti y A. Stavru (eds.), *Socratica 2005*. Bari, Academia Verlag, p. 177-203.
- Seel, G. (2006). If you know what is best, you do it: Socratic intellectualism in Xenophon and Plato. In: Judson, L. y V. Karasmanis (Eds.), *Remembering Socrates*. Oxford, OUP.
- Seymour Tyler, W. (1867). Plutarch, On the Delay of the Deity in Punishing the Wicked. New York, Appleton.
- Sprawski, S. (1999). *Jason of Pherae: A Study on History of Thessaly in Years 432-370 BC*. Cracovia, Jagiellonian University Press.
- SSR: Giannantoni, G., (1990), *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Napoli, Bibliopolis (En español: C. Mársico (2013). Filósofos socráticos, *Testimonios y fragmentos I. Megáricos y Cirenaicos*, Buenos Aires, Losada y C. Mársico (2014). *Filósofos socráticos, Testimonios y fragmentos II. Antístenes, Fedón, Esquines y Simón*, Buenos Aires, Losada).

- Strauss, L. (1968). *On Tyranny. An Interpretation of Xenophon's Hiero*. Chicago, University of Chicago Press.
- Swift Riginos, A. (1976). *Platonica: the anecdotes concerning the life and writings of Plato*. *Columbia Studies in the Classical Tradition*, 3.
- Tarrant, H. (1993). *Trasyllan Platonism*, Ithaca, Cornell University Press.
- Thesleff, H. (1982). *Studies in Platonic chronology*. Helsinki, Societas Scientiarum Fennica.
- Wohl, V. (1998). Plato avant la lettre: Authenticity in Plato's Epistles. *Ramus* 27.1, p. 60-93.
- Wohl, V. (2002). What does the Tyrant Want? In: *Love among the Ruins: The Erotics of Democracy in Classical Athens*. Princeton, Princeton University Press.
- Zovko, M. (2016). In Search of the Philosopher-King. The Route of Plato's Syracusan Voyages. *Second Interdisciplinary Symposium on the Hellenic Heritage of Southern Italy*, Siracusa.
- Zuolo, F. (2017). Xenophon's hiero: Hiding Socrates to Reform Tyranny. In: C. Moore y A. Stavru, *Socrates and the Socratic Dialogue*, Leiden, Brill, p. 564-576.
- 88-94). La redacción también puede haber estado ligada con los sucesos de Tesalia tras el asesinato de Jasón de Feras, ya que la corte de Tesalia presentaba, en efecto, varias tensiones internas dignas de las advertencias sobre asesinato a manos de parientes cercanos contra el que se advierte en el Hierón. Véase Sprawski (1999).
- 8 Véase Gomperz (1925, 104) y Münscher (1920, 20). Hartzfeld (1946), por su parte, se inclina por Dion. Véase además Aalders (1953), que posibilidades más genéricas.
- 9 Sobre los antecedentes de esta asociación, véase Heródoto, V.44.1, VI.23.1, VII, 161, el contraste con Eurípides, Edipo Rey, 873 y los estudios de Cawkwell (1995) 73-86, Parker (1998) 145-172, Raaflaub (2004) 255, Niquist (2013) 31 ss. e Illarraga et al. (2017).
- 10 Sobre estas nociones, Véase Kallett (2003) y Raaflaub (2003).
- 11 Sobre la idea de la construcción "mítica" de la tiranía, véase Lavelle (1988, 38).
- 12 Véase sobre este punto, Ober (1998, 280).
- 13 Para una interpretación en términos biotípicos, véase Mársico (2019).
- 14 Sobre este aspecto de Simónides, véase Pájaro (2012).
- 15 Véase por ejemplo, el caso de Aristipo en Suda, s.v. Aristipo (SSR, IV.A.1 = FS, 354), Diógenes Laercio, II.74 (SSR, IV.A.3 = FS, 359) y Plutarco, Sobre la educación de los niños, 7.4.F (SSR, IV.A.5 = FS, 361, entre otros, y Aléxino, entre los megáricos, en Papiro de Herculano 418 (SSR, II.C.2 = FS, 320). Lo extendido de la conducta se puede inferir de las críticas de Isócrates en el inicio del Encomio de Helena que a todas luces se dirigen a los socráticos, donde los acusa de "llenarse de plata a costa de los jóvenes". Zuolo (2017), siguiendo a Schorn (2008).

Notas

- 1 Véase Carta II, 311a. Sobre la Carta II, véase Bluck (1960) y Wohl (1998).
- 2 Rep., VIII.566 d-e y, sobre este pasaje, Roux (2001) y Arruzza (2018, 212 ss.), que subraya la continuidad con la caracterización de Heródoto (3.30) y Boesche (2010, 28-31).
- 3 La relación entre ambos pasajes apelando a otros argumentos ha sido sostenida por Breitenbach (1967, 1742 ss.), Nickel (1979, 90) y Zuolo (2017, 564-76).
- 4 Dice Luciano: "uno exhalando perfume y el otro habiendo aprendido a frecuentar a los tiranos en Sicilia" (Diálogo de los muertos, 20.5; SSR, IV.A.62).
- 5 Véase DL, II.66; Suda, s.v. Aristipo; [Hesiquio de Mileto], Acerca de los hombres ilustres, 4 (SSR, IV.A.51).
- 6 Por ejemplo, DL, II.68 (SSR, IV.A.44).
- 7 Sobre la redacción de República, véase Thesleff (1982) e Illarraga (2011). La fecha de composición se ha ubicado en torno del 383 a.C., después de la Oración Olímpica de Lisias en contra de Dionisio de Siracusa. Una posibilidad más tardía corresponde al 367 a.C. cuando Dionisio II llegó al poder, considerando que el Hierón podría ser una suerte de recomendación para el monarca. Sobre la datación del Hierón, véase Aalders (1953) e Illarraga et al. (2017, 88-94).
- 16 Zuolo (2017), siguiendo a Schorn (2008).
- 17 Para un análisis de este pasaje en clave fenomenológica, véase Mársico (2020). Aalders (1953, 213) considera el enfoque poco socrático por su aspecto práctico para conservar el poder, aunque, como veremos, esto no agota el planteo y si bien parece un tema más importante para los Socráticos de lo que puede haberlo sido para Sócrates, no riñe con el perfil que Jenofonte le atribuye a su reconstrucción.
- 18 Kojève (1968, 138). Véase además el rechazo de Strauss (1968, 202).
- 19 Véase Illarraga (2020), y además Morrison (2004) y Alexiou (2018).
- 20 Sobre el intelectualismo socrático en la versión de Jenofonte, consistente con un papel relevante para la ἐγκράτεια, véase Natali (2006) y Seel (2006).
- 21 Sobre el período de Simónides junto a los Pisistrátidas, véase Molyneux (1992, 65-80).
- 22 Véase, por ejemplo, las referencias en Fornara (1968, 419) y Davis (2011, 174 ss.).
- 23 La idea se remonta a Grote (1888, II.85).
- 24 Véase Altman (2016, 171-208), que llega a hipotetizar que el interlocutor anónimo de este diálogo y el

Minos no es otro que el carcelero sensible aludido en Fedón, 116d.

- 25 Véase Chroust (1965), Philip (1970) y Tarrant (1993).
- 26 Sobre Alcibíades y su relación con Sócrates, véase Cornelli (2014) y Mársico (2017).
- 27 Véase Wohl (2002, 215-223).
- 28 Sobre la mutilación de los Hermes y la profanación de los misterios de Eleusis, véase Tucídides, VI.27-29, VI.53 y VI.60-61, Andócides, Sobre los misterios, I.11-70, Jenofonte, Helénicas, I.4.13-21 y más tardíamente Plutarco, Alcibíades, 18-22, Diodoro, 13.2.2-4, 13.5.1-4 y 13.69.2-3. Véase MacDowell, 1962 y Nails (2002, 17-20).
- 29 En esta línea, en consonancia con los relatos a propósito de su conversión, en el trabajo tradicional de W. Seymour Tyler se comenta: “The first years of his reign were marked with a cruelty and oppression which had well-nigh cost him his Crown and life; but, as most say, he afterwards reformed, and signalized himself as much by his beneficence and clemency” (1867, 108).
- 30 Véase Riginos (1976) 70-85, Monoson (2000) 113-153.
- 31 Véase el testimonio de la Carta II, así como Monoson (2000) 165-179.
- 32 Véase Zovko (2016).

Elenchtike techne, erotike techne: in margine al Carmide platonico

Francesca Pentassuglio

"Sapienza" Università di Roma

francesca.pentassuglio@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4034-9453>

ABSTRACT

The paper aims to investigate the relationship between ἐρωτική τέχνη and ἐλεγκτική τέχνη in Plato's early dialogues, and especially in the *Charmides*, through a close exam of the role of ἀντέρως in the dialogical practice. In the light of Socrates' reshaping of the roles of ἐραστής and ἐρώμενος in his view of παιδεία – exemplarily shown in the *Symposium* – I will analyse some passages of Socrates' conversations in the *Charmides* by focusing on the interaction between the one who examines and the one who answers within the elenctic procedure.

Keywords: Plato, *Charmides*, Socratic eros, Socratic dialogue, *paideia*.

https://doi.org/10.14195/2183-4105_20_4

INTRODUZIONE

È stato affermato, rispetto al Socrate eschiano e con particolare riferimento all'*Alcibiade* e all'*Aspasia*, che “seine ἐρωτική τέχνη und seine ἐλεγκτική τέχνη sind [...] zwei Seiten einer und derselben Sache” (Döring, 1984, p. 25).¹

Obiettivo del presente contributo è mostrare – mediante un approfondimento del ruolo dell'ἀντέρως nella pratica e nello scambio dialogico – come tale affermazione trovi una peculiare applicazione anche al Socrate dei dialoghi giovanili di Platone.

La lettura di alcuni passi del *Carmide* qui proposta si colloca dunque sullo sfondo della più ampia questione del rapporto tra ruoli dialogici e ruoli erotici; più segnatamente, tra reciprocità del dialogo e reciprocità dell'ἔρως. Alla luce, in particolare, della ridefinizione dei ruoli dell'ἐραστής e dell'ἐρώμενος all'interno dell'erotica socratica – quale emerge esemplarmente dal *Simposio* – ci si propone di rileggere alcune conversazioni socratiche e la specifica interazione lì riprodotta tra colui che interroga e colui che risponde.

Premessa generale a tale proposta di lettura è la possibilità di distinguere, nell'analisi, tra due sensi in cui la questione dell'ἔρως “entra” nei dialoghi platonici. Ad un primo livello, l'ἔρως (o la φιλία) è presente negli scritti di Platone come *oggetto* di discussione e di indagine: è il caso delle conversazioni del *Liside* sulla definizione della φιλία e naturalmente dei vari λόγοι sull'amore pronunciati dai convitati del *Simposio*. In un secondo senso, meno immediato, la questione dell'ἔρως si lascia cogliere nei dialoghi di Platone – ma non solo – attraverso la celebre figura di Socrate ἐρωτικός,² del filosofo che si fa amante (o amante-amato) dei giovani con cui conversa.³ È il caso del rapporto instaurato con Carmide nel dialogo omonimo nonché, esemplarmente,

del suo comportamento con Alcibiade descritto nell'elogio finale del *Simposio* (215a-222b). In questo secondo senso, che attiene ai “comportamenti erotici” di Socrate e i cui contorni sono più difficili da delineare,⁴ la questione dell'ἔρως permea l'intera conversazione socratica e, secondo la tesi che si intende sostenere, finisce per sovrapporsi con la stessa pratica elenctica, in un'indistinzione di piani in cui i ruoli nel rapporto erotico e i ruoli nello scambio dialogico risultano intimamente connessi.

Gli aspetti salienti, da tale prospettiva, della pratica elenctica del Socrate platonico possono essere esaminati con diretto riferimento ai testi analizzando alcuni passaggi del *Carmide*, che in quanto dialogo erotico offre un punto di vista privilegiato per indagare questo “doppio piano” del tema dell'ἔρως. L'ipotesi di fondo è che sia possibile in tal modo delineare un legame tra ἔρως e παιδεία molto più articolato e profondo di quanto un esame della teoria erotica come *oggetto* di discussione potrebbe rivelare. *Lato sensu*, infatti, Socrate agisce da ἐραστής (o meglio da ἐραστής-ἐρώμενος) anche quando non discute di ἔρως, e lo stesso rapporto paideutico basato sullo scambio dialogico risulta rispondere in ultima analisi alle dinamiche dell'erotica socratica.

EROS E ELENCHOS

Preliminarmente all'esame di alcuni passi del *Carmide* è opportuno chiarire i termini del confronto, richiamato in sede introduttiva, tra reciprocità dell'ἔρως e reciprocità del dialogo. Il primo, come è noto, è stato oggetto di diversi studi e contributi, che a più riprese hanno sottolineato come l'ἔρως socratico, correttamente inteso, non sia gerarchico bensì reciproco.⁵

I numerosi riferimenti testuali e i passaggi argomentativi a sostegno di tale tesi, cui sono state dedicate analisi più approfondite in altra sede,⁶ non possono essere ripercorsi dettagliatamente nello spazio del presente contributo. Sarà qui sufficiente richiamare alcuni snodi e riferimenti essenziali, necessari al successivo approfondimento del secondo termine del confronto, che attiene al rapporto dialogico tra Socrate e i suoi interlocutori.

Cruciale per la ricostruzione di tale aspetto dell'erotica socratica è senz'altro l'elogio di Socrate pronunciato da Alcibiade nel *Simposio* platonico (215a-222b). Un utile punto di partenza è rappresentato, in particolare, dall'affermazione di Alcibiade a conclusione del suo discorso, laddove Agatone è messo in guardia dai comportamenti erotici di Socrate, che si presenta come amante “finendo per essere lui stesso l'amato anziché l'amante”⁷ (ἐξαπατῶν ὥς ἐραστής παιδικὰ μᾶλλον αὐτὸς καθίσταται ἀντ' ἐραστοῦ; 222b; cfr. 216d, 219c). Specularmente, quando Alcibiade – che nella nota scena di seduzione descrive se stesso come il perfetto ἐρώμενος (Edmonds, 2000, p. 273) – scopre che Socrate non è affatto impressionato dalla sua rinomata bellezza, egli diviene nei suoi confronti da ἐρώμενος ἐραστής (217c: ὥσπερ ἐραστής παιδικοῖς ἐπιβουλεύων).⁸

L'“errore” di Alcibiade consiste, anzitutto, nell'identificare con Socrate quell'ἐραστής che, secondo il discorso di Diotima, è attratto verso i giovani dotati di bellezza e pronuncia discorsi in grado di renderli migliori (210c). Per questo, Alcibiade sceglie il filosofo come suo amante (218c-d) e gli propone un modello di relazione basata sulla concessione di favori in cambio del suo aiuto per “divenire migliore” (218d2), che non a caso presenta forti consonanze con la visione tradizionale esposta dal discorso di Pausania (cfr. in particolare 184c).

Il fatto che Alcibiade persista nel concepire le relazioni erotiche nei termini tradizionali di asimmetria e unidirezionalità mostra la sua mancata comprensione della natura dell'ἔρως socratico⁹ e, in particolare, della sottesa ridefinizione dei ruoli di ἐραστής ed ἐρώμενος rispetto alla consueta opposizione attività/passività. Non solo, infatti, all'interno dello stesso discorso di Diotima si fa riferimento all'amante che “alleva in comune”, insieme all'amato, “ciò che è generato” (209c4-5), ma ancor prima è detto che quando l'amante “incontra un'anima bella e nobile e dotata per natura” (209b6-7) comincia a dare alla luce discorsi sulla virtù e inizia allora a “educare” l'amato (ἐπιχειρεῖ παιδεύειν; 209c2). L'educazione è dunque descritta come il risultato del primo ἔρως che coglie l'amante (Nucci, 2009, p. 163, n. 255), ma in tale processo è l'amato ad agire come una levatrice, permettendo all'ἐραστής di partorire ciò di cui egli “è gravido fin da giovane nell'animo” (209b2-3; cfr. 209c3).

Ora, se tale ripensamento dei ruoli erotici è posto in relazione, secondo l'ipotesi di Edmonds (2000, p. 264), con l'attività maieutica descritta nel *Teeteto* (157c7-d2; cfr. 150b-c), si comprende come Socrate non possa essere identificato esclusivamente con l'amante che “cerca un bello in cui possa procreare” (209b3-4): egli è anche l'ἐρώμενος, l'anima bella a contatto con la quale giovani come Alcibiade possono generare ciò di cui sono gravidi; colui che, come una levatrice, assiste i suoi interlocutori affinché diano alla luce i propri λόγοι.

Se si considera inoltre che – come è stato rilevato (Nucci, 2009, p. 197, n. 322) – è solo “l'amato che si scopre amante” che cerca la bellezza e può “mettersi in cammino sulla via paideutica dell'ἔρως”, si può facilmente riconoscere come il ruolo dell'amore socratico consista, in ultima analisi, nell'attivare nell'amato l'ἐπιθυμία propria dell'amante (così Ioppolo,

1999, p. 70-71). È dunque presentandosi come ἐρωτικός, e sovvertendo poi i ruoli erotici, che il filosofo riesce a innescare un processo che parte dal desiderio e mira al βελτίον γίγνεσθαι: quel “divenire migliore” che Alcibiade mirava a ottenere in cambio dei suoi favori e che rappresenta il cuore della παιδεία socratica.

Rendendo i (giovani) ἐρώμενοι parte attiva di tale processo, Socrate rimodella dunque la tradizionale dinamica dei ruoli rendendo ciascun membro della relazione “amante” attivo all’interno di un rapporto erotico reciproco che rappresenta, al contempo, il modello della conversazione e della stessa attività filosofica.

Alla luce di tali brevi rilievi sulla reciprocità dell’ἔρως e sulle sue implicazioni nella παιδεία filosofica, è possibile indagare ora l’erotica socratica al secondo “livello” cui si è fatto cenno, in cui ἔρως non costituisce l’oggetto della discussione ma permea la stessa pratica elenctica messa in atto da Socrate. L’ipotesi che l’analisi che segue mira a saggiare, con diretto riferimento al *Carmide*, è che il rapporto dialogico presenti – laddove raggiunge i suoi migliori risultati – un’analoga inversione di ruoli tra Socrate e l’interlocutore, che trova un’immediata rispondenza con quanto rilevato a proposito del sovvertimento del rapporto tra ἐραστής ed ἐρώμενος in termini di attività e passività. Tale proposta interpretativa sarà avanzata a partire da alcuni spunti forniti da Pierre Hadot nel suo *Éloge de Socrate* (Hadot, 1998, p. 15-32, 42-59), che guideranno in parte l’analisi. Essa sarà concentrata, evidentemente, sulla struttura e sulla costruzione degli scambi dialogici, limitando a pochi rimandi essenziali la discussione dei problemi esegetici posti dalla composizione e dai contenuti dell’opera.¹⁰

Un efficace punto di partenza è l’osservazione di Hadot (1998, p. 15) secondo cui, in

quasi tutti i dialoghi di Platone, la conversazione conduce a un momento di crisi dell’interlocutore, che perde fiducia nella possibilità di continuare la discussione. È a questo punto che Socrate interviene assumendo su di sé i dubbi dell’interlocutore e *invertendo*, così, i ruoli dialettici.

A tal riguardo è importante premettere che i dialoghi platonici, ad avviso dello studioso (p. 26), conservano una traccia degli esercizi dialettici dell’Accademia platonica (che Aristotele avrebbe codificato nell’VIII libro dei *Topici*). In tali esercizi – questo il punto essenziale – colui che domanda e colui che risponde avevano dei ruoli ben determinati e le regole di tale “schema dialogico” erano definite con rigore. È con riferimento a tale precisa definizione dei ruoli dialogici che è possibile leggere alcuni meccanismi della pratica elenctica negli scritti giovanili di Platone, e segnatamente nel *Carmide*.

La scena iniziale del dialogo è dominata, come ben noto, dalla bellezza del giovane Carmide, dalla quale tanto Socrate quanto gli altri παῖδες sono attratti. In essa torna dunque al centro, anzitutto, la figura di Socrate ἐρωτικός: dopo aver raccontato a Crizia e agli altri presenti nella palestra di Taurea i fatti della battaglia di Potidea, da cui Socrate era appena tornato (153a), egli si informa immediatamente “sui giovani” (περί τε τῶν νέων), chiedendo se durante la sua assenza ne fosse comparso qualcuno “che eccellesse in sapienza e bellezza (ἢ σοφία ἢ κάλλει) o in entrambe” (153d).¹¹ Subito, allora, Crizia introduce a Socrate il giovane Carmide, che proprio in quel momento fa ingresso nella palestra, “il più bello di tutti”, di cui anche i ragazzi che lo circondano “sono innamorati (ἐρασταὶ ὄντες; 154a)”. Socrate stesso resta colpito dalla sua bellezza, dichiarando la sua ammirazione per i giovani di bell’aspetto e,

allo stesso tempo, riconoscendo la presenza di due diverse “forme” di ἔρως:

Su di me, amico, non bisogna regolarsi; quanto ai belli, infatti, sono davvero una corda bianca; quasi tutti quelli che hanno quell’età mi paiono belli (καλοὶ φαίνονται); e allora anche quello mi parve meraviglioso per statura e bellezza (τό τε μέγεθος καὶ τὸ κάλλος), e tutti gli altri mi parevano amarlo (οἱ δὲ δὴ ἄλλοι πάντες ἐρᾶν ἔμοιγε ἐδόκουν αὐτοῦ), tanto erano colpiti e turbati quando entrò; e molti altri innamorati (πολλοὶ δὲ δὴ ἄλλοι ἐρασταί), erano anche fra quelli dietro di lui che lo seguivano. Il comportamento nostro, come uomini (τὸ τῶν ἀνδρῶν) era meno sorprendente; ma io rivolgevo l’attenzione anche ai ragazzi (τοῖς παισὶ); nessuno di loro guardava altrove, neppure il più piccolo, ma tutti lo contemplavano come un idolo (154b-c).

Si può notare anzitutto come Socrate distingua l’ἔρως *tra* i παῖδες (lo stesso che nel *Liside* lega, ad esempio, Ippotale e Liside o Liside e Menesseno) da quello *per* i ragazzi, vale a dire l’ἔρως, “meno sorprendente”, di uomini adulti nei confronti dei giovani. Da quest’ultimo non si distingue, in prima battuta, quello che muove i comportamenti di Socrate nei riguardi di Carmide, come diverrà esplicito nella nota scena in cui egli, sedutogli accanto, reagisce con imbarazzo e agitazione alla vicinanza del giovane (155d-e; cfr. McPherran, 2010, p. 532-533).

Con altrettanta chiarezza emerge, tuttavia, come il vero oggetto dell’ἔρως socratico non consista nella bellezza dell’εἶδος: non solo, infatti, Socrate chiede a Crizia se Carmide sia “ben formato nell’anima” (εἰ τὴν ψυχὴν τυγχάνει εὖ πεφυκώς), ma subito propone di iniziare a “spogliarne proprio questa parte

e a osservarla prima dell’aspetto esteriore” (πρότερον τοῦ εἶδους),¹² attraverso una discussione con il giovane che, alla sua età, ἤδη ἐθέλει διαλέγεσθαι (154e).

Quando, infatti, per attirare Carmide nella conversazione Crizia fa riferimento al “farmaco per la testa” di cui Socrate è a conoscenza (155b), e quando Socrate stesso parla di un “incantesimo in aggiunta al farmaco” (ἐπὶ δὲ τις ἐπὶ τῷ φαρμάκῳ; 155e), che Carmide intende erroneamente come una formula da poter trascrivere, Platone allude proletticamente alla capacità del filosofo di giovare al suo interlocutore attraverso il διαλέγεσθαι (e dunque, in ultima analisi, alla sua opera educativa), come risulterà chiaro al termine del dialogo (175e ss.). Un’anticipazione di tale conclusione si trova, d’altra parte, in 156e-157a, quando Socrate ribadisce che non bisogna intraprendere la cura del corpo senza l’anima, in quanto “tutto prende le mosse dall’anima, i mali e i beni” (156e), e che l’anima si cura “con certi incantesimi e che questi incantesimi sono i bei discorsi (τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλοὺς)” da cui si genera nelle anime la σωφροσύνη (157a).

Sul concetto di σωφροσύνη, come è noto, si concentrano primariamente le conversazioni del dialogo, portate avanti da Socrate sia con il giovane Carmide che con Crizia. Non potendo entrare nel merito delle dibattute questioni interpretative poste dalle successive definizioni di saggezza avanzate nel dialogo,¹³ saranno qui richiamati alcuni aspetti salienti delle due discussioni.

Socrate sceglie anzitutto, come altrove,¹⁴ un tema di discussione che appare familiare all’interlocutore, il quale per questo si suppone in possesso di un’adeguata conoscenza in merito. Lo sottolineano chiaramente le parole di Socrate che, poco prima che Carmide proponga la sua prima definizione di

σωφροσύνη, elogia la casata del giovane (157e-158a), confidando nelle sue doti naturali (158b), e infine osserva: “è chiaro che, se in te è presente la saggezza, su di essa avrai qualche opinione” (158e).¹⁵

Dopo la confutazione delle prime due definizioni fornite – (1) saggezza è “agire in ogni circostanza ordinatamente e in modo pacato” (159b);¹⁶ (2) saggezza è ciò che fa vergognare e rende modesto l’uomo (160e)¹⁷ – è Carmide stesso, significativamente, a *proporre* a Socrate una definizione da esaminare: “mi sembra ben detto, Socrate, ma esamina questa definizione della saggezza e dimmi che te ne pare” (161b). Il giovane avanza quindi la tesi secondo cui la saggezza consisterebbe nel “fare le proprie cose” (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν);¹⁸ definizione che, come le precedenti due (cfr. 160d, 161c), viene respinta con il consenso di Carmide (162a), spinto infine ad ammettere di non sapere che cosa significhi “fare le proprie cose” (162b).

Questo primo cenno a un ruolo attivo da parte del giovane,¹⁹ che non si limita a rispondere ma mostra di aver intrapreso con Socrate una comune ricerca, trova ulteriore conferma nel momento in cui la discussione, a seguito di questo primo cedimento di Carmide, procede con Crizia. Esaminando una nuova definizione di σωφροσύνη (saggezza è il “fare o produrre cose buone”), Crizia chiede direttamente a Socrate: “e a te, ottimo uomo, non pare così?” (163e). È degno di nota il fatto che Socrate a questo punto si “ritragga”, eludendo bruscamente la domanda dell’interlocutore (163e). Proprio la (mancata) risposta di Socrate conduce infatti, per usare il linguaggio del *Simposio*, al τόκος dell’anima dell’interlocutore, che subito formula una sua definizione: “ti do allora questa chiara definizione: saggezza è il fare le cose buone” (163e); tesi che è poi spinto da Socrate a riformulare in “la saggezza è conoscere se stessi” (164d).²⁰

Gli esiti più evidenti della pratica elenctica socratica si hanno a questo punto della discussione. Indicativa in tal senso è la dichiarazione di Crizia: “ma ora voglio, se non sei d’accordo che la saggezza sia il conoscere se stesso, dartene ragione (διδόναι λόγον; 165b)”;²¹ un proponimento che rimanda a un fattore cruciale della ricerca filosofica socratica, richiamando esplicitamente quell’esercizio del “render ragione” in cui risiede una delle condizioni fondamentali del διαλέγεσθαι.²¹ Replica quindi Socrate:

ma Crizia, tu ti rivolgi a me come se io dicessi di sapere le cose sulle quali interrogo e come se bastasse che io lo volessi, per essere d’accordo con te. La cosa invece non sta così; io infatti, al contrario, indago sempre insieme a te ciò che viene proposto, perché io stesso non lo so (διὰ τὸ μὴ αὐτὸς εἰδέναι; 165b-c).

Con il richiamo alla celebre professione di ignoranza,²² la risposta socratica ben si accorda allo schema interpretativo proposto da Hadot, secondo il quale – come si avrà modo di mostrare a breve – Socrate compie l’intero percorso dialettico insieme al suo interlocutore e, continuamente dichiarando di non sapere e facendosi ironicamente discepolo, lo costringe ad assumere una parte attiva all’interno della discussione e della ricerca filosofica.

Il prosieguito del dialogo mostra tale aspetto con chiarezza ancora maggiore: non solo, infatti, in 165c è Crizia a invitare Socrate a “esaminare” (σκόπει δὴ, ἢ δ’ ὅς), ma poco oltre prende lui stesso a interrogare il filosofo (165e). Il ribaltamento dei ruoli dialogici è a questo punto avvenuto, anche da un punto di vista formale, tanto che al termine dell’esame è Crizia a riconoscere una prima acquisizione

di Socrate: “sei arrivato, ricercando, proprio a ciò in cui la saggezza differisce da tutte le altre scienze” (166b).

Senza che, naturalmente, la guida socratica nelle confutazioni risulti mai davvero compromessa, l'alternanza di ruoli che la discussione ha prodotto è alimentata da Socrate continuando a professare la propria ignoranza in merito alle questioni affrontate (cfr. 167b, 169a, 170a, 175a-b). A Crizia, che lamenta il reiterato tentativo di Socrate di confutarlo, tralasciando ciò su cui verte il discorso (166c), egli replica infatti:

come fai a pensare che, se ti confuto quanto è possibile, lo faccia per un qualche altro scopo se non quello per cui potrei indagare me stesso per ciò che dico, nel timore che creda di sapere qualcosa, senza invece saperlo, e che di questo non mi accorga? (166c-d)

Si tratta, evidentemente, dello stesso effetto cui mira l'*ἔλεγχος* socratico, che qui Socrate assume su di sé (cfr. 167b) ma che egli tenta in realtà di sortire nell'interlocutore, nella convinzione che renderlo consapevole dell'insufficienza del proprio sapere e liberarlo dall'ignoranza equivalga a guarirlo dalla peggiore malattia.²³

È quanto Socrate sembra sortire in Crizia, nel momento in cui – condotto all'*aporia* e posto di fronte alla propria insipienza – questi “si vergogna” di fronte ai presenti (169c), reagendo con quella stessa *αἰσχύνη* che nel *Simposio* Alcibiade afferma di provare soltanto di fronte a Socrate (216b).

Ma cruciale è qui il meccanismo con cui l'*aporia* insorge nell'interlocutore, descritto dalle stesse parole del filosofo nei termini di una sorta di “contagio” (cfr. Centrone, 1997, p. 283, n. 67):

Crizia, sentendo questo e vedendomi in *aporia*, come quelli ai quali capita, guardando qualcuno di fronte a loro che sbadiglia, di fare la stessa cosa, così anche lui mi sembrò costretto, da me che ero in *aporia*, a essere preso egli stesso dall'*aporia* (169c).²⁴

L'immagine del *contagio* mostra icasticamente il processo di identificazione dell'interlocutore con Socrate, vale a dire con il dubbio e con la consapevolezza di non sapere. A questa segue, specularmente, la “duplicazione” dell'interlocutore (Hadot, 1998, p. 29), che una volta assunto il ruolo di Socrate non è più lo stesso che ha intrapreso la conversazione.

In merito a questo secondo aspetto, e prima di approfondire ulteriormente tali implicazioni, possono essere richiamate le dichiarazioni finali di Carmide che, ascoltata per intero la discussione tra Socrate e Crizia, descrive l'effetto protrettico sortito dall'*ἔλεγχος* socratico. A Socrate che si definisce un “cattivo ricercatore” a causa dell'esito negativo della discussione (175e),²⁵ e che si schermisce dicendo al giovane che non ha alcun bisogno di un suo incantesimo in quanto più saggio di lui, che è “incapace di indagare qualunque cosa con il ragionamento” (176a), Carmide replica affermando, anzitutto, di non sapere se possiede la saggezza, quindi dichiara:

io però di certo non ti do retta e credo, Socrate, di avere assolutamente bisogno dell'incantesimo, e, almeno per quanto mi riguarda, nulla vieta che io venga “incantato” da te ogni giorno, sino a che tu non dica che ne possego abbastanza (176b).

L'esito ultimo delle confutazioni socratiche è il proposito di seguire il filosofo e non abban-

donarlo, “né per molto né per poco” (176b-c). Di nuovo, nel giovane è risvegliato dunque un desiderio di miglioramento morale, che si accompagna alla richiesta di una partecipazione attiva al dialogo. Analogamente a quanto accade nel *Liside*,²⁶ ciò avviene anche nel caso in cui il giovane non partecipi direttamente all’intera discussione, assistendo invece alla confutazione di Socrate di un altro interlocutore.

Benché “speculativa” ed espressa in termini astratti, l’ipotesi interpretativa proposta da Hadot sembra trovare riscontro nel testo platonico, almeno per alcune delle sue conclusioni.

Al centro della lettura hadotiana si trova l’interpretazione, già avanzata da Otto Apelt (1912, p. 96-108), dell’*εἰρωνεία* socratica e dei suoi effetti nei termini di una sorta di “raddoppiamento” o “sdoppiamento”, tanto di Socrate quanto dei suoi interlocutori (Hadot, 1998, p. 27-29). Dietro la maschera dell’ironia è infatti Socrate, anzitutto, a duplicarsi: da un lato si trova il filosofo che conosce dal principio l’esito della discussione, dall’altro il Socrate che compie l’intero percorso dialettico insieme al suo interlocutore, il quale non sa dove l’*ἔλεγχος* socratico conduca.

Al suo termine, ad ogni modo, questi è posto di fronte all’inconsistenza delle conoscenze su cui contava all’inizio ed è, a sua volta, “duplicato”: da un lato vi è l’interlocutore quale egli era prima della sua discussione con Socrate, dall’altro quello che, nel costante e mutuo accordo del dialogo, ha finito per *identificarsi* con il filosofo. Momento essenziale di tale processo è quello dell’auto-svalutazione ironica da parte di Socrate, con cui egli (come riscontrato anche nel *Carmide*) dichiara di non sapere nulla e di voler apprendere qualcosa dall’interlocutore.

Ma nel momento in cui Socrate sembra identificarsi con l’altro, entrando nel suo

discorso e assumendone il punto di vista, è in realtà l’interlocutore a entrare nel discorso di Socrate e a identificarsi con lui, vale a dire con l’*aporia* e con il dubbio. Se dunque, al termine dell’*ἔλεγχος*, l’interlocutore afferma di non sapere nulla, per tutto il tempo della conversazione “il a expérimenté ce qu’est l’activité de l’esprit, mieux encore, *il a été Socrate lui-même*, c’est-à-dire l’interrogation, la mise en question” (Hadot, 1998, p. 30, corsivi miei).

Ora, se le tesi sull’*εἰρωνεία* mettono in luce alcuni aspetti di una nozione molto complessa, di cui altre interpretazioni sono senz’altro possibili,²⁷ la lettura di Hadot ha il merito di suggerire una diretta connessione tra due ambiti – quello del dialogo e quello dell’*ἔρως*²⁸ – il cui approfondimento può condurre a una migliore comprensione di entrambi. Intimamente legata all’ironia del dialogo, Hadot individua infatti in Socrate un’“ironia dell’amore”, che conduce “à des renversements de situation tout à fait analogues à ceux de l’ironie du discours” (Hadot, 1998, p. 42-43). Su tale aspetto possono essere avanzate, a partire dallo spunto hadotiano, le conclusioni delle analisi condotte.

CONCLUSIONI

L’uso socratico di ribaltare i ruoli dialogici, evidenziato dall’esame di alcuni passi del *Carmide*, è attestato anche in altri dialoghi ed è ben illustrato, in particolare, nell’*Eutidemo* (293b-c, 295b-296b), nel *Menone* (76b-c), nel *Gorgia* (462b-464b), ma anche nella *Repubblica* (337a; cfr. 338c-339c)²⁹. Con la precedente analisi di alcune pagine del *Simposio* si è inteso mostrare come tale sovvertimento dei ruoli nel dialogo possa essere letto alla luce di quello

dei ruoli di ἐραστής ed ἐρώμενος all'interno dell'erotica socratica (e viceversa).

Le affermazioni di Diotima sull'ἔρως pedagogico (*Smp.* 209b-c), se combinate con la descrizione della maieutica socratica nel *Teeteto* (150b-c) – secondo cui Socrate, “sterile di sapienza” (150c), può aiutare soltanto altre “anime gravide” a procreare – conducono infatti ad almeno due importanti conclusioni:

(1) Socrate risulta agire nella relazione erotica *anche* come amato, assumendo così il ruolo dell'anima “bella e nobile” a contatto con la quale i giovani possono dare alla luce i loro discorsi;

(2) Per far ciò, egli deve suscitare nell'amato l'ἔρως che è proprio dell'amante, e che è necessario a innescare il processo desiderativo che conduce al βελτίον γίγνεσθαι.

Il metodo mediante cui Socrate persegue tale risultato attiene a quella che Hadot ha chiamato “ironie de l'amour”. L'ironia “amorosa” di Socrate consiste, infatti, nel presentarsi come ἐραστής finché il giovane che viene perseguito non diviene a sua volta amante. Con tale espediente, Socrate “si comporta in maniera erotica con i belli” (*Smp.* 216d2), *mostrandosi* colpito dalla loro bellezza: è l'“inganno” socratico che Alcibiade lamenta nell'elogio del *Simposio*. Con l'ironia dialettica, similmente, Socrate *mostra* di desiderare, ponendo le sue domande, che l'interlocutore gli comunichi il suo sapere o la sua saggezza. Nel corso del dialogo, l'altro scopre tuttavia di non poter rimediare all'ignoranza di Socrate perché in realtà non possiede né sapere né saggezza. Allo stesso modo, Alcibiade scopre di essere incapace di rispondere all'ἔρως socratico perché manca della vera bellezza (*Smp.* 218e-219a) e, resosene conto, diviene amante di Socrate (217c) e dei λόγοι che egli “contiene” (216e-217a).

Se ne può concludere che, per consentire il “parto” dell'anima del suo interlocutore, Socrate deve (sul piano erotico) trasformare il giovane in amante, agendo da ἐρώμενος, e (sul piano dialogico) rendere l'interlocutore parte attiva dello scambio dialettico, facendosi suo discepolo, seppur solo inizialmente e sotto la lente dell'εἰρωνεία.

Al di là dell'esercizio del *logos*, allora, il percorso dialettico che l'interlocutore compie insieme a Socrate, la costante ricerca dell'accordo e lo scambio dialogico in cui entrambi i membri hanno parte attiva, appartengono *già* alla dimensione dell'ἔρως. E in questa dimensione erotica della pedagogia, in ultima analisi, è solo con l'ἀντέρως che è possibile ricercare virtù e conoscenza.

Bibliografia

- APELT, O. (1912). *Platonische Aufsätze*. Leipzig/Berlin, Teubner.
- BERZINS MCCOY, M. (2005). Philosophy, Elenchus, and Charmides' Definitions of ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ. *Arethusa* 38 (2), p. 133-159.
- CALAME, C. (2010). *I Greci e l'eros. Simboli, pratiche, luoghi*. Roma/Bari, Laterza (I ed. 1992).
- CASAGLIA, M. (a cura di) (2003). *Platone. Eutifrone*. Milano, Rizzoli.
- CENTRONE, B. (a cura di) (1997). *Platone. Teage, Carmide, Lachete, Liside*. Milano, Rizzoli.
- DIETERLE, R. (1966). *Platons Laches und Charmides. Untersuchungen zur elenktisch-aporetischen Struktur der platonischen Frühdialoge*. Diss. Freiburg im Breisgau.
- DÖRING, K. (1984). Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates. *Hermes* 112, p. 16-30.
- DYSON, M. (1974). Some Problems concerning Knowledge in Plato's *Charmides*. *Phronesis* 19 (2), p. 102-111.
- DOVER, K. J. (1978). *Greek homosexuality*. Cambridge, Harvard University Press.

- EDMONDS, R. G. (2000). Socrates the Beautiful: Role Reversal and Midwifery in Plato's *Symposium*. *Transactions of the American Philological Association* 130, p. 261-285.
- ERLER, M. (1987). *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*. Berlin/New York, de Gruyter.
- FERRARI, F. (a cura di) (2011). *Platone. Teeteto*. Milano, Rizzoli.
- FOUCAULT, M. (1984). *L'usage des plaisirs*. Paris, Gallimard.
- GIANNANTONI, G. (2005). *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, edizione postuma a cura di B. Centrone. Napoli, Bibliopolis.
- HADOT, P. (1998). *Éloge de Socrate*, Paris, Éditions Allia.
- HALPERIN, D. M. (1986). *Plato and Erotic Reciprocity*. *Classical Antiquity* 5 (1), p. 60-80.
- HALPERIN, D. M. (1990). Why is Diotima a woman? Platonic *Eros* and the figuration of gender. In: Halperin, D. M.; Winkler, J. J.; Zeitlin, F. I. (eds). *Before Sexuality: the Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*. Princeton, Princeton University Press, p. 257-308.
- IOPPOLO, A. M. (1999). Socrate e la conoscenza delle cose d'amore. *Elenchos* 20, p. 53-74.
- KAHN, C. H. (1988). Plato's *Charmides* and the Proleptic Reading of Socratic Dialogues. *The Journal of Philosophy* 85 (10), p. 541-549.
- KAHN, C. H. (1994). Aeschines on Socratic *Eros*. In: Vander Waerdt, P. A. (ed.). *The Socratic Movement*. Ithaca/London, Cornell University Press, p. 87-106.
- KAHN, C. H. (1996). *Plato and the Socratic dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge, Cambridge University Press.
- KOSMAN, L. A. (1983). Charmides' *First Definition*: *Sophrosyne* as Quietness. In: Anton, J. P.; Preus, A. (eds.). *Essays in Ancient Greek Philosophy II*, Albany, State University of New York Press, p. 203-216.
- LANE, M. (2011). Reconsidering Socratic Irony. In: Morrison, D. R. (ed). *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge/New York, Cambridge University Press, p. 237-259.
- LUDWIG, P. W. (1996). Politics and *eros* in Aristophanes' speech: *Symposium* 191e-192a and the comedies. *American Journal of Philology* 117, p. 537-562.
- MCPHERRAN, M. L. (2010). Socrates, Plato, *Erôs* and liberal education. *Oxford Review of Education* 36 (5), p. 527-541.
- MCKIM, R. (1985). Socratic Self-Knowledge and "Knowledge of Knowledge" in Plato's *Charmides*. *Transactions of the American Philological Association* 115, p. 59-77.
- NUCCI, M. (a cura di) (2009). *Platone. Simposio*, Torino, Einaudi.
- OSTENFELD, E. (1999). Hypothetical Method in the *Charmides* and in the *Elenchus*. *Classica et Mediaevalia* 50, p. 167-180.
- PENTASSUGLIO, F. (2018): *Socrates erotikos*: Mutuality, Role Reversal and Erotic Paideia in Xenophon's and Plato's *Symposia*. In: Danzig, G.; Johnson, D.; Morrison, D. (eds.). *Plato and Xenophon: Comparative Studies*, Leiden, Brill (Mnemosyne. Supplementum, 417), p. 365-390.
- PENTASSUGLIO, F. (2020): Philosophical *synousia* and pedagogical *eros*: on Socrates' reshaping of *paideia*. *Philosophie antique* 20, p. 75-105.
- REEVE, C. D. C. (1992). Telling the truth about love: Plato's *Symposium*, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 8, p. 89-114.
- SCIACCA, G. M. (1950). Il *Carmide* e la ricerca d'un oggetto per la filosofia. *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 5 (2), p. 103-123.
- SCOTT, G. A.; WELTON, W. A. (1996). An overlooked Motive in Alcibiades' *Symposium* Speech. *Interpretation: a journal of political philosophy* 24 (1), p. 67-84.
- SHEFFIELD, F. C. (2001). Alcibiades' Speech: a Satyrical Drama. *Greece and Rome* 48 (2), p. 193-209.
- STEINER, D. T. (1996). For Love of a Statue: a Reading of Plato's *Symposium* 215a-b. *Ramus* 25 (2), p. 89-111.
- THOMSEN, O. (2001). Socrates and love. *Classica et Mediaevalia* 52, p. 117-178.
- TUCKEY, T. G. (1951). *Plato's Charmides*. Cambridge, Cambridge University Press.
- TUOZZO, T. M. (2011). *Plato's Charmides. Positive Elenchus in a "Socratic" Dialogue*. New York, Cambridge University Press.
- VAN DER BEN, N. (1985). *The Charmides of Plato. Problems and Interpretations*. Amsterdam, B. R. Grüner.
- VASILIOU, I. (2013). Socratic Irony. In: Smith, N.; Bussanich, J. (eds). *The Bloomsbury Companion to Socrates*. London/New York, Bloomsbury Academic Publishing, p. 20-33.
- VLASTOS, G. (1991). *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca (N. Y.), Cornell University Press.

Note

- 1 La tesi è stata ripresa e integrata nella lettura dei due dialoghi eschinei fornita da Kahn (1994, p. 102; cfr. 1996).
- 2 Emblematica in tal senso è l'affermazione di Socrate nel *Simposio senofonteo*: ἐγὼ τε γὰρ οὐκ ἔχω χρόνον εἰπεῖν ἐν ᾧ οὐκ ἔρῶν τινας διατελῶ (8.2). La rappresentazione di Socrate come ἐρωτικός non è attestata, d'altra parte, dalla sola letteratura socratica. Si veda ad esempio la notizia riferita da Diogene Laerzio (2.19) secondo cui Socrate sarebbe stato amante di Archelao: διήκουσεν Ἀρχελαίου τοῦ φυσικοῦ· οὐ καὶ παιδικὰ γενέσθαι φησὶν Ἀριστόξενος.
- 3 Giovani che, a loro volta, sono spesso coinvolti in relazioni omoerotiche. È il caso di Ctesippo e Clinia nell'*Eutidemo*, di Ippotale e Liside nel *Liside*, di Pausania e Agatone nel *Simposio*; ma riferimenti in tal senso si trovano anche nel *Menone*, in cui Aristippo è presentato come ἐραστής di Menone (70b), nella *Repubblica*, in cui Glaucone è definito ἐρωτικός (474d-475a), e nel *Parmenide*, con l'allusione al fatto che Zenone sia stato l'amasio di Parmenide (127b). Lo stesso "ambiente" in cui Socrate si muove nei dialoghi platonici è inoltre fortemente caratterizzato, come notato da Dover (1978, p. 154), in senso erotico. All'ἔρως rimanda la conversazione iniziale tra Socrate e un anonimo interlocutore nel *Protagora* (309a), la descrizione della bellezza di Carmide nell'omonimo dialogo (154b) – nonché naturalmente la stessa scena in cui Carmide siede tra Crizia e Socrate (155c-e) – e la reazione di Socrate, descritta nel *Fedro* (227c), alla notizia che Lisia avrebbe composto un discorso che incitava i giovani a concedersi a un non-ἐραστής.
- 4 Un fattore di complicazione è costituito senz'altro dal fatto che il Socrate platonico usi il termine ἐραστής anche in senso figurato (come in *R.* 501d) e unisca talvolta senso letterale e senso figurato in uno stesso contesto. Così nel *Gorgia* (481d), in cui definisce se stesso ἐραστής di Alcibiade e della filosofia e il suo interlocutore Callicle come ἐραστής di due δῆμοι, il δῆμος ateniese e Demos figlio di Pirlampe. Socrate non esita inoltre a definire ἐραστής anche un ammiratore della saggezza o della conoscenza di un uomo, e in tal senso sono definiti "amanti" del sofista Gorgia gli Alevadi e gli altri Tessali nel *Menone* (70b) e gli ammiratori dei sofisti Eutidemo e Dionisodoro nell'*Eutidemo* (276d). Nella stessa accezione utilizza il termine quando introduce Ippocrate a Protagora e parla degli "amanti" giunti in casa sua (*Prt.* 317c-d), e in tal senso è probabilmente da intendere anche il riferimento ad Aristodemo come ἐραστής di Socrate nella scena iniziale del *Simposio* (173b).
- 5 Sul motivo della reciprocità nell'erotica socratico-platonica si veda almeno Halperin (1986; 1990, p. 266-271, 275-298); Reeve (1992, p. 96-97); Ioppolo (1999, p. 71); Edmonds (2000). Per ulteriori rimandi si vedano le successive note (n. 6 e 8).
- 6 Mi permetto di rinviare, in proposito, a Pentassuglio (2018, p. 374-383; 2020, p. 86-92). Al primo lavoro rimando, in particolare, anche per quanto attiene al confronto (e al contrasto) tra tale aspetto dell'erotica socratica e l'ethos tradizionale in tema di παιδευσις. Sulla visione tradizionalmente unidirezionale dei legami pederastici si veda almeno Dover (1978, p. 16, 84); Foucault (1984, p. 217); Calame (2010, p. 72-73); Halperin (1990, p. 267, 270-271); Ludwig (1996, p. 540); Thomsen (2001, p. 146).
- 7 La traduzione di tutti i brani del *Simposio* citati è a cura di Nucci (2009).
- 8 Sul sovvertimento dei ruoli erotici nel rapporto tra Socrate e Alcibiade si veda, tra gli altri, Steiner (1996, p. 90); Scott, Welton (1996, p. 74-76); Edmonds (2000, p. 261-264, 270, 272-277); Sheffield (2001, p. 200-201).
- 9 È interessante notare come allusioni alla natura reciproca dell'ἔρως con riferimento al rapporto Socrate-Alcibiade non manchino anche in opere di altri Socratici. Ne è un esempio la testimonianza di Plutarco sull'*Alcibiade* eschinese (*Alc.* 4, p. 193c = VI A 54 SSR), in cui si fa riferimento a un εἶδωλον ἔρωτος che è direttamente accostato all'ἀντέρως di cui parla Platone nel *Fedro* (255d). Si veda, inoltre, lo scambio finale tra Socrate e Alcibiade nell'*Alcibiade I* (135d-e).
- 10 Per un primo orientamento si veda, senza pretese di esaustività, Sciacca (1950); Tuckey (1951); Dieterle (1966); Van der Ben (1985); Kahn (1988); Centrone (1997, p. 33-80); Ostfeld (1999); Berzins McCoy (2005); Giannantoni (2005, p. 360-378); Tuozzo (2011).
- 11 La traduzione di tutti i brani del *Carmide* citati è a cura di Centrone (1997).
- 12 Sul motivo dello "spogliare" come metafora dell'esame approfondito dell'interlocutore si veda anche *Tht.* 169a-b. Anche nel giudizio finale del *Gorgia* (524d), d'altra parte, l'anima viene spogliata del corpo per essere giudicata.
- 13 Per alcune discussioni si veda Tuckey (1951, p. 18-26); Centrone (1997, p. 33-34, 40-73); Tuozzo (2011, p. 155-286). Altrettanto dibattuta è la sezione del dialogo (165c4-175d5) in cui è discussa la nozione di ἐπιστήμη ἐπιστήμης, su cui si vedano Dyson (1974), McKim (1985) e Kahn (1988, p. 546-548); per una rassegna delle interpretazioni si rinvia a Giannantoni (2005, p. 368-371).
- 14 Emblematico in tal senso è il caso dell'*Eutifrone*, in cui Socrate intraprende una discussione su τὸ δσιον καὶ τὸ ἀνόσιον con un sacerdote, che si suppone conoscere esattamente "in quale modo siano ordinate le leggi divine per quanto riguarda le cose sane e non sane" (4e; trad. Casaglia, 2003).

- 15 Era stato Crizia a presentare Carmide come “il più saggio di quelli di adesso” (157d) e addirittura come “filosofo” (154e).
- 16 Sulla prima definizione di σωφροσύνη si veda Kosman (1983) e Berzins McCoy (2005, p. 140-142). Sul mutamento del termine ἡσυχιότης si veda Dieterle (1966, p. 157-162).
- 17 Su questa seconda definizione si veda Tuckey (1951, p. 19-20); Dieterle (1966, p. 171-176); Erler (1987, p. 289-292) e Berzins McCoy (2005, p. 142-147).
- 18 Anche altrove il “fare le proprie cose” è presentato come una caratteristica del σώφρων: cfr. *Plt.* 307e; *Ti.* 72a. Si veda anche *R.* 400e-401a e *Ap.* 33a. Su tale definizione si veda Tuckey (1951, p. 20-21); Dieterle (1966, p. 177-200); Erler (1987, p. pp. 292-299) e Berzins McCoy (2005, p. 147).
- 19 Si noti che già nella scena erotica che precede l’inizio della discussione (in un momento in cui, non a caso, Socrate dichiara di trovarsi in difficoltà con l’interlocutore), è detto di Carmide che si preparava a interrogare Socrate (ἀνῆγετο ὡς ἐρωτήσων: 155d1).
- 20 Sulle due definizioni si veda Tuckey (1951, p. 21-23, 25-26). La definizione di σωφροσύνη come conoscenza di se stessi è presente anche nell’*Alcibiade I* (130e-131d, 133a-134b).
- 21 Così Giannantoni (2005, p. 62). Sul tema del λόγον δίδοναι καὶ δέχεσθαι si veda, nello stesso dialogo, *Chrm.* 156c, 162e. Cfr. inoltre *Hp. Mi.* 365d; *Euthphr.* 6a, 8e, 9e; *Prt.* 336c, 338e-339a; *Hp. Ma.* 289e-290a, 292b; *La.* 187c-d, 187d-189e, 193d-e.
- 22 Cfr. *Plat. Ap.* 20c, 20e, 21b, 21d, 23a-b, 29b; *Euthphr.* 5a-c; 15c-16a; *Chrm.* 165b-c, 166c-d; *La.* 186b-e, 200e; *Hp. Mi.* 372b, 372e; *Hp. Ma.* 286c-e, 304d-e; *Ly.* 212a, 223b; *Grg.* 509a; *Men.* 71a-b, 80d, 98b; *Smp.* 175e, 177d, 216d; *R.* 337d-e, 354c; *Phdr.* 235c; *Tht.* 150c, 210c.
- 23 Sulla confutazione come purificazione si veda *Grg.* 458a; *Men.* 84c; *Sph.* 229e-230e.
- 24 Per un analogo “contagio” operato dall’aporia di Socrate cfr. *Men.* 80a e *Tht.* 149a-b.
- 25 Si tratta di un motivo ricorrente nei dialoghi platonici: cfr. *La.* 190e7-9, 191c7-8; *Hp. Mi.* 372d, 376c.
- 26 Qui, dopo aver confutato Menesseno, Socrate si dice “compiaciuto per il desiderio di sapere di Liside (ἐκείνου ἡσθεὶς τῇ φιλοσοφίᾳ; 213d)”, che aveva ascoltato le precedenti conversazioni.
- 27 Non potendo menzionare, neanche selettivamente, la sconfinata bibliografia sull’argomento (su cui resta classico lo studio di Vlastos, 1991), si rinvia a Giannantoni (2005, p. 123 ss.) per una discussione delle diverse interpretazioni proposte e per gli opportuni rimandi bibliografici. Per una recente ricognizione sul tema si vedano i contributi di Lane (2011) e Vasiliou (2013).
- 28 Come notato dallo stesso Hadot (1998, p. 43), la relazione maestro-discepolo era d’altra parte concepita sul modello della relazione pederastica propria dell’educazione guerriera arcaica. Essa è infatti volentieri espressa con una terminologia erotica anche in dialoghi la cui tematica esula del tutto dall’*ἔρως*. Si noti ad esempio che nell’*Eutifrone* Socrate stesso, che a più riprese afferma di volersi fare discepolo di Eutifrone (5c, 9a, 11e, 12e), introduce una terminologia erotica per avviare l’indagine sul santo (νῦν δὲ ἀνάγκη γὰρ τὸν ἐρώντα τῷ ἐρωμένῳ ἀκολουθεῖν; 14c).

29 Si veda inoltre Xen. <https://orcid.org/0000-0002-4789-8327>. 3.8.1-5.

La crítica de Platón a los matemáticos que toman las hipótesis por principios (*República* VI-VII).

Una interpretación a la luz de la metáfora del sueño

Graciela E. Marcos de Pinotti

Universidad de Buenos Aires-CONICET

grelmarcos@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8581-2934>

ABSTRACT

In this paper I try to shed light on platonic criticism of mathematicians for taking hypotheses as principles. The mathematician is forced to resort to hypotheses and go beyond the sensible, but he does, according to Plato, ignoring his own abilities. In this sense, his attitude is similar to that of the majority, lover of opinions, unaware that only thanks to the help of thought is it possible to identify what is offered to the senses. This interpretation fits the dream metaphor, which Plato uses to describe both the attitude of the mathematician and that of the majority.

Keywords: mathematician; hypothesis as principles; dream metaphor; lover of opinions; *metaxú*.

https://doi.org/10.14195/2183-4105_20_5

“...al resto de los hombres les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos, de la misma manera que les pasa inadvertido cuanto hacen mientras duermen” (Héclito, DK 22B1)

1. INTRODUCCIÓN

En la línea dividida (*Rep.* VI, 509d-511e), dos rasgos intrínsecos de la matemática la sitúan por debajo de la dialéctica: el recurso a imágenes sensibles y el uso de hipótesis como principios. Mi propósito es echar luz sobre esta última característica del *modus operandi* del matemático, el uso de hipótesis como si fueran principios, lo cual en boca de Platón no es una mera descripción sino un elemento crucial de su crítica a quienes practican la disciplina.¹ La dialéctica, inescindible de la filosofía, prescinde, en cambio, de toda apelación a lo sensible y considera las hipótesis como lo que son, supuestos de los que hay que dar razón. No pretendo ahondar en el contraste entre ambos procedimientos, al que me referiré solo en la medida en que contribuya a aclarar por qué el matemático se ve *forzado* a partir de hipótesis. Este es un punto en el que Platón hace especial hincapié y que aspiro a aclarar en este trabajo. Según mi interpretación, echar mano a hipótesis le es impuesto por la naturaleza del objeto que investiga, cuyo carácter inteligible le exige ir más allá del testimonio sensorial. Esto no es reconocido, sin embargo, por el propio matemático, quien cree estar ante verdades a todos evidentes, de las que como tales no sería necesario dar razón. Entendida de este modo, la crítica platónica a los matemáticos se emparenta con la que dirige con frecuencia a la mayoría, amante de opiniones, ignorante de que únicamente gracias al auxilio del pensamiento es posible dictaminar

sobre lo que se presenta a los sentidos.² Esto explica, a mi entender, que Platón se sirva de la metáfora del sueño para describir tanto el estado del alma de los matemáticos como el de “los más”. En su trato con las cosas sensibles, unos y otros se sirven de nociones que, desde la perspectiva platónica, no pueden haberse forjado empíricamente, sólo que en lugar de reconocerlas como el resultado de un esfuerzo intelectual, las consideran evidentes a todos y mera articulación de una experiencia perceptual. En sus diálogos de madurez, Platón muestra especial interés en combatir este tipo de ilusión, que a mi entender, consigue echar luz sobre algunos aspectos poco estudiados de su crítica al uso de hipótesis como principios. Si bien la apelación a hipótesis, sobre las cuales se apoya toda búsqueda de saber, aproxima al matemático y al filósofo, el primero ignora las implicancias de las operaciones intelectuales que lleva a cabo. Se ve obligado a contemplar los objetos a través del pensamiento y no de los sentidos, actitud afín a la del filósofo, pero ello le pasa inadvertido del mismo modo en que a la mayoría de los hombres “les pasan inadvertidas cuantas cosas hacen mientras duermen”. En este punto, Platón suscribiría de buen grado las palabras del efesio citadas en el epígrafe de este trabajo.

2. EL MATEMÁTICO Y EL DIALÉCTICO ACERCA DEL USO DE HIPÓTESIS

En *Rep.* VI, 510b2-511d5,³ al concentrarse en el segmento superior de la línea, Platón contrapone el procedimiento del matemático al del dialéctico. Se diferencian por el uso que en cada caso se hace de los supuestos o hipótesis asumidos, producto de la diferente consideración en que se los tiene. Los matemáticos indagan a partir de hipótesis, pero lo

hacen marchando no hasta un principio sino hacia una conclusión (510b5-6). Asumen sus hipótesis como si las conocieran (ὥς εἰδότες, 510c6), como si fueran a todos evidentes (ὥς παντὶ φανερῶν, 510c7-d1), sin creerse en la obligación de dar razón de ellas. Al adoptar, dogmáticamente, puntos de partida que estima indiscutibles, el matemático desciende desde allí hacia las conclusiones. El dialéctico, en cambio, asume hipótesis no como principios sino realmente hipótesis, “peldaños y trampolines” (511b)⁴ que la elevan hasta lo no hipotético. Al dogmatismo del matemático contraponen Platón el espíritu crítico del dialéctico, que somete a examen los supuestos que dan apoyo a su búsqueda y emprende el ascenso hacia un principio capaz de fundarlos.

Asumir hipótesis, lejos de constituir *per se* un defecto de procedimiento, caracteriza tanto el *modus operandi* del matemático como el del filósofo, cuya búsqueda de saber reposa sobre supuestos o hipótesis que aspira a justificar. Filósofo es el que ama el saber, el que se aplica a buscar aquello de lo que carece. La indagación en que consiste la filosofía reposa sobre la conciencia de la ignorancia -no por nada Sócrates encarna en los diálogos platónicos al verdadero filósofo- y quien sabe que no sabe recurre a hipótesis.⁵ La diferencia entre el filósofo y el matemático es que el primero, consciente de su no saber, las toma como lo que son, hipótesis de las que es preciso dar razón, mientras que el matemático, al asumirlas como puntos de partida incuestionables, ignora su rango de hipótesis. En suma, el filósofo propone hipótesis consciente y deliberadamente por reconocer que no sabe, como consecuencia de su profesión de ignorancia, su desconfianza en el testimonio sensorial a la hora de buscar la verdad y su adhesión explícita a posiciones que le merecen crédito aunque no esté en condiciones de dar razón de ellas,⁶ en

tanto que el matemático habla de principios allí donde hay hipótesis.⁷ En ese sentido es la voz del filósofo, i.e. la de Sócrates y sus seguidores, la que resuena en la afirmación de que el matemático se ve *obligado* a servirse de hipótesis y a contemplar los objetos por medio del pensamiento y no de los sentidos.

No es sencillo determinar si recurrir a hipótesis como principios se vincula con el otro rasgo que Platón atribuye al proceder del matemático, su uso de elementos sensibles como imágenes, o si se trata de rasgos independientes conectados de manera puramente fortuita. Robinson, en su todavía influyente estudio sobre la dialéctica platónica temprana, plantea posibles respuestas a la cuestión, que aún hoy vertebran las discusiones en torno a la línea dividida. Es posible, sugiere, que recurrir a hipótesis sin buscar dar razón de ellas sea para Platón consecuencia de apelar a elementos sensibles (i) o, inversamente, que el matemático recurra a imágenes sensibles por echar mano a hipótesis a las que considera evidentes de suyo (ii), o bien ambas cosas (iii), aunque podría también tratarse de rasgos independientes, conectados de manera accidental (iv).⁸ En el apartado siguiente volveré sobre estas alternativas, ponderando el apoyo textual de algunas de ellas.

En lo que atañe al filósofo, si lo examinamos a la luz de *Phaid.* 99d-100a,⁹ echar mano a una hipótesis responde a su decisión de prescindir de cualquier apoyo en los sentidos. El matemático se ve *obligado*, en cambio, a recurrir a hipótesis (ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων, 510b5; ὑποθέσει δ' ἀναγκαζομένην... χρῆσθαι, 511a4-5) tanto como a contemplar sus objetos por medio del pensamiento y no de los sentidos (διανοίᾳ μὲν ἀναγκάζονται, ἀλλὰ μὴ αἰσθήσεσιν αὐτὰ θεᾶσθαι, 511c7-8).¹⁰ Es interesante reparar en el matiz de obligatoriedad que signa estas y otras

operaciones de clara impronta socrática que Platón atribuye al matemático, tales como preguntar “¿qué es?” invocando a la inteligencia (ἀναγκάζεται ... ἡ ψυχὴ τὴν νόησιν ἐπερέσθαι τί ποτ’ ἐστὶ, 523d3-4; cf. 524c10, 525a1), dudar e investigar (ἀναγκάζοιτ’ ἂν ψυχὴ ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν, 524e4-5). Le son impuestas por la naturaleza del objeto que investiga, un objeto inteligible, que como tal se sustrae a una aprehensión a través de los sentidos y exige ir más allá, trascendiendo el testimonio sensorial. Si bien, pues, asumir una hipótesis conlleva en todos los casos abordar el objeto por medio del pensamiento y no de los sentidos, lo cual aproxima el *modus operandi* del matemático al del filósofo, solo en el caso del último se trataría de una actividad “deliberada y reflexiva”.¹¹ El trato del filósofo con las cosas sensibles está guiado por el reconocimiento expreso de su deficiencia respecto de las realidades inteligibles, de las que ellas no son más que imágenes. Mas este discernimiento fundamental de la diferencia ontológica entre formas y cosas sensibles constituye para Platón una prerrogativa exclusiva del filósofo, amante del saber,¹² no ya de los amantes de opiniones ni tampoco del matemático al que critica, a mitad de camino entre uno y otros. El filósofo no se ve *obligado* a recurrir a hipótesis, entonces, pero no porque pueda prescindir de ellas en su búsqueda de la verdad, sino porque al reconocer los límites de su saber y la insuficiencia de los sentidos, se aferra de buen grado a una hipótesis para impulsar desde allí su búsqueda.¹³ El matemático, en cambio, cree estar haciendo algo distinto de lo que hace, tomando las hipótesis por principios y considerando mera articulación de lo que se ofrece a los sentidos lo que en realidad es fruto de un esfuerzo intelectual. Proclive a dar crédito al testimonio sensorial aunque la naturaleza del objeto que indaga lo haga ir

más allá, en esta tensión desarrolla su quehacer el matemático. Me refiero a aquel a quien Platón hace blanco de sus críticas, aunque en otros aspectos reivindica. El tratamiento de las distintas disciplinas matemáticas en el libro VII, importa aclararlo, está atravesado por la tensión entre lo que la matemática es y lo que ella no es todavía, entre la matemática al uso, practicada en época de Platón y blanco principal de sus críticas, y aquella capaz de elevar al alma a la contemplación del ser y la verdad.¹⁴ El argumento de *Rep.* VII, 522e5-525c7, que examino más adelante, echa luz sobre esta particularidad de los objetos de los que se ocupa el matemático, que funda la natural aptitud de esta disciplina para conducir al ser y a la verdad y la convierte en aliada de la filosofía. Propedéutica (προπαιδείας, *Rep.* VII, 536d6) de la dialéctica, la matemática es apenas el preludio de la melodía que únicamente el filósofo es capaz de ejecutar.

3. LA “NECESIDAD” DEL MATEMÁTICO DE RECURRIR A HIPÓTESIS. ἈΝΑΓΚΗ Y SUS DERIVADOS EN *REPÚBLICA* VI

Quisiera detenerme en aquellos pasajes del libro VI de *República* que se refieren al modo de proceder de los matemáticos en términos de necesidad.¹⁵ Esta necesidad, según sugiero, no apunta tanto al hecho de que el matemático siempre recurre a hipótesis ni a que su empleo le sería imprescindible para abordar los sensibles como imágenes, sino más bien a que semejante recurso le es impuesto por la naturaleza del objeto que investiga, *sin que esto sea reconocido por el propio matemático*. Mientras que el carácter inteligible de tales objetos fuerza a forjar explicaciones que van más allá de lo dado a los sentidos, el matemático creará estar articulando lo que se

ofrece directamente a la sensación y parece a todos evidente. La crítica de *Rep.* VII, 527a1-b6 a quienes cultivan la geometría apunta justamente a una contradicción entre lo que hacen y lo que dicen hacer. Esta disciplina, subraya Platón, es todo lo contrario de lo que dicen de ella los mismos que la estudian, que se expresan, ridículamente, como si las operaciones que llevan a cabo implicaran un hacer y no un conocer.¹⁶ El cuestionamiento al matemático por tomar las hipótesis como principios apuntaría a su engaño acerca de la naturaleza de su propio quehacer.

El primer pasaje que interesa a nuestro tema es *Rep.* VI, 510b4-5: “el alma, sirviéndose de las cosas antes imitadas como si fueran imágenes,¹⁷ se ve obligada (ἀναγκάζεται) a investigar a partir de hipótesis, marchando no hacia un principio, sino hacia una conclusión”. La necesidad del empleo de hipótesis parece depender aquí del uso de elementos sensibles como imágenes, en línea con la alternativa (i) mencionada por Robinson. Tal es la interpretación sugerida por Reppellini, para quien el hecho, inevitable para la matemática, del recurso a lo sensible como imagen, “es lo que torna necesario el recurso a hipótesis como condición para abordar los inteligibles”.¹⁸

Luego en 511a4-8, tras subrayar la naturaleza inteligible de los objetos de los que se ocupa el matemático, Platón vuelve a insistir en que el alma, en su investigación, “se ve obligada (ἀναγκαζομένην) a servirse de hipótesis, sin avanzar hacia un principio, al no poder remontarse más allá de las hipótesis, usando como imágenes aquellos objetos imitados a su vez por los de abajo...”.

El matemático se ve impelido, otra vez, a recurrir a hipótesis, pero hace mal uso de ellas, i.e. no las emplea como instrumentos de ascenso al principio sino como puntos de partida de sus conclusiones, apelando

a elementos sensibles en calidad de imágenes. El uso de imágenes sensibles puede vincularse aquí al camino descendente que el matemático transita una vez asumidas las hipótesis como principios. Leído de este modo, este pasaje, inversamente al anterior, daría a entender que es la recurrencia a diagramas sensibles la que depende del uso -del mal uso, mejor dicho- de hipótesis, en línea con (ii). La asunción de hipótesis como principios priva al alma de elevarse a una justificación de su punto de partida, arrastrándola a un descenso en el que ella se involucra con sus objetos, que son de suyo inteligibles, a través de imágenes sensibles.

Tras afirmar que la visión del ser y de lo inteligible que proporciona la ciencia dialéctica es más clara que la que brindan las llamadas artes, para las cuales las hipótesis son principios, Platón vuelve a utilizar el vocabulario de la necesidad. Si bien “quienes las estudian se ven obligados a contemplar los objetos por medio del pensamiento y no de los sentidos (διανοίᾳ μὲν ἀναγκάζονται, ἀλλὰ μὴ αἰσθήσεσιν αὐτὰ θεᾶσθαι οἱ θεώμενοι, 511c7-8)”, al investigar partiendo de hipótesis pero sin remontarse a un principio, no adquieren inteligencia de esos objetos.

Hay aquí varios aspectos dignos de mención. Por un lado, si antes se dijo que el alma del matemático se ve obligada a servirse de hipótesis, ahora se dice que ella se ve obligada a contemplar los objetos por medio del pensamiento. Las dos expresiones tienen posiblemente un sentido similar, ya que servirse de hipótesis comporta una contemplación a través del “ojo del alma” y no del ojo corpóreo. En cuanto a “contemplar los objetos por medio del pensamiento y no de los sentidos”, es probable que su sentido sea más general, aplicable a diversas operaciones que implican ir más allá del uso de los sentidos. Se trataría

de una expresión paralela, si se me permite la comparación, a la empleada por Sócrates en *Phaid.* 99e, cuando anuncia su decisión de refugiarse en los λόγοι, que comporta renunciar a contemplar las cosas directamente tal como se ofrecen a la percepción y lo lleva a adoptar el método por hipótesis. Refugiarse en los λόγοι, contemplar los objetos a través del pensamiento, son acciones que conllevan ir más allá de los sentidos y cristalizan en la asunción de hipótesis. La diferencia, otra vez, es que el Sócrates de *Fedón* se declara ferviente creyente en la existencia de realidades inteligibles y abraza resueltamente la hipótesis de las formas, mientras que los matemáticos a quienes Platón cuestiona se ven *forzados* a abordar sus objetos por medio del pensamiento, sin tener plena conciencia de ello. Tomar las hipótesis por principios es consecuencia, sugiero, de este autoengaño. Forjan hipótesis, explicaciones que trascienden forzosamente el testimonio sensorial, de otro modo no podrían llevar a cabo sus investigaciones sobre objetos que son accesibles únicamente al pensamiento. Lo hacen, sin embargo, en la creencia de estar ante verdades a todos evidentes, ahorrándose la búsqueda de explicaciones. Al despreocuparse del fundamento de su saber, al no remontarse a un principio por creer estar ya en posesión de él, el matemático no hace de las hipótesis instrumentos para el ascenso, sino que las deja intactas, descendiendo hasta la conclusión. En la medida en que este descenso, como parece seguirse del pasaje citado arriba, deriva en el uso de diagramas e imágenes sensibles de objetos que de suyo son inteligibles, el saber que el matemático alcanza es precario, un pensamiento (διάνοια) a mitad de camino, dirá Platón, entre la opinión y la inteligencia, que no proporciona completa comprensión del objeto ni le confiere plena inteligibilidad.

4. EL FILÓSOFO VS. “LOS MÁS” EN *FEDÓN* (72E-77A) Y *REPÚBLICA* V (476A-480A). DESPIERTOS Y DURMIENTES

Me concentraré ahora en un par de argumentos pertenecientes a *Fedón* y al libro V de *República* en los que juega un papel crucial, por diferentes razones, la contraposición entre el filósofo y la mayoría. Dado que la actitud que Platón atribuye a los más, como trataré de mostrar, exhibe significativos puntos de contacto con la de los matemáticos a quienes critica en los libros centrales de *República*, mediante este examen aspiro a echar luz sobre la naturaleza de dicha crítica.

Los pasajes de *Fedón* que interesan a mi propósito integran el célebre argumento de la reminiscencia expuesto en 72e-77a. Un problema que suscita su interpretación es el del alcance del proceso descrito allí por Platón en términos de ἀνάμνησις, en que la sensación es ocasión del pensamiento y pone en marcha el proceso rememorativo. ¿Acaso considera Platón que todos los hombres “recuerdan”, o cree más bien que únicamente unos pocos, amantes del saber, lo hacen? La respuesta no es simple. En principio, su afirmación de que recuerdan aquellos que al ver piedras y leños iguales, piensan “que todas ellas aspiran a ser tales como lo igual, sin lograrlo” (*Phaid.* 75a2-3; cf. 74d6-8, 74d10-e4), percatándose de la deficiencia de esas cosas iguales respecto de lo igual en sí, abona un sentido restringido de ἀνάμνησις. Si lo que la sensación dispara es el reconocimiento de la deficiencia de las cosas iguales respecto de lo que es paradigmáticamente igual, se trata a todas luces de una ponderación privativa del amante del saber, ya que no todo hombre –más bien casi ninguno, lamenta a menudo Platón– en ocasión de percibir, reconoce la imperfección de lo

sensible y abraza la existencia de realidades inteligibles.¹⁹ Únicamente el ojo filosófico, entonces, al ver cosas iguales, evoca lo igual en sí, reconociendo la deficiencia de las igualdades sensibles respecto de lo que es perfecta, paradigmáticamente igual.²⁰

Este sentido restringido de reminiscencia no es obstáculo, sin embargo, para que el argumento avance hacia una formulación de alcance más vasto, que deja abierta la posibilidad de que *todos* en cierto modo recuerden.²¹ El conocimiento de lo igual tiene que ser previo, en efecto, a la percepción de iguales que lleva al amante del saber a reconocer la brecha ontológica entre esas igualdades sensibles y lo igual mismo (*Phaid.* 74d9-75a3). La posibilidad de conocer en tanto “recordar”, esto es, recuperar ese saber cuyas huellas están en el alma desde siempre, está así abierta a todos, aunque encuentre realización en unos pocos y solo gracias a un proceso que demanda tiempo y esfuerzo.

Ahora bien, el hecho de que la mayoría de los hombres, ignorante de sus propias capacidades, vea cosas iguales sin hacer mayores reflexiones y tenga por real lo que aparece a los sentidos, no impide que el saber alojado en el alma, aun antes de haber sido “despertado” por el interrogatorio y actualizado -recobrado- gracias a una búsqueda esforzada, tenga incidencia en el trato con las cosas sensibles. A esto apunta, a mi entender, el énfasis de Platón en la deficiencia de las cosas sensibles, que no encarnan perfectamente las cualidades que les atribuimos ni son genuinas portadoras de los nombres que les damos. Si todo ejemplo sensible de igualdad es a la vez un ejemplo de desigualdad, ¿qué es lo que hace posible ver cosas iguales? ¿Cuál es el ‘respeto’ que permite aprehender la igualdad de estos leños que son tanto un ejemplo de igualdad como de desigualdad? En bien de su teoría de la

participación, Platón tiene que admitir que el bagaje de conocimiento prenatal interviene de uno u otro modo en la actividad del alma que dictamina sobre lo percibido. Esta contribución no es reconocida por todos, por cierto, sino únicamente por los amantes del saber, desde cuya perspectiva la mera identificación de algo como igual, bello, etc. constituirá siempre una variedad de recuerdo. La mayoría, en cambio, verá cosas iguales sin que esta percepción invite a reflexionar. Con todo, percibir las cosas como siendo esto más que aquello es resultado de valerse de conceptos que, según Platón, no podrían haberse forjado empíricamente, sino que están en nosotros desde antes del uso de los sentidos. *Todos* nos servimos de ellos al dictaminar sobre lo percibido, aunque por estar sumidos en el olvido acerca de su verdadero origen, la mayoría crea estar valiéndose exclusivamente de sus sentidos. Platón ve en la filosofía el antídoto contra esta forma particular de olvido.

La interpretación que propongo del célebre argumento de *Fedón* se ve corroborada en el libro V de *República*. Platón atribuye allí al filósofo, amante del saber, el reconocimiento del diferente rango ontológico de formas y cosas, discernimiento que rehúsa a quienes caracteriza inicialmente como “aficionados a espectáculos y a audiciones” (φιλήκοοι καὶ φιλοθεάμονες, 476b4) para expresar su apego a los sentidos, en particular a la vista y al oído, y luego como “amantes de la opinión” (φιλοδόξους, 480a6). La sujeción a los sentidos se considera un obstáculo para captar aquellas realidades invisibles que son por sí mismas, justamente las que son objeto de reminiscencia en *Fedón*. Así, frente a unos pocos capaces de dirigirse a lo bello en sí y de contemplarlo tal cual es, los más (τῶν πολλῶν, 479d2) quedan confinados a la multiplicidad. Ahora bien, a propósito de esta clase de individuo “que

cree en las cosas bellas pero no en la belleza en sí, ni es capaz tampoco de seguir a quien conduce a su conocimiento”, inquiera Sócrates, “¿te parece que vive en sueños o despierto? Examina esto, ¿qué otra cosa es soñar sino que uno, ya sea dormido o despierto, tome lo que es semejante a algo no como semejante sino como aquello mismo a que se asemeja?” (*Rep.* V, 476c1-5).

La metáfora del sueño, que en el libro VII será utilizada para describir la mentalidad matemática, aquí hace referencia a la actitud de la mayoría, hostil a la filosofía. Lejos de reconocer que hay algo bello en sí mismo y cosas que participan de esa belleza, los más toman estas por aquello, reduciendo lo que es a su aparecer a los sentidos. Algo deficiente, aparente, pasa por ser lo auténticamente real, ausencia de discernimiento típica de la situación del durmiente. Tal como este cuando sueña, la mayoría confiere al ámbito sensible una consistencia de la que carece, un modo de existencia más elevado que el que tiene realmente.²² Sumidos en el olvido, los más asimilan la belleza a las características con que la cosa se presenta a sus sentidos, ignorantes de que solo gracias al auxilio del pensamiento es dado percibir como bello algo que no es bello más que feo.²³

Líneas después, tras hacer hincapié precisamente en las contradicciones que afectan a las cosas sensibles e impiden adscribirle una propiedad más bien que otra,²⁴ Platón subraya la precariedad del saber que las tiene por objeto. Quienes pueden ver muchas cosas bellas pero no ya lo bello en sí, ni pueden seguir a otro que los guíe hacia ello, se dirá “que opinan de todo, pero que no conocen nada de aquello sobre lo que opinan” (*Rep.* V, 479de3-4). Los más, amantes de espectáculos y audiciones, no alcanzan otra cosa que δόξα, un tipo de saber que en *Menón* Platón vincula explícitamente

con la situación del durmiente. La metáfora del sueño es empleada allí, en efecto, con referencia a las opiniones verdaderas del joven esclavo, “despertadas” gracias al interrogatorio socrático, pero carentes de exactitud y de estabilidad a menos que un razonamiento causal logre sujetarlas.²⁵ Entretanto esas opiniones “son como un sueño” (ὥσπερ ὄναρ, *Men.* 85c).

En sintonía con el planteo sobre la reminiscencia ofrecido en *Fedón*, la argumentación del libro V de *República* no deja dudas de que la mayoría no “recuerda”, en el sentido restringido del término, lo bello en sí mismo. Sólo unos pocos, amantes del saber, son capaces de “ver” lo bello en sí. Con todo, el énfasis de Platón en que las cosas bellas percibidas son también feas, que las cosas que llamamos grandes son, a la vez, pequeñas o que las igualdades sensibles son, también, casos de desigualdad, apunta al papel activo del alma al dictaminar sobre ellas. Esto es ignorado por los más, amantes de opiniones, por eso en *Rep.* 476c1-5 Platón se refiere a ellos mediante la metáfora del sueño, estado en el que lo ilusorio usurpa el lugar de lo real y pasa por ser lo que no es. Como Heráclito, nuestro filósofo se sirve de la imagen del durmiente para expresar la ineptitud característica de aquellos a quienes pasa inadvertido cuanto hacen, ignorantes del sentido último de la propia experiencia. Los amantes de opiniones tienen trato con cosas sensibles que deben su ser y consistencia a las realidades inteligibles de las que ellas son solo imágenes. El error de considerarlas reales y consistentes de suyo les impide reconocer que es el pensamiento, no los sentidos, el que contribuye a su aprehensión.

La metáfora del sueño será retomada en el libro VII con referencia a la geometría y demás disciplinas que no hacen más que “soñar con lo que es, incapaces de contemplarlo en vigilia, en tanto se sirven de hipótesis que

dejan intactas por no poder dar razón de ellas” (533c1-3). La metáfora conviene al geómetra, pues, por su engaño acerca del rango que poseen las verdades de las que parte, hipótesis que toma por principios, ahorrándose una justificación. Su incapacidad de dar razón no es, sin embargo, la mera incapacidad de encontrar una buena razón o explicación, sino la ineptitud propia de quien no ve siquiera la necesidad de buscarla. El error de tomar las hipótesis por principios, como si se tratara de verdades a todos evidentes, supone engañarse respecto al sentido del propio obrar. Veamos en qué medida el argumento dirigido a justificar la inclusión de la matemática en el programa de estudios del futuro gobernante, como propedéutica de la dialéctica, apoya esta interpretación.

5. EL FILÓSOFO, EL MATEMÁTICO Y LA MAYORÍA. A PROPÓSITO DE LA MATEMÁTICA COMO PROPEDÉUTICA DE LA DIALÉCTICA EN *REPÚBLICA VII*

Es momento de retomar la discusión sobre la matemática en *República* y concentrarnos en el argumento del libro VII, 522e5-525c7, que la presenta como propedéutica de la dialéctica. En este marco, Platón subraya que el objeto que investiga el matemático se sustrae a una aprehensión a través de los sentidos, lo cual estimula el ejercicio del pensar, obligando al alma a desviar la mirada desde lo sensible hacia su fundamento inteligible. La atención recae en las propiedades que estudia el matemático, fuente de contrariedades que ponen de manifiesto la insuficiencia de los sentidos y obligan (ἀναγκάζεται, 523d3; ἀναγκαίον, 524a5; ἡναγκάσθη, c7; ἀναγκάζουσιν, e4; ἀναγκάζει, 525d6) al alma a dudar e investigar, recurriendo a la inteligencia.²⁶

El argumento establece una distinción, dentro de los objetos sensibles, entre aquellos que no invitan a la inteligencia a examinarlos porque son juzgados suficientemente por los sentidos y un segundo tipo de objetos que los sentidos confunden, lo cual es filosóficamente fecundo porque fuerza al alma a acudir a la inteligencia. El primer tipo de objetos no suscita apariencias contrarias. Si preguntamos, dentro de este grupo de tres, qué es un dedo, parece posible responder con ayuda de la vista, sin que medie un proceso explícito de razonamiento o cálculo o una reflexión consciente. Distinto es si preguntamos por el grandor o la pequeñez de estos dedos, en cuyo caso la vista dice de lo mismo que es grande y pequeño, esto es, ella ve los contrarios no separados sino confundidos. Ahora bien, los objetos que estudia el matemático son justamente de esta segunda clase. Grandor y pequeñez, uno y múltiple, se presentan a la vista simultáneamente, cada uno acompañado de su contrario, contradicciones que sumen al alma en perplejidad (ἀπορεῖν, 524a6, e5) y la llevan a indagar y a preguntar qué es lo grande y lo pequeño. Son preguntas que ella no puede responder si se confina a lo visible, pero sí con el auxilio del cálculo y de la inteligencia, capaz de separar lo que la vista confunde. Los objetos que investiga el matemático, concluye Platón, son aptos para atraer al alma desde un día nocturno hasta uno verdadero (521c6-7), elevándola a la contemplación del ser y la verdad (523a3, 524e1, 525b3, c6, etc.).

El núcleo del argumento es la distinción entre aquellos casos en que los sentidos proporcionarían evidencia suficiente para justificar el aserto y otros en los que ellos no bastan para dictaminar. El primer caso, sin embargo, es problemático. ¿Hasta qué punto es posible reconocer que esto es un dedo porque la vista lo confirma? ¿En qué medida puede

realizarse esa identificación sin algún tipo de actividad asociativa o reflexiva? Podría objetarse que para distinguir que esto es un dedo es necesario ir más allá de la superficie observable hacia su estructura inobservable, captar su función, etc., operaciones todas ellas que exceden la simple percepción.²⁷ Si esto es así, ninguna propiedad será explicable en términos puramente observables.

Y bien, es interesante constatar que Platón contempla este tipo de objeción cuando sugiere que la restricción a los casos de co-presencia de contrarios, clave de su distinción entre objetos que suscitan el pensar y otros que no lo hacen, rige para la mayoría de los hombres, *pero no para el filósofo*. Tomemos el caso de estos tres dedos: cada uno se presenta igualmente como un dedo, y en ese sentido no cuenta si lo vemos en el medio o en el extremo, de tal o cual tamaño. En tales casos, afirma, “el alma de la mayoría no se ve obligada a preguntar a la inteligencia qué es un dedo, porque en ningún caso la vista le ha indicado que el dedo sea a la vez lo contrario de un dedo” (*Rep.*VII,523d46).

El uso de la expresión τῶν πολλῶν ἢ ψυχῇ en 523d4 es clave: preserva la distinción entre el filósofo y el resto de los hombres, dejando abierta la posibilidad de que para el primero la sensación *siempre* constituya un estímulo intelectual, incluso allí cuando los sentidos no exhiben contrariedades.²⁸ Al igual que en el pasaje de *Fedón* sobre la reminiscencia, Platón brinda un argumento que no se limita a distinguir el punto de vista del filósofo, amante del saber, del de la mayoría amante de opiniones, sino que va más allá, sugiriendo que todo pronunciamiento basado en el testimonio de los sentidos se sostiene sobre un andamiaje provisto por el pensamiento, aunque únicamente el ojo filosófico se percate de ello. Si bien es cierto, pues, que algunos

objetos tienen la virtud de “despertar” a la inteligencia mientras que otros parecen poder explicarse sin más ayuda que la sensación, la referencia al alma de los más indica que lo último es solo cuestión de apariencia. Me animaría a decir que Platón no tiene reparos en socavar las bases de su propio argumento. Con el propósito de justificar el lugar privilegiado de la matemática en el plan educativo del gobernante-filósofo, no vacila en subrayar que ciertas propiedades más que otras, y sobre todo las que investiga el matemático, son naturalmente aptas para la puesta en marcha del pensar. La lectura atenta de su argumento sugiere, sin embargo, que no se trata de que el alma sea activa y recurra al pensamiento en ocasión de ciertas percepciones y no de otras, ni de que ciertas características sean captadas por ella y otras por los sentidos.²⁹ Simplemente, ciertas características son más apropiadas que otras para poner de manifiesto el carácter activo del alma toda vez que dictamina sobre lo que se ofrece a los sentidos. Entre ellas se cuentan las que pertenecen al campo de la matemática, por eso el valor de esta disciplina como propedéutica de la dialéctica.

6. CONCLUSIÓN:

Si el examen ofrecido es correcto, la crítica platónica a los matemáticos que toman las hipótesis por principios desnuda un tipo especial de engaño en el que estamos sumidos la mayoría de los seres humanos. Al igual que los amantes de opiniones, los matemáticos no hacen más que soñar con lo que es. En ambos casos, la imagen del durmiente describe la ineptitud para interpretar el sentido de la propia experiencia, ignorando las implicancias de las operaciones intelectuales que se llevan a cabo. Inmersos en lo sensible, a los

matemáticos no menos que a los amantes de opiniones les pasa inadvertido el papel activo que cumple el alma cuando dictamina sobre lo percibido, considerando mera articulación de lo dado a los sentidos algo que, en realidad, es resultado de un esfuerzo intelectual. Para Platón, la filosofía está llamada a combatir esta forma particular de olvido. Esto ya está presente, en rigor, en sus primeros diálogos, en los que Sócrates somete a examen las opiniones, recuperando su problematicidad y socavando la ilusión de saber lo que no se sabe. La teoría de la reminiscencia permite a Platón avanzar un paso más en esa dirección, mostrando que la ignorancia no es solamente creer saber lo que no se sabe sino que se deja también caracterizar, en tanto olvido, como un no saber que se sabe. Así, es en el marco general de su filosofía y de su concepción del conocimiento, a mi entender, donde toma sentido la crítica de *República* VI-VII a los matemáticos que toman las hipótesis como principios.

De acuerdo con lo expuesto, tal crítica es, en buena parte, crítica a la ignorancia de la propia capacidad de conocer. Esta ignorancia configura una forma particular de olvido que parece afectar sobre todo a aquellos tipos de saber que Platón denomina “intermedios”, que se dan “entre” dos estados o procesos. Tanto el modo de pensar de los más como el de los matemáticos -y la coincidencia no puede menos que llamar la atención- tienen para Platón tal carácter intermedio. En efecto, las creencias de la mayoría vagan en una “región intermedia entre lo que no es y el ser puro” (μεταξύ που κυλινδεῖται τοῦ τε μὴ ὄντος καὶ τοῦ ὄντος εἰλικρινῶς, *Rep.* V, 479d3-4), mientras que el saber del matemático es presentado, en el marco de la línea dividida, como pensamiento (διάνοια), algo intermedio entre la opinión y la inteligencia (ὥς μεταξύ

τι δόξης τε καὶ νοῦ, *Rep.* VI, 511d4-5). A estas referencias a la δόξα y a la διάνοια en términos de μεταξύ se añade, según vimos, el uso en ambos casos de la metáfora del sueño, aplicable allí cuando el alma opera en la ignorancia de sus propias capacidades.³⁰ Lo intermedio se presenta como un ámbito regido por lógicas diversas, sin límites precisos, de ahí las tensiones y ambigüedades que atraviesan su tratamiento en los libros centrales de *República*. Además de la distinción entre el ejercicio de la matemática con una finalidad meramente práctica y el valor de su aprendizaje como propedéutica, expresión de la tensión entre la matemática al uso y aquella que, filosóficamente regulada,³¹ eleva al alma al ser y a la verdad, Platón afirma, por ejemplo, que el matemático se ve obligado a contemplar los objetos por medio del pensamiento y no de los sentidos, al tiempo que le cuestiona servirse de elementos sensibles como imágenes de los objetos que investiga. Mientras que el abordaje sin el auxilio de los sentidos aproxima su *modus operandi* al del dialéctico, el recurso a diagramas y elementos sensibles lo aparta de él. Esta tensión está en la naturaleza misma de la matemática y explica la función mediadora que Platón le asigna. Al matemático que hace blanco de sus críticas le pasa inadvertido, sin embargo, el carácter inteligible, inaccesible a la sensación, del objeto que investiga, cuya explicación concibe como simple articulación de lo que es a todos evidente. Si la interpretación ofrecida es correcta, tomar las hipótesis como principios es consecuencia de su engaño acerca del origen del saber que alcanza y de la naturaleza de las explicaciones que forja. Desconocer todas las implicancias de las operaciones intelectuales que llevamos a cabo constituye un tipo de engaño, a los ojos de Platón, en el que incurre la mayoría de nosotros.

Referencias bibliográficas

- Adam 1963: J. Adam, *The Republic of Plato*, 2º ed., vol. 2, Cambridge 1963.
- Burnyeat 1987: M.F. Burnyeat, 'Platonism and mathematics: a prelude to discussion' in A. Graeser (ed.), *Mathematics and Metaphysics in Aristotle. Proceedings of the Tenth SYMPOSIUM ARISTOTELICUM*, Bern and Stuttgart 1987, 213-240.
- Casertano 2015: G. Casertano, *Fedone, o dell'anima dramma etico in tre atti. Traduzione, commento e note*, Napoli, Paolo Loffredo 2015.
- Cross-Woozley 1964: R. C. Cross and A. D. Woozley, *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, London, MacMillan 1964.
- Dixsaut 1991: M. Dixsaut, *Platon, Phédon. Traduction, introduction et notes*, Paris, GF-Flammarion 1991.
- Fine 1980: G. Fine, 'The One over Many', *The Philosophical Review* 89 (1980) 2, 197-240.
- Gonzalez 1998: F. Gonzalez, *Dialectic and Dialogue. Plato's Practice of Philosophical Inquiry*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1998.
- Marcos de Pinotti, Graciela E. 2018: G. E. Marcos de Pinotti, 'Cuántos y quiénes "recuerdan?" El doble alcance de la reminiscencia en *Fedón* 72e-77a', in G. Cornelli, Th. M. Robinson and F. Bravo (eds.) *Plato's Phaedo. Selected Papers from the Eleventh Symposium Platonicum, International Plato Studies*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2018, 278-297.
- Reppellini 2003: F. Reppellini, 'La línea e la caverna' in M. Vegetti, *Platone, La Repubblica. Traduzione e commento*, vol. V, L. VI-VII, Bibliopolis 2003, 355-403.
- Robinson 1962: R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford 1962¹⁹⁵³.
- Scott 1987: D. Scott, 'Platonic Anamnesis Revisited', *The Classical Quarterly* 37 (1987) 2, 346-366.
- Slings 2003: S. R. Slings, *Platonis Republicam recognovit brevique adnotatione critica instruxit*, Oxford, Oxford University Press 2003.
- Tigner 1970: S. Tigner, 'Plato's Philosophical Uses of the Dream Metaphor', *The American Journal of Philology* 91 (1970) 2, 204-212.
- Vallejo Campos (2018): Vallejo Campos, A. *Adonde nos lleve el LÓGOS. Para leer la REPÚBLICA de Platón*, Madrid, Trotta 2018.
- Vigo 2009: A. Vigo, *Platón, FEDÓN. Traducción, notas e introducción*, Buenos Aires, Colihue Clásica 2009.

Notas

- 1 Para Burnyeat 1987, 219 n. 18, la afirmación de que los matemáticos toman las hipótesis por principios, como si las conocieran, debe leerse como una descripción llana y no como una crítica. A mi entender, se trata de una descripción que corre por cuenta de Platón (ver *infra* n. 7), pero que al mismo tiempo envuelve una crítica al uso que el matemático hace de las hipótesis.
- 2 En *Rep.* VII, 528c4-5, en la discusión sobre la geometría sólida, la crítica de Platón alcanza tanto a la mayoría como a quienes la investigan (τῶν πολλῶν...τῶν ζητούντων). Estos conocimientos son poco estimados y escasamente investigados, afirma Sócrates, en razón de la ignorancia de unos y otros acerca de su verdadera utilidad.
- 3 Las citas y traducciones de *República* siguen la edición de Slings 2003.
- 4 La metáfora "peldaños y trampolines", según Robinson 1962, 156-157, asocia un instrumento a una acción. El primer término tendría sentido pasivo y el segundo, en cambio, activo.
- 5 En *Men.* 86e, investigar si la virtud es enseñable a partir de una hipótesis equivale a investigar cómo es algo que todavía no se sabe qué es. En *Phaid.* 99d-100d, Sócrates decide refugiarse en los λόγοι y abrazar la hipótesis de las formas para salir del estancamiento al que lo había llevado su temprana adhesión a la filosofía de Anaxágoras, de la que luego se decepciona. En ambos casos se recurre a una hipótesis para anclar en ella una búsqueda dirigida a saber lo que no se sabe..
- 6 En *Phaid.* 100d, Sócrates abraza la hipótesis de la existencia de las formas y reconoce que las cosas participan de ellas, pero admite no poder precisar cómo se da esta relación.
- 7 Del mismo modo, si se me permite la comparación, en que la mayoría cree tener conocimiento cuando solo tiene opinión. No pretendo que *hipótesis* sea un término ausente del vocabulario de los matemáticos. Apunto más bien, siguiendo a Robinson 1962, 152, a que es un término cuyo uso corre aquí por cuenta de Platón, sin ser necesariamente el término usado por los matemáticos mismos para referirse al punto de partida de sus razonamientos.
- 8 Cf. Robinson 1962, 154-155, quien se inclina, en principio, por (iv), aunque no deja de reconocer que pasajes como *Rep.* VI, 510b generan dudas e insinúan una conexión entre las dos características. El planteo reaparece en Cross y Woozley 1964, 244-245, Reppellini 2003, 376, etc.
- 9 El recurso de Sócrates a la hipótesis de la existencia de las formas es allí inescindible de su negativa a dar crédito al testimonio sensorial y de su convicción de refugiarse en los λόγοι. En *Rep.* VI, el dialéctico, en su búsqueda de la verdad, procede con total prescindencia de lo sensible (cf. p.e. 510b7-8, 511c1-2).

- 10 Según el argumento de *Rep.* VII, 522e5 ss. del que me ocupo en el apartado 5, el hecho de que los objetos que estudia el matemático no puedan ser examinados suficientemente por los sentidos es lo que pone en marcha el pensamiento.
- 11 Estos rasgos, según Robinson 1962, 94, caracterizan la apelación a hipótesis en el marco de la dialéctica en los diálogos medios. A mi entender, tales rasgos no convienen al uso de hipótesis que hace el matemático sencillamente porque este cree estar haciendo algo distinto de lo que hace, sin considerar que parte de hipótesis.
- 12 También, en el mejor de los casos, de quienes se dejan conducir por él (cf. *Rep.* V, 476c2, 479e1).
- 13 En *Phaid.* 100d3-4, Sócrates declara mantenerse “simple, sencilla, y tal vez ingenuamente (ἀπλῶς καὶ ἀτέχνως, καὶ ἴσως)” (trad. Vigo 2009) en que todas las cosas bellas son bellas en virtud de lo bello mismo. Tal el sentido en que el filósofo no se ve *obligado*, sugiero, sino que espontáneamente, de buen grado, asume hipótesis.
- 14 Cf. Reppellini 2003, 380, para quien tal tensión explica algunas aparentes inconsecuencias que emergen de la discusión sobre la matemática en *República*. Cf. también Vallejo Campos 2018, 214-223, detallada y valiosa explicación del valor propedéutico de las distintas disciplinas que integran el programa de estudios del futuro gobernante, dirigidas a facilitar el tránsito desde lo sensible hacia lo inteligible.
- 15 A propósito del uso de ἀναγκαίως en 527a6 con relación al lenguaje constructivo del geómetra, Burnyeat 1987, 219, considera que es inevitable y que otro tanto se da con respecto a las hipótesis. El alma se ve compelida a asumirlas, afirma, porque no hay otra manera de hacer matemática deductiva que no sea derivando teoremas y soluciones a partir de lo establecido como principio. Reppellini 2003, 379-380, subraya la importancia de ἀνάγκη y sus derivados en esta sección de *República*. Formular hipótesis es necesario, a su entender, en tanto hace posible el uso de los sensibles como imágenes.
- 16 Cf. *Rep.* VII, 527a6-10. En general, quienes cultivan las diferentes disciplinas matemáticas tratadas en *Rep.* VII son criticados por aferrarse a lo sensorial y desdeñar la índole teórica de su actividad. P.e. aquellos que se dedican a la astronomía deberían concentrarse en los movimientos que son perceptibles a la razón y al pensamiento, no a la vista (529d4-5). Los que estudian armonía, por su parte, son cuestionados por preferir los oídos a la inteligencia (531b1).
- 17 Se refiere a los objetos del nivel de la creencia (πίστις), imitados por aquellos pertenecientes al segmento inferior de la línea (εἰκασία). El matemático los usa en calidad de imágenes de objetos accesibles solo al pensamiento (*Rep.* VI, 510d5-511a1, 511a6-7).
- 18 Reppellini 2003, 376-377. Formular hipótesis, en tanto hace posible el uso de los sensibles como imágenes, constituye así una exigencia *positiva* que el alma debe cumplir como condición para indagar de modo satisfactorio. Según Vallejo Campos 2018, 195: “el recurso al material sensible obliga a suponer objetos que no son proporcionados en realidad por la experiencia”.
- 19 Sobre este punto cf. Marcos de Pinotti 2018, 280-282, cuyos principales lineamientos me permito resumir a continuación. Acerca de la polémica sobre el alcance de la primera persona del plural en boca de Sócrates y sus seguidores, que podría significar “nosotros, filósofos” (74a9-b1, 75d1-5, 76d8, etc.) o bien hacer referencia a los seres humanos en su conjunto, Casertano 2015, n. *ad loc.* 74a12, 309-310, brinda un detallado estado de la cuestión.
- 20 Para el ojo filosóficamente entrenado, observa Dixsaut 1991, 99 y 347 n. 140, la percepción de la cosa sensible es percepción de su deficiencia respecto de su fundamento invisible.
- 21 Como bien advierte Scott 1987, 356-357 n. 25, en *Fedón*, al igual que en *Menón*, Platón generaliza los resultados de su argumento para concluir, una vez establecida la reminiscencia en uno o en unos pocos casos, que ella es posible para todos.
- 22 Cf. Tigner 1970, 210; Gonzalez 1998, 225.
- 23 El segundo de los significados de *doxa* que distingue Tigner 1970, 208, hace referencia a quien está despierto, en sentido corriente, y aprehende de manera consciente datos sensibles. Sin embargo, al no reconocer el elemento formal de esta aprehensión, tal individuo está “dormido” con respecto a las formas.
- 24 Las cosas bellas se muestran bellas y feas, las justas son también injustas, así como las cantidades dobles se nos aparecen también como mitades y las grandes como pequeñas (*Rep.* V, 479a-b). Notemos que el argumento no establece diferencias entre opuestos estéticos, morales y relativos. Como apuntan Cross y Woosley 1964, 154 y 254, el argumento de *Rep.* VII a favor de la matemática como propedéutica de la dialéctica retoma lo dicho aquí, si bien se circunscribe a los opuestos relativos.
- 25 Cf. *Men.* 85c-d y 97e-98a.
- 26 Si bien Platón usa mayormente νόησις (523a1, b1, d4, 8, 524b4, c1, 6, d4), en 524d2 se refiere a cosas provocadoras del pensamiento (διάνοια).
- 27 Cf. Fine 1980, 230-231, cuyo planteo sigo en este punto.
- 28 Para Adam 1963, 2, n. 23 *ad loc.* τῶν πολλῶν, algunas naturalezas excepcionales, dotadas de una curiosidad noble y poco común, pueden encontrar un estímulo intelectual incluso en percepciones de este tipo.
- 29 Contra ello argumenta Platón en *Theait.* 184b-e, donde sostiene que no percibimos con los sentidos sino con el alma, asistida por el cuerpo y sus facultades.
- 30 La metáfora del durmiente como alguien que no discierne lo real de lo ilusorio y confiere a lo soñado

una consistencia y un rango de realidad que no tiene puede aplicarse, en este sentido, a la descripción de la vida de los prisioneros en el interior de la caverna.

- 31 Me baso aquí en Vallejo Campos 2018, 219, quien reconoce tres planos diferentes en el abordaje de las disciplinas matemáticas en *Rep.* VII: (a) el carácter empírico que ellas poseen en su acepción vulgar, (b) la forma de practicarla de sus especialistas teóricos y (c) la regulación filosófica, que subraya la diferencia entre lo inteligible y lo sensible y la pone al servicio de la empresa educativa a la que esas disciplinas deben subordinarse.

Socrate o dello specchio. Strategie di scrittura nell'*Apologia* e nell'*Alcibiade*

Lidia Palumbo

Dipartimento di Studi Umanistici (DSU)

Università di Napoli "Federico II"

lpalumbo@unina.it

<http://orcid.org/0000-0002-7678-0707>

ABSTRACT

Through a mention to the Middle Platonists and a reference to a late antique text that presents a comparison between Plato and the Demiurge, I set out to show just one of those rhetorical strategies that have been used by the author Plato to give his writings the unity and consistency that make the corpus a *kosmos*, a living animal, like the universe. After having identified among the rhetorical strategies the one that uses examples and explained what such a strategy means, I analyse the Platonic use of the example of the mirror identified with Socrates in two writings, the *Apology of Socrates* and the *Alcibiades I*.

Keywords: Dialogue, Kosmos, Corpus, Rhetorical Strategies, Example, Mirror.

https://doi.org/10.14195/2183-4105_20_6

Errare [...] malo cum Platone [...] quam cum istis vera sentire.

Cic. Tusculanae 1, 39

INTRODUZIONE L'UNITÀ DELLA FILOSOFIA DEI DIALOGHI

Gli studiosi di storia della tradizione sottolineano come in età imperiale i filosofi platonici siano stati impegnati in un compito di grande importanza storica e teorica: difendere la filosofia del divino Platone dall'accusa di inconsistenza, di incoerenza, di *incostantia*. Accadeva infatti che le filosofie dell'epoca, ereditate dall'età ellenistica, fossero saldamente organizzate in sistemi e la filosofia platonica - sicuramente la più importante filosofia dell'antichità - appariva invece, al confronto con le sistematiche filosofie ellenistiche, carente proprio sotto il profilo della sistematicità, della compattezza, della coerenza. Era soprattutto la forma dialogica e drammatica, delle opere platoniche, a creare l'impressione di asistematicità e di contraddizione, ed era stata soprattutto la stagione scettica, vissuta dall'Academia ai tempi di Arcesilao e Carneade, a esporre la filosofia dei dialoghi all'accusa di precarietà teorica e di inconsistenza dottrinale. Platone era apparso pericolosamente πολύδοξος,¹ sostenitore di posizioni diverse intorno alla medesima questione.²

I Πλατωνικοί di età imperiale³ - che presero a chiamarsi così proprio per distinguersi dagli Ἀκαδημαῖκοι che avevano macchiato la tradizione platonica con il loro scetticismo⁴ - realizzarono il loro compito e avviarono quel processo di trasformazione della filosofia dei dialoghi in un sistema compatto,⁵ che poi i neoplatonici si incaricarono di perfezionare e di tramandare alla modernità.

Ma, anche prima di essere trasformata in un sistema, la filosofia platonica non mancava affatto di unità, di compattezza e di coerenza, ed è possibile mostrare quali erano, e sono, gli elementi strutturali che da sempre hanno concorso a conferirle - pur dietro l'asistematicità legata alla forma drammatica - tali caratteristiche. È possibile ricostruire alcune delle strategie d'autore che, a monte delle diverse letture che effettivamente sono state costruite sui dialoghi,⁶ hanno provveduto alla costruzione di una *visione platonica del mondo* che, senza sbavature, nelle sue strutture portanti, si è trasmessa nei secoli. Esse attengono alla compattezza teorica di una filosofia nella quale il linguaggio corrisponde perfettamente al pensiero, la retorica all'etica, e le forme linguistiche, in cui i messaggi sono veicolati, non soltanto sono assolutamente coerenti con i messaggi stessi, ma si identificano con essi: sono figure di un linguaggio visivo sapientemente costruito al fine di risuonare nell'anima di chi legge, armonizzandosi con le strutture di accoglienza di cui ogni anima dispone.

Già gli antichi teorici della scienza del linguaggio avevano messo in evidenza tale caratteristica della scrittura platonica,⁷ ma essa è poi passata in secondo piano, nell'attenzione della storiografia critica, interessata ad analizzare le dottrine filosofiche, piuttosto che le forme in cui tali dottrine sono state volta a volta veicolate.⁸ Ma, come da un po' di tempo si va dicendo presso i platonisti di tutto il mondo,⁹ non è corretto studiare la filosofia di Platone separandola dal suo contesto di scrittura dialogica, ed ecco che, a poco a poco, sono tornate all'attenzione alcune caratteristiche dei testi platonici a lungo trascurate.

Si è osservato come nei dialoghi di Platone i personaggi mettono in scena ciò che dicono e con il loro stesso agire danno forza alle loro parole. Il senso dei loro discorsi non soltanto

è confermato dalle loro azioni, ma talvolta è più chiaro in esse che nell'espressione verbale. Talvolta ciò che il lettore sa (grazie a fonti extradialogiche) della vita dei personaggi messi da Platone in scena concorre a confermare il messaggio dialogico ancor più di ciò che viene detto nel dialogo stesso.

IL CORPUS COME UN KOSMOS

Leggendo i testi platonici - nei quali tante volte i personaggi pronunciano profezie *post eventum* o proclami particolarmente enfatici - si ha l'impressione che il tempo, la storia e l'esperienza tutta concorrano a confermare la visione del mondo veicolata dai dialoghi.¹⁰ Ecco la natura della coerenza della filosofia platonica come filosofia unitaria: tutto si tiene, le ambientazioni dei dialoghi, come le parole dei personaggi, confermano le teorie che vengono enunciate, e tra l'uno e l'altro dei contesti dialogici c'è come una rete di rimandi, dall'una all'altra scena, che rende il *corpus platonicum* un intero.

Sono proprio le sfumature di differenza tra le trattazioni di uno stesso argomento, tra un dialogo e l'altro, paradossalmente, a dare l'impressione della compattezza teorica, e insieme della vivacità, di un dibattito sempre in atto, che mai si ripete identico, ma che ogni volta conferma ciò che deve essere confermato, perché essenziale: ciò che deve essere memorizzato, da parte di chi legge. Solo quelle morte, tra le cose di quaggiù, sono sempre identiche a sé stesse e all'infinito si ripetono, ma ciò che è vivo lo si ritrova proprio in quella forma caratterizzata dalla *somiglianza mescolata con la differenza* che è tipica di ciò che cambia a seconda dei contesti nei quali appare, dei personaggi che lo trattano, dei fini per cui viene detto.¹¹

Dei rapporti che esistono tra i dialoghi è possibile dire quello che Platone dice della natura tutta:

Dal momento che tutta quanta la natura è affine e l'anima ha appreso tutte quante le cose, nulla impedisce che, ricordandosi di una cosa soltanto – ciò che gli uomini chiamano appunto apprendimento – riscopra tutte le altre, sempre che si tratti di qualcuno coraggioso e che non desista dal ricercare (Plat. *Men.* 81c-d, trad. Ferrari 2016).¹²

La rete di rimandi, dall'una all'altra delle scene dialogiche, rende il *corpus platonicum* un κόσμος, un mondo nel quale è possibile spostarsi, vivere stabilmente o viaggiare, ma nel quale è anche possibile perdersi.

Il *corpus* si configura come un testo-universo nel quale ci sono piccoli sentieri e strade maestre e su questi percorsi ci si sposta come i personaggi dei dialoghi: guidati dal vento del λόγος.¹³ Come il lettore avvertito sa bene, però, nel *corpus* non mancano i precipizi e nemmeno i labirinti, ed è dunque necessario innanzitutto costruirsi una mappa del percorso. La mappa non è già data, ma ciascun viaggiatore costruisce la sua e, ogni volta che si trova in un vicolo cieco, impara dal proprio errore.

La mappa del lettore-viaggiatore, che consente di orientarsi nello spostamento tra un dialogo e l'altro, è una mappa nella quale sono segnate tutte le articolazioni di quell'animale vivente che è il *corpus* dialogico. Esse si lasciano descrivere come costanti strutturali della scrittura platonica che, facendo uso di modelli, disegna figure verbali capaci di una comunicazione più profonda di quella esplicita, come si proverà a dire più avanti. Le articolazioni dell'animale dialogico sono presenti in dialoghi diversi e con la loro presenza collegano le parti nel tutto. Si può partire da

una qualunque di queste articolazioni per giungere a riconoscere, a una a una, tutte le altre, e quindi l'intero κόσμος, che è governato dalla razionalità, ed è tutto imparentato con sé stesso. Ognuna delle tappe del cammino all'interno del *corpus* dialogico rivela un *organo* del testo vivente, il quale ha per così dire il cuore nel *Timeo* e i polmoni nel *Fedone*, costruisce il sapere grazie ai libri centrali della *Repubblica* e corre lontano sulle gambe alate della palinodia del *Fedro*.

I PROLEGOMENI ALLA FILOSOFIA DI PLATONE

L'idea che il *corpus platonicum* sia un κόσμος è un'idea antica. La troviamo espressa nei *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, scritti da un anonimo autore alessandrino nella metà del VI secolo d.C.¹⁴. Egli si interroga sulle ragioni che hanno portato Platone a scegliere il genere dialogico¹⁵ e individua una possibile ragione nel fatto che:

Il dialogo è come un cosmo (ὁ διάλογος οἷον κόσμος ἐστίν). Come infatti nel dialogo ci sono diversi personaggi che parlano, nel modo in cui conviene a ciascuno, così anche nell'intero cosmo ci sono diverse nature che emettono una voce diversa. [...]. Dunque seguendo il modello delle opere divine create [da un artigiano divino] – mi riferisco al cosmo – [anche Platone] fece ciò (Anon., *Proleg.* 15, 1-9).¹⁶

Ma non soltanto il dialogo è un cosmo. Secondo l'autore alessandrino vale anche l'inverso: che il cosmo è un dialogo:

[...] Il cosmo è un dialogo (ὁ κόσμος διάλογός ἐστιν). In effetti come nel cosmo

ci sono alcune nature superiori, e alcune altre invece inferiori, anche l'anima quando si trova nel mondo, a volte si combina con quelle superiori, altre volte con quelle inferiori, così persino nel dialogo ci sono alcuni personaggi che confutano e altri che vengono confutati, e la nostra anima è come un giudice (ἡ ψυχὴ ἡμῶν οἷον δικαστὴς τις οὔσα), che una volta si affida a coloro che confutano (ἐλέγχουσι) e un'altra volta a coloro che vengono confutati (ἐλεγχόμενοι; Anon., *Proleg.* 15, 10-17).

Il fatto che l'Anonimo parli della nostra anima che, nel suo vivere dialogico, *talvolta* “si combina” con esseri “superiori” e *talvolta* con esseri “inferiori” mi fa pensare,¹⁷ che la caratteristica di essere un κόσμος non appartenga solo al singolo dialogo, ma anche all'insieme dei dialoghi, al *corpus platonicum* inteso come un intero, nel quale il lettore – la nostra anima – è visto affidarsi *talvolta* ad alcuni personaggi e *talvolta* ad altri, assumendo quel ruolo, a metà strada tra coinvolgimento e distanziamento, che è il ruolo del giudice, il quale, talvolta, nel giudicare, dà ragione ad alcuni e talvolta ad altri.

In poche altre opere superstiti dell'antichità si trova testimoniata questa *consuetudine* con il testo platonico, questa confidenza che abitua a viverlo come se esso fosse non soltanto *un* testo, non soltanto *il* testo, ma qualcosa di più, qualcosa come lo strumento per la comprensione del mondo inteso nella sua vera natura di mondo animato, di cosmo divino, che include anche noi stessi, e il nostro *modo* di stare al mondo: un modo essenzialmente dialogico.

Scriva l'Anonimo:

Come afferma lo stesso Platone il discorso è analogo a un essere vivente (ὁ λόγος

ζῶψ ἀναλογεῖ), pertanto anche il più bel discorso (ὁ κάλλιστος λόγος) sarà analogo al più bell'essere vivente (τῷ καλλίστῳ τῶν ζῶων): il cosmo è il più bell'essere vivente; a questo è analogo il dialogo che [...] dunque è il più bel discorso (ὁ διάλογος ἄρα κάλλιστος ἐστὶν λόγος; Anon., *Proleg.* 15, 18-22).

L'idea che i dialoghi formino un cosmo, il corpo animato di un vivente dotato di bellezza e razionalità, presuppone quella concezione unitaria e coerente della filosofia platonica che ha impiegato molti secoli a costituirsi e che in età neoplatonica giunge a pensare al *corpus* come qualcosa di simile a un insieme articolato di mondi, ciascuno dotato di una sua unità, indispensabile al tutto.¹⁸

LA SCRITTURA PER MODELLI

In questa sede, per ragioni di spazio, proverò a concentrarmi sull'esempio di una soltanto delle strategie retoriche che possono essere individuate nel *corpus* e che si può ipotizzare siano state utilizzate da Platone autore al fine di donare tale speciale compattezza alla sua opera filosofica: l'uso di modelli.¹⁹

Per spiegare nella sua forma più generale il fine della scrittura che fa uso di modelli, *mi sembra* utile citare direttamente un passo del *Politico*. Lo Straniero di Elea sta parlando con Socrate il giovane e dice:

È difficile, mio caro amico, esporre in maniera soddisfacente qualcosa di importante senza servirsi di modelli (μὴ παραδείγμασι χρῶμεν). C'è il rischio, infatti, che ciascuno di noi sappia tutto come in un sogno (οἷον ὄναρ) e tutto, viceversa, ignori una volta sveglio

(πάντ' αὖ πάλιν ὥσπερ ὕπαρ ἀγνοεῖν (*Plat., Polit.* 277d; Trad. Giorgini 2005, lievemente modificata).²⁰

Credo che questo passo indichi al lettore la strategia scelta da Platone²¹ per far sì che il messaggio dei dialoghi sia concepito in modo tale da restare impresso nell'anima del lettore dopo che la lettura è finita.

Per far sì che al lettore non accada di capire tutto mentre legge, ma poi, a lettura finita (una volta sveglio), di dimenticare quel che ha letto (come accade per i sogni), Platone ha scelto di χρῆσθαι παραδείγμασι, di usare dei modelli. L'uso dei modelli comporta non solo e non tanto la possibilità di donare visività e chiarezza a ciò che viene detto, ma ha un'altra funzione: ciò che viene detto, con l'uso del modello, della parola abitata dalla figura, si trasferisce nell'anima di chi ascolta e vi crea come una stazione ricettiva permanente che sarà in grado di attivarsi tutte le volte che quella figura, o una a essa simile, tornerà ad agire nel discorso, anche meno esplicitamente. Importanza grandissima è affidata da Platone al potere della somiglianza, a quella somiglianza mescolata con la differenza che può anche essere chiamata analogia. Più di ogni altra cosa, l'analogia consente di "tenere insieme" le parti nel tutto e dunque riconoscere, a partire da una parte, l'intera natura apparentata.²²

Modelli, paradigmi, esempi ecco che cosa sono tutte quelle figure che abitano i dialoghi, ed ecco qual è il loro scopo: illustrare il messaggio in un modo tale che, risuonando questo messaggio con altri messaggi del testo, risuonando con la nostra anima, esso non vada via dopo che sia finita la lettura.

Alcuni modelli sono figure nascoste tra le righe del testo e io qui vorrei provare a identificare una di queste, mostrando come anch'esse siano da annoverare tra le strategie

capaci di creare quella corrispondenza tra parole e azioni, tra forme e contenuti del dire, che rendono potente e compatta, divina perché demiurgica, la filosofia platonica. Si tratta del modello dello specchio.

IL CONTESTO DELL'APOLOGIA

Nell'*Apologia* Socrate è uno specchio, cioè lo specchio è il modello utilizzato da Platone in questo testo per disegnare, impastandola di eternità, la figura di Socrate. Essendo uno specchio, Socrate mette ciascuno di fronte a sé stesso, offrendo, alla maggior parte degli umani, un'immagine sgradevole da guardare.

Tale immagine sgradevole da guardare è un'immagine di verità e infatti la figura dello specchio è utilizzata da Platone per legare Socrate alla verità.²³ La verità è la causa della condanna del filosofo: gli Ateniesi lo hanno preso in odio perché mostrava la verità, la verità della loro ignoranza; lo hanno condannato perché questa verità era terribilmente scomoda. Ma la verità è una figura divina e condannarla avrà conseguenze nefaste. Tutto è fondato sulla figura dello specchio, che Platone disegna con cura fin dalla prima pagina del testo.

Con grande sapienza retorica, prima di presentare la figura di Socrate-specchio-di verità, Platone presenta la figura a essa contraria dei suoi accusatori: dei κατήγοροι Socrate dice, infatti, come prima cosa, che hanno avuto su di lui l'effetto di *nascondere a sé stesso*: "Parlavano così persuasivamente che per poco non mi hanno fatto *perdere la nozione di me stesso*" (ἐμᾶυτοῦ ἐπελαθόμεν, 17a).²⁴

Gli accusatori di Socrate hanno su chi li ascolta l'effetto *contrario a quello di uno specchio*: nascondono ciascuno a sé stesso. Non è possibile sopravvalutare l'importanza di questo punto. La figura di Socrate, nel suo

effetto-specchio, viene costruita per contrasto a quella a essa contraria: la figura degli accusatori.

Il linguaggio dei κατήγοροι - dice Socrate nella prima pagina dell'*Apologia* - serve a λανθάνειν. Il verbo significa "sfuggire all'attenzione", "passare inosservato", "restare ignorato", "essere inconsapevole" e copre così l'intero campo semantico *opposto* alle attività di Socrate, che si lasciano racchiudere nell'espressione delfica che invita alla consapevolezza.

Il lettore dell'*Apologia* non ha udito il discorso dei κατήγοροι, perché il testo platonico comincia precisamente dove quel discorso finisce, ma apprende dalle parole di Socrate che quel discorso non contiene alcuna verità (17a) e che da Socrate, invece, sentiremo πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν (17b).

La prima connotazione della verità è di essere divina. Socrate cita come proprio testimone nientedimeno che il dio di Delfi (μάρτυρα ὑμῖν παρέξομαι τὸν θεὸν τὸν ἐν Δελφοῖς, 20e). La storia è nota: interrogato da Cherefonte, l'oracolo si è pronunciato e ha detto che nessuno è più sapiente di Socrate. Ma l'oracolo è un enigma. Il filosofo, infatti, sa (σύννοια) sia di *non* essere sapiente, sia che non è lecito (θέμις) a un dio mentire (21b). Ed ecco che, proprio nel tentativo di sciogliere l'enigma, comincia per Socrate quella βοήθεια τῷ θεῷ (23b), quella λατρεία (23c) che segnerà il suo destino e, insieme con esso, quello della filosofia dell'Occidente.

LA FONDAZIONE DELL'ELENCHOS

Proponendosi di confutare l'oracolo (ἐλέγξων τὸ μαντεῖον, 21c), di trovare qualcuno più sapiente di lui, il filosofo comincia la pratica dell' ἐξετάζειν (22d), del διασκοπεῖν

(21c), dell'esame ripetuto dell'umana sapienza che solleva l'odio degli esaminati verso l'esaminatore. Fin da subito l'esame configura un rituale che si ripeterà infinite volte: si tratta di fare da specchio a ciascuno degli umani, di diventare lo specchio della loro ignoranza.

Esaminando dunque costui (non occorre che ne faccia il nome) [...] mi parve che quest'individuo apparisse sì sapiente a molti e soprattutto a sé stesso, ma non lo fosse realmente. Allora cercai appunto di fargli notare che si credeva sapiente senza esserlo, attirandomi così l'ostilità non solo sua ma di gran parte dell'uditorio. Nel tornarmene via mi resi conto che sì, più sapiente di quell'uomo lo ero: forse nessuno di noi due sapeva alcunché di bello e di buono, ma almeno, mentre lui riteneva di sapere e non sapeva, io non sapevo ma neanche presumevo di sapere (21c-d).²⁵

In un certo senso, il primo a essere indagato - il primo a specchiarsi nello specchio socratico - è il dio di Delfi. Socrate racconta di avere cominciato la pratica dell'ἐξετάζειν proprio *al fine di confutare l'oracolo* (21c). *Confutare* qualcuno significa *diventare lo specchio della sua ignoranza* e Socrate si proponeva proprio di diventare lo specchio dell'ignoranza del dio. Egli racconta che avrebbe voluto poter dire ad Apollo: "Vedi, questo qui è più sapiente di me, mentre tu avevi detto che lo ero io" (21c). E che solo a questo fine è andato a interrogare prima i politici, poi i poeti e infine gli artigiani.

A un certo punto, il filosofo scopre invece che l'oracolo è inconfutabile (ἀνέλεγκτος ἡ μαντεία, 22a)²⁶ e che lui stesso è stato plasmato dal dio *alla maniera di un modello* (23b).

Ma probabilmente, cittadini, davvero sapiente è il dio, e con quel suo oracolo intende dire che la sapienza umana vale poco o niente. Solo in apparenza si riferisce a questo Socrate qui: al mio nome ricorre perché mi usa come un *paradeigma*, come per dire "il più sapiente tra voi, uomini, è colui che come Socrate si sia reso conto che quanto a sapienza non val nulla" (23a-b).²⁷

La λατρεία, o servizio divino, che Socrate rende a ognuno degli umani che gli si accosta, e al quale egli dona così un'occasione di verità, consiste nell'ἐνδεικνύναι ὅτι οὐκ ἐστι σοφός (23b), nel *mostrare*²⁸ che *non* si tratta di un sapiente: Socrate è diventato lo specchio dell'ignoranza della città.

Egli afferma che non muterà la sua condotta quale che sia la condanna che l'assemblea esprimerà e aggiunge un particolare che riguarda la natura riflettente della sua pratica elenctica: "uccidendo me" - egli dice - "non farete più danno a me che a voi stessi" (30c), "perché io non difendo me, ma voi" (30d).

Egli, come uno specchio, non si occupa delle *proprie* cose (31b), ma sempre e solo di quelle degli altri. In quanto specchio, anzi, egli non ha affatto cose *proprie*, ma esiste *per gli altri*, come dono divino alla città. Egli fa domande, non affermazioni, perché non può parlare senza un interlocutore, come uno specchio non può specchiare senza qualcuno che vi si rifletta.²⁹

Il contenuto del suo parlare, inoltre, non riguarda mai altro che la natura del suo interlocutore. Egli declina l'accusa di occuparsi di ciò che è sottoterra e in cielo (19d), perché egli non si occupa della φύσις, ma degli umani. La sua è un'ἀνθρωπίνη σοφία (20d). Egli parla con loro e di loro. Ma solo singolarmente: nello specchio socratico non c'è spazio per le masse, ma solo per gli individui.

In 29b Socrate dice di essere diverso dagli altri uomini (διαφέρω τῶν πολλῶν ἀνθρώπων) e la differenza consiste nel fatto che, ciò che non sa, lui nemmeno crede di saperlo.

Nello specchio socratico – che proprio per questo si configura a un tempo come veritiero e divino, *inconfutabile*, come l'oracolo che in qualche modo rappresenta – non possono specchiarsi che le cose che sono, mai quelle che non sono: egli non ha nessuna credenza che non corrisponda alla *realtà* di ciò che in esso si specchia. Ecco la maniera platonica di costruire la figura del filosofo come una figura di verità. Tutto il famoso *non sapere* socratico sta lì a garantire che in nessun modo, con l'aggiunta di qualcosa di *proprio*, egli possa alterare l'immagine dell'interlocutore che esamina.

Ciò non può accadere – spiega il testo dell'*Apologia* – perché Socrate non ha un *proprium*, non ha un sé: il suo sé è di essere lo specchio dell'altro. Ecco il suo radicale διαφέρειν. Egli non insegna: maestro di nessuno (διδάσκαλος οὐδενός, 33a), è sempre uguale, in privato come in pubblico.

Socrate non si occupa delle πόλεως πράξεις, eppure il suo servizio è un pubblico servizio. Il testo platonico registra due reazioni a questo pubblico servizio: innanzitutto la reazione di coloro che vengono da Socrate esaminati, coloro per i quali l'incontro con lo specchio configura un incontro con sé stessi. Essi sono adirati, lo odiano, lo hanno trascinato in tribunale.³⁰ In secondo luogo la reazione di coloro che, affascinati dalla pratica elenctica socratica, prendono a imitarla e a moltiplicarla, diventando a loro volta specchi dell'ignoranza altrui.³¹

Come il demone che lo abita *fin da ragazzo*, Socrate non dice agli altri che cosa essi debbano fare, ma piuttosto ciò che *non* devono fare: non devono curarsi di nulla più che della virtù, perché “non dalle ricchezze viene la virtù ma

dalla virtù le ricchezze” (30b). Chi si oppone a Socrate sarà condannato dalla verità (ὑπὸ τῆς ἀληθείας, 39b).

“Voi mi avete condannato” – egli profetizza – “sperando di non dover più rendere conto della vostra vita e invece vi accadrà il contrario”: a praticare l' ἔλεγχος, dopo la morte di Socrate, infatti – frammenti dello specchio infranto – saranno tutti quei giovani che nel tempo lo hanno preso a modello:

A voi che mi avete condannato voglio fare una predizione: vi dirò che cosa capiterà. Perché è soprattutto quando si è vicini alla morte che si diventa capaci di predire il futuro, e anche per me è così. Voi che mi avete ucciso subirete, dopo la mia scomparsa, un castigo ben più grave di quello che mi avete inflitto. Mi avete condannato sperando di non dovere più rendere conto della vostra vita, mentre vi accadrà esattamente il contrario, ve lo dico io. Ci saranno molti che vi accuseranno, uomini che io tenevo a freno, cosa di cui non vi siete accorti. Saranno più aggressivi, perché sono giovani, e per voi sarà dura. Voi pensate di uccidere la gente perché non vi sia nessuno che vi biasimi, che vi copra di vergogna per il modo in cui vivete. Ma vi sbagliate di grosso: non vi libererete in questo modo del problema, non è possibile e non è nemmeno giusto. Il modo migliore e più semplice è non zittire gli altri, ma sforzarsi di diventare migliori (39c-d).³²

Nell'*Apologia* non compare il termine “specchio”, eppure è precisamente la figura del κάτοπτρον quella che viene disegnata tra le righe del testo. A essa appartengono tutte le caratteristiche di riflessività, di alterità, di verità che caratterizzano la pratica socratica

dell' ἐξετάζειν, intesa come occasione di rivelazione di cui dispongono gli umani per rendere ragione di sé.

Ma se non compare esplicitamente nell'*Apologia*, la figura del κάτοπτρον fa da protagonista nell'*Alcibiade* e a essere nascosta tra le righe del testo, ancora una volta, è l'identificazione di essa con la figura di Socrate.

IL CONTESTO DELL'ALCIBIADE

Anche nell'*Alcibiade*, come negli altri dialoghi, è possibile rinvenire quella caratteristica dei testi platonici che consiste nel presentare personaggi che, non solo astrattamente, ma anche con il loro stesso comportamento scenico contribuiscono a mostrare le tesi che difendono nella discussione.³³ In particolare qui proverò a mostrare come alcuni passi dell'*Alcibiade* presentino Socrate come una vera e propria incarnazione della figura dello specchio, il cui sguardo riflessivo dovrebbe condurre Alcibiade alla conoscenza e alla cura di sé.

Se pensiamo che nell'*Alcibiade* venga messa in scena, e applicata ad Alcibiade, quella pratica dell' ἐξετάζειν della quale nell'*Apologia* sono stati spiegati l'origine, la natura e lo scopo, cogliamo un altro di quei legami (cui si riferiscono il passo del *Menone* sulla natura tutta imparentata e i *Prolegomeni* con la loro analogia cosmica) che rendono il *corpus* dei dialoghi un intero, un tutto coerente con sé stesso.

Per conoscere sé stessi, secondo Platone, infatti, come vedremo, è necessario costruire un'immagine di sé e io vorrei avanzare l'ipotesi che nel passo più famoso del dialogo, quello in cui si presenta il paradigma della visione per spiegare la conoscenza di sé da parte dell'anima, il *focus* della discussione sia non – come universalmente si ritiene – quello

di sottolineare la necessità della presenza di un'anima altra³⁴ in cui riflettersi, ma piuttosto quello di affermare che per conoscere sé stessa un'anima deve disporre di un'immagine di sé. A me sembra infatti che, nel contesto della discussione in scena nell'*Alcibiade*, lo specchio, e Socrate stesso come specchio, svolgano una funzione *eidolopoietica*, configurandosi come strumenti atti alla costruzione di quell'immagine di sé che è indispensabile alla struttura della ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ.³⁵

Il dialogo, come è noto, comincia *in medias res*. Socrate parla con Alcibiade e gli dice di avere aspettato molti anni prima di decidersi – unico tra i suoi innamorati a non essersi allontanato da lui – a rivolgergli la parola. Finora è stato silente in ossequio a un impedimento divino (103a), e durante questo periodo di silenzio – egli dice – “ho avuto modo di riflettere” (κατανενόηκα, 103b) e ho cercato di analizzare (σκοπούμενος) che tipo di comportamento mantenevi nei confronti dei tuoi innamorati” (103b).³⁶

I *verba videndi*³⁷ usati da Socrate fin dalla prima pagina del dialogo preparano la presentazione del personaggio nel ruolo di specchio vivente, prima silenzioso e poi parlante, un ruolo che diventa chiaro al lettore in 124c, lì dove Socrate dice ad Alcibiade:

È un dio, caro Alcibiade, quello che non mi ha permesso di parlare con te prima d'oggi: è nella piena fiducia in lui che affermo che *la manifestazione di te a te stesso non potrà avvenire con altri mezzi se non attraverso di me* (124c).

Credo che l'affermazione sia molto forte e proverò a spiegare perché. Innanzitutto è suggellata, proprio come nell'*Apologia* la fondazione dell' ἔλεγχος, dalla fiducia nella divinità. Il termine θεός compare all'inizio

della frase in posizione preminente. In secondo luogo non è semplicemente pronunciata, ma si dice che la si pronuncia e la si pronuncia nella forma della definizione (λέγω ὅτι).

Socrate qui definisce sé stesso come specchio in cui sia possibile vedere riflessa l'ἐπιφάνεια di Alcibiade.³⁸

La metafisica dello sguardo costruita nel testo mostra come Socrate possa fare da specchio perché possiede uno sguardo capace di vedere chi sia *veramente* la persona che in lui si riflette.³⁹

Socrate dice *non* di averlo negli anni guardato e ammirato, come hanno potuto invece fare altri corteggiatori, ma di averlo *osservato*. Egli ha *riflettuto* su ciò che Alcibiade è. Lo sguardo, strada di conoscenza, trasforma l'incontro con Socrate, per Alcibiade, in un incontro con sé stesso. Socrate distingue tra ciò che, di Alcibiade, παντὶ δῆλον ἰδεῖν (104a) “a tutti è dato vedere”, per esempio la bellezza, la prestanza, i nobili natali, le protezioni potenti, e ciò che invece soltanto lo specchio socratico può riflettere. A un certo punto gli dice: “I tuoi pensieri sono ben altri, e te li voglio mettere davanti” (105a).

Nello specchio socratico non si riflette ciò che tutti vedono, l'apparenza esteriore degli enti, ma τὰ διανοήματα, i pensieri degli umani, la loro interiorità nascosta. Tali pensieri – dice Socrate ad Alcibiade, mostrando chiaramente la funzione catrottica che il suo personaggio svolge nel dialogo – “io sono in grado di metterli πρὸς αὐτὸν σέ, davanti a te stesso”. Ma non solo: il servizio che lo specchio socratico rende a colui che in esso si specchia è ben più importante. Socrate dice ad Alcibiade di essere l'unico capace di realizzare i suoi desideri.⁴⁰

Alcibiade nel dialogo è fotografato nel momento in cui la giovinezza cede il passo alla maturità. Ha appena deciso di proporsi

come guida della città di Atene, dedicandosi a quella carriera politica i cui sviluppi verranno poi raccontati da tanti biografi antichi.

Socrate gli chiede di guardare ai suoi errori. Allerta il giovane sui pericoli che corre perseguitando il μανικὸν ἐπιχείρημα “di insegnare cose che non conosce senza essersi precedentemente curato di apprendere” (113c).

A poco a poco si fa chiara la funzione che lo specchio socratico è in grado di svolgere, il servizio che può rendere a chi in esso abbia la possibilità di specchiarsi: esso mette di fronte al suo interlocutore non i contenuti della sua anima a lui ben noti, ma quelli che lui stesso non conosce e non sa di non conoscere, quei contenuti psichici, mancando della conoscenza dei quali non è possibile realizzare alcun desiderio (110a-113b). Alcibiade dovrà apprendere dallo specchio una serie di informazioni su sé stesso, dovrà imparare a riconoscere i suoi errori di prospettiva. Dovrà ricevere una lunga e articolata lezione sugli Spartani e sui Persiani, che vorrebbe dominare, ma sui quali ha dimostrato di non sapere nulla (121b-124b). A un certo punto, addirittura, incarnando una delle più interessanti funzioni dello specchio nell'immaginario degli antichi, la funzione del κάτοπτρον espressa dal verbo τυποῦν, che significa “modellare”, Socrate dice ad Alcibiade: πειρῶ ἐμὲ μιμεῖσθαι “prova a fare come me” (108b).

LA COSTRUZIONE DEL SÉ

Quando Socrate dice ἐμὲ μιμεῖσθαι (108b) appare chiaro che lo specchio socratico non si limita a *conoscere* il sé di ciascuno dei suoi interlocutori, ma prova a *determinarlo*.

Come ha mostrato Christopher Moore,⁴¹ “the reason we need an image of the self for ‘knowing yourself’ is that the original is not by itself targetable”.

Il sé di ciascuno è sconosciuto a ciascuno e se il dialogo socratico si offre di rivelarlo è perché si propone di *modellarlo*. Il sé si dice in molti modi: c'è la pubblica apparenza, c'è il nome, ma Socrate suppone che il precetto delfico, che intima a ciascuno di conoscere sé stesso, si riferisca a qualcos'altro. Mentre cerca il significato del precetto delfico, il significato dell'espressione "conoscere il proprio sé", Socrate, come spesso accade nei dialoghi, *costruisce* dell'espressione un significato *ex novo* e, così facendo, si impegna nella costruzione del sé del suo interlocutore. Tale costruzione comincia con uno sforzo di immaginazione. Prima che venga immaginato, infatti, il sé non è determinato: non ha figura, non ha confini e dunque non è concepibile.

Noi costruiamo l'immagine di noi stessi grazie alle figure via via generate dalla modalità interrogativa del sapere filosofico, ed è lo specchio socratico, con la sua ineludibile struttura dialogica, a indicare la strada da percorrere.

"I wash myself - scrive Christopher Moore⁴² - by washing only my skin; I cite myself by citing only my articles. The only hint I have about the content of the reflexive comes from the verb. In washing, I must wash some of whatever is washable; in citing, I must cite some of whatever is citable. So in knowing myself, I must know whatever of me is knowable. But a lot about me is knowable [...]. We need an image to pick out a region of the knowable things to count as the knowable self. The image, as it were, establishes - through a sort of partitioning - the self as a thing I might productively know".

Con le sue domande ad Alcibiade Socrate aiuta il suo interlocutore (e il suo lettore) in questa operazione, il che - più concretamente - significa che lo aiuta a selezionare quali, tra gli infiniti pezzi possibili, siano quelli da scegliersi per costruire tale immagine.

Il risultato di questa operazione è radicale: il sé non è altro che l'anima (130c-e).

Ciascun uomo, in sé, è anima. Quando due persone parlano, sono le loro anime che si rivolgono l'un l'altra (130d). Se Socrate parla ad Alcibiade, intende rivolgersi a lui e non al suo corpo: proprio a lui, dunque alla sua anima. Ciò permette di concludere che colui che ci prescrive il 'conosci te stesso' ci ordina di conoscere la nostra anima (130e).

Socrate dice di avere una certa idea (132d) del significato nascosto dell'iscrizione delfica che invita a conoscere sé stessi, e questa certa idea viene a lui proprio dalla considerazione del paradigma della visione. Probabilmente - egli dice - da nessun'altra parte, eccetto che nella vista (132d), si può trovare *un modello*, che aiuti a comprendere ciò di cui si sta parlando. Alcibiade chiede a Socrate di spiegarsi meglio ed ecco che il filosofo propone quella similitudine che ha reso celebre il dialogo: se al nostro occhio, come ad un uomo, venisse dato il seguente consiglio: *guarda te stesso* (132d), in che modo penseremmo di portare a compimento tale consiglio se non guardando in quel qualcosa guardando nel quale l'occhio vede sé stesso? La similitudine invita a cercare quali siano quelli, tra gli enti, guardando nei quali noi vediamo contemporaneamente e noi stessi e l'oggetto guardato (132d-e), e immediatamente appare chiaro che gli enti in questione sono gli specchi e quant'altro esiste di simile (132e).⁴³

Nell'occhio - aggiunge Socrate - esiste una di tali cose simili (132e4-5). Infatti il viso di colui che guarda un occhio appare nell'occhio di colui che sta di fronte *come in uno specchio* (133a1-2), ed è per questo che chiamiamo κόρη (pupilla) <quella parte dell'occhio> che è come un'immagine di colui che guarda (εἶδωλον ὄντι τοῦ ἐμβλέποντος, 133a).

Appare qui – piuttosto trascurato dagli interpreti – il termine εἶδωλον che si configura come il termine chiave dell'analogia stabilita da Socrate tra l'occhio e lo specchio, accomunati in questa sede dalla loro capacità eidolopoietica: entrambi sono luoghi in cui si produce un'immagine ed è questa immagine che consente a chi la guarda di ottenere quella conoscenza di sé di cui qui si parla.

CONCLUSIONI

Alla luce della lettura dei passi dell'*Apologia* e dell'*Alcibiade* è possibile sottolineare alcuni punti. La figura dello specchio, disegnata con le parole che descrivono la pratica socratica dell'ἐξετάζειν, rappresenta un significativo esempio della "scrittura per modelli" che è possibile ritrovare nei dialoghi.

Tale figura, che è declinata in modo analogo nei due dialoghi e che assume connotazioni diverse a causa dei differenti contesti drammatici, è una delle tante articolazioni che rendono organicamente unitario l'animale dialogico che i platonici tardi trasformarono in sistema filosofico.

Il modello dello specchio, che nel contesto erotico-paideutico dell'*Alcibiade* è collegato a quella potente attività eidolopoietica che consiste nel plasmare l'immagine che avrà di sé stesso colui che si avvicina al Socrate interrogante, nell'*Apologia*, a causa del contesto processuale e dello scopo difensivo del dialogo, cambia di segno e si collega allora piuttosto a un Socrate veritiero, che vive esaminando gli altri perché così gli ha ordinato il dio; un Socrate povero, che trascura i propri interessi per occuparsi solo di quelli degli altri, e che difende ciascuno dal pericolo di trasformarsi nella versione peggiore di sé stesso.

Le due declinazioni dell'ἐξετάζειν sono analoghe e sono proprio le differenze di accento a presentare l'una, (quella paideutica dell'*Alcibiade*, destinata a fondare il *locus classicus* della conoscenza di sé) come collocata nel tempo passato, quello al quale Socrate nell'*Apologia* si riferisce raccontando le sue esperienze antropologiche, e l'altra (quella difensiva dell'*Apologia*, destinata a fondare il profilo di Socrate martire) come collocata nel tempo successivo, il tempo estremo che precede l'ingiusta condanna dell'uomo giusto. Ecco la natura dei riferimenti tra l'una e l'altra delle scene dialogiche che fondano il κόσμος platonico. In esso gli eventi drammatici si confermano l'un l'altro, interpenetrati come l'intero e le parti di cui parlano i neoplatonici, ponendo qui un enigma e lì il suo scioglimento, e inaugurando quel cammino di conoscenza che il lettore dovrà ancora e sempre percorrere.

BIBLIOGRAFIA

- Arieti 1991: J. A. Arieti, *Interpreting Plato: The Dialogues as Drama*, Lanham, MD 1991.
- Ausland 1997: H. W. Ausland, 'On reading Plato mimetically', *The American Journal of Philosophy* 118 (1997), 371–416.
- Belfiore 2012: E. S. Belfiore, *Socrates' Daimonic Art*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- Bonazzi 2015: M. Bonazzi, *Il platonismo*, Torino, Einaudi 2015.
- Bonazzi 2017: M. Bonazzi, 'Plato systematized: doing philosophy in the Imperial Schools. A discussion of J. Stover (ed.), *A new work by Apuleius*', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 53 (2017), 215–236.
- Capra 2000: A. Capra, 'Platone e la storia: la fine di Protagora e lo statuto letterario dei dialoghi socratici', *Acme* 53 (2000), 19–37.
- Casertano 2007: G. Casertano, *Paradigmi della verità in Platone*, Editori riuniti University Press, Napoli, 2007.

- Clay 1992: D. Clay, 'Plato's first words', in M. Dunn, Th. Cole (eds) *Beginnings in Classical Literature*, Cambridge, University Press, Cambridge 113–130.
- Dillon 1996: J. Dillon, *The Middle Platonists* 80B.C. to A.D. 2nd edn., Duckworth, London 1996.
- Donini 1988: P. L. Donini, 'The History of Concept of Eclecticism', in J. Dillon, A. A. Long (eds.), *The Question of Eclecticism: Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley-Los Angeles-London, De Gruyter 1988, 15–33.
- Donini 1994: P. L. Donini, 'Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica', in ANRW II 36.7, Berlin-New York 1994, 5027–5100.
- El Murr 2014: D. El Murr, *Savoir et gouverner. Essai sur la science politique platonicienne*, Vrin, Paris 2014.
- Erlr 2001: M. Erlr, *Entendre le vrai et passer à côté de la vérité. La poétique implicite de Platon*, in M. Fattal (ed), *La philosophie de Platon*, I, L'Harmattan, Paris, 2001, 55–86.
- Ferrari 2012: F. Ferrari, 'Quando, come e perché nacque il platonismo', «Athenaeum» I-II, 2012, 71–92.
- Ferrari 2016: F. Ferrari, *Platone, Menone*, BUR, Milano 2016.
- Ferrari 2017: F. Ferrari, 'Esegesi, sistema e tradizione: la prospettiva filosofica del medioplatonismo', in C. Riedweg (Hrsg.), *Philosophia in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften und Religionen. Zur Pluralisierung des Philosophiebegriffs in Kaiserzeit und Spätantike*, De Gruyter, Berlin-New York 2017, 33–59.
- Finkelberg 2019: M. Finkelberg, *The Gatekeeper: Narrative Voice in Plato's Dialogues*, Brill, Leiden-Boston 2019.
- Frontisi Ducroux 1998: F. Frontisi-Ducroux, 'L'occhio e lo specchio', in F. Frontisi-Ducroux, J.P. Vernant (ed.), *Ulisse e lo specchio. Il femminile e la rappresentazione di sé nella Grecia antica*, trad. it., Donzelli, Roma 1998.
- Gigante 1987: M. Gigante, *Diogene Laerzio, Vite dei filosofi*, Laterza, Roma-Bari 1987.
- Giorgini 2005: G. Giorgini, *Platone, Politico*, BUR, Milano 2005.
- Gonzalez 1995: F. Gonzalez, 'Introduction', in F. Gonzalez (ed.), *The Third Way*, Rowman & Littlefield, Lanham 1995, 1–22.
- Gonzalez 2017: F. Gonzalez, 'Plato's Perspectivism', «Plato's Journal» 16 (2017), 31–48.
- Gordon 2012: J. Gordon, *Plato's Erotic World. From Cosmic Origins to Human Death*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- Karamanolis 2006: G. E. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Clarendon Press, Cambridge 2006.
- Michelini 2003: A. N. Michelini, 'Introduction', in A. N. Michelini (ed.), *Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy*, Brill, Leiden 2003, 1–13.
- Moore 2017: Ch. Moore, 'Images of Oneself', in P. Des-tré, R. G. Edmonds (eds.), *Plato and the Power of Images*, Brill, Leiden-Boston, 88–105.
- Motta 2014: Anonimo, *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, a cura di A. Motta, Armando editore, Roma 2014.
- Motta 2018: A. Motta, *Λόγους ποιεῖν. L'eredità platonica e il superamento dell'aporia dei dialoghi*, Iniziative Editoriali Paolo Loffredo, Napoli 2018.
- Nails 2016: D. Nails, *Platonic Interpretive Strategies, and the History of Philosophy, with a Comment on Renaud*, «Plato's Journal» 16 (2016), 109–121.
- Palumbo 2010: L. Palumbo, 'Socrate e la conoscenza di sé: per una nuova lettura di Alc. I 133a–c', in L. Rossetti, A. Stavru (eds.), *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, Levante, Bari 2010, 185–209.
- Press, 2007: G. A. Press, *Plato: a Guide for the Perplexed*, Continuum, London-New York 2007.
- Puliga 2000: Platone, *Alcibiade Primo. Alcibiade Secondo*, intr. G. Arrighetti, trad. e note di D. Puliga, BUR, Milano 2000.
- Renaud-Tarrant 2015: F. Renaud, H. Tarrant, *The Platonic Alcibiades I. The Dialogue and its Ancient Reception*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.
- Sassi 1993: M. M. Sassi, *Platone, Apologia di Socrate, Critone*, BUR, Milano 1993.
- Sayre 1995: K. M. Sayre, *Plato's Literary Garden: How to Read a Platonic Dialogue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1995.
- Susanetti 2019: D. Susanetti, *Platone, Apologia di Socrate, Critone*, Feltrinelli, Milano 2019.
- Szlezák 1988: Th.A. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia*, trad. it., Vita e Pensiero, Milano 1988 (edizione originale Berlino 1985).
- Westerink -Segonds 2003: *Prolégomènes à la Philosophie de Platon*, texte établi par L. G. Westernik, traduit par J. Trouillard avec la collaboration de A-Ph Segonds, Les Belles Lettres, Paris 2003 (Prima edizione 1990).

Notas

- 1 Stobeo riporta la formula secondo la quale Platone può essere considerato πολύφωνος, ma non πολύδοξος (Ar. Did. apud Stob., Anth. II 49, 25-50, Wachsmuth). Sul significato di questa formula e sul suo ruolo all'interno del processo di sistematizzazione del platonismo in epoca imperiale cfr. Ferrari 2017, 34; Bonazzi 2015 e bibliografia ivi citata.
- 2 L'anima, per esempio, appariva semplice nel *Fedone* e tripartita nella *Repubblica*: cfr. Karamanolis 2006, 19.
- 3 Poi chiamati medioplatonici, cfr. Donini 1988; Dillon 1996; Ferrari 2017.
- 4 I primi a chiamarsi Πλατωνικοί furono Gaio, Albino, Massimo di Tiro e implicitamente Numenio e lo fecero con il preciso obiettivo di distinguersi dagli 'accademici', ossia dai sostenitori dell'esegesi scettico-accademica di Platone, che fu largamente egemone fino alla prima metà del I secolo a.C. (cfr. Ferrari 2012, 71-92).
- 5 Cfr. Donini 1994, 5092; Bonazzi 2017, 215-236 e bibliografia ivi citata.
- 6 Uno schema molto chiaro delle diverse strategie interpretative dei dialoghi in Nails 2016, 212.
- 7 Cfr. [Longin.] 4, 12-14, 23, 29, 32, 35; D.H. *Comp.*, XVIII 12-14, XIX 12; XXV 32-33; Demetr., *Eloc.* 5, 21, 37, 50-51, 55-56, 80, 183-185, 205, 217-218.
- 8 Cfr. Clay 1992, 113-130; Michelini 2003, 1-13; Finckelberg 2019, 9-13.
- 9 Cfr. Arieti 1991; Gonzalez 1995, 1-22; Sayre 1995; Ausland 1997, 371-416; Erler 2001; Press 2007; Nails 2016, 119.
- 10 Nel *Protagora* non è Socrate a confutare il sofista, bensì la storia stessa si incarica di mostrare quanto le previsioni protagoree siano state disattese: cfr. Capra 2000, 19-37.
- 11 Cfr. Gonzalez 2017, 31.
- 12 Cfr. Ferrari 2016, 201, nota 116.
- 13 Plat., *Rep.* 394d: ὁ λόγος ὥσπερ πνεῦμα.
- 14 Cfr. Westerink-Segonds 2003, Motta 2014. In questo testo quest'idea si trova per la prima volta congiunta all'affermazione che la creazione dia-logica è analoga a quella del Demiurgo.
- 15 Platone, secondo l'Anonimo, in virtù di una sorta di amicizia con la divinità, ha voluto 'prendere a modello' l'opera demiurgica, i suoi costituenti e le diverse voci che in essa parlano: ha così prodotto a livello letterario un cosmo di personaggi che hanno voci diverse come le voci che animano il cosmo-universo.
- 16 Le traduzioni dai *Prolegomeni* sono di Motta 2014.
- 17 Trascurando la complessità del rapporto intero e parti nel neoplatonismo – che esula dalle intenzioni di questo contributo – è utile ricordare come Gonzalez 2017, 45 invita a leggere il passo dei *Prolegomeni*: «In the broader context of the dialogues as a whole, each dialogue, like each character within a dialogue, expresses the truth according to its unique nature, each dialogue reflects the cosmos from the perspective of its own unique world».
- 18 Sottolinea l'importanza che nella tradizione platonica riveste l'idea del *corpus platonicum* come animale vivente Motta 2018, 82-89 e 185-212. La studiosa analizza anche le ricadute di tale idea sulla costituzione del canone di lettura dei dialoghi.
- 19 Anche l'Anonimo dei *Prolegomeni* inserisce la scrittura per modelli nell'elenco dei 15 modi di insegnamento del divino Platone (Anon., *Proleg.* 27, 36-39, cfr. Motta 2014, 144-148), ma la mia ipotesi interpretativa è diversa da quella dell'autore antico.
- 20 Su questo passo del *Politico* cfr. El Murr 2014, 56-59.
- 21 Sull'idea che nei dialoghi siano individuabili passi nei quali il poeta *philosophusque doctus* si fa esegeta di sé stesso cfr. Erler 2001, 55-86.
- 22 E.g. Pl. *Ap.* 25a-b.
- 23 Szlezák 1988, 300-302.
- 24 Trad. Sassi 1993.
- 25 *Ibidem.*
- 26 Sulla volontà di Socrate di smentire l'oracolo, sull'idea che solo dopo aver superato il vaglio dell'ἔλεγχος l'oracolo si dimostri veritiero cfr. Casertano 2007, 22-24.
- 27 Difficile resistere alla tentazione di intendere il passo nella direzione di un'assimilazione di Platone ad Apollo, avendo entrambi utilizzato Socrate come un modello. Sulla natura apollinea di Platone cfr. Motta 2014, 55-63.
- 28 Il verbo ἐνδείκνυμι significa "mostrare", "rivelare", "manifestare", "far conoscere" e, nello specifico lessico giuridico consono alla situazione in scena nel testo, "dichiarare", "denunciare". Tutti questi verbi, dei quali può essere soggetto il κάτοπτρον, sono semanticamente opposti al verbo λανθάνω che nella prima pagina definisce i κατήγοροι: essi nascondono, Socrate rivela.
- 29 E quando nessuno gli fa domande, se le fa da solo, come accade più volte nel testo dell'*Apologia*.
- 30 Coloro che sono stati confutati si adirano con Socrate invece che con sé stessi (23c), e ciò li rende ridicoli, come chi provasse a incolpare dei propri difetti lo specchio, il quale li ha solo resi visibili.
- 31 A questa seconda reazione degli umani al cospetto dello specchio socratico il filosofo fa riferimento in due punti strategici del suo discorso: all'inizio (23c), e alla fine (39d).
- 32 Trad. Susanetti 2019.
- 33 Sull'affinità naturale che i personaggi platonici hanno con gli argomenti che trattano cfr. Erler 2001, 68.
- 34 Difendevo questa ipotesi già in Palumbo 2010, cui rimanderei anche per una bibliografia sull'argomento.
- 35 L'occorrenza più significativa del termine specchio nella letteratura socratica antica è forse quella che troviamo in D.L. II 33. Di Socrate Diogene scrive: "Riteneva che i giovani dovessero costantemente guardarsi nello specchio o allo scopo di adeguare

alla loro bellezza - se vi fosse - il loro comportamento o di nascondere i loro difetti con l'educazione" (trad. Gigante 1987). A documentare come lo specchio comporti immediatamente un riferimento alla pratica del modellare sta la citazione che in Diogene immediatamente precede: "[Socrate] diceva di meravigliarsi che gli scultori di statue marmoree si preoccupavano di rendere il blocco di marmo il più possibile simile all'uomo, ma che essi stessi non si curavano affatto di non apparire simili al marmo". Sul fine - toeletta morale - dello specchio secondo Socrate cfr. Frontisi-Ducroux 1998, 43, ove si cita anche il parere di Apuleio (*Apologia* XIII 5 s.) sull'uso socratico dello specchio, che consente la conoscenza di sé molto più fedelmente delle immagini create dalle arti plastiche, sapendo solo esso, e non quelle, rendere il movimento.

36 Trad. Puliga 2000.

37 I *verba videndi* servono a costruire la figura dello specchio, il quale, nell'immaginario greco, vede ed è proprio perché esso vede che viene paragonato a un occhio. Della complessa fenomenologia della visione lo specchio riveste sia la funzione del fare (ποιεῖν) che quella del subire (πάσχειν). Platone definisce l'agire dello specchio come un εἰδολοποιεῖν. Lo specchio è un disco di bronzo che viene guardato e che restituisce lo sguardo. I verbi cui lo specchio è associato sono indicativi di questa sorta di ambivalenza (attività-passività) che attraversa trasversalmente i campi semantici della ricezione, dell'accoglienza, della produzione, l'ambito del sembrare e del mostrare, dell'apparire, del rivelare, del mettere in luce. Frontisi-Ducroux (1998, 135) sottolinea come allo specchio siano associati verbi visuali aventi una faccia verbale - lo specchio parla, denuncia o tace - oppure verbi che indicano l'espressione, la messa in forma, la modellazione (τυποῦν, εκτυποῦν, πλάττειν).

38 Di difficile traduzione, il termine ἐπιφάνεια indica qui un apparire non solo apparente, piuttosto un rivelarsi, un venire alla luce, di quelle caratteristiche di Alcibiade che altrimenti resterebbero nell'ombra.

39 Sull'idea che solo Socrate possa riflettere il vero sé di Alcibiade perché è l'unico suo vero amante cfr. Gordon 2012, 149-151. La studiosa annota che tutti i contesti in cui si parla di conoscenza di sé in Platone sono contesti erotici, perché la conoscenza di sé è il nodo in cui si incontrano l'elemento epistemico e l'elemento etico nella teoria e nella pratica socratica della paideia erotica.

40 "Ti è impossibile" - dice Socrate ad Alcibiade in 105d - "portare a termine i tuoi progetti senza di me: così ampio è il potere che ritengo di avere su di te e sul tuo comportamento". E in 105e: "Non c'è tutore, né parente, né nessun altro in grado di offrirti quel potere cui aspiri, tranne me: con l'aiuto del dio, certamente". Su questi passi cfr. Belfiore 2012, 33-37.

41 Moore 2017, 89.

42 Ibidem.

43 Su questo passo cfr. Renaud- Tarrant 2015, 60-63.

Il proemio alle leggi (in Platone, Leggi V 726-734)

Livio Rossetti

Università degli Studi di Perugia, Italia

livio.rossetti@gmail.com

ABSTRACT

In Plato's *Laws* several passages have been clearly conceived of as preambles. The most extended, and prominent, is the one we find at the beginnings of Book five. It amounts to a complicate tour de force, not easy to be accounted for. What surfaced during the present investigation is a meandrical line of thought which ends with the unexpected adoption of a proto-utilitarianist point of view. This turn is not only interesting (and possibly surprising) per se, since it implies that the author fully acknowledges the role of subjective evaluations that may well ignore the ontological hierarchy between gods-souls-bodies as well as the force of persuasion a wise legislator avails of.

Keywords: Plato, Laws, Preambles, Persuasion, Subjectivism, Utilitarianism.

https://doi.org/10.14195/2183-4105_20_7

La prima parte del libro V delle *Leggi* è relativamente ben nota in quanto principale proemio, prologo o introduzione alla formulazione di norme specifiche, ed è nitidamente identificata sia dalle parole con cui inizia (in IV 726 A) sia da quelle con cui si conclude (in V 734 DE). In letteratura l'attenzione è caduta molto più sul proemio in generale, quindi sulla funzione che Platone assegna a questo e ad altri proemi nell'economia dell'opera¹, e molto meno sui suoi contenuti specifici, come invece propongo di fare ora. Nondimeno, in questo particolare proemio c'è molto da capire, perché le considerazioni dell'ateniese si snodano su registri molto diversi, e il ragionamento dell'ateniese, con i suoi faticosi meandri, sono un piccolo mondo nel quale non è nemmeno facile avventurarsi. Giacché, se non erro, sorprese ed imprevisti abbondano.

1.

Platone esordisce parlando della gerarchia di importanza che hanno le cose, una gerarchia che è altamente desiderabile conoscere e comprendere nella sua rilevanza in quanto si presume (o ci si augura) che possa ispirare la delineazione del quadro normativo nel suo insieme, quindi indicarne la *ratio*, agevolarne la comprensione ed evitare possibili fraintendimenti. Lo schema gerarchico in questione, dato subito per ben stabilito e quindi pacifico, assegna il primo posto agli dèi e il secondo all'anima, che è superiore e ha ogni diritto di prevalere (*despozonta*: 726 A4) su ciò che per natura deve servire. Viene poi specificato che si tratta di prevalere sul corpo che, come leggiamo un po' più avanti (728 D3-4) e come potevamo attenderci, è terzo nella graduatoria.

Con riferimento alle grandi linee di uno statuto ontologico di tipo gerarchico, Platone

passa rapidamente a considerare l'eventualità che l'ordine gerarchico venga misconosciuto per quanto riguarda le prerogative dell'anima (un simile misconoscimento tende a configurarsi come una più o meno tacita insubordinazione) e che ci sia bisogno di un percorso di tipo educativo, volto a far sì che la condotta sia, per quanto possibile, congruente con lo statuto ontologico, ossia con lo schema gerarchico appena richiamato (727 A4-7).

Su queste premesse, sulle quali peraltro l'ateniese non insiste (anche se le riprende nel prosieguo), diviene attraente chiedersi subito, posto che agli dei spetti di comandare su tutto e a ciascuna anima di comandare sul 'suo' corpo, chi potrebbe misconoscere le prerogative dell'anima, chi potrebbe tentare di stravolgere l'ordine costituito, chi potrebbe aver bisogno di interventi di tipo educativo, se non anche di tipo repressivo-sanzionatorio. Se pensiamo per un momento all'anima che dopo la morte viene giudicata per come è vissuta, e viene giudicata pure senza indumenti perché non possa ingannare i suoi giudici (*Gorg.* 523 C-E), si direbbe che soltanto l'anima potrebbe, *in ipotesi*, ribellarsi a se stessa e non sottostare alle sue stesse decisioni. Ma dobbiamo pur chiedersi se una cosa del genere sia possibile, concepibile, sensata. Forse che il nostro io non coincide, per l'appunto, con la nostra anima? In realtà Platone ha molte volte suggerito – fra l'altro in *Leggi* I 644 E – proprio l'idea di un'anima composita e conflittuale, di fatto riconoscendo che la conflittualità intrinseca è un fatto innegabile, un fatto che resiste alla teoria, una interferenza che disturba ogni facile ipotesi di irrigidimento dottrinale. Non che egli sappia sciogliere il nodo in termini di statuto ontologico: vi ha rinunciato troppe volte per non essersi reso conto di trovarsi a sopportare una sconfitta sul piano della dottrina. In *Leggi* X 896 D-897

C, per esempio, Platone si pone apertamente il problema (in 896 D5-8 scrive infatti che, alla luce delle considerazioni che precedono, l'anima risulterebbe causa tanto delle azioni buone quanto di quelle cattive) ma, ancora una volta, ne offre una soluzione debole. Infatti dapprima si dilunga nel ricondurre all'anima molte linee di condotta ma poi, al momento di rendere conto di quelle positive e negative, si limita a dichiarare (in 897 B1-4) che l'anima conduce tutto a buon fine se si associa alla mente (*noun*), se invece si associa alla dissennatezza (*anoia*) produce gli effetti opposti. Oso dunque pensare che questa sia la migliore prova della difficoltà in cui Platone si sta dibattendo, e da tempo, senza venirne a capo. Una sorta di voragine si è aperta e, se non erro, rimane aperta!

Ma l'interesse dell'ateniese che sta parlando non va in questa direzione. Prevalgono subito le riflessioni basate su ciò che accade di osservare. Infatti della possibilità che gli equilibri gerarchici vengano stravolti e dell'esigenza di interventi di tipo educativo o repressivo qui non si ricerca una fondazione ontologica: agli occhi dell'ateniese, è così che 'siamo fatti' e non c'è bisogno di alcuna spiegazione. E siccome la cornice è costituita da un discorso introduttivo, si può capire che il punto non venga approfondito come sarebbe stato astrattamente desiderabile.

Accade dunque – leggiamo nel prosieguo – che taluni pretendano di 'far crescere' (*auxein*) la propria anima con mezzi inidonei, come discorsi, doni e un'indulgenza che la vizia (e di conseguenza mancano l'obiettivo di renderla migliore da peggiore che era: *beltiō de ek cheironos*). Accade anzi che il bambino, non appena diventa uomo, non esiti ad avanzare delle pretese (di comandare e di sapere già), ad esaltare la sua autostima e prendersi delle libertà. Peccato che faccia tutto ciò a

suo danno, astenendosi dall'onorare l'anima e misconoscendo la sua collocazione al secondo posto dopo gli dèi, come invece avrebbe dovuto (727 A7-B4). Spesso infatti accade che l'uomo "non si ritenga responsabile dei suoi errori e dei mali numerosi e gravi, ma li attribuisca ad altri credendo, con ciò, di onorare la sua anima, come potrebbe sembrare, mentre le nuoce e molto"².

2.

Queste dichiarazioni permettono di apprezzare, anzitutto, la capacità del penetrante scrittore di cogliere un elemento caratterizzante del vissuto di adolescenti e neo-adulti³: la spinta a credere in se stessi e a fare l'impossibile per sentirsi almeno un po' appagati e gratificati se accade loro di trovarsi a poter comandare almeno un poco e a sapere o credere di sapere molte cose. La finezza con cui Platone riesce a notare anche questo ha risalto quando si consideri che per millenni, fino a tutto il secolo XIX, è stato pressoché impossibile riuscire a rappresentarsi la fase della vita che oggi associamo volentieri alla parola teenagers. Con la nostra terminologia, infatti, questo sarebbe un bisogno, una domanda di "riconoscimento sociale", ed ha senso chiedersi quando e per merito di chi, in altre epoche, l'attenzione sia di nuovo caduta su ciò che rende unica quella fascia di età.

Ma ci sono anche altre componenti di cui rendere conto. Oltre al colpo d'occhio sulle aspirazioni di adolescenti e neo-adulti, in queste righe viene evocato l'uso – giudicato deplorabile – di attribuire ad altri la causa dei propri errori e dei mali generati da questi errori. Si affaccia inoltre l'idea che l'anima la si può, come verrà detto un po' più avanti, onorare o disonorare.

Propongo di fermarci, anzitutto, sull'uso di attribuire ad altri la causa dei propri errori. Platone dedica all'argomento appena due righe, ma ciò che viene così evocato ha un vasto retroterra. Infatti si tratta di una forma mentis che fu molto ben stabilita tra i greci e quanto mai durevole. A attestare quanto radicata fosse questa propensione sono, va da sé, le innumerevoli evidenze offerte dai poemi omerici e il cospicuo 'trattato sulle circostanze attenuanti e le scuse' che si delinea nell'*Encomio di Elena* gorgiano, ma la propensione dei greci a discolarsi adducendo concause diverse e, in particolare, l'intervento degli dèi (la cosiddetta "doppia causalità"⁴) ricompare un po' ovunque, e in modo particolare nei tragici e negli oratori. Richiamo, per cominciare, due dichiarazioni leggermente posteriori a Platone: Demostene XVIII 93, "l'esito fu nelle mani di dio, non nelle mie", e XXIV 124, "un'arroganza non spontanea, che le è stata inviata da una dea". Un simile riferimento agli dèi⁵ aiuta a comprendere il riferimento agli "altri" che fa Platone qui.

Ancor più significativo, per contrasto, è che nel primo libro dell'*Odissea* venga rappresentata la più alta autorità dell'Olimpo che convoca il 'concilio degli dèi' e lo presiede per poi esordire dicendo:

Ah! Quante colpe danno i mortali agli dei!
Ci dicono causa delle loro disgrazie: ma
anche da sé
con la loro empietà, si procurano dolori
oltre il segno.⁶

Ciò prova che l'uso di discolarsi adducendo l'intervento divino così come altre concause, scuse e circostanze attenuanti era così ben stabilito da giustificare, già nell'*Odissea*, una denuncia quanto mai solenne degli abusi. Ora questa stessa denuncia ricompare fra l'altro in Democrito (fr. 119 DK), Trasimaco (fr. 1 DK),

Aristofane (*Nuvole* 1080), Euripide (*Troiane* 948 e 982-4), Sofocle (*Filottete* 991 s.), Platone (nel passo appena riportato, ma anche in 731 D6-E1) e Aristotele in *Etica Nicomachea* 1111a24 s. Ciò prova che fu normale rendersi conto degli eccessi e che, nondimeno, l'uso continuò quasi senza eccezioni per il non breve periodo che va da 'Omero' a Demostene, o forse per un tempo anche più lungo.

3.

È nel richiamare questo uso che Platone ha modo di immettere in circolo una sfumatura non precedentemente attestata: l'idea di onorare o disonorare la propria anima, idea che ricompare subito dopo, allorché leggiamo che "con questa condotta, contraria a ciò che il legislatore afferma e approva, l'uomo non onora affatto l'anima, al contrario la disonora" (727 C3: *oudamōs timai, atimazei de*), e poi di nuovo che «quando, al contrario, non si sforza di resistere alle fatiche meritevoli di lode e alle paure e ai dolori e alle ansie ma ad essi soccombe, ecco che non la onora, anzi le sottrae onore ogni volta che agisce così»⁷.

Il concetto è chiarissimo: adducendo le più diverse concause non si tutela la propria reputazione, anche se molti si illudono di *timein tēn hautou psuchēn*. Infatti, così facendo, ottengono unicamente di salvaguardare la loro immagine pubblica. Ma per l'anima tutto ciò è nocivo, molto nocivo. Comincia a delinarsi, in questo modo, l'idea che all'anima spetterebbero degli onori e che alcuni comportamenti possono onorarla mentre altri la disonorano. Si tratta di un punto di vista che è tutto platonico e che, salvo errore, è privo di anticipazioni specifiche in altri dialoghi. Come dunque possiamo decodificare la discussione sul *timein* e sull'*atimazein* che qui incomincia?

Una pista si intravede quando andiamo con la mente al modello Socrate, al cosiddetto *logos protreptikos* e ad espressioni quali *therapeia tēs psuchēs* e *epimeleia tou heautou*. Il modello Socrate è ravvisabile, se non erro, nella sua condotta al processo e di fronte alla cicutina in quanto, al di là di come la storia è stata raccontata da Platone, rimane che egli non cercò di tutelare la sua reputazione giustificandosi, adducendo concause o scusanti, né volle saperne della fuga ipotizzata dai suoi amici. Socrate ha dunque avuto una condotta improntata a un'idea alta di se stesso, una condotta che, per dirla con la terminologia immessa in circolo in queste pagine delle *Leggi*, fa onore alla sua anima. Se poi diamo uno sguardo ai socratici, troviamo conferme molteplici. Avendo l'imbarazzo della scelta, mi limiterò a ricordare il Socrate che esorta suo figlio Lamprocle a rispettare Santippe (Xen. *Mem.* II 1); l'incontro di Aristippo con Iscomaco (Plut. *De curios.* 2.516c); l'intervento di Nicia in Plat. *Lach.* 187 E-188 B; il turbamento di Alcibiade (in Pl. *Symp.* e in Eschine di Sfetto, *Alcib.*) e infine l'*habeo non habeor a Laide* di Aristippo (Cic. *Ad familiares* IX 26.2) con il suo formidabile corollario, preservato in *Gnomologium Vaticanum* 493, cioè l'aneddoto secondo cui un giorno Aristippo si sarebbe avvicinato a Socrate e altri socratici riccamente vestiti senonché, giunto il momento di sedersi, Socrate lo avrebbe provocato, sputando sul sedile sul quale il ricco amico era sul punto di sedersi. Tutti si chiesero cosa avrebbe fatto Aristippo, ma lui, imperturbabile, sedette accanto al maestro accettando di sporcarsi, dopodiché qualcuno (forse lo stesso Socrate) commenta: "pensai che possedevi la clamide, non che ne eri posseduto".

Da tutto ciò deduco che Socrate e socratici ebbero la ventura di essere stati i primi a intaccare un uso comunissimo. Infatti fino

ai tempi (e nell'opera) di Antifonte, Sofocle, Euripide, Aristofane, Tucidide, Gorgia, Prodicco e molti altri – cioè, grosso modo, fino ai primissimi anni del IV secolo a.C. – ed escludendo la cerchia dei socratici, sarebbe stato ben difficile trovare esempi di condotte 'nobili', del tipo che campeggiò tra i socratici. Non voglio dire che sarebbe stato del tutto impossibile, ma certamente non sarebbe stato facile trovarne. I pochi esempi individuabili, posto che ne emergano, si distinguerebbero infatti per la loro estrema rarità. Facile, facilissimo sarebbe stato, invece, incontrare delle condotte sostanzialmente opportunistiche. Non se ne deduce che la situazione è cambiata con l'affermazione dei socratici e la moltiplicazione dei loro scritti? È nei loro scritti e non altrove che campeggia, con particolare (ma non esclusivo) riferimento alla figura e alla condotta di Socrate, proprio l'attenzione per linee di condotta encomiabili e per più di una forma di deplorazione dell'opportunismo.

Questa è una circostanza forse mai osservata, ma parlante. Attesta infatti il decollo di una ricorrente *propensione a non ricorrere* a fragili scuse, giustificazioni e concause, cosa che si combina con la ricerca di un'autostima che, almeno tendenzialmente, non è né pretestuosa né narcisistica⁸. Ed è così, solo così, che si delinea un contesto in cui ha senso parlare, come fa Platone nel passo in esame, di disonorare o onorare l'anima. Socrate e socratici la onorano, mentre chiunque accampa scuse può forse illudersi di proteggere, in tal modo, l'onorabilità della propria anima, ma in realtà la disonora. Anche la possibilità di concepire il giudizio *post mortem* dei miti escatologici e prevedere, già nella sua prima formulazione (*Gorg.* 523 C-E), di premiare e punire in base a come gli uomini hanno condotto la loro vita, avendo cura che i deceduti si presentino nudi e non vestiti, perché

altrimenti potrebbero ingannare i giudici ultramondani, ma senza prevedere nessun ruolo per le circostanze attenuanti, per i vizi del volere o per la doppia causalità, né l'opportunità di addurre scuse. Anche queste considerazioni evocano dall'idea di onorare o disonorare l'anima, e si tratta di un'idea che, come ho ricordato, Platone condivide con molti socratici. Tenendoli presente si spiana in misura considerevole la strada per comprendere il senso delle dichiarazioni già prese in considerazione, così come delle numerose ed eloquenti esemplificazioni che avremo modo di vedere tra un momento.

Osservo inoltre che, per parlare di ciò che qui Platone riconduce all'onorare o disonorare la propria anima, noi moderni disponiamo di molte espressioni grosso modo equipollenti, per esempio le seguenti: "condotta che mi fa onore" vs. "condotta che non mi fa onore" (= condotta di cui, a rigore, mi dovrei vergognare), "non accampare scuse" vs. "accamparne", "sentirsi liberi" (o rivendicare la propria libertà) vs. "sentirsi condizionati", "agire a testa alta" vs. "essere opportunisti", "autostima", "dignità", "senso del dovere", "coscienza morale", "impegno". Platone poté contare solo su una terminologia molto più esigua, forse proprio perché ai suoi tempi i socratici si trovarono a fare i primi passi verso l'elaborazione di un linguaggio e di una cultura (dell'autostima, dell'impegno) che aveva ben pochi precedenti.

Invece la cultura delle circostanze attenuanti si iscrive tutta nell'orizzonte della condotta che *non* mi fa onore (infatti non invocherei tali circostanze se non avessi qualcosa da sminuire o nascondere, ossia qualcosa di cui, a rigore, mi potrei o dovrei vergognare), e abbiamo visto che, al confronto, questo modo di ragionare aveva radici ben più antiche e un diffusione ben più capillare.

4.

Dopo queste prime battute Platone passa ad argomentare che la vita (la scelta di mettere la vita al primo posto, intendendo che tutto si osa fare pur di rimanere in vita) non è un valore inequivoco, infatti la vita, di per sé, «non comporta che l'anima sia apprezzata ma, al contrario, disprezzata» (727 D1-2)⁹ e lo stesso si deve dire del dubitare che la vita nell'Ade costituisca il maggiore di tutti i beni¹⁰ e del perseguire la bellezza più della virtù (D6). Tutte queste condotte implicano che si dia maggior valore al corpo che all'anima. Ugualmente il desiderio di accumulare ricchezze induce talvolta a vendere per poche monete d'oro¹¹ la bellezza e l'onorabilità dell'anima (728 A2-6). Non volersi astenere da ciò che è disonesto e non voler perseguire gli obiettivi buoni è dunque, a ben vedere, un modo di trattare la propria anima come la parte più spregevole malgrado sia, al contrario, la parte più divina¹² (B1-2). Questa inconsapevolezza fa sì (o almeno potrebbe far sì) che uno si ritrovi malvagio tra i malvagi, costretto a fuggire i buoni e a mettersi in condizione di non poter essere curato e guarito (*ouk iatreuomenos*), per cui – dettaglio interessante – può solo morire per la salvezza degli altri (*hina heteroi polloī sōzōntai*: C6)¹³. Pertanto ricercare il sommo bene è quanto di meglio l'anima può fare, dopodiché si tratterà di valutare gli onori, se sono genuini o adulterati (se sono *alētheis* o *kibdēloi*: D5-6), compito che spetta al legislatore, il quale proclamerà che il corpo non è degno di onore per il fatto di essere bello, o prestante, robusto e veloce, né per il fatto di godere di buona salute (D7-E1) né (ovviamente) per il fatto di avere le qualità contrarie.

Quest'ultimo riferimento ottiene di interrompere la carrellata, cosicché l'ateniese ha modo di spendere qualche parola sulla

moderazione perché, osserva, la prestanza fisica inorgoglisce al pari della ricchezza (728 E4-729 A2). Dopodiché si torna a parlare di ricchezza per osservare che lasciare ai propri figli una grande ricchezza non è desiderabile: meglio lasciare il solo necessario per un *bion alupon* (729 A7-B1), una vita senza inquietudini¹⁴. È intanto decollata una serie di raccomandazioni per gli anziani (anzitutto: non dare cattivi esempi) che dà luogo a una trattazione relativamente ampia (fino a 730 A8) sulla condotta giudicata auspicabile. L'exkursus si articola in cinque punti: (1) porre attenzione a far arrivare messaggi positivi ai giovani (fra l'altro: la cosa migliore non consiste nel ricorrere agli ammonimenti, ma nel far vedere che le azioni sono congruenti con le parole: 729 C2-5), (2) rendere onore ai parenti, (3) basare le relazioni di amicizia sul riconoscere l'importanza di ciò che fanno gli altri, (4) puntare non alle vittorie nelle gare olimpiche e, in genere, nelle competizioni, ma a distinguersi per l'osservanza delle leggi, (5) avere speciali riguardi per gli stranieri. Al termine è poi la volta di un breve riepilogo rafforzativo (730 B1-3).

Questo piccolo 'decalogo' è assai significativo. Noto, per cominciare, che Platone offre dei criteri di organizzazione della condotta, dunque delle direttive che poi spetta ai singoli di tradurre in scelte effettive. Osservo inoltre che Platone, come non ha proprio idea dell'ordine interno che dovrebbe avere ogni – quindi anche il suo – codice legislativo (per cui finisce per offrire un quadro normativo privo di filo conduttore¹⁵), così non ha idea di un insieme strutturato di 'norme morali' che possano aspirare ad essere universalmente valide¹⁶, e di conseguenza né qui né altrove riesce a delineare una proposta strutturata. Quelle che è capace di dare sono indicazioni relativamente generiche e anche effimere – e

non caso, perché siamo all'inizio dei tentativi di delineare qualcosa del genere.

Infatti una società come quella greca, in cui una vera e propria cultura delle concause e delle scuse si era affermata sul presupposto della doppia casualità, non avrebbe potuto sviluppare l'interesse per un qualche pronuntuario delle regole di condotta ammesse o auspiccate¹⁷, tanto meno per un qualche corpo sociale deputato a farsi tutore di tali regole. È pertanto comprensibile, e significativo, che la Grecia arcaica e classica non abbia espresso nessun decalogo. La domanda di regole o modelli di condotta encomiabile appare invece giustificata, o almeno sensata, allorché il quadro di riferimento è la ricerca dell'eccellenza, il perseguimento dell'autostima, il voler rimanere a testa alta. Ma si tratta di un'operazione complessa, che non si improvvisa (bisognerebbe che le regole facessero sistema), ed è interessante constatare che quando, qui come occasionalmente altrove, Platone prova a delinearle, non vengono mai raggiunti dei livelli di astrazione significativi.

Naturalmente, il fatto che Platone non sia riuscito a delineare un quadro almeno un po' strutturato nemmeno nell'ultima sua opera è eloquente. Ci fa supporre che forse nemmeno si propose di delineare una dottrina etica fatta di principi e regole (del resto non lo seppe fare), preferendo elaborare delle proposte di tipo 'ottativo' e paideutico, con formulazione di auspicci e indicazione di condotte non più che auspicabili¹⁸, come già era accaduto quando aveva parlato di cura di sé (*epimeleia tou heautou*), di cura dell'anima (*therapeia tēs psuchēs*), della virtù e delle virtù, del buon governo (affidato ai filosofi) e della buona tessitura (su cui Platone si è notoriamente soffermato nel *Politico*).

In effetti nelle *Leggi* viene ideata una «organica rete di stimoli e condizionamenti tali

da assicurare che una larga maggioranza della popolazione (non esclusivamente di cittadini, ma anche di stranieri, donne, servi...) si senta motivata a osservare far osservare le norme statuite... così da instillare nella gente una vigile coscienza civica ed un adeguato impegno a fare ciascuno la sua parte per mantenere alta la qualità della vita associata»¹⁹. L'obiettivo costantemente perseguito è che le norme statuite vengano per quanto possibile interiorizzate. Per questa ragione, grande è la cura posta nel prevedere che le norme siano sostenute, oltre che da esortazioni a osservarle e da sanzioni per chi le trasgredisce, anche da onorificenze e altre forme di legislazione premiale per chi invece le osserva scrupolosamente.

Ci sono pertanto le condizioni per parlare di un intero apparato di misure, sostenute dai contatti personali, che dovrebbero produrre non solo una sana amministrazione della giustizia, ma anche importanti effetti paideutici. Di carattere eminentemente paideutico sono, invero, le decine e decine di misure che dovrebbero regolare la colonia cretese ipotizzata da Platone. Egli le pensa con l'obiettivo di moltiplicare gli stimoli che indirizzano a una condotta spontaneamente virtuosa²⁰, confidando che abbia luogo una diffusa interiorizzazione dello spirito che il legislatore tenta in molti modi di inculcare nei nuovi cittadini. Proprio queste scelte spiegano perché la sua etica è di tipo 'ottativo' anziché descrittivo o meramente prescrittivo. Dall'inizio alla fine Platone esorta, dissuade, incoraggia, si adopera per far apprezzare. Il suo sogno è appunto l'eccellenza degli abitanti della nuova colonia, che dovrebbero spontaneamente astenersi da molte delle 'follie' alle quali sono assuefatti gli ateniesi che poi leggeranno l'opera. Il suo è quindi un auspicio, un grande *desideratum* che prende forma nel presupposto che le leggi vigenti debbano essere completamente ripensate, perché non offrono stimoli

ma anzi chiudono gli occhi davanti a svariate condotte non proprio esemplari, e quindi non costituiscono in alcun modo un buon punto di partenza. Dato il giudizio sulle leggi vigenti, Platone si dedica a stabilire norme tali da responsabilizzare chi giudica: per esempio²¹, stabilisce che, quando si tratta di dirimere delle vertenze, ci si rivolga «in primo luogo ai vicini, agli amici, a chi è meglio informato sul conto degli atti contestati» (VI 766 c-767 A) oppure a «giudici ... designati di comune accordo da accusato e accusatore» (XII 956 BC); con riferimento a altri casi particolari (es. i maltrattamenti) prevede che sia chiamata a giudicare l'intera cerchia dei parenti oppure un collegio di 101 anziani (IX 878 C-879 A; 932 C) oppure, in altri casi, una terna di medici (XI 916 B) o un collegio costituito da commilitoni (XII 943 AB). Significativo è anche il trattamento riservato agli atei. La loro pericolosità sociale dipende dal fatto che si impegnino o meno a 'ingannare' il popolo facendo del proselitismo. Chi lo fa viene sottoposto a severa segregazione, ma per gli altri è previsto un luogo di detenzione denominato *sōphronistērion* ("luogo nel quale si mette giudizio") che è collocato accanto alla sede in cui operano i membri del consiglio notturno, in modo da poter prevedere che questi super-magistrati facciamo ricorrenti visite ai detenuti con l'obiettivo di "salvare la loro l'anima" (*tēi tēs psuchēs sōtēriai omilountes*: X 909 A4-5). In parallelo, e con il medesimo orientamento di pensiero, Platone ha ipotizzato anche una lunga serie di ritualità pensate per suscitare, tanto in chi agisce in nome della polis quanto nei *politai* che assistono a queste cerimonie, il desiderio di assolvere alle funzioni pubbliche nel modo più scrupoloso. È questo un modo ben singolare di legiferare, forse degno di un filosofo ma tale da esprimere una competenza normativa e una cultura giuridica decisamente embrionali.

5.

Parlavamo di proposte di tipo ‘ottativo’ che si dovevano materializzare in auspici, esortazioni e altre misure pensate per incoraggiare le buone condotte e dissuadere da comportamenti spesso genericamente indicati come negativi, fino a delineare un’articolata legislazione sia sanzionatoria sia premiale. Si tratta di «una educazione fondata sulla lode e sul biasimo», pensata per rendere le persone «disponibili e docili alle leggi» (730 B5-7), ed animata dalla speranza di riuscire a conseguire risultati apprezzabili almeno nell’immaginata colonia cretese. Ed ecco che l’ateniese prova ad assicurare che chi “vorrà essere felice e beato” sarà un uomo affidabile, mentre gli altri risulteranno inaffidabili (*pistos/apistos*: C5) e rischieranno di rimanere senza amici, per poi vivere una vecchiaia difficile, quasi da orfani (D1). Ma con ciò passa a rappresentare la diversità delle *aspettative* a seconda di come la gente sceglie di vivere, il che equivale ad accantonare il tema della legislazione.

Ma poi prova a distinguere chi non commette ingiustizia e chi impedisce agli ingiusti di commettere ingiustizie, così da poter prevedere che chi agisce così venga “solennemente proclamato vincitore, quanto ad *aretē*”²² (D7); poi prova suggerire che sia collocato al primo posto chi condivide (*ton metadidonta*) i suoi beni con gli altri, al secondo chi vorrebbe dividerli ma non ci riesce, in coda chi non è amico ma invidioso (E). Questo perché chi è invidioso “mette in condizione di inferiorità gli avversari con accuse ingiuste” (731 A7-8) e “lascia l’intera polis *agumnaston*, senza allenamento” ad agire bene (B1).

Ha senso chiedersi, a questo punto, dove possa condurre una simile folla di auspici e prescrizioni, di sanzioni e premi, di condotte dichiarate giuste, di condotte dichiarate ingiu-

ste e di provvedimenti lasciati nel vago, che relazione ci sia tra la legislazione di una *polis* e l’invito a basare le relazioni di amicizia sul riconoscere l’importanza di ciò che fanno gli altri, oppure la scelta di far paventare i rischi connessi a una vecchiaia difficile. Se ciò che Platone ha dichiarato di voler proporre è un proemio alle leggi, dovremmo aspettarci un’offerta di ‘principi del diritto’ e qualche indicazione sull’*esprit des lois*. Invece ci troviamo di fronte a una serie, in ultima istanza disorganica, di considerazioni che oscillano tra l’ambito della persuasione (posto che ci sia chi vuol persuadere e chi si lascia persuadere), l’ambito delle aspettative, l’ambito delle scelte individuali, la sfera delle buone intenzioni e il fragile richiamo allo statuto ontologico (“si sappia che prima vengono gli dèi, poi le anime e infine i corpi), significativamente prescindendo del tutto dall’ambito delle prescrizioni. Da un simile insieme, non amalgamato, emerge un Platone che per il momento non pensa a legiferare, che si è messo a fare molte altre cose non facili da etichettare, cose molto lontane dal tentativo di formulare norme formalmente ben configurate e, come minimo, non irragionevoli in ciò che esse prescrivono.

6.

Dopodiché le cose si complicano ulteriormente. Nel prosiegua Platone si premura di ricordarci che “nessun uomo ingiusto è ingiusto di proposito (*hekōn*)” e che nessuno sceglierebbe il peggio in piena coscienza (*hekōn*) perché l’anima è il bene più prezioso²³ (C2-7). Ma due righe prima ci aveva detto che i concittadini incurabili (*dusiata, aniata*: B4-5) bisogna risolversi a eliminarli dando libero sfogo all’ira, mentre si dovrà trattenere lo sdegno (*aneirgonta ton thumon*: D1) verso

chi è ancora curabile, e qui non la legge (che non ha ancora preso forma) ma l'orientamento del legislatore curiosamente si identifica con *la risposta emotiva attesa* dai buoni capifamiglia della nuova colonia (a seconda dei casi si dovrebbero adirare o trattenere l'ira), ossia con un *punto di vista soggettivo*²⁴.

Subito dopo leggiamo addirittura *in tutti gli uomini è connaturato* il peggiore dei mali²⁵: essere indulgenti con se stessi ed escogitare espedienti (*mēchanatai*) per mantenere ad ogni costo tale indulgenza verso se stessi. A sua volta questo amore eccessivo – e cieco – di se stessi, causa di tutti gli sbagli, induce a coltivare (*timān*) l'interesse personale più del vero e dà luogo a un amore cieco (731 D6-732 A1), mentre *ton mega andra esomenon* (chi aspira a essere grande)²⁶ dovrebbe desiderare le cose giuste, non importa se fatte da lui stesso o da altri (A2-4).

Con simili considerazioni Platone si trova a polarizzare la sua e nostra attenzione proprio sulla condizione psicologica – sul vissuto prevedibile – della gente, che in prima istanza è portata ad amare se stessa (*philos autōi*: 731 E2) con possibilità di eccedere nell'amore di sé. Dopodiché leggiamo che non si dovrebbe eccedere nel riso, nel pianto, nell'esultanza o nel provare dolore, e questo sia quando “il dèmone volge le nostre sorti verso il bello” sia quando “demoni avversi vanno a contrastare certe condotte” (*daimonōn anthistamenōn tisin praxesin*: 732 C4-6). Ma – prosegue – dobbiamo augurarci che la divinità intervenga facendo in modo che i beni prevalgano sui mali (C6-D3)²⁷. Quanto meno questa è la speranza che abbiamo o dovremmo avere, ed è importante tenerla desta (D4-7).

Si noti l'impensato riferimento ai dèmoni favorevoli e contrari e alla divinità sperabilmente benevola: per un momento a Platone accade di tornare a riconoscersi nell'opinione

corrente e a immaginare che la nostra vita sia severamente condizionata da dèmoni ora benevoli e ora ostili, dopodiché, in teoria, molte delle sue indicazioni su ciò che è bene fare o non fare perderebbero molto mordente, se è vero che i dèmoni, quando si mettono d'impegno, prevalgono e ci fanno fare anche ciò che non avremmo voluto fare. Che senso ha dunque la loro evocazione? Si tratta di una parentesi, di una estemporanea concessione alle opinioni dei più, dunque di un dettaglio ‘da dimenticare’?

L'impressione di smarrimento non è attenuata, ma accentuata dalla dichiarazione che segue: “finora abbiamo parlato della condotta e di come deve regolarsi ciascun individuo, all'incirca, in rapporto alla divinità, anziché ma non abbiamo trattato della condizione umana (*ta anthrōpina*)”. Eppure, aggiunge, stiamo parlando agli uomini, non agli dèi (D8-E3).

Veramente da ultimo si era parlato dei concittadini incurabili, dell'amore di sé e dell'eccessiva indulgenza verso se stessi e del supposto incombere dei dèmoni, e nessuno di questi rilievi si presta ad essere considerato espressione del rapporto con la divinità e non della condizione umana. D'altronde che cosa viene considerato più specificamente umano?

Piaceri, dolori, desideri impregnano la nostra condizione umana. *Quindi* dobbiamo lodare la vita più virtuosa, che sa darci ciò che tutti cerchiamo: il massimo del piacere e il minimo del dolore durante tutta la vita (732 E3-733 A6). Segue una sorta di casistica su come piaceri e dolori si combinano insieme (non senza far venire in mente sia Epicuro sia gli utilitaristi di epoche infinitamente più vicine a noi), dopodiché (734 A6-7) l'attenzione si sposta sui tipi di vita concepibili e prende forma la contrapposizione tra un modo di vivere caratterizzato dalla temperanza e uno caratterizzato dall'intemperanza (*sōphrōn*

vs. *akolaston*). Platone ha cura di specificare che chi vuole condurre una vita piacevole (*ton boulomenon ēdeōs zēn*) non può certo scegliere il modello (di vita) intemperante, per cui chi vive da intemperante vive così senza propriamente volerlo, ciò che accade per la massa della gente (*ho pas anthrōpinos ochlos*: B6). Sono infatti la vita *sōphrōn* e la vita *phrōnimos* a offrire il migliore equilibrio (*sez. D*) e dunque a promettere di più e questa, in sintesi, è la conclusione del discorso proemiale in esame.

Come si vede, qui Platone compie un considerevole *tour de force* dove il punto di vista del soggetto non solo viene chiaramente riconosciuto e legittimato, ma assurge a criterio di valutazione, e a un criterio che è sostanzialmente esclusivo (“è sulla base di questi e di nessun altro criterio che il singolo valuta e decide!”). Di conseguenza, a essere rilevanti sono, ora, solo i vantaggi attesi, quindi la convenienza (di breve o di lungo termine) ad agire in un modo o nell’altro, come se la gerarchia degli enti e l’idea di onorare o disonorare la propria anima fossero diventati elementi di giudizio irrilevanti. Il punto di vista umano non viene posto in relazione con l’ormai dimenticato punto di vista ‘divino’, diventa un punto di vista alternativo e ugualmente legittimo, sicché la distanza tra i due punti di vista si fa cospicua: in un caso si guarda alla condotta dall’esterno (si adotta quello che in altre epoche verrà detto “l’occhio di Dio”), nell’altro dall’interno, dal punto di vista dell’agente, ma come se soltanto una illuminata prefigurazione di costi e vantaggi sarebbe in grado di spingere l’agente a una decisione approvata o approvabile.

Si tratta, come è facile osservare, di una dichiarazione degna della più grande attenzione perché nell’antichità greca e romana fu ben raro riservare un simile spazio alla

soggettività, ed è un gran peccato che Rodolfo Mondolfo non si sia ricordato di questo proemio nel trattare della *comprensione del soggetto umano*²⁸. Infatti quando a p. 338 si accinge a parlare dell’“attività sintetica dell’anima”, Mondolfo si ricorda solo di *Teeteto* 185-185, mentre avrebbe potuto trovare evidenze a sostegno della tesi che anima l’intera sua ricerca anche qui²⁹ a titolo di riconoscimento della ineludibilità della condizione soggettiva.

L’excursus utilitaristico è peraltro tale da sollevare un interrogativo di più vasta portata: se le cose stanno in questo modo, quale spazio rimane al legislatore? Con nostro stupore, malgrado qui si concluda non un qualunque excursus ma il proemio a quelle leggi che l’autore è ormai sul punto di formulare in ogni dettaglio (con un certo disordine, è vero, ma in gran numero: parliamo infatti di ben 115 statuizioni, in molti casi introdotte e commentate³⁰), la domanda non prende nemmeno forma. Al contrario, si determina uno scollamento, un mancato raccordo addirittura vistoso: se infatti il proemio avesse dovuto dare un’idea dei criteri ispiratori delle norme in corso di definizione, l’obiettivo sarebbe stato mancato addirittura al cento per cento.

Al riguardo è interessante notare che Terence Irwin, con riferimento all’enunciato (1b) da lui individuato – «Individuals and groups tend to aim at their self-confined interest» – è esplicito nel dichiarare che «Plato rejects (1b)». Scrive inoltre che «one important element in an individual’s good is the achievement of the common good of one’s community. If we give priority to the common good over our individual good, we do not sacrifice our individual good» (2010, 94-96). In base alle indicazioni offerte da Irwin, i dati contrastanti si riconcilierebbero, ma il Proemio in esame parla ben altro linguaggio. Assume infatti che il cittadino possa sentirsi autorizzato a

decidere in base al mero bilanciamento tra aspettative di piacere e aspettative di dolore, per cui dobbiamo pensare che il bene comune costituirebbe, in tal caso, una ipotesi fra tante, non esclusa a priori, ma nemmeno prioritaria.

Su un altro registro Julia Annas ricorda che «Posidonius found the *Laws* absurd in this regard, holding that a law should be brief and memorable, and the essence of law is to command, not to teach» (2010, 75). In effetti, con questo proemio Platone prova a promuovere una sostanziale empatia tra il cittadino e il quadro normativo, ma non lo fa alla luce di leggi istituite, bensì mentre ancora si sta chiedendo quali norme sia il caso di istituire (infatti nei primi quattro libri non ne ha stabilita nemmeno una). Accade perciò che il *politēs* venga caldamente esortato a attenersi di buon grado a leggi che ancora non esistono, senza nessuna possibilità di figurarsele. Lo stesso principio secondo cui il legislatore deve saper convincere della bontà delle sue leggi (IV 722 B4-C4) implica che l'opera di convincimento si eserciti su norme conosciute, non a favore di norme che ancora non si sa quali siano. Se poi consideriamo che, a giudicare dalle pagine conclusive di questo proemio, si ammette che il cittadino possa agire unicamente in base alle aspettative di molto piacere e di poco dolore, le cose si complicano ulteriormente, in quanto diviene difficile capire quale funzione sociale possano svolgere le leggi: dovrebbero regolare la condotta, ma i cittadini hanno facoltà di decidere come agire su basi di tutt'altra natura, e questo i pare costituisca uno scompenso davvero cospicuo.

7.

Riassumendo, al posto di ciò che era logico attendersi, qui Platone ha offerto una chiac-

chierata che oscilla tra i due lati della medaglia: svolge le sue idee ora guardando alla condotta dall'esterno (appunto: con l'ottica del legislatore), ora guardando alla condotta dall'interno (provando a rappresentarsi il punto di vista di chi agisce), ma con l'imprevisto che, nell'ottica di quest'ultimo punto di vista, la legislazione rischia di essere delegittimata a priori.

È perciò la funzione fondativa del proemio a mancare l'obiettivo in maniera addirittura vistosa. L'idea inespressa, che giunge a a un passo dal prendere forma e divenire esplicita, è che per il comune cittadino le leggi *possono* essere un aiuto, o anche un ostacolo, una fonte di gratificazioni o anche di noie e magari di noie gravi. Né si intravede, verso la fine di questo Proemio, un modo plausibile di comporre lo scollamento. Infatti è pur vero che le norme, quando ci sono, possono convergere o contrastare con gli obiettivi dei singoli (è cosa che accade sempre e dovunque), ma non si vede come, partendo da questa constatazione, si possa rendere conto della funzione sociale delle norme, e tantomeno della loro ragion d'essere nell'ottica della gerarchia degli esseri e dell'onorare o disonorare l'anima. Del resto, a ritrovarsi del tutto fuori campo è anche quella dimensione 'ottativa' o esortativa delle leggi platoniche che abbiamo incontrato nella prima parte di questo curioso proemio.

Che Platone sia andato a finire su un terreno infido in cui lui stesso si muove a fatica è dimostrato, peraltro, anche dalla relativa frequenza con cui, nell'ulteriore proemio alle norme sui fatti di sangue che prende forma nel corso del libro IX (869 E-), egli non solo propone una impensata descrizione della condotta che, duemila anni dopo, sarà attribuita a Macbeth (!)³¹, ma evoca a più riprese anche il giudizio *post mortem* e l'idea di una giustizia punitrice (870 D4-873 A3). A sua volta l'exkursus utilitaristico rimane una sorta di

corpo estraneo in quanto di norma, nel corso delle *Leggi* e altrove, viene necessariamente adottato il cosiddetto ‘sguardo esterno’. D’altro canto, si dice che l’utilitarismo nacque nel 1789 con la pubblicazione di un’opera di Jeremy Bentham, ma a quanto pare ci sono solide ragioni per individuare un precursore piuttosto qualificato nell’autore delle pagine 733-734 delle *Leggi* platoniche.

L’insieme suscita pertanto l’impressione di essere molto più composito del previsto e del prevedibile, con lampeggiamenti davvero luminosi (il mondo visto dai teenagers), idee-guida piuttosto deboli e una sorprendente inidoneità dell’insieme ad assolvere al compito prefigurato. Il proemio con cui inizia il libro V si rivela ben più disorganico di quanto non si fosse sospettato finora. Manca il tentativo di tenere insieme considerazioni diverse, manca l’impiego del consueto filo conduttore che non manca di conferire una sostanziale coerenza all’opera nel suo insieme. Perché manchi, non saprei dire. Dopotutto è già un risultato aver accertato che questo filo conduttore manca.³²

Nota Bibliografica

- J. Annas, «Virtue and Law in Plato», in Bobonich 2010, 71-91.
- Chr. Bobonich, «Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato’s Laws», *Classical Quarterly* 41, 1991, 365-387.
- Chr. Bobonich, «Plato and the Birth of Classical Political Philosophy», in F.L. Lisi, *Plato’s Laws and its Historical Significance. Selected (etc.)*, Sankt Augustin 2001, 95-106.
- Chr. Bobonich (ed.), *Plato’s Laws. A Critical Guide*, Cambridge 2010.
- Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, vol. 1***, Firenze 1999.
- G. Cusinato, *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come esercizio di trasformazione*, Verona ²2017.

- F. Ferrari-S. Poli, *Platone, Le Leggi*, Milano 2005, ⁵2018.
- S. Gastaldi, «Leggi e retorica. I Proemi delle Leggi di Platone», *Quaderni di Storia* 20, 1984, 69-109.
- T. Irwin, «Morality as Laws and Morality in the Laws», in Bobonich 2010, 92-107.
- A. Laks-G. Most, *Les débuts de la philosophie, des premiers penseurs grecs à Socrate*, Paris 2016.
- A. Laks-G. Most, *Early Greek Philosophy*, I-IX, Cambridge Mass. 2016 (Loeb).
- G.R. Morrow, «Plato’s Conception of Persuasion», *Philosophical Review* 62, 1953, 234-250.
- G.R. Morrow, *Plato’s Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton ²1993.
- L. Napolitano, «Un passo del ‘Menone’ sulla ‘phronesis’. Verso la scienza pratica aristotelica?», in M. Migliori-A. Fermani (eds.), *Attività e virtù. Anima e corpo in Aristotele*, Milano 2009, 261-283.
- M. Piérart, *Platon et la cité grecque. Théorie et réalité dans la constitution des « Lois »*, Bruxelles 1974, Paris ²2018.
- L. Rossetti, «Il ricorso alla pena detentiva nelle Leggi di Platone», *Studi Economico-Giuridici* 54, 1993, 347-369.
- L. Rossetti, «Socrate e l’autostima. La ‘genealogia della morale’ nell’Atene di Platone», in F. Benoni-A. Stavru (eds.), *Platone e il governo delle passioni. Studi per Linda Napolitano* (pubblicazione annunciata per il 2021).

Endnotes

- ¹ È il caso, fra l’altro, di Gastaldi 1984 e Annas 2010.
- ² Gr.: οὐδέ γε ὅταν ἄνθρωπος τῶν αὐτοῦ ἐκαστοτε ἀμαρτημάτων μὴ ἑαυτὸν αἴτιον ἡγήται καὶ τῶν πλείστων κακῶν καὶ μεγίστων, ἀλλὰ ἄλλους, ἑαυτὸν δὲ αἰεὶ ἀναίτιον ἔξαιρῇ, τιμῶν τὴν αὐτοῦ ψυχὴν, ὡς δὴ δοκεῖ, ὁ δὲ πολλοῦ δεῖ δρᾶν τοῦτο (727 B4-C1).
- ³ Questo non è il solo passo delle Leggi in cui si dice qualcosa a proposito dei giovani, intendendo grosso modo i teenagers. Ricordo inoltre II 653 D7-E3 e 664 E3-A6 (i giovani non riescono a stare quieti, al contrario...) e VII 797 A7-C6 (i giovani tendono a apprezzare non le stesse cose ma l’innovazione).
- ⁴ Sarebbe la concausa divina che si cumula con l’iniziativa umana, come quando un eroe omerico si adopera per fare qualcosa (es. uccidere Ettore) e vi riesce, ma con il fattivo aiuto di una divinità.

- 5 Ricordo inoltre che in VI 27 Lisia scrisse (parla l'accusatore in tribunale): «kaitoi pōs ou theōn tis tēn toioutou gnōmēn diephtheiren, ma allora non fu forse un dio a ottenebrargli la mente?».
- 6 Omero, Odissea I 31-33: «ᾧ πόποι, οἷον δὴ νυ θεοὺς βροτοὶ αἰτιώωνται. | ἔξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ | σφῆσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπὲρ μόνον ἄλγε' ἔχουσιν. Trad. G.A. Privitera.
- 7 727 C4-8, trad. F. Ferrari.
- 8 Come accade invece quando si afferma una dinamica del tipo descritto in 727 A7-B4 (sopra, § 1)
- 9 L'ateniese intende dire che perseguire l'obiettivo di rimanere in vita ad ogni costo può rivelarsi disonorevole.
- 10 L'espressione ricorda il ben noto passo del Fedone su Eveno.
- 11 È pertinente ricordare il passo del Fedone in cui «la phronēsis è la moneta con cui piaceri e dolori vanno scambiati e solo ciò che si vende a prezzo di essa è davvero virtù (alēthēs aretēs meta phronēseōs)». Questa felice sintesi compare in Napolitano 2009, 273.
- 12 Ma di che cosa? Dare una risposta a questa domanda è ben difficile.
- 13 Chiaramente qui si allude all'essere condannati a morte dai giudici allo scopo di non contagiare gli altri.
- 14 In tema di patrimoni lasciati ai figli è di speciale interesse ps.-Demetrio, De elocutione 296-7 (un testo molto meno conosciuto di quanto meriterebbe, sul quale mi sono soffermato in Rossetti 2021, § 1).
- 15 In effetti la scelta degli argomenti su cui legiferare (o non legiferare) evidenzia un sostanziale disordine, accentuato sia dalla scelta di non ricercare la completezza di un apparato di norme che, nondimeno, avrebbero dovuto aspirare a fare sistema, sia dalla pretesa di legiferare anche su materie improponibili, come nel caso della legislazione matrimoniale (che include la previsione di sanzioni per chi si rifiuta di pagare – o di riscuotere – la multa prevista per chi arriva a 35 anni senza contrarre matrimonio: VI 774 A).
- 16 Nel caso specifico, sono state offerte non norme, ma indicazioni che si riferiscono ai soli titolari dei poco più di cinquemila lotti di terra previsti, dunque a una minoranza di maschi adulti, mediamente in salute e in condizioni di sostanziale sanità mentale, mentre tutto il resto della popolazione viene ignorato completamente.
- 17 la scelta di dire quali condotte sono ammirevoli o almeno inappuntabili non era in grado di condurre lontano per molte ragioni: perché esistono anche condotte che hanno solo l'apparenza dell'inappuntabilità, perché le condotte individuate sono lontanissime dal poter aspirare ad avere una validità universale o quasi, perché è ben difficile arrivare a una lista non dirò esauriente ma almeno rappresentativa, perché è facile che accada di inventare sempre nuove condotte ammirevoli, e nessuna lista può sperare di prevederle tutte.
- 18 In questo senso le ricerche comparative (tra la legislazione positive dell'epoca e quella immaginaria di Platone) condotte da Morrow (1960) e Piérart (1974) lasciano perplessi in quanto va da sé che alcune norme riflettano la legislazione dei tempi di Platone, ma non mancano aree della legislazione che se ne allontanano in misura più che considerevole. D'altronde anche le sue idee-guida (es. quelle esposte nel Proemio in esame) sono, a dir poco, molto personali.
- 19 Così ebbi a scrivere in Rossetti 1993, 350 e 361.
- 20 In questo caso, non essendo disponibile la nozione di 'interiorizzazione delle norme' rischia di far affiorare, nell'idea di stimoli finalizzati all'adesione spontanea alle regole, un netto sintomo di contraddittorietà.
- 21 Su questi temi vengono offerti maggiori dettagli in Rossetti 1993.
- 22 Ma sappiamo in cosa consista e come si manifesti lo status di persona proclamata vincitrice?
- 23 Cioè perché dovrebbe sapere che l'anima etc.
- 24 A segnalare con forza questo punto (l'adozione del punto di vista soggettivo) è stato, che io sappia, solo Cusinato (21917, 331 s.).
- 25 L'affermazione si concilia un po' a fatica con un'altra affermazione collocata appena dieci righe prima, quella secondo cui nessuno sceglierebbe il peggio in piena coscienza perché sa o dovrebbe sapere che l'anima è il bene più prezioso. – Pure degna di nota è la netta differenza tra l'autostima onorevole e le sue molte possibili contraffazioni.
- 26 Si noti la genericità dell'espressione, che per una volta non tiene conto né del possibile giudizio ultramondano, né della corruzione cui l'anima va incontro, né della ben stabilita gerarchia dèi-anime-corpi.
- 27 Il riferimento ai dèmoni favorevoli e contrari e alla divinità sperabilmente benevola è degno di nota: per un momento Platone ci sorprende tornando a riconoscersi nell'opinione corrente e a immaginare che la nostra vita sia severamente condizionata da dèmoni ora benevoli e ora ostili.
- 28 Milano 2012 (ma il libro risale al 1958).
- 29 E non solo qui. L'adozione del punto di vista soggettivo affiora anche in IX 875 B e, probabilmente, non solamente in questi due casi. — Colgo l'occasione per osservare che un altro momento tipico di affermazione dell'ineludibilità del principio soggettivo affiora con l'homo mensura di Protagora (lo si vede molto meglio da quando è stato pubblicato il papiro di Tura nel 1968 – quindi troppo tardi perché Mondolfo potesse averne notizia – e riproposto nel 1999 nel Corpus dei papiri filosofici greci e latini, ma inspiegabilmente ignorato in Laks-Most 2016).
- 30 Insostituibile è il prospetto offerto in Saunders 1970, 539-544.
- 31 Il sorprendente proto-Macbeth figura in 870 C8-D4.
- 32 Ho una speciale gratitudine per Fulvia De Luise (Univ. Trento), con la quale ho ripetutamente discusso alcuni punti cruciali, ma poi anche con Linda Napolitano, Guido Cusinato e Alessandro Stavru, tutti e tre dell'Università di Verona..

Regular el mundo de la fiesta: un proyecto normativo en Leyes

Alberto Bernabé

Profesor Emérito. Universidad Complutense (IUCRR)

albernab@ucm.es

<https://orcid.org/0000-0002-7228-735X>

ABSTRACT

The paper deals with of one aspect of “The Laws”: the rules proposed on partying, drinking and the type of music and dance presided over by Dionysus. The Athenian tries to combine: a) the need for education to form law-abiding citizens capable of defending the city; b) the need to control the disturbing effects of drinking and debauchery on music and dance; and c) the desire to maintain the Athenian tradition they were proud of: the conciliation of military excellence and the fun produced by drinking, music and dance.

Keywords: Plato, Laws, feast, drink, Dionysus.

https://doi.org/10.14195/2183-4105_20_8

1. *LEGISLAR SOBRE LA FIESTA*

Platón se propone en las *Leyes* la tarea de establecer una serie de normas para regular las relaciones políticas y la organización social menos utópicas que las de *República* y referidas a aspectos más diversos de la vida ciudadana. En este trabajo me voy a ocupar de uno de ellos, si se quiere, menor, pero significativo del pensamiento del filósofo: algunas de las normas que se proponen sobre el espacio propio de la fiesta, la bebida y el tipo de música y de danza que se ponen bajo la advocación de Dioniso, un dios central en el culto, la cultura y, en general, la vida cotidiana de los atenienses. Independientemente de la localización del proyecto legislativo que se plantea en el diálogo, Platón tiene con toda claridad en mente la polis ateniense, como se va a evidenciar en la alambicada solución a la que llega el Ateniense. Atenas defendió siempre su modo de vida, que combinaba la seriedad cívica y la sólida preparación militar con la diversión y la cultura, de un modo más relajado que el de la estricta organización cuartelaria propugnada por los espartanos, como se pone de manifiesto en el famoso discurso de Pericles que recoge Tucídides (Th. 2.35-46). El Ateniense trata, pues, de integrar el ámbito de la fiesta y la diversión, asociados a la música, la danza, y la bebida, en el marco legal y el orden social que propone, siempre bajo la advocación de Dioniso.

2. *CONSIDERACIONES SOBRE LA BEBIDA*

Tras las discusiones iniciales sobre el placer y la educación, el Ateniense resume en una frase el tema general de la relación de las leyes con los placeres y los dolores: νόμων

δὲ περί διασκοπούμενων ἀνθρώπων ὀλίγου πᾶσά ἐστιν ἢ σκέψις περί τε τὰς ἡδονὰς καὶ τὰς λύπας ἔν τε πόλεσιν καὶ ἐν ἰδίοις ἡθέσιν, ‘cuando los hombres se ocupan de investigar sobre las leyes, casi toda la indagación se refiere a los placeres y los dolores que se dan en las ciudades y en las costumbres personales’ (Pl. *Leg.* 636d).

El planteamiento del ateniense da pie a Megilo para defender la validez de las medidas espartanas¹ sobre la embriaguez:

οὐ γὰρ μάλιστ’ ἀνθρωποι καὶ μεγίσταις προσπίπτουσιν ἡδοναῖς καὶ ὕβρεσι καὶ ἀνοίαι πάσῃ, τοῦτ’ ἐξέβαλεν ὁ νόμος ἡμῶν ἐκ τῆς χώρας συμπάσης, καὶ οὐτ’ ἂν ἐπ’ ἀγρῶν ἴδοις, οὐτ’ ἐν ἄστεσιν ὅσων Σπαρτιάταις μέλει, συμπόσια οὐδ’ ὅποσα τοῦτοις συνεπόμενα πάσας ἡδονὰς κινεῖ κατὰ δύναμιν, οὐδ’ ἔστιν ὅστις ἂν ἀπαντῶν κωμάζοντί τι μετὰ μέθης οὐκ ἂν τὴν μεγίστην δίκην εὐθὺς ἐπιθείη, καὶ οὐδ’ ἂν Διονύσια πρόφασιν ἔχοντ’ αὐτὸν λύσαιτο, ὥσπερ ἐν ἀμάξαις εἰδόν ποτε παρ’ ὑμῖν ἐγώ, καὶ ἐν Τάραντι δὲ παρὰ τοῖς ἡμετέροις ἀποίκους πᾶσαν ἐθεασάμην τὴν πόλιν περὶ τὰ Διονύσια μεθύουσιν· παρ’ ἡμῖν δ’ οὐκ ἔστ’ οὐδὲν τοιοῦτον.

Aquello en efecto por lo que más que por cualquier otra cosa los hombres se entregan a los mayores placeres, descaros e insensatez de todo tipo, lo proscribió nuestra norma de toda la región, así que no verías ni en los campos ni en las ciudades cuantos tienen que ver con los Espartíatas banquetes ni cuantos otros actos que acompañan a estos promueven en gran medida toda clase de placeres, ni hay ninguno que, si se encontrara con uno de juerga y dominado por la bebida, no le aplicara enseguida el mayor castigo, y ni siquiera lo libraría tener la excusa de

las Dionisias como las que yo he visto celebrar en carretas entre vosotros.² También en Tarento, entre nuestros colonos he visto a toda la ciudad embriagada en las Dionisias, pero entre nosotros no hay nada de eso (Pl. *Leg.* 637a).

El Ateniense, como se verá, no comparte esta actitud radicalmente contraria al uso del vino, de modo que tratará de defender un consumo moderado de dicha bebida y limitado a ciertas edades. Después de haber señalado que otros pueblos valientes en el combate consumen vino y de haber puesto ejemplos de que en diversas cuestiones no se deben plantear alternativas tajantes, sino llegar a soluciones matizadas, la discusión se diluye y se desvía un tanto del tema inicial; se habla (647e) de los riesgos de una inexistente bebida que pudiera provocar el temor y los graves efectos que de ello se derivarían y se plantea el caso contrario (649a), el de una bebida, el vino, que puede provocar un exceso de confianza e imprudencia. Acerca de la posibilidad de una prueba al respecto, el Ateniense pregunta:

εἴτα εἰς τὸ μελετᾶν, πλὴν τῆς ἐν οἴνῳ βασάνου καὶ παιδιᾶς, τίνα ἔχομεν ἡδονὴν εἰπεῖν ἔμμετρον μᾶλλον, ἢ καὶ ὅπωςτιοῦν μετ' εὐλαβείας γίγνηται; σκοπῶμεν γὰρ δὴ· δυσκόλου ψυχῆς καὶ ἀγρίας, ἐξ ἧς ἀδικίαι μυρίαί γίνονται, πότερον ἰόντα εἰς τὰ συμβόλαια πεῖραν λαμβάνειν, κινδυνεύοντα περὶ αὐτῶν, σφαλερώτερον, ἢ συγγενόμενον μετὰ τῆς τοῦ Διονύσου θεωρίας;

Y luego, para el propio ejercicio, aparte de la piedra de toque y del juego del vino, ¿qué placer podemos nombrar más adecuado, sobre todo si se realiza con una mínima precaución? Examinémoslo, pues; tratándose de un alma indócil

y montaraz, fuente de innumerables injusticias, ¿no será más peligroso experimentar su relación asumiendo los riesgos de entrar en tratos con él que abordándolo en la fiesta de Dioniso (Pl. *Leg.* 649d)?

En su táctica de plantear la posibilidad del consumo de vino desde una perspectiva intermedia entre el exceso y la abstención absoluta, el Ateniense propone considerar esta bebida como un elemento positivo, en tanto que se entienda como una piedra de toque para poner a prueba a los hombres, y se consuma con moderación. Según él, la fiesta dionisiaca sería un ámbito más propicio para tratar con una persona violenta, en la medida de que permite ofrecer la posibilidad de comportarse de un modo menos aceptable por las normas sociales, frente al de la vida diaria, que debe ser más ordenado. Tomando esta estrategia como punto de partida, añade el argumento de que no es posible mantener un esfuerzo constante en la vida, sino que hay que dejar un espacio para el descanso en el marco de la fiesta:³

τούτων γὰρ δὴ τῶν ὀρθῶς τεθραμμένων ἡδονῶν καὶ λυπῶν παιδείων οὐσῶν χαλᾶται τοῖς ἀνθρώποις καὶ διαφθείρεται κατὰ πολλὰ ἐν τῷ βίῳ, θεοὶ δὲ οἰκτίραντες τὸ τῶν ἀνθρώπων ἐπίπονον πεφυκὸς γένος, ἀναπαύλας τε αὐτοῖς τῶν πόνων ἐτάξαντο τὰς τῶν ἑορτῶν ἀμοιβὰς τοῖς θεοῖς, καὶ Μούσας Ἀπόλλωνά τε μουσηγέτην καὶ Διόνυσον συνεορταστάς ἔδοσαν, ἵν' ἐπανορθῶνται, τὰς τε τροφὰς γενομένας ἐν ταῖς ἑορταῖς μετὰ θεῶν.

Y es que efectivamente la disciplina de estos placeres y dolores correctamente criados en que consiste la educación se relaja y se echa a perder en muchos

momentos de la vida. de los hombres. Pero los dioses, que se apiadaron de esta raza tan sujeta a fatigas por naturaleza que es la de los hombres, dispusieron para ellos como descanso de sus pesares la alternancia de fiestas celebradas en honor de las divinidades y nos dieron a las Musas, a Apolo, el que conduce a las Musas y a Dioniso como compañeros de fiesta, para que pusieran orden en su crianza en tanto que iban a encontrarse en las fiestas acompañados por dioses (Pl. *Leg.* 653d.).

Quisiera destacar algunos detalles de este pasaje: el primero, es que se alude a una correcta combinación de placeres y dolores por medio de ὀρθῶς, un adverbio muy del gusto de Platón para referirse a cosas que solo son aceptables de una determinada manera, frente a usos ilegítimos e incorrectos;⁴ el segundo es la referencia a la educación, que, de acuerdo con lo que se reitera en el diálogo, es el marco en el que toda la cuestión debe insertarse, y el tercero es la búsqueda de una garantía de la validez de estas prácticas en la sanción de los dioses, que ἐπανορθῶνται τὰς τροφάς. El uso del verbo ἐπανορθόω, compuesto sobre ὀρθός, corrobora el primer detalle al que he hecho referencia, la corrección de la práctica, expresada por el adverbio ὀρθῶς, mientras que la presencia tutelar de los dioses, las Musas, Apolo y Dioniso, sirve para garantizar que la fiesta posea también un valor educativo y civil. Si la diversión no estuviera presidida por ellos, sería un elemento perturbador del orden. Orden, educación y tutela divina quedan así totalmente imbricados en la propuesta del Ateniense.

En la continuación del diálogo, en un largo excursus sobre Apolo y las Musas, el Ateniense plantea la curiosa teoría (664c) de que las

Musas deben presidir el coro de los niños; Apolo, el de jóvenes hasta 30 años, y Dioniso (sin citarlo en esta ocasión), el de los adultos de 30 a 60 años.⁵ La función de estos últimos la especifica mucho más adelante:

ἔφαμεν, οἶμαι, τοὺς τοῦ Διονύσου τοὺς ἐξηκοντούτας ὠιδοὺς διαφερόντως εὐαισθήτους δεῖν γεγονέναι περὶ τε τοὺς ῥυθμοὺς καὶ τὰς τῶν ἁρμονιῶν συστάσεις, ἵνα τὴν τῶν μελῶν μίμησιν τὴν εὖ καὶ τὴν κακῶς μεμιμημένην, ἐν τοῖς παθήμασιν ὅταν ψυχὴ γίγνηται, τὰ τε τῆς ἀγαθῆς ὁμοιώματα καὶ τὰ τῆς ἐναντίας ἐκλέξασθαι δυνατός ὢν τις, τὰ μὲν ἀποβάλλῃ, τὰ δὲ προφέρων εἰς μέσον ὕμνῃ καὶ ἐπαίδῃ ταῖς τῶν νέων ψυχαῖς, προκαλούμενος ἐκάστους εἰς ἀρετῆς ἔπεσθαι κτῆσιν συνακολουθοῦντας διὰ τῶν μιμήσεων.

Hablábamos, creo, de la necesidad de que los cantores sexagenarios de Dioniso fueran destacadamente sensibles en lo que se refiere a los ritmos y las composiciones de armonías, para que, cuando el alma llegue a encontrarse afectada por la imitación, bien o mal imitada, sea capaz de distinguir tajantemente las semejanzas de la buena y las de la contraria y rechace unas y otras las presente cara al público y las cante, y embelese las almas de los jóvenes, exhortando a cada uno a seguirlo en la consecución de la virtud, a través de las imitaciones (Pl. *Leg.* 812b).

En una ciudad ordenada como la que preconiza el Ateniense debe desactivarse el peligro de la βακχεῖα dionisiaca descontrolada. Para ello se propone que los ciudadanos de más edad controlen la música con el fin de que no deje de ser un instrumento de educación para convertirse en un influjo pernicioso para la juventud.

Por cerrar este excursus, me referiré al momento en el que el Ateniense analiza los tipos de danzas habituales en la sociedad de su tiempo y considera que solo hay dos que pertenecen con todo derecho al ámbito ciudadano, una, la pacífica, que contribuye al orden civil y debe presidir las actividades de la ciudad en épocas de paz, y otra, la guerrera, la marcial, que acompaña a los ciudadanos al combate en épocas de guerra para exaltar sus ánimos e infundir coraje en sus corazones. Junto a ellas, hay otro grupo inclasificable:

ὄση μὲν βακχεία τ' ἐστὶν καὶ τῶν ταῦται ἐπομένων, ἃς Νύμφας τε καὶ Πᾶνας καὶ Σειληνοὺς καὶ Σατύρους ἐπονομάζοντες, ὥς φασιν, μιμοῦνται κατωινωμένους, περὶ καθαρμούς τε καὶ τελετάς τινας ἀποτελούντων, σύμπαν τοῦτο τῆς ὀρχήσεως τὸ γένος οὐθ' ὥς εἰρηνικὸν οὐθ' ὥς πολεμικὸν οὐθ' ὅτι ποτὲ βούλεται ράϊδιον ἀφορίσασθαι· διορίσασθαι μὴν μοι ταύτῃ δοκεῖ σχεδὸν ὀρθότατον αὐτὸ εἶναι, χωρὶς μὲν πολεμικοῦ, χωρὶς δὲ εἰρηνικοῦ θέντας, εἰπεῖν ὥς οὐκ ἔστι πολιτικὸν τοῦτο τῆς ὀρχήσεως τὸ γένος.

Pues toda la (danza) que es báquica y propia de lo que las acompaña, en las que, dicen, imitan a borrachos, a los que dan el nombre de Ninfas, Panes, Silenos y Sátiros, y aquellas en las que se celebran purificaciones y *teletai*⁶, toda esta clase de danza ni puede definirse fácilmente como pacífica ni como guerrera, ni como quiera uno llamarla. Me parece que quizá la forma más correcta de definirla sería ponerla aparte de la guerrera y aparte de la pacífica y decir que no es un género de danza que convenga a los ciudadanos (Pl. *Leg.* 815c).

La presencia del superlativo ὀρθότατον insiste de nuevo en la necesidad de distinguir lo correcto de lo incorrecto en el resbaladizo terreno en el que se está moviendo el Ateniense. La música de las *teletai* debía de ser, según todos los indicios, extática, de modo que provocaba en los danzantes un estímulo de agitación que los apartaba del comportamiento ordenado, pero que no estaba encaminado a ningún fin práctico para la ciudad, sino que podía, en todo caso, producir lo contrario, resultados peligrosos para el orden: desquiciar a los hombres y hacerles perder el control. Por ello la considera inclasificable e incluso nociva, porque no producía efectos útiles para la ciudad. Además, como señala Schöpsdau, Platón prefiere una *mimesis* sobre la base de procedimientos musicales, como el ritmo y la armonía y no la directa, con personajes disfrazados con máscaras y falos⁷.

Volviendo a la presentación de la propuesta sobre el vino y la danza en las fiestas, el Ateniense pasa a referirse, en clímax, a Dioniso:

(ΑΘ.) θεοὺς δὲ ἔφαμεν ἑλεοῦντας ἡμᾶς συγχορευτάς τε καὶ χορηγοὺς ἡμῖν δεδωκέναι τὸν τε Ἀπόλλωνα καὶ Μούσας, καὶ δὴ καὶ τρίτον ἔφαμεν, εἰ μεμνήμεθα, Διόνυσον.

ΚΛ. πῶς δ' οὐ μεμνήμεθα;

ΑΘ. ὁ μὲν τοίνυν τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τῶν Μουσῶν χορὸς εἴρηται, τὸν δὲ τρίτον καὶ τὸν λοιπὸν χορὸν ἀνάγκη τοῦ Διονύσου λέγεσθαι.

ΚΛ. πῶς δὴ; λέγε· μάλα γὰρ ἄτοπος γίγνοιτ' ἂν ὥς γε ἐξαίφνης ἀκούσαντι Διονύσου πρεσβυτῶν χορὸς, εἰ ἄρα οἱ ὑπὲρ τριάκοντα καὶ πεντήκοντα δὲ γεγονότες ἔτη μέχρι ἐξήκοντα αὐτῷ χορεύσουσιν.

ΑΤ. Los dioses, decíamos, se apiadaron de nosotros y nos dieron como compa-

ñeros y guías de los coros a Apolo y a las Musas y, si nos acordamos, también hablamos de un tercero, Dioniso.

Cl. ¿Como no íbamos a acordarnos?

At. Pues bien, de los coros de Apolo y de las Musas ya se ha hablado, así que tenemos que hablar del último coro, el de Dioniso.

Cl. ¿Y cómo? dímelos, pues muy chocante resultaría para quien de improviso oye hablar de un coro de ancianos consagrado a Dioniso, si realmente es el de los hombres de más de treinta y de cincuenta y hasta sesenta,⁸ los que van a danzar para él (Pl. *Leg.* 665a).

Clinias se extraña de que se le asigne este dios precisamente a las personas de más edad. Platón, en boca del Ateniense tiene la habilidad de plantear la situación, en este clímax, en todo su carácter paradójico. El motivo para justificar tal medida es peculiar y un tanto irónico. A los mayores les da vergüenza cantar delante de todo el mundo, por lo que el vino es necesario para animarlos. Y termina del modo siguiente:

ἄρ' οὐ νομοθετήσομεν πρῶτον μὲν τοὺς παῖδας μέχρι ἐτῶν ὀκτωκαίδεκα τὸ παράπαν οἴνου μὴ γεύεσθαι, διδάσκοντες ὥς οὐ χρὴ πῦρ ἐπὶ πῦρ ὀχετεύειν εἷς τε τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν, πρὶν ἐπὶ τοὺς πόνους ἐγχειρεῖν πορεύεσθαι, τὴν ἐμμανὴ εὐλαβουμένους ἕξιν τῶν νέων· μετὰ δὲ τοῦτο οἴνου μὲν δὴ γεύεσθαι τοῦ μετρίου μέχρι τριάκοντα ἐτῶν, μέθης δὲ καὶ πολυοινίας τὸ παράπαν τὸν νέον ἀπέχεσθαι· τετταράκοντα δὲ ἐπιβαίνοντα ἐτῶν, ἐν τοῖς συσσιτίοις εὐωχηθέντα, καλεῖν τοὺς τε ἄλλους θεοὺς καὶ δὴ καὶ Διόνυσον παρακαλεῖν εἰς τὴν τῶν πρεσβυτέρων τελετὴν ἅμα καὶ παιδιάν, ἦν τοῖς ἀνθρώποις ἐπίκουρον τῆς τοῦ

γῆρως αὐστηρότητος ἐδωρήσατο τὸν οἶνον φάρμακον, ὥστε ἀνηβᾶν ἡμᾶς, καὶ δυσθυμίας λήθῃ γίγνεσθαι μαλακώτερον ἐκ σκληροτέρου τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος, καθάπερ εἰς πῦρ σίδηρον ἐντεθέντα γιγνόμενον, καὶ οὕτως εὐπλαστότερον εἶναι;

¿No determinaríamos, primero, por ley, que los niños, hasta los dieciocho años, no probaran el vino en absoluto, enseñándoles que no se debe avivar el fuego con fuego ni en el cuerpo ni en el alma, antes de que emprendan sus trabajos y precaviéndonos contra la disposición demasiado eufórica de los jóvenes? ¿Determinaríamos después que probaran vino de forma moderada hasta los treinta años, pero que el joven se mantuviera totalmente apartado de la embriaguez y de la bebida excesiva y que, al cumplir los cuarenta, disfrutando de las comidas en común, invocara a los demás dioses, pero que en especial lo hiciera a Dioniso, para lo que es a un tiempo *telete* y juego para los de más edad, lo que había obsequiado a los hombres como medicina que palia la sequedad de la vejez, de modo que rejuvenecemos y, por olvido de los pesares, el carácter del alma se hace más blando, de duro que era, como pasa con el hierro que se pone al fuego y así se hace más dúctil (Pl. *Leg.* 666a)?

El pasaje esboza una teoría bastante compleja, en la que se combinan factores diversos: a) el uso del vino, b) su principal efecto, la embriaguez, c) la edad del bebedor, d) factores físicos que se relacionan con los primeros, ya que están asociados tanto con el vino, como con la edad, en un juego de interrelaciones, como el calor, la humedad o la dureza, y e) factores psicológicos, que también son trans-

versales entre ambos, como la euforia o la tristeza. El efecto del vino es la embriaguez (μέθη), provocada por su consumo excesivo (πολυοινία). Pero la cantidad de vino que genera tal estado no es la misma para todas las edades, ya que los efectos físicos, como el calor-fuego (πῦρ), la humedad (deducida de la mención de su contrario, la sequedad, αὐστηρότης) y la blandura (cf. μαλακώτερον y σκληροτέρου), y los efectos psicológicos, como la euforia que puede degenerar en locura (μανία) y la alegría (consecuencia del olvido de los pesares, δυσθυμίας λήθη), dependen de la situación de estas variables que ya presenta el cuerpo por sí mismo, y, además, esta situación varía con la edad. Debe buscarse, pues, un equilibrio entre el estado natural del cuerpo, la acción que el vino ejerce sobre él y la edad del sujeto. En los niños, que tienen un exceso de calor, humedad y blandura, así como de euforia y alegría, el vino potenciaría tales rasgos, llevándolos a un nivel desastroso. Por el contrario, en el caso de los viejos, caracterizados tanto por su frialdad, sequedad y dureza, como por su falta de euforia y alegría, es necesaria una dosis bastante alta de vino para compensar sus carencias. En la edad intermedia, la de los adultos, los rasgos corporales y anímicos están a medio camino entre los del niño y los del viejo y, por tanto, debe administrárseles vino, pero menos que a los viejos. En el fondo de estas afirmaciones subyace además una interpretación médica⁹, acerca del equilibrio corporal.

Por otra parte, es interesante la referencia εἰς τὴν τῶν πρεσβυτέρων τελετὴν ἅμα καὶ παιδιάν ‘lo que es a un tiempo *telete* y juego para los de más edad’. La actitud de Platón hacia las *teletai* es ambivalente.¹⁰ Si las toma en su sentido real, tiene una opinión negativa sobre ellas, como puede verse en un pasaje de la *República*, en el que, curiosamente, iden-

tifica también *telete* y juego;¹¹ sin embargo, admite la posibilidad de aceptarlas de forma alegórica, como metáfora de una *telete* filosófica, como puede verse en otro pasaje revelador de *Fedón*.¹² En el pasaje que nos ocupa parece apuntarse, al menos, una cierta admisión del valor catártico del vino.¹³

Sigue un largo excursus en el que el Atenien- se considera qué ritmos y temas serían más adecuados para la ciudad, tras el cual vuelve a referirse al coro simposíaco de Dioniso:

καὶ ὅπερ ὁ λόγος ἐν ἀρχαῖς ἐβουλήθη, τὴν τῶι τοῦ Διονύσου χορῶι βοήθειαν ἐπιδείξει καλῶς λεγομένην, εἰς δύναμιν εἴρηκεν· σκοπώμεθα δὲ εἰ τοῦθ' οὕτω γέγονεν.

Y lo que le argumentación se planteó al principio, poner de manifiesto que es razonable el apoyo al coro de Dioniso, se ha desarrollado en la medida de lo posible. Veamos ahora si resultó bien (Pl. *Leg.* 671a).

Luego continúa tratando de los efectos del vino y de las normas que deben regir para mantener el orden en los banquetes, así como de quiénes deben ser guardianes de tales leyes, sobre la base de que el vino nunca ha de tomarse sin medida. Propone que el mantenimiento del orden en los banquetes se canalice a través de unas personas mayores de sesenta años, a los que llama ‘capitanes de Dioniso’, en la idea de que deben funcionar como los jefes militares (‘jefes de Ares’) y deben gozar de las mismas prerrogativas que ellos:

τούτων δέ γε τῶν νόμων εἶναι νομοφύλακας καὶ συνδημιουργοὺς αὐτοῖς τοὺς ἀθρούβους καὶ νήφοντας τῶν μὴ νηφόντων στρατηγούς, ὧν δὴ χωρὶς μέθῃ διαμάχεσθαι δεινότερον

ἢ πολεμίοις εἶναι μὴ μετὰ ἀρχόντων ἀθорύβων, καὶ τὸν αὖ μὴ δυνάμενον ἐθέλειν πείθεσθαι τούτοις καὶ τοῖς ἡγεμόσιν τοῖς τοῦ Διονύσου, τοῖς ὑπὲρ ἐξήκοντα ἔτη γεγονόσιν, ἴσῃν καὶ μείζω τὴν αἰσχύνην φέρειν ἢ τὸν τοῖς τοῦ Ἄρεως ἀπειθοῦντα ἄρχουσιν.

Han de ser guardianes de estas normas y colaboradores suyos, así como generales de los que no son sobrios, personas tranquilas y sobrias, sin los cuales combatir la embriaguez es más terrible que hacerlo contra los enemigos sin jefes tranquilos; y el que no pueda obedecer a estos ni a los capitanes de Dioniso, que deben ser mayores de sesenta años, sufrirá una deshonra igual y aún mayor que la de los que desobedecen a los jefes de Ares (Pl. *Leg.* 671d).

Tras el largo desarrollo del tema, el Atenien- se llega a una conclusión: μὴ τοίνυν ἐκεῖνό γ' ἔστι τῆς τοῦ Διονύσου δωρεᾶς ψέγωμεν ἀπλῶς, ὥς ἔστιν κακὴ καὶ εἰς πόλιν οὐκ ἀξία παραδέχεσθαι, 'por consiguiente, no nos limitemos simplemente a censurar el don de Dioniso como algo malo que no es digno de ser acogido en la ciudad' (P. *Leg.* 672a). Está claro que Platón, en boca del Ateniense, advierte los peligros que el consumo excesivo de vino conlleva para la vida ciudadana, pero no es menos evidente que el filósofo no ha querido llegar tan lejos como para unirse a los lacedemonios en la prohibición de algunas instituciones sacrosantas de la vida ateniense, como las fiestas dionisiacas o el simposio, ni para considerar el vino tan nocivo como para proponer la prohibición absoluta de su consumo. Trata, pues, de llegar a una compleja situación intermedia y matizada: restringir el uso de la bebida a determinadas edades y a unos límites ordenados, mantenidos por control ejercido por la ciudad a través de sus ciudadanos de más edad.

3. UN APOYO MÍTICO. LA LOCURA INDUCIDA POR HERA

En este punto, Platón, como tantas veces en sus diálogos, interrumpe el curso de los razonamientos para recordar un mito. Ello le permite engarzar sus propuestas en la tradición, algo que los griegos apreciaban de modo notorio. En este caso se trata de abrir con este anclaje en la tradición el tema que se va a desarrollar luego, el de la danza báquica. Como en tantas otras ocasiones, Platón es deliberadamente impreciso en sus referencias a las tradiciones:

λόγος τις ἅμα καὶ φήμη ὑπορρεῖ πως ὥς ὁ θεὸς οὗτος ὑπὸ τῆς μητρῴας Ἥρας διεφορήθη τῆς ψυχῆς τὴν γνώμην, διὸ τὰς τε βακχείας καὶ πᾶσαν τὴν μανικὴν ἐμβάλλει χορείαν τιμωρούμενος· ὅθεν καὶ τὸν οἶνον ἐπὶ τοῦτ' αὐτὸ δεδῶρηται. ἐγὼ δὲ τὰ μὲν τοιαῦτα τοῖς ἀσφαλὲς ἡγουμένοις εἶναι λέγειν περὶ θεῶν ἀφήμι λέγειν.

Corre por ahí un cierto relato y una tradición difundida de que ese dios (*sc.* Dioniso) se vio perturbado en el discernimiento de su alma por causa de su madrastra Hera, por lo que él nos envía los delirios báquicos y toda la danza coral enloquecida, para castigarnos, y que por ello también nos fue dado el vino para eso mismo. Yo por mi parte dejo que digan comentarios de ese jaez sobre los dioses los que consideran que es seguro decirlos (Pl. *Leg.* 672b).

Platón se refiere a esta historia como algo difundido, pero la conocemos por pocas fuentes. En época anterior al filósofo, la encontramos aludida en el *Cíclope* de Eurípides,¹⁴ de una forma tan imprecisa que ha sugerido a

algunos comentaristas la idea de que el tema se abordaba en una obra teatral anterior y en efecto, según una noticia de Filodemo, la locura de Dioniso fue tratada por Aqueo en el drama satírico *Iris*, además de por el mitógrafo Ferecides de Atenas.¹⁵ Con todo, el episodio mítico pudo haber sido narrado ya por Eumelo de Corinto, dado que un escolio que resume en prosa la versión de la historia de Licurgo en uno de sus poemas comienza diciendo que Dioniso se purificó en Cíbela de Frigia con Rea.¹⁶ No indica cuál fue el motivo por el que debía purificarse, pero es verosímil que fuera precisamente por la locura incitada por Hera. De hecho, Apolodoro presenta ambos hechos, la locura y la purificación, en un mismo episodio del mito:

Διόνυσος δὲ εὐρετὴς ἀμπέλου γενόμενος,
 “Ἡρας μανίαν αὐτῷ ἐμβαλούσης
 περιπλανᾶται Αἴγυπτόν τε καὶ Συρίαν.
 καὶ τὸ μὲν πρῶτον Πρωτεὺς αὐτὸν
 ὑποδέχεται βασιλεὺς Αἰγυπτίων, αὐθις
 δὲ εἰς Κύβηλα τῆς Φρυγίας ἀφικνεῖται,
 κάκεῖ καθαρθεὶς ὑπὸ Ῥέας καὶ τὰς
 τελετὰς ἐκμαθὼν [...]

Dioniso, que fue el descubridor de la vid, anda errante por Egipto y por Siria, porque Hera infundió en él la locura. Primero lo acoge Proteo, rey de Egipto, pero luego llega a Cíbela, en Frigia, y allí, tras haber sido purificado por Rea y haber aprendido las *teletai* [...]¹⁷ (Apollod. 3.5.1.).

Un fragmento de Euforión parece también hacer referencia al episodio de la locura de Dioniso provocada por Hera.¹⁸

En todo caso, aunque el mito fuera antiguo, todo parece indicar que la relación de causa a efecto de la locura del propio Dioniso y el uso del delirio por parte de este para mortificar

a los seres humanos, o, en otros términos, la conversión del mito en la etiología de la μανία provocada por Dioniso, es una innovación de Platón.¹⁹

La última frase del texto platónico: ‘Yo por mi parte dejo que digan comentarios de ese jaez sobre los dioses los que consideran que es seguro decirlos’ expresa una idea, muy tradicional, la inconveniencia de hablar mal de los dioses, pero puede, al mismo tiempo, indicar que el Ateniense, utiliza este respeto a la divinidad como pretexto para no hacerse solidario de la crítica cerrada contra las danzas extáticas en las fiestas dionisiacas ni contra el uso del vino en los banquetes.

4. SOBRE LA DANZA BÁQUICA

Enlazando con el mito de Hera y Dioniso, el Ateniense continúa su razonamiento, sobre la base de que el sentido de la música y de la danza son innatos en el ser humano, pero en una forma muy primaria, sin orden ni concierto, por lo que se requiere una posterior racionalización y mejora, en definitiva, un orden:

οὐκοῦν καὶ ὅτι τὴν ῥυθμοῦ τε καὶ
 ἁρμονίας αἴσθησιν τοῖς ἀνθρώποις ἡμῖν
 ἐνδεδωκέναι τὴν ἀρχὴν ταύτην ἔφαμεν,
 Ἀπόλλωνα δὲ καὶ Μούσας καὶ Διόνυσον
 θεῶν αἰτίους γεγενέσθαι;

¿Y acaso no decíamos que ese principio (sc. saltar y gritar sin orden) nos había dado a los hombres el sentido del ritmo y la armonía y que, de los dioses, sus causantes fueron Apolo, las Musas y Dioniso (Pl. *Leg.* 672d)?

Es evidente para el filósofo la necesidad de pasar de un mero brincar y vocear sin orden (ἀτάκτως) (Pl. *Leg.* 672c) a una actividad

sometida a orden, ya que está convencido de que la danza como el canto, como actividades colectivas que son, pueden ser excelentes instrumentos para una correcta educación de los ciudadanos.²⁰ Una vez más la educación está en el centro de todo el razonamiento. No obstante, para que ello sea así deben de ser actividades sometidas a τάξις, de igual modo que el vino puede ser un remedio para el pudor del alma y la salud y la fuerza del cuerpo.²¹

τάξις es un término del vocabulario militar que designa la formación, la disposición de los soldados en el campo de batalla,²² que es una garantía de éxito en la guerra para el colectivo de ciudadanos, de acuerdo con la forma en que se combatía en la época, mientras que ἀτάκτως se dice del ejército que combate perdiendo la formación (τάξις) y, por tanto, sin eficacia.²³ De alguna manera el Ateniense, tal vez para no desmerecer del entrenamiento militar del que presumen los Lacedemonios y que es el fundamento de la educación espartana, parece equiparar la necesidad de educar al ciudadano para practicar el canto y la danza en grupo y con orden, con la de prepararlo para combatir en la guerra también como un grupo, y asimismo con orden. No nos extraña, por ello, que más adelante, en el mismo diálogo (Pl. *Leg.* 700a ss)²⁴, tras haber planteado la cuestión de la regulación de la bebida, se haga referencia a la falta de sometimiento a norma de la música, como un ejemplo de los riesgos de una vida que en general se entrega a una excesiva libertad (ἐλευθέρου λίαν ... βίου).

El Ateniense traza entonces una historia de lo que considera una decadencia de las audiciones de música; según él, en los primeros tiempos, existían diversos géneros musicales (himnos, trenos, peanes, ditirambos y nomos), nítidamente diferenciados entre ellos y sometidos a normas claras (Pl. *Leg.* 700a).

Esta sumisión a la norma no solo se refería a la composición musical en sí misma, sino también a la manera de comportarse del público en su audición. En efecto, recuerda cómo se mantenía la debida compostura de los asistentes durante el desarrollo del concierto con la ayuda de una especie de ‘policías teatrales’ armados de varas,²⁵ considerando que tal represión era necesaria y garantizaba un bien colectivo, dado que la mayoría de los ciudadanos deseaba que las audiciones transcurrieran en orden.

Sin embargo, el Ateniense continúa su descripción del proceso de decadencia:

μετὰ δὲ ταῦτα, προϊόντος τοῦ χρόνου, ἄρχοντες μὲν τῆς ἀμούσου παρανομίας ποιηταὶ ἐγίγνοντο φύσει μὲν ποιητικοί, ἀγνώμονες δὲ περὶ τὸ δίκαιον τῆς Μούσης καὶ τὸ νόμιμον, βακχεύοντες καὶ μᾶλλον τοῦ δέοντος κατεχόμενοι ὕφ’ ἡδονῆς, κεραννύντες δὲ θρήνους τε ὕμνοις καὶ παίωνας διθυράμβοις, καὶ αὐλωιδίας δὴ ταῖς κιθαρωιδίαις μιμούμενοι, καὶ πάντα εἰς πάντα συνάγοντες, μουσικῆς ἄκοντες ὑπ’ ἀνοίας καταψευδόμενοι ὡς ὀρθότητα μὲν οὐκ ἔχει οὐδ’ ἡντινοῦν μουσική, ἡδονῇ δὲ τῇ τοῦ χαίροντος, εἴτε βελτίων εἴτε χείρων ἂν εἴη τις, κρίνοιτο ὀρθότατα. Poco después, con el transcurso del tiempo, los compositores, aunque dotados por naturaleza para el arte, se convirtieron en los cabecillas de la ilegalidad contra la música; pues, ignorantes de la justicia y la norma de la Musa, entregados al delirio báquico y poseídos por el placer más allá de lo debido, mezclaron trenos con himnos y peanes con ditirambos, imitando los sonos de la flauta con los de la cítara y mezclando todo con todo. Sin quererlo, por su propia ignorancia, levantaban

falsos testimonios contra la música: que la música no tenía corrección de ninguna clase y que la mejor manera de juzgarla era por el placer de quien la disfrutaba, fuera mejor o peor (Pl. *Leg.* 700d).

En los viejos tiempos, pues, los géneros musicales y literarios se mantenían diferenciados y seguían unas normas claras, de acuerdo con el hábito griego de que los géneros debían estar sometidos a una formalización bastante rígida. Es muy curiosa la selección del vocabulario en ese pasaje: ἄρχοντες μὲν τῆς ἀμούσου παρανομίας es una forma de hablar propia del lenguaje político, aplicable a quien encabeza un movimiento ilegal,²⁶ ἀγνώμονες δὲ περὶ τὸ δίκαιον τῆς Μούσης καὶ τὸ νόμιμον define una ignorancia criminal, ya que atenta contra la justicia y contra τὸ νόμιμον, que es el término que se refiere a la tradición (diríamos que el comportamiento acostumbrado), pero al mismo tiempo significa aquello que debe ser, lo legítimo, lo que da sentido a una comunidad y que es casi sagrado, de modo que atentar contra la legalidad de la música es el camino directo para atentar contra toda clase de ley; μᾶλλον τοῦ δέοντος introduce el lenguaje moral; es un exceso contra lo que es no solo legal, sino correcto, mientras que ὀρθότης nos lleva de nuevo a la forma adecuada de hacer las cosas. Resulta evidente que la cuestión tiene para el Ateniense una importancia mucho mayor que el mero hecho de que la música de la época fuera peor que la antigua.

El Ateniense equipara así las antiguas normas de los géneros literarios a una manifestación de orden cívico, mientras que las innovaciones tendentes a minimizar las diferencias entre ellos se le antojan una decadencia fruto de un desorden que define como posesión báquica asociada al placer.²⁷ Menciona la asociación al placer porque considera

que el único propósito que guía a los nuevos autores es producir sorpresa en el público y cautivarlo, en lugar de tratar de ennoblecer a sus oyentes con una música seria y provechosa, esto es, los músicos ‘degenerados’ hacen que la música pierda su valor educativo.

En cuanto a la consideración negativa de tales mezclas como ‘posesión báquica’ podría resultar sorprendente a primera vista, porque Platón afirma en otro diálogo, el *Ión*, que la auténtica composición artística se produce por una posesión divina,²⁸ pero en este pasaje de las *Leyes* reclama que el compositor debe controlar la βακχεία. A primera vista podría pensarse que el filósofo se contradice porque en el *Ión* considera la βακχεία como algo positivo mientras que en las *Leyes* la presenta como algo negativo, puro desorden, alteración de lo correcto y debido. Sin embargo la contradicción es solo aparente: lo que Platón hace en *Leyes* es matizar la afirmación del *Ión*, en el sentido de que el poeta, aun cuando debe estar poseído (puesto que la poesía no es tal sin una inspiración divina, al modo en que la profecía no lo es si el profeta no está poseído por un dios), no debe dejarse llevar por la βακχεία más de lo debido (μᾶλλον τοῦ δέοντος), no debe sobrepasar un determinado límite, de igual modo que debe velar porque el placer nunca llegue a ser excesivo, no predomine sobre lo que es objeto de norma para la ciudad,²⁹ en otros términos, debe producirse ὀρθῶς.

A consecuencia de haber identificado la corrupción de la tradición musical con la corrupción de la tradición en general, en lo que la primera tiene de destrucción de su valor educativo, el Ateniense continúa argumentando que la falta de orden se había extendido al resto de las costumbres y había conducido a la libertad excesiva; a la desvergüenza. Afirma que se llama música todo lo referido a la voz que se dirige a la educación del alma para la

virtud y que la danza que atiende a la excelencia corporal es la gimnástica (Pl. *Leg.* 673a). En consecuencia, toda la música y la danza que no estén encaminadas a la perfección de cuerpo y espíritu es espuria para él, en tanto que, en un segundo grado, atentan contra la ciudad misma.

5. MÁS ALLÁ DE LA MÚSICA Y LA DANZA

En este marco entendemos, por qué al término de la larga discusión que hemos seguido parcialmente en las *Leyes* sobre el consumo de vino y el valor de la música y la danza para la educación, Platón presente un cuadro muy negativo de los efectos de no controlar a tiempo el posible descontrol de los jóvenes en actividades tan aparentemente inocentes como la música y la danza:

ἐφεξῆς δὴ ταύτηι τῇ ἐλευθερίαι ἢ τοῦ μὴ ἐθέλειν τοῖς ἄρχουσι δουλεύειν γίγνεται ἄν, καὶ ἐπομένη ταύτηι φεύγειν πατρὸς καὶ μητρὸς καὶ πρεσβυτέρων δουλείαν καὶ νοθεύτησιν, καὶ ἐγγὺς τοῦ τέλους οὖσιν νόμων ζητεῖν μὴ ὑπηκόοις εἶναι, πρὸς αὐτῷ δὲ ἤδη τῷ τέλει ὄρκων καὶ πίστεων καὶ τὸ παράπαν θεῶν μὴ φροντίζειν, τὴν λεγομένην παλαιὰν Τιτανικὴν φύσιν ἐπιδεικνῦσι καὶ μιμουμένοις, ἐπὶ τὰ αὐτὰ πάλιν ἐκεῖνα ἀφικομένους, χαλεπὸν αἰῶνα διάγοντας μὴ λῆξαι ποτε κακῶν.

A continuación de esta libertad, podría venir la de no querer someterse a las autoridades y, como consecuencia de esta, sustraerse a la servidumbre y a las admoniciones de un padre, de una madre y de personas de más edad, y ya cerca del final, pretender no estar sometidos a las leyes y ante el final mismo, despreocu-

parse de los juramentos, las fidelidades y, en general, de los dioses, manifestando e imitando la llamada ‘antigua naturaleza titánica’, llegados de nuevo a aquella misma condición y pasando una vida penosa sin librarse nunca de las desgracias (Pl. *Leg.* 701b).

Platón habla de una naturaleza (φύσις) titánica, lo que quiere decir que lo titánico es algo que está en nosotros, que nos pertenece, con lo que nacemos. Por otra parte, se explica que use dos participios, ἐνδεικνῦσι καὶ μιμουμένοις ‘manifestando e imitando’, porque el alma humana, según el mito órfico,³⁰ tiene una parte titánica y otra dionisiaca, de forma que las personas obedientes de la ley llevarían más lejos esta última, mientras que los seres que van degenerando, se acercan cada vez más a la naturaleza titánica en estado puro y así manifiestan su φύσις con una intensidad que hace que se asemejen e imiten a los propios Titanes.

Lo que conduce a ese final de degradación, de pérdida de cualquier sentido moral o legal, de cualquier respeto a la norma, comienza siendo la βακχεία. Es, pues, una potencia dionisiaca, no titánica, la que lleva a esta situación o, si se quiere, al ser la βακχεία el efecto provocado por el dios ambivalente, en un ser imperfecto como el ser humano, el resultado del dominio por parte de la βακχεία puede ser óptimo o pésimo. Por ello debe ser aceptada, porque procede de un dios y produce efectos que el ser humano no podría experimentar sin su ayuda, pero debe ser controlada por la razón, para así lograr una síntesis fecunda: la filosofía.³¹

6. COLOFÓN

Hemos visto que el programa de la refutación del mundo de la fiesta en *Leyes* pivota sobre

una serie de puntos de apoyo: a) la necesidad de la educación, que lleve a formar ciudadanos cumplidores de las leyes, valerosos y capaces de afrontar los esfuerzos que exige la defensa de la ciudad; b) la necesidad de controlar los efectos perturbadores de la bebida y del desenfreno en la música y la danza, y c) al mismo tiempo el deseo de mantener la tradición ateniense de la que estaban orgullosos: saber conciliar la excelencia militar y la diversión de la fiesta acompañada de bebida, música y danza. Todo ello presidido por Dioniso, el dios del vino, de la fiesta y del exceso, pero también del teatro, de la cultura, el dios más representado en el arte ático. Y para ello, el filósofo concilia con maestría, el mito, la ciencia y la filosofía.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson 1966: W. D. Anderson, *Ethos and Education in Greek Music: the Evidence of Poetry and Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge Mass.-London 1966.
- Bernabé 2002: A. Bernabé, 'La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?', «Revue de l'histoire des religions» 219 (2002), 401-433.
- Bernabé 2011: A. Bernabé, *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, Abada, Madrid 2011 (traducción portuguesa; *Platão e o orfismo, Diálogos entre religião e filosofia*, Anablume, São Paulo 2011).
- Bernabé 2013: A. Bernabé, 'Dioniso en la épica griega arcaica', in A. Bernabé – A. I. Jiménez San Cristóbal – M. A. Santamaría (eds.), *Dioniso. Los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en la Grecia Antigua*, Liceus, Madrid 2013, 29-85.
- Bernabé 2016: A. Bernabé, 'Fedón 69c ¿por qué los βάκχοι son los verdaderos filósofos?', «Archai» 16 (2016), 77-93.
- Burkert 2007: W. Burkert, *Religión griega, arcaica y clásica*, Abada, Madrid 2007.
- Cabrera 2013: P. Cabrera, 'Dioniso en la iconografía arcaica. Cultos y fiestas', in A. Bernabé – A. I. Jiménez San Cristóbal – M. A. Santamaría (eds.), *Dioniso. Los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en la Grecia Antigua*, Liceus, Madrid 2013, 401-421.
- Casadesús 2013: F. Casadesús, 'Dionysian enthusiasm in Plato', in A. Bernabé – M. Herrero de Jáuregui, – A. I. Jiménez San Cristóbal – R. Martín Hernández (eds.), *Redefining Dionysus*, De Gruyter, Berlin 2013, 386-400.
- Dalfen 1974: J. Dalfen, *Polis und Poiesis. Die Auseinandersetzung mit der Dichtung bei Platon und seinen Zeitgenossen*, Wilhelm Fink, München 1974.
- Detienne 2001: M. Detienne, 'Forgetting Delphi between Apollo and Dionysus', «Classical Philology» 96 (2001), 147-158.
- Díez Platas 2013: F. Díez Platas, 'Dioniso en la figuración arcaica', in A. Bernabé – A. I. Jiménez San Cristóbal – M. A. Santamaría (eds.), *Dioniso. Los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en la Grecia Antigua*, Liceus, Madrid 2013, 275-399.
- Ieranò 1997: G. Ieranò, *Il ditirambo di Dioniso. Le testimonianze antiche*, Istituti Editoriali e Poligrafici, Pisa-Roma 1997.
- Jiménez San Cristóbal 2002: A. I. Jiménez San Cristóbal, 'Consideraciones sobre las τελεταί órficas', in *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos*, Sociedad Española de Estudios Clásicos, Madrid, III, 2002, 127-133.
- Jiménez San Cristóbal 2004: A. I. Jiménez San Cristóbal, *Rituales órficos* Tesis doctoral Universidad Complutense 2004 (u n=<http://eprints.ucm.es/4863></u>).
- Moutsopoulos 1959: E. A. Moutsopoulos, *La musique dans l'œuvre de Platon*, Presses Universitaires de France, Paris 1959.
- Reverdin 1945: O. Reverdin, *La religion de la cité planonicienne*, de Boccard, Paris 1945.
- Schöpsdau 1994: K. Schöpsdau, *Platon, Nomoi (Gesetze). Buch I-III*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994.
- Schöpsdau 2003: K. Schöpsdau, *Platon, Nomoi (Gesetze). Buch IV-VII*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003.
- Schuddeboom 2009: F. Schuddeboom, *Greek religious Terminology: Telete & Orgia: a revised and expanded English Edition of the Studies by Zijderveld and van der Burg*, Brill, Leiden.
- Sfameni Gasparro 1988: G. Sfameni Gasparro, 'Ancora sul termine τελετή. Osservazioni storico-religiose', in *Studi offerti a Francesco della Corte*, V, Università degli Studi, Urbino 1988, 137-152.

Notas

- 1 Sobre la prohibición espartana de beber en privado, cf. Plu. Lyc. 12.4. El 'viejo oligarca' (Lac. 5.7) alaba el proceder de los lacedemonios sobre la bebida. Cf. Schöpsdau 1994, 206.
- 2 La alusión a las 'celebraciones en carretas' se refiere a una parte de la fiesta ateniense de las Antesterias, que consistía en una procesión junto a un carro en forma de barco en el que se portaba a Dioniso. Cf. Phot. s.v. τὰ ἐκ τῶν ἀμαξῶν (II 197 Naber), Harpocr. s.v. πομπείας, Sch. Luc. Iup.trag. 77.28 ss. Rabe, Eun. 202.15 Rabe; cf. Schöpsdau 1994, 207; Burkert 2007, 138, 224. En la cerámica pueden citarse tres escifos (ca. 500 a.C., LIMC III, 492, nos 827-829) en los que se representa a Dioniso sentado en un barco con ruedas y acompañado por un cortejo festivo de sátiros que lo arrastran, mientras cantan y tocan instrumentos. Cf. Cabrera 2013, 412-415; Díez Platas 2013, 298.
- 3 Sobre este pasaje, cf. Reverdin 1945, 69 ss.
- 4 Por poner tres ejemplos del Fedro: 69d οἱ πεφιλοσοφηκοτες ὀρθῶς, 244e τῷ ὀρθῶς μανέντι, 249c ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, sobre los cuales cf. Casadesús 2013, 392-394. Acerca del uso de ὀρθῶς en el orfismo, cf. Bernabé 2011, 228.
- 5 Sobre las divinidades que presiden la celebración y la preferencia final por Dioniso, cf. Detienne 2001, 151-152.
- 6 La palabra τελεταί no tiene en castellano una traducción que refleje todos los matices de su significado. Los griegos emplean la palabra sobre todo para designar ritos de carácter místico, normalmente báquicos, órficos o no, a los que se accedía por iniciación y que, frente al carácter civil y de integración colectiva de los ritos de la religión políade, tenían que ver más con lo personal, con experiencias liberadoras del miedo y la angustia, y con la esperanza de lograr una situación privilegiada del alma en el Más Allá. Por ello considero preferible mantener el término sin traducir. Sobre las τελεταί cf. Sfameni Gasparro 1988; Jiménez San Cristóbal 2002; Schuddeboom 2009.
- 7 Cf. Schöpsdau 2003: 529, quien presenta testimonios antiguos sobre estas danzas báquicas, como Luc. Salt. 15, Xenoph. Symp. 7.5, Plu. Ant. 24, Philostr. VA 4.21.
- 8 Schöpsdau 1994, 306-309 señala que hay una constante vacilación en las referencias de Platón a la edad del coro de Dioniso, ya que unas veces se refiere a ellos como cantores entre 30 y 50 años, otras de 50, otras de 60.
- 9 Cf. Schöpsdau 1994, 313.
- 10 Sobre las cuales, cf. n. 12.
- 11 Plat. Rep. 364e καὶ παιδείας ἡδονῶν [...], ἅς δὴ τελετάς καλοῦσιν. Cf. Bernabé 2011, 55-57, 220.
- 12 Phaed. 69c. καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετάς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὗ φαῦλοί τινες

εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι, ὅτι ὁς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἄιδου ἀφίκηται ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκείσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει. εἰσὶν γὰρ δὴ, ὥς φασιν οἱ περὶ τὰς τελετάς, πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, βάκχοι δὲ τε παῦροι. οὗτοι δ' εἰσὶν κατὰ τὴν ἐμὴν δόξαν οὐκ ἄλλοι ἢ οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς.

Y existe incluso el riesgo de que los que instituyeron las *teletai* no sean gente inepta, sino que en realidad se indique de forma simbólica desde antaño que quien llegue al Hades no iniciado y sin haber cumplido las *teletai* 'yacerá en el fango', pero el que llegue purificado y cumplidas las *teletai*, habitará allí con los dioses. Pues en efecto, como dicen los de las *teletai*, son 'muchos los portadores de tirso, pero los bacos, pocos',

y estos, en mi opinión, no son otros sino los que han filosofado correctamente. Cf. Bernabé 2016.

- 13 Cf. Schöpsdau 1994, 306-308.
- 14 E. Cyc. 3-4 πρῶτον μὲν ἡνίκ' ἐμμανὴς Ἥρας ὕπο / Νύμφας ὀρεῖας ἐκλιπὼν ὠχου τροφούς 'Cuando enloquecido por Hera te marchaste dejando a las ninfas montaraces, nodrizas tuyas'.
- 15 Phld. Piet. ed. Luppe, CronErc 16, 1986, 67-69 (Achaeus TrGF 20 F 20, Pherecyd. **91 Fowler = 102 Dolcetti). Cf. Schöpsdau 1994, 341.
- 16 Eumel. 27 West (Sch. [D] Hom. Il. 6.131); cf. Bernabé 2013, 55-57.
- 17 También Nonn. D. 32.98ss. narra el enloquecimiento de Dioniso por Hera en otro contexto. Sobre las *teletai*, cf. n. 12.
- 18 Euphor. fr 14 De Cuenca = 15 van Groningen. 'Ἵη ταυροκέρωτι Διωνύσῳ κοτέσσασα/ Τρειῶν <ἀμυδις> βλαψίφρονα φάρμακα χεῦεν, 'Irritada con Dioniso Hie, de cuernos de toro /derramó allí mismo la hija de Rea (sc. Hera) venenos que turban la razón'. Cf. asimismo Nonn. D. 32.100 ss.
- 19 Cf. Schöpsdau 1994, 342.
- 20 Sobre la relación de la música con la παιδεία cf. Anderson 1966 y Dalfen 1974.
- 21 Plat. Leg. 672d καὶ δὴ καὶ τὸν οἶνον γε, ὥς ἔοικεν, ὁ τῶν ἄλλων λόγος, ἵνα μανῶμεν, φησὶν ἐπὶ τιμωρίαι τῇ τῶν ἀνθρώπων δεδόσθαι· ὁ δὲ νῦν λεγόμενος ὕφ' ἡμῶν φάρμακον ἐπὶ τοῦναντίον φησὶν αἰδοῦς μὲν ψυχῆς κτήσεως ἔνεκα δεδόσθαι, σώματος δὲ ὑγείας τε καὶ ἰσχύος.
- 22 Cf. por ejemplo Hdt. 8.86, Th. 4.72.
- 23 Por ejemplo, en Hdt. 6.93, Th. 8.105.
- 24 Cf. Ieranò 1997, T 206.
- 25 Pl Leg. 700c ράβδου κοσμούσης ἡ νουθέτης ἐγίγνετο. Cf. Schöpsdau 1994, 511.
- 26 Cf. por ej. Isocr. Nicoc.(3)13 ὡς ἐγὼ ταύτην ἔχω τὴν ἀρχὴν οὐ παρανόμως, Dem. In Aristog. (2) 1 δεῖ δ' ὑμᾶς ἀπαντας μὲν ἀπείργειν καὶ κωλύειν τοὺς παρανομοῦντας, πολὺ δὲ μάλιστα τοὺς ἐν ταῖς ἀρχαῖς ὄντας.

- 27 En los Persas de Timoteo se mezclaban, en efecto, nomo y dirirambo. Sobre la mezcla de géneros, quizá en la tragedia, cf. Moutsopoulos 1959, 268ss.
- 28 Cf. Pl. Ion 533e ss. πάντες γὰρ οἱ τε τῶν ἐπῶν ποιηταὶ οἱ ἀγαθοὶ οὐκ ἐκ τέχνης ἀλλ' ἔνθεοι ὄντες καὶ κατεχόμενοι πάντα ταῦτα τὰ καλὰ λέγουσι ποιήματα, καὶ οἱ μελοποιοὶ οἱ ἀγαθοὶ ὡσαύτως, ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες οὐκ ἔμφρονες ὄντες ὀρχοῦνται, οὕτω καὶ οἱ μελοποιοὶ οὐκ ἔμφρονες ὄντες τὰ καλὰ μέλη ταῦτα ποιοῦσιν, ἀλλ' ἐπειδὴν ἐμβῶσιν εἰς τὴν ἀρμονίαν καὶ εἰς τὸν ῥυθμόν, βακχεύουσι καὶ κατεχόμενοι, ὥσπερ αἱ βάκχαι ἀρύονται ἐκ τῶν ποταμῶν μέλι καὶ γάλα κατεχόμεναι, ἔμφρονες δὲ οὐσαὶ οὐ, καὶ τῶν μελοποιῶν ἡ ψυχὴ τοῦτο ἐργάζεται, ὅπερ αὐτοὶ λέγουσι. 'En efecto, todos los poetas épicos, los buenos, no es por una técnica, sino animados por la divinidad y poseídos, por lo que expresan todos estos hermosos poemas. De igual manera, los líricos, los buenos, e igual que los poseídos por los coribantes bailan sin estar lúcidos, así también los líricos no componen estos hermosos cantos cuando están lúcidos, sino que cuando se introducen en la armonía y el ritmo, entran en delirio báquico y se ven poseídos e, igual que las bacantes sacan de los ríos leche y miel cuando están poseídas, pero no cuando están lúcidas, así también trabaja el alma de los poetas, según ellos mismos dicen'. Incluso usa en esta valoración positiva de la posesión báquica las mismas palabras βακχεύουσι καὶ κατεχόμενοι que en el texto de Leyes 700.
- 29 Cf. Schöpsdau 1994, 512. Hallamos un punto de vista similar en Plat. Phaidr. 69d 'En efecto, como dicen los que se dedican a las teletai, "portadores del tirso hay muchos, pero bacos, pocos" y estos, a mi parecer, no son otros que los que han filosofado correctamente'; cf. Bernabé 2016. En este pasaje el filósofo considera que la filosofía es una baccheia, pero no un simple rapto de locura, sino un enloquecimiento correcto; el filósofo sabe utilizar la fuerza divina dionisiaca para controlarla y llegar al estado superior y perfecto: la filosofía. Sobre las teletai, cf. nota 12.
- 30 Bernabé 2002, 2011, cap. 8.
- 31 Cf. Casadesús 2013.

Anamnesis e syngeneia: *a proposito di Menone,* *81c-d*

Franco Ferrari

Università di Pavia

franco.ferrari@unipv.it

ABSTRACT

The heristic argument with which Meno questions the possibility of inquiry and knowledge is tackled by Socrates through the reference to an archaic and religious doctrine, according to which the soul is immortal and has seen all things. Through this reference Socrates actually wants to affirm the affinity between the soul and the world of forms. So behind the myth of the prenatal vision of forms by the soul Plato intends to assert the ontological condition of the soul, that is, its affinity to forms.

Keywords: Plato, Meno, Soul, Immortality, Knowledge

https://doi.org/10.14195/2183-4105_20_9

I

L'esito fallimentare dell'indagine inscenata nella prima parte del *Menone* intorno alla ἀρετή¹ e alle sue modalità di acquisizione viene icasticamente espresso dall'interlocutore di Socrate per mezzo della formulazione del celebre "paradosso della ricerca". Menone riconosce la sua incapacità di seguire le indicazioni di Socrate, per il quale prima di determinare come l'eccellenza si acquisisca occorre stabilire che cosa essa sia (71a-b).² Egli non si mostra in grado di fornire una definizione consistente dell'ἀρετή e, dopo avere polemizzato nei confronti dell'attitudine conversazionale di Socrate e della sua costante pretesa di mettere in difficoltà (ἀπορία) gli interlocutori, arriva addirittura a contestare la possibilità stessa di pervenire a conoscere qualcosa che inizialmente si ignora.

Si tratta appunto del "paradosso della ricerca", che Socrate nomina immediatamente ἐριστικός λόγος, ossia "argomento eristico". Nella formulazione che ne dà Menone esso suona:

Καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκρατες, τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν; ποῖον γὰρ ὦν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις; ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴσῃ ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ᾔδησθα;

E in quale modo cercherai, Socrate, ciò che non sai affatto che cosa è? Quale delle cose che non conosci proporrai come oggetto dell'indagine? E nel caso ti imbattessi veramente in essa, come farai a sapere che è proprio questa cosa che non sapevi? (*Men.* 80d).

Il senso di frustrazione di Menone, i cui tentativi di definire l'ἀρετή sono stati messi in scacco da Socrate, lo conduce a dubitare

radicalmente della stessa possibilità di condurre un'indagine indirizzata all'acquisizione di una conoscenza di cui all'inizio non si è in possesso. Se si assume che colui che conduce la ricerca parta da una condizione di assoluta (τὸ παράπαν) ignoranza dell'oggetto dell'indagine, si deve ammettere che egli non è in grado né di stabilire l'ambito intorno a cui condurre la sua ricerca, né di riconoscere la soluzione eventualmente trovata. Un simile stato di cose inibisce tanto l'inizio dell'indagine quanto la sua eventuale conclusione.

Socrate riformula il paradosso di Menone, modificandone leggermente, ma in maniera significativa, la struttura:

Μανθάνω οἶον βούλει λέγειν, ὦ Μένων. ὅρᾳς τοῦτον ὡς ἐριστικὸν λόγον κατάγεις, ὡς οὐκ ἄρα ἔστιν ζητεῖν ἀνθρώπῳ οὔτε ὃ οἶδε οὔτε ὃ μὴ οἶδε; οὔτε γὰρ ἂν ὃ γε οἶδεν ζητοῖ – οἶδεν γάρ, καὶ οὐδὲν δεῖ τῷ γε τοιοῦτῳ ζητήσεως – οὔτε ὃ μὴ οἶδεν – οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὅτι ζητήσει.

Capisco che cosa intendi dire, Menone. Bada che stai richiamando l'argomento eristico in base al quale per l'uomo non è possibile ricercare né ciò che conosce né ciò che non conosce: infatti non cercherebbe ciò che conosce – poiché lo conosce e non necessita di una simile ricerca – e neppure ciò che non conosce – poiché non sa che cosa dovrebbe cercare (*Men.* 80e).

Prima di tutto vale la pena osservare come la formulazione socratica preveda un profilo universale ("per l'uomo"), mentre la versione di Menone presenta una forma *ad hominem* legata alla fase precedente della conversazione con Socrate. In secondo luogo si può constatare come Socrate prenda in considerazione entrambe le possibili condizioni iniziali, la

conoscenza e l'ignoranza dell'oggetto dell'indagine, mentre Menone aveva considerato solo l'assenza di conoscenza. Inoltre, l'"argomento eristico" di Socrate sembra inibire l'inizio stesso dell'indagine e disinteressarsi del suo eventuale esito. Infatti, Socrate assume che ogni indagine prenda le mosse da una condizione di perfetta conoscenza, la quale rende superflua la ricerca, o di completa ignoranza, che la rende impossibile, per le ragioni già messe in evidenza da Menone.

Si deve poi aggiungere che il ragionamento esposto da Socrate presuppone il cosiddetto principio *all-or-nothing*, in base al quale le due uniche condizioni cognitive possibili rispetto a un oggetto X sono la perfetta conoscenza e l'assoluta ignoranza. Andrebbe tuttavia precisato che l'assenza nella versione di Socrate della clausola avverbiale τὸ παράπαν (assolutamente), presente invece nella formulazione di Menone, potrebbe costituire un indizio dell'intenzione da parte di Platone di attenuare in qualche modo la radicalità dell'opposizione tra conoscere e ignorare, preparando il terreno per la sostituzione di quest'ultima con quella, meno rigida, tra ricordare e dimenticare.³

Comunque le cose stiano, la conversazione tra Socrate e Menone sembra essere pervenuta a una *impasse* cruciale. Per indurre il suo riottoso interlocutore a proseguire l'indagine intorno alla ἀρετή e alla sua acquisizione, Socrate deve persuaderlo che ricerca e conoscenza siano fenomeni possibili e sensati, vale a dire che l'indagine intorno a qualcosa che non si conosce (pienamente) non sia destinata costitutivamente al naufragio.

II

La strategia di persuasione messa in atto da Socrate prevede inizialmente il coinvol-

gimento di Menone per mezzo dell'appello a un sapere arcaico a sfondo religioso, al cui richiamo il giovane tessalo, allievo e seguace di Gorgia, appare particolarmente sensibile. Per neutralizzare l'"argomento eristico" condiviso dal suo interlocutore, Socrate accenna a un discorso, ossia a una dottrina (λόγος), che avrebbero professato uomini e donne esperti nella cose divine (περὶ τὰ θεῖα πράγματα), cioè sacerdoti e sacerdotesse, e che sarebbe stato ripreso da numerosi poeti, tra cui anche Pindaro. Tutti costoro:

φασὶ γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον, καὶ τοτὲ μὲν τελευτᾶν – ὃ δὲ ἀποθνήσκειν καλοῦσι – τοτὲ δὲ πάλιν γίγνεσθαι, ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε· δεῖν δὲ διὰ ταῦτα ὡς ὁσιώτατα διαβιῶναι τὸν βίον.

affermano che l'anima dell'uomo è immortale, e che ora giunge alla fine – ciò che chiamano morire – ora nasce di nuovo, ma non perisce mai. Per questa ragione affermano che bisogna trascorre la vita nel modo più santo (*Men.* 81b).

Socrate allude alla celebre dottrina della metempsicosi o metempsychosis, ossia a quella concezione, sorta forse nell'ambito dei culti dionisiaci e poi diffusasi negli ambienti religiosi collegati al pitagorismo, secondo la quale l'anima dell'uomo è sottoposta a un incessante processo di incarnazioni, il quale prevede il passaggio da un corpo a un altro.⁴ Si tratta di uno dei motivi intorno a cui ruota il pensiero del cosiddetto "conglomerato ereditario", vale a dire quell'insieme di convinzioni relative alla natura immortale e all'origine divina dell'anima, alla provvisorietà del suo legame con il corpo e alla possibilità che essa possa incontrare la divinità, che è stato recepito, ereditato e in parte riconcettualizzato dal pitagorismo.

Dopo avere riportato alcuni versi tratti da un *threnos* di Pindaro relativi all'origine divina delle anime di alcuni uomini straordinari, Socrate ricostruisce nei termini seguenti la concezione iniziatico-religiosa dell'immortalità dell'anima, collegandola al tema della conoscenza:

Ἄτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὔσα καὶ πολλάκις γεγονυῖα, καὶ ἑωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἄιδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν· ὥστε οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τ' εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι, ἃ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο.

Poiché dunque l'anima è immortale ed è rinata più volte, e ha visto tutte le cose, sia quelle di qui sia quelle dell'Ade, non c'è nulla che non abbia appreso. Perciò non deve meravigliare che essa, sia sulla virtù sia sulle altre cose, possa ricordare ciò che già prima sapeva (*Men.* 81c).

Il passo merita qualche riflessione. In esso viene condensata la concezione iniziatico-religiosa dell'immortalità dell'anima. All'interno di questo quadro dottrinario l'anima è concepita come una sorta di viandante cosmico o metacosmico. La sua natura immortale viene segnalata da un participio presente (οὔσα), mentre le rinascite e le visioni che essa ha avuto nel corso delle incarnazioni e nei "periodi" tra un'incarnazione e quella successiva sono espresse da due participi perfetti (γεγονυῖα, καὶ ἑωρακυῖα), a segnalare che nel primo caso si tratta di una condizione, mentre nel secondo ci si riferisce a "eventi" verificatisi nel tempo. Gli "oggetti" delle visioni dell'anima sono rappresentati da τὰ ἐνθάδε, ossia dalle realtà ordinarie con cui gli uomini si rapportano nel corso della loro vita incarnata, e da τὰ

ἐν Ἄιδου, vale a dire dalle cose che l'anima esperisce durante gli intervalli di tempo tra un'incarnazione e l'altra.

Socrate applica il modello cognitivo dell'ἀνάμνησις a questa concezione, che non è ancora quella propriamente platonica, come testimonia la circostanza che tra le realtà che l'anima ricorda, per averle precedentemente "viste", vengono annoverate anche le entità del mondo ordinario, mentre la concezione della reminiscenza formulata da Platone prevede che il ricordo si eserciti solamente sulle idee contemplate prima dell'incarnazione.⁵ È invece possibile che il riferimento a τὰ ἐν Ἄιδου costituisca un'allusione proprio alle idee, dal momento che l'invisibilità, che rappresenta un carattere intrinseco di queste entità (*Phd.* 80d), sarebbe in qualche modo evocata dal richiamo all'Ade (*Crat.* 403a).⁶

In ogni caso tanto la concezione dell'immortalità dell'anima, quanto la bizzarra nozione di reminiscenza qui evocate, appartengono al contesto della dottrina religiosa arcaica, recepita e riconcettualizzata dal pitagorismo e da alcuni settori del pensiero presocratico legati al pitagorismo (per esempio Empedocle). Il richiamo a una simile costellazione ha consentito a Socrate di suscitare il coinvolgimento del suo interlocutore, preparando così il terreno per il tentativo di superare, o almeno di aggirare, l'argomento eristico attraverso il ricorso alla concezione della ἀνάμνησις.⁷

III

Lo *step* successivo dell'argomentazione di Socrate è senza dubbio il più importante. Esso consiste nella trasposizione, effettuata in forma implicita, della concezione arcaica

dell'immortalità e della reminiscenza in un nuovo ambiente teorico, quello proprio dell'epistemologia platonica. Ciò che Socrate afferma è, in effetti, passibile di un doppio livello di lettura, il primo che presuppone la dottrina arcaica appena riportata, il secondo omogeneo ai principi della teoria platonica della conoscenza. Socrate afferma dunque:

ἄτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενούς οὔσης, καὶ μεμαθηκυίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κωλύει ἐν μόνον ἀναμνησθέντα – ὃ δὴ μάθῃσιν καλοῦσιν ἄνθρωποι – τᾶλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, ἐάν τις ἀνδρεῖος ᾗ καὶ μὴ ἀποκάμνη ζητῶν· τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν. Dal momento che tutta quanta la natura è congenere e l'anima ha appreso tutte quante le cose [oppure secondo una costruzione alternativa: dal momento che l'anima è affine a tutta quanta la natura e ha appreso tutte le cose], nulla impedisce che, ricordandosi di una cosa soltanto – ciò che appunto gli uomini chiamano apprendimento – riscopra tutte le altre, sempre che si tratti di qualcuno coraggioso e che non desista dal ricercare. Infatti ricercare e apprendere sono in generale reminiscenza (*Men.* 81d).

Si tratta di un passo cruciale, che merita di venire esaminato con attenzione, al fine di ricavarne tutte le opportune implicazioni. Come risulta dalla traduzione proposta, esso è suscettibile di due differenti costruzioni sintattiche, la prima che si articola in due soggetti, ossia la natura e l'anima, a ciascuno dei quali viene assegnato un verbo, la seconda che riferisce i due verbi a un unico soggetto, costituito dall'anima.⁸

Assumendo la prima costruzione, l'affermazione può venire immediatamente com-

presa alla luce della dottrina religiosa della trasmigrazione delle anime: poiché la natura di tutti gli esseri viventi è affine, una singola anima si può incarnare in corpi diversi e può ricordare le esperienze che ha avuto nel corso delle precedenti incarnazioni. Si tratta di una concezione molto simile a quella che Porfirio attribuisce a Pitagora: «diceva che l'anima è immortale; poi che essa passa anche in esseri animati d'altra specie, poi che quello che è stato si ripete a intervalli regolari e che nulla c'è che sia veramente nuovo, infine che bisogna considerare come appartenenti allo stesso genere tutti gli esseri animati» (*V. Pyth.* 19 = 14DK8a). Siamo dunque all'interno di quella costellazione di pensiero evocata da Socrate per mezzo dell'appello a sacerdotesse, sacerdoti e poeti.

Il passo è tuttavia passibile anche di una lettura "platonica", può cioè venire interpretato alla luce di alcune importanti tesi contenute nei dialoghi relative all'essere e alla conoscenza. In effetti il tema dell'affinità della natura può rinviare sia alla *comunanza verticale* che lega il mondo sensibile al piano trascendente e che è regolata dal principio della partecipazione (μέθεξις), sia alla *comunanza orizzontale*, ossia alla relazione di partecipazione intra-eidetica che percorre la sfera trascendente della realtà, i cui membri sono tra loro collegati.⁹ In entrambi i casi la connessione che lega i costituenti della realtà, tanto verticalmente quanto orizzontalmente, consente all'anima di risalire da un ente a un altro.

Ma le implicazioni "platoniche" di questo passo risultano ancora più interessanti se si assume l'altra costruzione sopra menzionata, ossia se si fa dell'anima il soggetto di entrambi i verbi. In questo caso, Socrate alluderebbe alla celebre concezione secondo la quale l'anima è συγγενὴς τοῦ ὄντος, ossia affine all'essere (cfr. per es. *Phd.* 79d). Questa

affinità (συγγένεια) con il mondo delle idee, spesso evocata nei dialoghi (*Rp.* X 611e, *Phdr.* 248b-c, *Ti.* 90a ecc.), consente all'anima di accedere cognitivamente alla sfera trascendente e divina della realtà.¹⁰

L'appello alla συγγένεια tra l'anima e il dominio intelligibile dell'essere rappresenta per Platone un eccellente antidoto al pessimismo epistemologico propagandato da un autore come Gorgia, il quale negava che esistesse una qualche forma di commensurabilità tra l'essere e il soggetto conoscente. Sul piano filosofico, tuttavia, l'aspetto più notevole implicato nel motivo della συγγένεια consiste nella circostanza che il tema della reminiscenza subisce una rilevante curvatura, poiché abbandona gli spazi del mito per accedere a quelli della filosofia. In effetti la condizione fondamentale perché si attivi il fenomeno della ἀνάμνησις non è più rappresentata da un *evento*, ma da una *disposizione*. Si tratta di un aspetto di notevole rilevanza che merita di venire indagato con maggior cura.

IV

L'argomento eristico sollevato da Menone costituisce una sfida insidiosa alla filosofia socratico-platonica perché mette radicalmente in discussione la possibilità di promuovere un'indagine che sia orientata ad acquisire una conoscenza di cui non si è inizialmente in possesso.

La strategia socratica volta a neutralizzare la portata eversiva di questo argomento si appella nella fase iniziale a un sapere arcaico fortemente connotato in senso religioso. Si tratta della dottrina dell'immortalità dell'anima e della trasmigrazione da un corpo all'altro cui essa è sottoposta. Questa concezione religiosa presenta un significativo correlato

epistemologico consistente nell'equiparazione tra l'apprendimento e la reminiscenza, ossia il ricordo di una visione che l'anima avrebbe avuto in una fase precedente della sua vita. In particolare l'acquisizione di una conoscenza viene concepita come l'attivazione del ricordo di un'esperienza avuta in una precedente incarnazione o nel periodo di tempo che essa trascorre nell'Ade tra un'incarnazione e quella successiva.

Come è noto, Platone recepisce e ricodifica una simile concezione nel *Fedone* e nel *Fedro*. In entrambi i dialoghi la conoscenza è pensata come l'attivazione di una pregressa "visione" del mondo delle idee che l'anima ha esperito prima di incarnarsi in un corpo. Vale la pena menzionare la descrizione contenuta nel *Fedro*, dove si percepisce il richiamo a un contesto fortemente connotato in termini iniziatico-misterici. Dopo avere rapidamente descritto il processo che conduce l'uomo a conseguire la conoscenza dell'idea, Socrate aggiunge:

τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναι φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως. διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεὶ ἐστὶν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν. τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὁρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλος ὄντως μόνος γίγνεται·

questa è la reminiscenza di quelle cose che la nostra anima vide quando si accompagnò al dio, disprezzando ciò che noi ora diciamo che è, per rivolgersi a ciò che veramente è. Per questo è giusto che solo il pensiero del filosofo metta le ali: perché, per quanto gli è

possibile, è sempre fisso sul ricordo di quelle cose che rendono divino un dio quando si rivolge a esse. L'uomo che si serve correttamente di questi strumenti rammemorativi, portando sempre a compimento riti iniziatici perfetti, diventa lui solo veramente perfetto (*Phdr.* 249c).¹¹

In un simile contesto la reminiscenza si profila, dunque, come il ricordo della visione prenatale del mondo delle idee. Ma, come detto, il contesto è marcatamente mitico e non corrisponde in pieno al punto di vista filosofico di Platone. Il passo del *Menone* sopra richiamato trasferisce questa costellazione dal contesto mitico della visione a quello filosofico della affinità dell'anima con la sfera divina e trascendente. Ciò significa che l'evento della visione va trasferito e ricodificato in chiave filosofica, dove esso si trasforma nella disposizione dell'anima alla conoscenza. In altre parole, l'episodio della visione allude a una condizione.¹² L'*ἀνάμνησις* non corrisponde dunque al ricordo di un evento collocato nel passato dell'anima, ma si realizza nel momento in cui l'anima riesce ad attuare la sua disposizione alla conoscenza delle idee, realizzando pienamente la sua natura di ente razionale orientato alla conoscenza della sfera trascendente della realtà.

Sul piano filosofico tutto ciò comporta il passaggio del nesso di priorità dall'ambito temporale (l'evento della visione) all'ordine logico (la condizione ontologica dell'anima). Assumendo una simile prospettiva si può valorizzare il trasferimento del *prius* temporale in un *prius* logico. Come ha brillantemente spiegato Lee, "die metaphorische Unterscheidung zwischen dem Erkennen nach der Geburt und dem Erkennen vor dem

Geburt, also zwischen einem zeitlichen prius und posterius, entspricht dieser sachlichen Unterscheidung zwischen dem Erkennen von etwas noch Unbekanntem, noch nicht Gewusstem, und dessen methodischer Bedingung, also zwischen einem logischen prius und posterius".¹³

Nel *Menone* viene messa in scena la trasposizione della nozione di *ἀνάμνησις* dallo spazio mitico dell'evento alla sfera filosofica della condizione. Tutto ciò comporta una significativa modifica anche della nozione di immortalità, la quale cessa di connotare lo *status* temporale dell'anima, che preesiste all'incarnazione e le sopravvive, per riferirsi alla sua condizione ontologica e per la precisione all'affinità con il dominio divino e trascendente. In effetti l'idea di immortalità che Platone sembra assumere non ha più a che fare con l'eternità dell'anima individuale, ma con la sua capacità di immortalizzarsi per mezzo della valorizzazione della componente razionale, la quale può vantare una *συγγένεια* con l'essere autentico, ossia con la sfera intellegibile della realtà.¹⁴

Quando autori come Leibniz e più recentemente Chomsky hanno manifestato il loro apprezzamento per la teoria platonica dell'*ἀνάμνησις*, concepita come una risposta corretta all'interrogativo circa la ragione per la quale l'uomo ha accesso alla verità, accompagnandolo tuttavia da una presa di distanza dalla componente "mitica" relativa alla conoscenza pregressa, hanno colto in maniera parziale il senso della concezione platonica. Quest'ultima, se correttamente intesa, contiene già un allontanamento dalla "mito" della visione prenatale, riservato alle narrazioni religiose del pitagorismo, e l'adesione a un'idea filosoficamente più consistente, quella della *συγγένεια* dell'anima con l'essere.¹⁵

Bibliografia Citata

- Bluck 1961 = R.S. Bluck, *Plato's Meno*. Edited with Introduction and Commentary, Cambridge: Cambridge University Press.
- Brisson 2007 = L. Brisson, "La réminiscence dans le *Ménon*", in M. Erler – L. Brisson (eds.), *Gorgias – Menon. Selected Papers from VII Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia, 199-203.
- Brown 1991 = L. Brown, "Connaissance et réminiscence dans le *Ménon*", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 116, 603-619.
- Cornelli 2013 = G. Cornelli, *In Search of Pythagoreanism. Pythagoreanism as an historiographical Category*, Berlin-Boston: De Gruyter.
- Ebert 2018 = T. Ebert, *Platon: Menon*, Übersetzung und Kommentar, Berlin-Boston: De Gruyter.
- Ferrari 2016 = F. Ferrari, *Platone: Menone*, introduzione, traduzione e commento, Milano: Bur.
- 2019 = F. Ferrari, *La via dell'immortalità. Percorsi platonici*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- 2020 = F. Ferrari, "Evento o condizione? *Anamnesis* e innatismo a partire dal *Menone*", *Rivista di Storia della Filosofia* 75, 1-24.
- Ionescu 2007 = C. Ionescu, *Plato's Meno. An Interpretation*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Kalogerakos 1999 = I. Kalogerakos, *Seele und Unsterblichkeit. Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles*, Stuttgart-Leipzig: Teubner.
- Lee 2000 = S.-I. Lee, "Platons *Anamnesis* in den frühen und mittleren Dialogen. Zur Metapher des vorgeburtlichen Lernens oder Erkennens", *Antike und Abendland* 46, 93-115.
- Scott 2006 = D. Scott, *Plato's Meno*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Szlezák 2007 = T.A. Szlezák, "ἄτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὐσης (*Men.* 81c9-d11). Die Implikationen der Verwandtschaft der gesamten Natur", in M. Erler – L. Brisson (eds.), *Gorgias – Menon. Selected Papers from VII Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia, 333-344.
- Tigner 1970 = S.G. Tigner, "On the kinship of all nature in Plato's *Meno*", *Phronesis* 15, 1-4.
- Vegetti 2018 = M. Vegetti, "Immortalità personale senza anima immortale: Diotima e Aristotele", in *Il potere della verità. Studi platonici*, Roma: Carocci, 263-283.

Notas

- 1 Il termine greco ἀπειρή indica primariamente, almeno nell'accezione che implicitamente gli conferisce Menone, l'eccellenza, ossia la capacità di imporsi (in particolare nella sfera politica e sociale). Esso condivide con l'aggettivo ἀγαθός il valore prestazionale, nel senso che la bontà di una cosa corrisponde alla sua eccellenza e attiene alla capacità di rispondere a determinate esigenze o di possedere certi requisiti: ad esempio la virtù di un coltello, ossia la sua bontà, risiede nel possesso di una struttura che gli consente di assolvere in maniera efficace al proprio compito (ἔργον): cfr. in proposito Ferrari 2016: 24-26 e Ebert 2018: 61-62.
- 2 Sul principio della *priority of definition* si veda la discussione in Scott 2006: 20-22.
- 3 Per un'esposizione accurata di tutti questi aspetti, unita alla discussione della letteratura critica di riferimento, mi permetto di rinviare a Ferrari 2016: 42-43 e 192-194 nn. 107-109.
- 4 Sulla concezione della trasmigrazione delle anime si veda Kalogerakos 1996: 18-34. Un quadro molto accurato dei testi che riportano la dottrina pitagorica della metempsicosi si trova in Cornelli 2013: 86-136.
- 5 Come ha correttamente rilevato Bluck 1961: 286, per il quale il riferimento a τὰ ἐνθάδε "should not be taken as a precise statement of Plato's theory of recollection, which is not concerned with perception in earlier lives of τὰ ἐνθάδε or with the recall of them".
- 6 Si veda in proposito Brisson 2007: 200-201 e Szlezák 2007: 340-341.
- 7 Come intende correttamente Brown 1991: 605: "En effet la fonction réelle du discours des prêtres est différent. Ce discours sert en fait à présenter, en l'enveloppant dans un contexte religieux, l'idée de connaissance prénatale. Le discours des prêtres n'a pour fonction que d'ouvrir le champ de la recherche et de l'investigation".
- 8 Inserendo una virgola dopo οὐσης Burnet opta per la prima costruzione; ma si veda l'accurata discussione di Brisson 2007: 201-202, il quale propende invece per la seconda.
- 9 Ionescu 2007: 60 pensa che "the kinship here intended refers to the rational and systematic interrelatedness of all things in so far they count as objects of knowledge". Per una discussione più ampia della questione rinvio a Ferrari 2016: 202 n. 116.
- 10 Si vedano in proposito le giuste osservazioni di Szlezák 2007: 342-343. Eccessivamente prudente mi sembra invece l'atteggiamento esegetico di Tigner 1970, il quale è propenso a negare che l'accento alla affinità contenuto nel *Menone* vada compreso alla luce della concezione della συγγένεια tra l'anima e il mondo intelligibile.

- 11 Sulla presenza in questo passo di una terminologia connotata in senso misterico-rituale cfr. Ferrari 2020: 6, con gli opportuni suggerimenti bibliografici.
- 12 Tutto ciò trova conferma nel celebre esperimento maieutico al quale Socrate sottopone il giovane schiavo di Menone, digiuno di conoscenze geometriche e chiamato a risolvere il problema del raddoppio di un quadrato. Nel corso dell'esperimento lo schiavo non ricorda mai contenuti che si troverebbero nella sua anima, ma viene condotto da Socrate a attivare le potenzialità cognitive di cui è da sempre egli in possesso. Cfr. in proposito Ferrari 2020: 13-15.
- 13 Lee 2000: 97. Si veda in proposito an Ferrari 2020: 11-12.
- 14 Per la presenza in Platone di un'idea di immortalità personale che prescinda dalla continuità temporale dell'anima individuale cfr. Vegetti 2018. In generale sulla capacità dell'anima di immortalizzarsi anche in questa vita per mezzo della valorizzazione della sua componente razionale rinvio a Ferrari 2019.
- 15 Per tutto ciò mi sia consentito di rimandare a Ferrari 2020.

La intuición, el programa dialéctico de la República y su práctica en el Parménides y el Teeteto

Álvaro Vallejo Campos

Universidad de Granada

ABSTRACT

This article examines the relation between the dialectical program established in Plato's *Republic* and the practice of dialectic in other dialogues, such as the *Parmenides* and the *Theaetetus*. The author argues against those scholars who have sustained a sharp distinction between an intuitive (not discursive) conception of knowledge and the discursive practices characteristic of Plato's concept of dialectic. In his view, Plato has been overinterpreted from the modern perspective of the distinction between intuitive and discursive forms of knowledge. As a consequence, this article also examines the relation between the dialectical practices displayed in the *Parmenides* and the *Theaetetus* and the anhypothetical condition that Plato attributes to "the principle of everything" in the *Republic*.

Keywords: intuition, Plato's *Republic*, dialectic, nous/nóesis, refutation, anhypothetical.

https://doi.org/10.14195/2183-4105_20_10

EL PROGRAMA DIALÉCTICO DE LA REPÚBLICA

El tema principal de este artículo es la dialéctica platónica, pero si quisiéramos resumir el *status quaestionis* de este tema, agotaríamos el espacio que cualquier revista concede a un artículo, porque son muchos los interrogantes y es escaso el acuerdo general en puntos muy importantes. Además, la interpretación del *Parménides* y el *Teeteto* ha ofrecido versiones absolutamente opuestas del sentido que tienen estas obras y esta disparidad de criterios se ha proyectado sobre el concepto platónico de dialéctica, que tiene en ambos diálogos una notable presencia. Esta es la perspectiva específica que voy a adoptar, porque, a mi juicio, examinar la relación de la *República* con estas dos obras puede arrojar luz sobre el concepto de dialéctica que se sostiene en ella. Me gustaría indagar si la práctica argumentativa desplegada en el *Parménides* y el *Teeteto* es extraña al programa del “método dialéctico” dibujado en la *República* o si hay, por el contrario, como creo, claras líneas de continuidad.

Por otro lado, la secuencia cronológica que guardan los diálogos *República*, *Parménides* y *Teeteto* parece bastante segura, después de que se hayan superado algunas dudas suscitadas en el pasado, más por cuestiones hermenéuticas que estilométricas. A mi juicio, la *República* contiene un programa de lo que debería ser la dialéctica, pero apenas hay en ella indicaciones de cómo llevar a la práctica este ideal. A Glaucón le gustaría conocer el modo de proceder (*trópos*) del poder dialéctico, saber en qué clases (*eídē*) se divide y cuáles son sus caminos (*hodoí*, 532d3-e1), pero Sócrates se niega a entrar en detalles. Por el contrario, en el *Parménides* es un joven e inexperto Sócrates el que pregunta por el modo (*trópos*) de este ejercicio que el maestro le recomienda y el

diálogo ofrece a continuación en la segunda parte una demostración del método. Algo semejante puede decirse del *Teeteto*, donde Sócrates nos revela la relación que tiene “la totalidad de su actividad dialéctica” (σύμπασα ἢ τοῦ διαλέγεσθαι πραγματεία, 161e6) con el despliegue argumentativo con el que “intenta examinar y refutar” (ἐπισκοπεῖν καὶ ἐπιχειρεῖν ἐλέγχειν, 161e7) las tesis filosóficas que se someten a su consideración. En este caso además, no se trata de las opiniones de una persona cualquiera, como ocurre en los diálogos socráticos, sino de una filosofía atribuida, entre otros, a Heráclito y Protágoras. Por tanto, sería útil examinar la coherencia del programa expuesto en la *República* con el ejercicio dialéctico practicado en estas dos últimas obras y, retrospectivamente, comprobar si dicho ejercicio supone una idea de la dialéctica extraña a dicho programa. Antes de abordar estas dos cuestiones, es necesario que examinemos el programa en cuestión y las escasas indicaciones metodológicas que nos da Platón en la *República* e incluso en el *Fedón*, dada la estrecha relación que guardan estos dos últimos diálogos respecto al tema que nos ocupa.

Podría decirse que en la *República* se construye en torno a la dialéctica un programa con las más grandes aspiraciones especulativas, que se explicita en dos ámbitos. Desde un punto de vista epistemológico (a), la dialéctica representa el ideal del saber y, en segundo lugar, desde una perspectiva ontológica (b) es el único “método” capaz de aprehender el objeto supremo (μέγιστον μάθημα, 504e5), que es la Idea del Bien. El problema es que las cuestiones más importantes desde una y otra perspectiva no son plena y explícitamente desarrolladas, de manera que en buena medida se trata solamente de un programa sin que se proporcionen detalles sobre su realización.

Por el contrario, el *Parménides* no parece un diálogo muy positivo, porque en la primera parte solo se exponen objeciones a la teoría de las ideas y, en su segunda parte, se ofrece un ejercicio dialéctico construido a base de hipótesis contradictorias, sin aparente relación con el programa expuesto en la *República*. Si continuamos la probable secuencia cronológica con el *Teeteto*, el enigma parece aumentar, pues en esta obra aparentemente las ideas incluso desaparecen del panorama. La cuestión que pretendo plantear es si se trata de una evolución en el pensamiento platónico, de mayor o menor alcance filosófico, o si, por el contrario, como creo, estamos ante un proyecto coherente y continuo que podemos comprender al hilo de la implicación que tiene en todo ello la concepción platónica de la dialéctica.

Vamos a exponer brevemente en qué consiste el programa al que aludíamos en el párrafo anterior. Desde un punto de vista epistemológico, se afirma explícitamente que la dialéctica es “el coronamiento supremo (θριγκὸς) de los estudios” (534e2) con el que se alcanza el fin (τέλος, 535a1) del largo proceso, que, después de pasar por la propedéutica de las así llamadas “artes” (τέχναις, 533d4) auxiliares, habilita a los futuros gobernantes para adquirir el conocimiento del Bien. Estas artes, como la geometría o la aritmética, no pueden llegar al nivel de la ciencia propiamente dicha (*epistēmē* (533d1), sino que se adscriben al estado cognitivo de la *diánoia*. En consecuencia, el contraste del “método dialéctico” (ἡ διαλεκτική μέθοδος, 533c7) con tales disciplinas significa que la dialéctica representa el nivel supremo del conocimiento, ya se denomine *noûs* (511d4), *nóēsis* (511d8) o también *epistēmē* (533e8). “La ciencia” (cfr. 551c5: ὑπὸ τῆς τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμης) y “la facultad de dialogar” (cfr. 511b4, 532d8, 533a8, 537d5; τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει) o “el método dialéctico” tiene una relación directa

con esta potencia cognitiva, que Platón se ocupa de diferenciar nítidamente de la *diánoia*. Tengamos a la vista, si es posible, ambos aspectos, es decir, qué caracteriza verdaderamente a la dialéctica como tal y qué se halla en ella que obliga a recurrir explícitamente a una facultad como la *nóēsis* tan nítidamente diferenciada de otros estados cognitivos afines.

El *Crátilo* (390c10-11; cfr. 398d7) alude a un significado básico del término cuando Sócrates nos propone llamar “dialéctico” al que “sabe preguntar y responder”. Este significado elemental de la palabra vuelve a aparecer en los pasajes más determinantes de la *República* en relación con la dialéctica (534b-e), al establecerse que los futuros gobernantes tendrán que recibir una educación que los capacite en grado superlativo para “saber preguntar y responder” (534d9-10). El carácter dialogal de la dialéctica, que no debemos perder de vista nunca, halla su razón de ser en el hecho de que solo así puede encarnar lo que verdaderamente la define desde un punto de vista epistemológico (cfr. Nettleship 1898, 278), que es su capacidad para “dar razón y recibirla” (δοῦναι τε καὶ ἀποδέξασθαι λόγον, 531e4-5). No es necesario insistir en otros muchos pasajes en los que queda manifiestamente claro que para Platón esta capacidad es aquello en lo que consiste verdaderamente la principal característica del saber en su más alta expresión. Cito este pasaje (531e-532a) por la claridad con que se adscribe este rasgo a la “melodía” (ὁ νόμος, 532a1) ejecutada por la dialéctica, frente a la incapacidad de todas las demás supuestas ciencias, cuyas destrezas demostrativas no les alcanzan para superar el mero “preludio” (προοίμιον, 531d7) que representa la *diánoia*. De manera que podemos anotar por el momento la relación intrínseca que se establece entre estos tres términos: dialéctica, intelección (*noûs* o *nóēsis*) y *lógos*.

Según el programa de la *República*, este carácter privilegiado del “método dialéctico”, que lo convierte en la encarnación del grado más alto del saber, se debe a su capacidad para “echar abajo” (τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, 533c8; trad. de Pabón-Fernández Galiano) o “cancelar los supuestos” (trad. de Eggers, que seguimos en general). Estas dos versiones en castellano del término *anairoûsa* muestran dos formas muy diferentes de entender la labor de la dialéctica y el modo en que aventaja a otras disciplinas a la hora de superar el carácter meramente hipotético de estas. En la traducción ofrecida por Adam, se hablaba literalmente de una “destrucción de las hipótesis” (Adam 1921, vol.II 140) en el sentido fuerte de eliminarlas una tras otra hasta dar con una que resistiera todas las pruebas. E.Berti se ha inclinado en la actualidad por esta acepción negativa, ya que interpreta el pasaje a partir de la expresión διὰ πάντων ἐλέγχων διεξίων (534c1-2), de manera que el procedimiento dialéctico por excelencia sería la refutación, pues, al mostrar la imposibilidad de una proposición, demuestra indirectamente la verdad de su contradictoria (Berti 2004, 361, 418-9). Una segunda versión de la expresión, a mi juicio más acertada, es la que propuso R.Robinson, pues, en su opinión, lo que se destruye no es la proposición o el contenido de esta, sino “nuestra actitud hacia ella, que consistía en suponerla hipotéticamente” (Robinson 1953, 161), de manera que, tras el examen dialéctico, podía ser refutada pero también asegurada como verdadera. Otros especialistas han seguido en la actualidad esta estela, porque en muchos casos, como ha sostenido Vegetti, no se trata de negar una proposición, sino de “fundarla epistemológica y ontológicamente”¹. Efectivamente, lo que Platón achaca a las disciplinas matemáticas no es que utilicen proposiciones falsas, como hacen la geometría y el

cálculo cuando suponen lo par y lo impar o las diversas clases de ángulos (510c), sino que “no den razón” de tales supuestos (οὐδένα λόγον οὔτε αὐτοῖς οὔτε ἄλλοις ἔτι ἀξιοῦσι περὶ αὐτῶν διδόναι, 510c6-7). Esta incapacidad para dar razón (μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι, 533c2), de la que adolecen tales disciplinas, es lo que les impide tener inteligencia (νοῦς, 511d1) acerca de lo que para ellas son solo supuestos carentes de una justificación racional. De manera que el programa de la dialéctica, desde un punto de vista epistemológico, consiste en esta capacidad de justificación o de dar razón, que la vincula, como estamos viendo, al *lógos* y al *noûs*.

Vamos sin solución de continuidad al otro aspecto ontológico (b) de este programa descrito en la *República* al unísono de su ideal epistemológico. Recordemos que estas disciplinas no pueden dar razón, porque no son capaces de conectar los supuestos con el principio del que dependen (οὐκ ἐπ’ ἀρχὴν ἰοῦσαν, 511a5; 511c8-d1). En consecuencia, su proceso deductivo, al carecer del conocimiento del principio, que es de donde deberían extraerse las conclusiones, se convierte en un “artificio” (μηχανή) que no puede llegar a ser ciencia (ἐπιστήμη, 533c4-5) en el sentido más riguroso de la palabra. El aspecto ontológico, vinculado a esta teoría deductiva, se manifiesta en la exigencia satisfecha por “la facultad dialéctica” (τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, 511b4), que es la única capaz de no detenerse hasta alcanzar “el principio del todo” (ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντός ἀρχὴν ἴων, 511b6-7), que es “no supuesto”. Por tanto, no se trata solo de dar razón hasta remontarse a “un principio no supuesto” (τὸ ἐπ’ ἀρχὴν ἀνυπόθετον, 510b7; cfr. 511b6), que es lo que diferencia el proceder dialéctico del meramente *dianoético*, sino de alcanzar el conocimiento de un principio que unifica la

totalidad de lo real bajo un mismo fundamento ontológico. Los tres símiles más importantes de la *República* (la alegoría del Sol, de la línea dividida y de la Caverna) nos conducen, como a la mayoría de los comentaristas, a identificar este “principio del todo” con la idea del Bien². El dialéctico debe ascender a un principio no supuesto para descender luego a “las cosas que de él dependen” (ἀψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, 511b7-8), en un sentido fuertemente ontológico y no meramente deductivo, de la misma manera que el prisionero liberado acaba concluyendo (συλλογίζοιτο, 516b9; cfr. 517c1-2), cuando accede a la visión del Sol, que el astro es el que “gobierna todas las cosas en el ámbito visible” (πάντα ἐπιτροπεύων τὰ ἐν τῷ ὁρωμένῳ τόπῳ, 516c1). Al fin y al cabo, esta dialéctica es la que habilita al futuro gobernante para alcanzar el conocimiento del Bien, que es lo que le permite “poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público” (517c5).

Este fundamento ontológico que tiene el conocimiento dialéctico en el programa expuesto en la *República* se compadece muy bien con el carácter sinóptico que la obra atribuye a esta disciplina. Recuérdese que, para el Sócrates que expone la formación del filósofo gobernante, “la más grande prueba de la naturaleza dialéctica” (πεῖρα διαλεκτικῆς φύσεως, 537c6) radica en la visión sinóptica (εἰς σύνοψιν) de manera que “el dialéctico es sinóptico” y no lo es quien carece de esta facultad (537c7). Sin embargo, una de las cuestiones que no se explica de esta dialéctica o, por lo menos, que no se explica con la demostración del procedimiento que conduce a ello, es cómo se alcanza un principio que no es hipotético. La descripción platónica de la dialéctica tanto en la *República* como en el *Fedón* se apoya en la metáfora escalar de un “arriba” (ἄνωθεν, *Fed.* 101d6), donde radican los principios que

dan razón de las hipótesis, y un “abajo”, que son las consecuencias deducidas a partir de una tesis determinada. Dada la insistencia de la *República* en la necesidad de dar razón, por un lado, como se repite también en el *Fedón* (διδόναι λόγον, 101d6), y la necesidad de remontarse a un principio “no supuesto”, que ya no puede derivarse de ninguna otra premisa, por otro lado, muchos comentaristas han insistido en la existencia de una tensión entre un momento deductivo y otro intuitivo. Se afirma a menudo que, sin la intervención de una intuición o captación inmediata de carácter *noético*, no se comprendería bien cómo puede arribarse al conocimiento de un principio de estas características.

LA INTUICIÓN EIDÉTICA Y LA DIALÉCTICA

J. Annas (Annas 1982, 282-284) sostuvo, como otros especialistas, la idea de que la dialéctica en la *República* parece responder a dos modos de entender el conocimiento que no armonizan del todo: un modelo en el que el saber consiste en “dar y recibir razones” de sus objetos, y otro que hace referencia a la “visión y a la aprehensión”, alentado por la metáfora de volverse a la luz, que, al contrario que el primero, parece conducirnos a una experiencia “no verbal ni articulada” (Annas, 1982, 283), gracias a la cual cada uno debe aprehender la verdad en una experiencia difícil de comunicar. A mi modo de ver, no hay que descartar que exista cierta complementariedad entre un momento intuitivo y otro más propiamente deductivo, como veremos, pero, a mi juicio, hemos sobre-interpretado a Platón proyectando sobre él una distinción epistemológica posterior. Recordemos brevemente algunas de las razones que hablan en favor de la existencia

de una concepción intuicionista del saber, antes de someter a crítica una afirmación, como la de Annas, que tiene el peligro de arruinar nuestra idea de la dialéctica en las obras que comentamos. Platón puede dar la impresión de concebir el conocimiento como una especie de visión y, de hecho, en la *anábasis* que tiene lugar cuando el prisionero liberado logra salir al exterior, se habla de “una contemplación de las cosas de arriba” (θέαν τῶν ἄνω, 517b4) y de una “visión” (ὁρᾶσθαι, ὁφθεῖσθαι..., 517c1) de la Idea del Bien. Para F. M. Cornford, al igual que para otros autores, la *νόēsis* representaría en la *República*, “el movimiento ascendente de la intuición”, mientras que a la *διάνοια* correspondería “el movimiento descendente del razonamiento en un argumento deductivo” (Cornford 1932, 49). En la defensa del papel que corresponde a las “artes” auxiliares por su capacidad para facilitar “la conversión del alma desde la génesis hacia la verdad y la esencia” (525c5-6), se describe la intervención de la *νόēsis* como una “contemplación de la naturaleza de los números” (ἐπὶ θέαν τῆς τῶν ἀριθμῶν φύσεως, 525c2).

A propósito de la intuición eidética de las ideas, en general, y especialmente de la Idea del Bien, algunos autores, como Szlezák, han hablado de una “«visión» que ya no puede ser discursiva” (Szlezák 2003, 187). Platón, tanto en el *República* como en otros diálogos, utiliza a veces expresiones metafóricas de carácter táctil, como alcanzar o tocar (ἐφάπτεσθαι, 484b5), u óptico con *verba videndi* (ἀποβλέποντες, 484c9; ἰδεῖν, 476b7; ὁρῶντας καὶ θεωμένους, 500c3, etc.), para referirse al modo en que el filósofo aprehende objetos ideales, aunque estos no se pueden tocar ni ver en el sentido literal de la expresión. Tradicionalmente se han interpretado estas metáforas, por tanto, como demostración de que en el conocimiento de las formas hay un momento intuitivo o no discursivo. Además, el

autor de la *Carta VII* parece abonar esta lectura intuicionista cuando afirma que “gracias a una continua familiaridad con el asunto y a la convivencia con este, de repente, como brota una chispa, se enciende una luz en el alma y ya se alimenta por sí misma” (341c-d).

Pero veamos las cosas más de cerca. En general, Platón ha sido víctima de sus propias metáforas, porque ha querido ofrecer una interpretación visual o sensible de lo que no admite este tipo de representación. Vayamos brevemente a dos puntos principales, intrínsecamente relacionados, que tienen que ver (a) con el funcionamiento de la *νόēsis* y (b) con el papel de la dialéctica, especialmente en su movimiento de ascensión al principio o principios de lo real. Por lo que se refiere a lo primero, en contra de lo que pudiera parecer, si proyectamos la dualidad cartesiana entre intuición y deducción, Platón nunca habla, a mi juicio, de un funcionamiento del *noûs* (o *νόēsis*) en oposición a la actividad discursiva, sino antes bien en estrecha colaboración con el *lógos*. En estos pasajes mencionados (523a-531d), en los que se habla de la aportación de los estudios matemáticos a la formación intelectual que culmina en la dialéctica, no hay oposición alguna entre un proceso discursivo (διανοηθῆναι, 526a6, διανοία, 527b10) y un momento noético (νόησις, 523a1, b1, d4, d8, 524b4, c7, d5, 525c3, 526b2-3, 529b2)³. Es más, en alguno de ellos, se pone de manifiesto que esta potencia cognitiva, a la que algunos autores atribuyen una intuición no discursiva, funciona como equivalente del más puro razonamiento calculador (λογισμὸν τε καὶ νόησιν, 524b4), en una tríada terminológica en la que coinciden en unos mismos pasajes *νόēsis* (529b2), *lógos* y *διάνοια* (529d5). En los casos relacionados con la experiencia sensible en los que esta presenta un carácter contradictorio que suscita la intervención del alma

para preguntarse por el *qué es* de algo (τί ποτέ ἐστιν, 524e6), no hay una intuición de esencia que trabaje al margen del razonamiento calculador (*lógos*, *logismós*).

Alguien podría decir con cierta razón que Platón es muy descuidado en el uso del vocabulario, de manera que el contraste semántico entre *diánoia* y *nóēsis* tiene un significado filosófico allí donde hace hincapié en él, como en los pasajes más relevantes de las distinciones terminológicas propios de la línea dividida (511d2-5), pero que no lo tiene para la comprensión del concepto platónico de la *nóēsis* en los pasajes donde funciona sin distinción alguna respecto a otros procesos discursivos del pensamiento, en los cuales aparece coincidiendo con el cálculo y las operaciones de las artes auxiliares. A los que dicen esto, podríamos pedirles que nos muestren pasajes donde la contraposición existe, sino un lugar en el que se muestre su funcionamiento cognitivo con independencia del razonamiento, que es lo que no existe en Platón, a menos que le atribuyamos una teoría de la intuición que le es ajena.

Por tales razones, propongo que veamos ahora el otro aspecto (b) de la cuestión relacionado directamente con la dialéctica, pues es aquí verdaderamente donde, a mi juicio, estriba la contraposición con la *diánoia*. Este contraste no radica en la oposición entre intuición y deducción, sino en la metodología meramente hipotética encarnada en las matemáticas, propia de la *diánoia*, por un lado, y el procedimiento dialéctico, por otro, que se remonta a los principios a partir de las hipótesis, buscando su justificación racional. La cuestión radica, desde luego, en cómo se alcanzan los principios o, dicho literalmente, en el procedimiento por el que “la facultad dialéctica” convierte las hipótesis en “peldaños y trampolines” (511b6) que le llevan al “prin-

cipio del todo que es no supuesto” (511b5-6). Es evidente que la *diánoia* en el ámbito de las ciencias matemáticas también capta “algo de lo que es” (τοῦ ὄντος τι, 533b7), pero lo peculiar de la dialéctica no es una intuición maravillosa de esencias que operara al margen de los procesos discursivos, sino ese “otro método” (ἄλλη τις μέθοδος, 533b2-3) que no deja a “las hipótesis inamovibles por no poder dar cuenta de ellas” (ἀκινήτους ἔωσι, μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν, 533c2-3). La idea de lo que son estos “peldaños y trampolines” se esclarece, a partir de la crítica que se hace a la disposición deslavazada del saber que caracteriza a la *diánoia*: “si no conocen el principio y anudan la conclusión y los pasos intermedios a algo que no conocen, ¿qué artificio convertirá semejante encadenamiento (ὁμολογίαν) en ciencia?” (ἐπιστήμην, 533c3-c5).

Una vez más queda claro, a mi juicio, que la diferencia entre ambas “afecciones” cognitivas no radica en la potencia intuitiva de la *nóēsis*, sino en la relación mutua que se establece entre las proposiciones. Los peldaños en la metáfora escalar, tan querida por la *República* y el *Fedón*, describe un encadenamiento o concordancia en virtud del cual los principios y las hipótesis están en una relación adecuada de fundamento y consecuencia, dentro del todo propio de la visión sinóptica que se atribuye a la dialéctica como su rasgo más esencial. Este encadenamiento es el que distingue a la dialéctica y a la *nóēsis* de las matemáticas y la *diánoia*.

La pregunta fundamental es, pues, si la intelección trabaja separadamente del *lógos*, al parecer de muchos especialistas, o siempre en compañía de este, como corresponde a una actividad que se expresa a sí misma en el preguntar y el responder, que es su característica lingüística más distintiva. La respuesta la da el mismo Sócrates en estos pasajes que se ocupan del programa dialéctico que estamos

describiendo: la dialéctica intenta llegar a “lo que es cada cosa por medio del *lógos*” (διὰ τοῦ λόγου ἐπ’ αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον, 532a6-7). Es lo mismo que se dice a propósito de la intelección de ese “principio del todo” al que se aspira en la *República*: es el *lógos* el que lo aprehende (αὐτὸς ὁ λόγος ἄπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, 511b4). No nos dejemos engañar por la metáfora, que nos presenta la intelección de una esencia como quien agarra una cosa en un acto único y repentino sin relación con los anteriores que le preceden. En el *Timeo*, también se describe la “aprehensión” mental de las ideas como una operación que realiza la *nóēsis* por medio del *lógos* (ὁ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, 28a2; cfr. 29a6-7). Lo que hace el *lógos*, en el marco de la dialéctica fundada en el sistema epistémico de la *nóēsis*, es aprehender una esencia en un encadenamiento de concordancias, ya sea deductivas o esenciales, fuera de las cuales no hay verdadero conocimiento, sino un estado de medio ensoñación que no puede aspirar a la claridad de la vigilia exigida al filósofo gobernante (cfr. 534c).

¿Cuál es el resultado de la dialéctica, así entendida? La respuesta nos la da el mismo Sócrates con una pregunta retórica: “¿llamas también dialéctico al que alcanza el *lógos* de la esencia?” (τὸν λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας, 534b3-4). Naturalmente, pero la esencia, así “aprehendida” no es un objeto ideal desligado de sus fundamentos ni de sus consecuencias, sino algo que se tiene que comprender en un todo construido por medio de un entronque escalar que permite recorrer el discurso tanto hacia “arriba”, en pos de los principios a los que ella misma remite, como hacia “abajo” derivando “las cosas que de ella dependen” (511b7-8). Según declara el propio Sócrates, esto ocurre “también en el caso del Bien” (καὶ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ ὡσαύτως, 534b8). No hay aquí ningún misticismo especulativo (cfr.

Vallejo 2018, 227), por mucho que esté el Bien “más allá de la esencia” (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας 509b9), porque la aprehensión de esta realidad, en la medida en que está al alcance del entendimiento humano, tiene lugar por medio del *lógos*, recorriendo esos peldaños y trampolines, y debe verterse también en el *lógos* con el que el dialéctico debe dar razón de la definición a la que ha llegado al término de ese “camino” recorrido con el método que le es propio.

FUNCIONES DE LA DIALÉCTICA EN LA REPÚBLICA: DEFINIR Y DAR RAZÓN.

A la dialéctica se le atribuyen en la *República* dos funciones fundamentales que no siempre se comprenden en su intrínseca relación. Por un lado está, como hemos visto, (a) alcanzar el *lógos* de la esencia, pero esto no es otra cosa que la definición, la cual constituye la respuesta a la eterna pregunta socrática por el qué es. No hay otra forma de captar “lo que es en sí cada cosa” (ἐπ’ αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον, 532a7), que es la tarea explícitamente atribuida a la dialéctica y el *lógos*. Parece como si la definición por medio de la división y la reunión de la que se habla en el *Fedro* y otros diálogos posteriores fuera algo ajeno a la *República*, cuando en esta misma obra se dice que la capacidad de distinguir según especies (κατ’ εἶδη διαιρούμενοι, 454a6) es precisamente lo que diferencia a la dialéctica de la técnica antilógica propia de la erística⁴. Añadamos a esto la visión sinóptica ya mencionada y tendremos las dos operaciones que la caracterizarán explícitamente en otros diálogos, como son la división y la reunión. En el *Fedro*, “la visión conjunta” (Εἰς μίαν τε ἰδέαν συννοῶντα, 265d3) es, efectivamente, la actividad intelectual que tiene en la *synagōgē* uno de los dos procedimientos fundamentales de la dialéctica.

En segundo lugar (b), si la forma de captar la esencia a la que debe aspirarse en los dominios de la *epistēmē* (533c) es esta relación que no deja las hipótesis sin “dar cuenta de ellas” (μη δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν, 533c2-3), resulta que la definición y la justificación de los supuestos son dos caras de una misma moneda (cfr. Vallejo 2018, 200). Sólo el que consigue llegar a una adecuada definición de la esencia es el que puede dar razón de las propiedades, ya sean matemáticas o de cualquier otro tipo, que se derivan de ella. En la visión sinóptica característica de la dialéctica se debe poder “subir” de las hipótesis a los principios y de estos a las consecuencias que de ellos se derivan.

Ambos procesos escalares están fundados en el *lógos*, pero yo no descartaría después de todo un papel para eso que se ha entendido tradicionalmente como la función de la intuición, si somos capaces de no perder de vista que se tratará siempre de un acto cognitivo realizado bajo la égida de una inteligencia discursiva. En el *Fedón*, en los conocidos pasajes en los que se describe en términos parecidos el método dialéctico de las hipótesis, se dice que en el proceso de ascenso, cuando buscamos, como en la *República*, dar razón (διδόναι λόγον, 101d6) de una hipótesis, hay que elegir la hipótesis (o el principio) que nos “parezca la mejor de las de arriba” (ἄλλην αὖ ὑπόθεσιν ὑποθέμενος ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο, 101d6-7) hasta alcanzar algo suficiente (ἕως ἐπὶ τι ἰκανόν, 101e1). Si hay que elegir la hipótesis que nos parezca “la mejor”, para conectarla con aquella de la que queremos dar razón, es porque habrá varias posibles y es aquí donde tal vez no deberíamos descartar esa “comprensión” que Platón atribuye a la *nóēsis*, siempre que no olvidemos que se trata de una intelección de la esencia alentada por el trabajo del *lógos*, que es el que ha guiado los pasos del dialéctico en su ascenso

hasta un principio que pueda dar razón de la hipótesis en cuestión. Después de todo, es lo que nos dice el autor de la *Carta VII*, cuando afirma que la comprensión y la inteligencia de cada cosa (φρόνησις περὶ ἑκάστων καὶ νοῦς), solo surge después de haber dedicado mucho tiempo y esfuerzo al trabajo dialéctico que tiene que ver, entre otros factores, con los nombres y los *lógoi* (ὀνόματα καὶ λόγοι, 344b4) que nos guían en la escalada⁵.

En los pasajes del *Fedón*, comprobamos dos diferencias destacables respecto a la *República*, que, a mi juicio, se deben más que nada a la diferencia entre un contexto, como el de esta obra, en el que interesa sobre todo la relación entre la dialéctica y el Bien, y otro muy diferente en el *Fedón*, donde se trata en general solo de la técnica dialéctica que debe presidir toda discusión. En el *Fedón*, no se habla de “un principio del todo”, sino de alcanzar “algo suficiente”. Algunos comentaristas han visto aquí una diferencia muy notable respecto a la *República*, porque la ausencia de la Idea del Bien podría significar que no se aspiraba a alcanzar un “principio no hipotético” (Robinson 1953, 138). A mi juicio, la diferencia es más bien de contexto y, como ya indicara Cherniss, hay muchas razones para pensar que *hikanón* es aquí un equivalente del *arché anypóthetos* o “más bien, el último un caso especial del anterior” (Cherniss 1947, 141). En la *República*, hay que llegar, por exigencias del tema planteado, a un principio del todo, que es “no supuesto” en un sentido absoluto. En el *Fedón*, la otra diferencia es que no se habla de partir de una hipótesis hasta llegar a un principio, sino de “dar razón” de una hipótesis ascendiendo (ἄνωθεν) hasta otra “hipótesis” (101d6-7). Pero el término *arché* reaparece a continuación cuando Sócrates, para huir de la *misología*, nos dice que lo fundamental es no incurrir en la práctica antilógica y, por tanto, opuesta a la dialéctica, de no distinguir en la

discusión entre “lo relativo al principio” (περί τε τῆς ἀρχῆς), por un lado, y “las cosas que de él se derivan”, por otro lado. El mecanismo argumental de la dialéctica, a mi juicio, es el mismo en ambas obras y consiste en remontarse de una hipótesis hasta otra proposición que “da razón” de esta última al comprenderla como algo que se desprende de ella deductiva o esencialmente.

LA DIALÉCTICA Y LA REFUTACIÓN: DEL PROGRAMA DE LA *REPÚBLICA* A LA PRÁCTICA DEL *PARMÉNIDES* Y EL *TEETETO*

Un punto esencialmente relacionado con todo lo dicho, que aún no hemos abordado, es a qué se debe la condición “no hipotética” del principio. La cuestión es en qué consiste dialécticamente este carácter del principio que le permite dar razón de las demás proposiciones que dependen de él. Aquí, como veremos, es donde parece jugar un papel esencial la refutación y donde más se pone de manifiesto el carácter agonal de los discursos contrapuestos, tan consustancial a la dialéctica. Después de afirmar que “el dialéctico es el que alcanza la razón de la esencia”, al aplicar esta exigencia “también en el caso del Bien”, se supone que debe llegar a una definición, pues esto es en definitiva lo que significa “distinguir” dicha Idea “con el *lógos*” (“διορίσασθαι τῷ λόγῳ”, 534b9), “separándola (o abstrayéndola, como dice Eggers) de las demás” (ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελών, 534b9). No hace falta decir que una característica fundamental de toda idea es la unidad y, por tanto, el trabajo del *lógos* consiste en esta función lógico-lingüística con la que se ve tanto la unidad en la multiplicidad (διορίζομεν τῷ λόγῳ, 507b3) como la diferencia de la esencia en cuestión respecto a

cualquier otra que pueda confundirse con ella o estar en una escala inferior de la inclusión en un mismo género. Creo que este es el sentido más evidente de ἀφελών⁶ y que no es aquí, contrariamente a lo que se ha dicho (Berti 2002, 309), un instrumento para someter otras hipótesis acerca del Bien al efecto refutativo de la confrontación por medio del *lógos*. A pesar de que al Bien le corresponda una realidad que está “más allá de la esencia”, el texto es claro: “también en este caso” el dialéctico tiene que ofrecer una definición del Bien⁷.

Recordemos que lo que está fuera del alcance de la dialéctica así como de cualquier otro instrumento de conocimiento es agotar con su definición “la condición” del Bien, que es algo “distinto y más bello” que la ciencia (ἐπιστήμη), el conocimiento (γνώσις) y la verdad (ἀληθεία, *Rep.* 508e3-5). En Platón no hay idealismo absoluto y, por tanto, una cosa son los tres instrumentos del conocimiento (ὄνομα, λόγος, εἶδωλον) y el conocimiento mismo (ἐπιστήμη), mencionados en la *Carta VII* (342b2-3; cfr. 342b-344d), por un lado, y otra, en quinto lugar, su objeto, que tiene una naturaleza en sí, diferente de todo ello (ἕτερόν τε ὃν αὐτοῦ τοῦ κύκλου τῆς φύσεως, 342c7), ya se trate del círculo o del Bien. Si además tenemos en cuenta que el Bien está “más allá de la esencia”, esto impone una prudencia especial, porque entonces ni siquiera la dialéctica puede aspirar, como ha dicho Vegetti, a “una concepción patrimonial de su conocimiento” (Vegetti, 1993, 224).

Sin embargo, el dialéctico debe proveer una definición del Bien, porque es de donde extraerá el filósofo gobernante sus criterios para el gobierno del estado, y a continuación debe defender su posición “atravesando todas las refutaciones⁸ como si estuviera en una batalla” (ὥσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιών, 534c1-2). Además de todas las funciones constructivas comprendidas

en el programa que la *República* atribuye a la dialéctica, Platón no pierde de vista, como se ve en este texto, la confrontación discursiva entre tesis opuestas que es esencial a la práctica de esta técnica. No se dice de dónde se deriva el carácter “no hipotético” del principio, pero está claro que el dialéctico da razón gracias a él. Esta condición puede deberse, por un lado, a que se ha llegado hasta su posición gracias a la derivación discursiva procedente de los “peldaños y trampolines” que conducen hasta él desde otras hipótesis. Desde esta perspectiva, el principio no es hipotético, en el caso del Bien, porque ya no hay otro principio anterior a él y, probablemente, porque todas las líneas de la argumentación precedente nos han llevado a tal conclusión, dotándola de una evidencia superior a los puntos de vista parciales propios de cada ciencia. Pero, en segundo lugar, no es hipotético, porque el dialéctico que defiende la concepción que tiene del Bien ha sido capaz de resistir todos los intentos de refutación⁹.

Esta “marcha con el *lógos*” (τῷ λόγῳ διαπορεύεται, 534c3) a través de las refutaciones se revela como una tarea necesaria en el deber dialéctico de “dar razón” (534b5) y, en este sentido, es todo lo contrario de la actitud practicada en las artes auxiliares, en las que las hipótesis se adoptan como si fueran algo “evidente para cualquiera” (ὥς παντὶ φανερόν) y no se considera necesario dar cuenta de ellas ni a sí mismos ni a otros (οὐδένα λόγον οὔτε αὐτοῖς οὔτε ἄλλοις ἔτι ἀξιοῦσι περὶ αὐτῶν διδόναι, 510c5-7). Pero no hay saber (cfr. 534c5) para Platón sin esta labor discursiva que nos revela el lado negativo de la dialéctica. En estos dos textos que acabamos de citar (510c7 y 534b5), se insiste en la necesidad de dar razón no solo frente al posible objetor, sino ante el mismo investigador que busca la verdad acerca del Bien o de cualquier otra cosa. Aunque antes hemos

visto que la labor *eléntica* no tiene por qué ser la única forma de justificar las hipótesis, ahora, desde esta perspectiva, la refutación se revela como una prueba a la que tiene que someterse el dialéctico tanto ante sí mismo como ante los otros. Una vez se ha llegado a la intelección del principio con el que se da razón de las hipótesis, a veces justificándolas y otras veces rechazándolas por otras mejores, hay que rendir cuenta del principio mismo que corona un sistema filosófico. La dialéctica no es solo una técnica para el hallazgo de la verdad, sino que tiene también que servir para el discernimiento de lo falso. Es más, como estamos viendo en este texto, ambas tareas están al servicio del conocimiento filosófico. Ya el *Fedón* recogía esta contrastación negativa cuando Sócrates exigía que, incluso antes de que alguien atacara nuestra posición (101d3-4), en el camino “hacia abajo” el examen dialéctico consiste en extraer consecuencias, para comprobar si “las que se desprenden de él” (τὰ ἀπ’ ἐκείνης ὀρμηθέντα, 101d4), “concuerdan o son disonantes” (συμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ, 101d5), ya que en este último caso estaríamos ante una hipótesis o un principio inconsistente que demuestra su propia falsedad.

Este momento *eléntico* o negativo es el que se incorpora como un ingrediente esencial a la dialéctica en el *Parménides*. Es increíble que se haya podido decir que la segunda parte no contiene ningún posicionamiento doctrinal, directa ni indirectamente, ni pronunciamiento alguno “respecto al método” (Robinson 1953, 223). Pero no solo contiene esto, sino una ejemplificación de cómo debe ser aplicado. Parménides afirma que, para un mayor “entrenamiento” (γυμνασθῆναι, 136a2), no solo debe suponerse que una cosa es y “examinar las consecuencias que se desprenden de esa hipótesis” (ἐκ τῆς ὑποθέσεως, 136a1), sino que también hay que suponer que esa misma cosa

no es. En esto consiste una de las correcciones propuestas por Parménides al método de Zenón, pero se trata de proponer una práctica no por el mero hecho de encontrar en ello un adiestramiento meramente propedéutico, sino “para discernir bien la verdad” (διόψεσθαι τὸ ἀληθές, 136c5). Los procedimientos dialécticos, como se dice en la *Carta VII*, donde se mencionan explícitamente las “refutaciones bienintencionadas” (344b5), deben estar al servicio de la finalidad principal de toda filosofía, que consiste en la capacidad para distinguir lo verdadero de lo falso respecto a la entera realidad (τὸ ψεῦδος ἅμα καὶ ἀληθές τῆς ὅλης οὐσίας, 344b2). Si la refutación consiste en un “silogismo de la contradicción”, como la definirá Aristóteles (Arist. *Pr* II 20, 66b11), la verdad de una proposición supone la falsedad de su contradictoria, de manera que la “ayuda” (βοήθεια, 128c6) que Zenón prestó a Parménides, vista a esta luz, estriba en reducir al absurdo la tesis que se opone contradictoriamente a la concepción filosófica puesta en cuestión. Sócrates comprende perfectamente el efecto dialéctico de este procedimiento, pues, mientras uno (Parménides) afirma la unidad, el otro (Zenón) acude en su ayuda negando la multiplicidad, lo cual, según se afirma explícitamente, equivale a decir exactamente lo mismo (λέγοντας ταῦτά, 128b5).

El *Parménides* nos exige, pues, un ejercicio dialéctico para discernir la verdad, aunque esto sea a costa de tener que asumir la necesidad de “recorrer todos los caminos” (ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης ἀδύνατον ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν σχεῖν, 136e1-3), como en la *República* (διεξιῶν, 534c2), para “dar con la verdad y adquirir inteligencia de ella”. Lo más coherente con esta exigencia, que incluye un elemento de “errancia” o divagación (*plánē*), al tener que internarse también por “caminos” que no conducen a nada, es no

perder de vista que se trata de una estrategia filosófica para discernir lo verdadero de lo falso. En consecuencia, ni todas las hipótesis pueden ser meras antinomias, como se ha dicho, ni todas verdaderas¹⁰. La negación de una hipótesis, por la lógica de las proposiciones contradictorias¹¹, significa la verdad de la que se opone a ella y, como he intentado mostrar en otro lugar¹², el vocabulario cognitivo asociado a las hipótesis verdaderas se corresponde con su ausencia en las falsas, de una forma que refuerza la coherencia argumentativa de todo el ejercicio y nos da una pista para descifrar adecuadamente los enigmas que sin duda contiene el conjunto de las ocho hipótesis contrapuestas.

Visto desde esta perspectiva, no es extraño que las ideas no estén presentes aparentemente en el *Teeteto*, porque lo que aquí se intenta es una refutación de la filosofía que viene a contradecir la hipótesis ontológica y epistemológica defendida en la *República*. Toda esta obra puede contemplarse en su totalidad, como se ha dicho en alguna ocasión, como “una empresa dialéctica” (Kahn 2013, 52), pero se trata de esta dialéctica apoyada en la refutación, que, al probar la falsedad de una tesis filosófica, viene a “decir lo mismo”, al modo de Zenón, que la tesis opuesta a ella. La “técnica” de la mayéutica socrática (τῆς ἐμῆς τέχνης τῆς μαιευτικῆς, 150b6; c1¹³), no es otra que esta dialéctica refutativa para la que es importante descubrir si lo que piensa el joven es “algo imaginario y falso o fecundo y verdadero” (150c1-3). La verdad y la falsedad son las dos caras de la dialéctica, de manera que, si el hombre fuera medida de todas las cosas y, en consecuencia, todas las opiniones fueran verdaderas, dice Platón, “el arte de partear” (161e5) practicado por el Sócrates del *Teeteto* y “la totalidad de la actividad dialéctica” (161e6) se verían completamente arruinados.

La novedad de la mayéutica socrática, descrita en esta obra¹⁴, se inscribe, pues, en un espíritu más positivo que el propio de la mera incertidumbre característica de los diálogos socráticos. Aquí, efectivamente, la demostración de la imposibilidad de una posición filosófica, como la que se atribuye a Heráclito y Protágoras, basada en la ontología de una “realidad sujeta a movimiento” (φερομένη οὐσία, 177c7, 179d3) y en el saber definido como percepción queda reducida al absurdo. Pero la imposibilidad de esta tesis, sometida al examen dialéctico, se convierte en una defensa positiva de las posiciones sostenidas en la *República*, donde, por el contrario, se habla en favor de una *ousía* sustraída al devenir y un conocimiento basado en la razón. Esto no significa que no haya diferencias y una cierta evolución entre la ontología de la *República* y la que sigue a estos diálogos, porque, como ha dicho K. Sayre (Sayre 2016, 88), el unitarismo, llevado al extremo, equivale en los estudios platónicos a la negación del cambio climático. Pero las diferencias posteriores no deben hacernos perder de vista tampoco las líneas de continuidad que subyacen a estas obras, las cuales se revelan no solo en los fundamentos esenciales de la ontología¹⁵, sino en el método dialéctico que nos lleva a comprenderla.

Bibliografía citada

- Adam 1921: J. Adam, *The Republic of Plato*, 2 vols. Cambridge University Press, Cambridge, 1921 (1902).
- Annas 1982: J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford University Press, Oxford, 1982.
- Baltzly 1996: D. Baltzly, “To an Unhypothetical First Principle” in Plato's Republic”, «History of Philosophy Quarterly», 13 (1996), 149-65.
- Baltzly 1999: D. Baltzly, “Aristotle and Platonic Dialectic in *Metaphysics* Γ 4”, «Apeiron», 32, 3 (1999), 171-202.
- Berti 2004: E. Berti, *Nuovi Studi Aristotelici*, vol. I, Morcelliana, Brescia, 2004.
- Burnyeat 1977: M. Burnyeat, “Socratic Midwifery, Platonic Inspiration”, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 24 (1977), 7-15.
- Cherniss 1947: H. Cherniss, “Some War-Time Publications Concerning Plato. I” «The American Journal of Philology», 68, 2 (1947), 113-146.
- Cornford 1932: F.M. Cornford, “Mathematics and dialectic in the *Republic* VI-VII”, «Mind», 41 [1932], 37-52 y 173-190.
- Kahn 2010: C.H. Kahn, *Platón y el diálogo socrático*, trad. cast. de A. García Mayo y prólogo de B. Bossi, Escolar y Mayo, Madrid, 1996.
- Kahn 2013: C.H. Kahn, *Plato and the Post-Socratic Dialogue*, Cambridge, 2013.
- Krämer 1992: H. Krämer, *Dialettica e definizione del Bene in Platone: interpretazione e commentario storico-filosofico di Repubblica*, VII 534 B 3-D 2, Vita e Pensiero, Milán, 1992 (1988).
- Meinwald 1991: C.C. Meinwald, *Plato's Parmenides*, Oxford University Press, Oxford-N.York, 1991.
- Nettleship 1898: R.L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, Macmillan and Co., Londres, 1898.
- Reale 1993: G. Reale, *Aristotele, Metafisica*, vol. III, Vita e Pensiero, Milán, 1993.
- Robinson 1953: R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford University Press, Oxford, 1953.
- Ryle 1939: G. Ryle, “Review of F.M. Cornford Plato's *Parmenides*”, «Mind», 48 (1939), 536-543.
- Sayre 2016: K. Sayre, “Dialectic in Plato's late dialogues”, «Plato Journal», 16 (2016), 81-89.
- Schofield 1977: M. Schofield, “The Antinomies of Plato's *Parmenides*”, «The Classical Quarterly», 27, 1 (1977), 139-158.
- Szlezák 2003: T.A. Szlezák, *La Repubblica di Platone, I libri centrali*, Morcelliana Brescia, 2003.
- Trabattoni 2006: F. Trabattoni, “L' intuizione intellettuale in Platone. In margine ad alcune recenti pubblicazioni”, «Rivista di storia della filosofia», 61, 3 (2006), 701-719.
- Vallejo 2018: A. Vallejo Campos, *Adonde nos lleve el lógos. Para leer la República de Platón*, Trotta, Madrid, 2018.
- Vegetti 1993: M. Vegetti, “L' Idea del Bene nella Repubblica di Platone”, «Discipline Filosofiche», 1 (1993), 207-230.
- Vegetti 2003: M. Vegetti, *Platone, La Repubblica*, vol. V, Libri VI-VII, Nápoles, 2003.
- Vlastos 1991: G. Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Notas

- 1 Cfr. Vegetti 2003, 133 n.86, que traduce la expresión por “eliminando il carattere ipotetico delle pre-mese”. Pero véase también p.422, donde interpreta el término *anairoûsa* como “togliere”, “mediante l’elenchos, le ipotesi infondate sul bono”.
- 2 Cfr. Vallejo 2018, 191, 197-8.
- 3 Coincido en este punto con F.Trabattoni cuando afirma que la oposición entre *diánoia* y *nóēsis* no tiene nada que ver con la oposición entre un proceso discursivo-proposicional y otro noético-intuitivo de pensamiento. Cfr. Trabattoni, 2006, 712, en cuyo trabajo discute la interpretación intuicionista de la *nóēsis* defendida por otros autores, como F.Aronadio o F.Fronterotta.
- 4 Cfr., en este sentido, por ejemplo, Vegetti 2003, 419; Kahn 2010, 307.
- 5 Estoy de acuerdo en este punto concreto con F.Trabattoni, cuando afirma en sus trabajos que la iluminación de la que se habla en la *Carta VII* no debe entenderse como la aparición repentina de un cierto contenido noético sino como el instante en que el procedimiento dialéctico produce la convicción o persuasión resultado de ese mismo procedimiento. Cfr. 2006, 709, n.23
- 6 Cfr. en este sentido, Krämer 1992, 37, que examina las conexiones de los términos ἀφελών y ἀφαίρεσις con el διορίσασθαι efectuado por el *lógos* en otros diálogos. Sin embargo, por las razones ya explicadas no puedo estar de acuerdo con él cuando sostiene que el *noûs* es en estos pasajes “un concepto contrario del *lógos*”.
- 7 Cfr., sin embargo, Vegetti 2003, 423-4, n.19, para quien el dialéctico también debe “rendir cuenta” acerca del Bien, “sin que esto necesariamente comporte la formulación de una definición de la esencia”. A mi juicio, sin embargo, una cosa es inseparable de la otra.
- 8 Modifico la traducción de C.Eggers, que vengo siguiendo, para que quede clara la presencia del término ἔλεγχος, que en su versión, como en otras, queda un tanto difuminado con la palabra “dificultades”. No solo Eggers, sino otros muchos traductores evitan traducir aquí el término por refutación, como Shorey (tests), Adorno y Radice (prove), etc. Véase sobre este punto, Berti 2004, 420.
- 9 Algunos comentaristas han sostenido que Aristóteles aplica el término ἀνυπόθετον al principio de no contradicción por una u otra de estas dos mismas razones. Cfr. *Metafísica* IV 3, 1005b14. Para Reale 1993, III, 167 n.8, el principio debe ser no hipotético o incondicionado “porque debe ser él mismo condición de todos los demás conocimientos”. Otros autores han relacionado este carácter con “la demostración refutativa” de la que habla el mismo Aristóteles al mencionar la única manera en que cabe demostrar un principio que es la condición de toda demostración. Cfr., en este sentido, Baltzly 1996 y 1999, donde analiza (p.176 y sgs.) las similitudes entre ambos pasajes de la *Metafísica* de Aristóteles y la *República* de Platón. Para Berti 2004, 426, “no hay duda de la preferencia de Aristóteles por la dialéctica de la *República* y el *Parménides*, como se demuestra por el hecho...de que él mismo recurra a un procedimiento que define como demostración por refutación...”.
- 10 Sobre el carácter meramente antinómico de las hipótesis en el *Parménides*, cfr. (cfr. Ryle, 1939; Schofield, 1977). Por el contrario, Meinwald 1991, 23, ha defendido que las contradicciones entre las hipótesis son “meramente aparentes”, por lo que, a su parecer, “podemos aceptar todos los argumentos y sus conclusiones”.
- 11 Este es el principio, a mi juicio, muy lúcido que ha aplicado E.Berti a su interpretación del *Parménides*; cfr. Berti 2004, 392.
- 12 “La dialéctica platónica y el *Parménides*”, pendiente de aparecer.
- 13 Sócrates insiste en el *Teeteto* en el carácter técnico de la dialéctica que practica con su mayéutica; cfr. *Teet.* 149a4, a7, 150b6, 161e5, 184b1, 210b8, c4.
- 14 Burnyeat, 1977, 11, mostró que “los diálogos tempranos habían valorado la perplejidad como un paso necesario para desposeer a alguien de su pretensión de conocimiento, mientras que el *Teeteto* la trata como un estado productivo”. También Vlastos, 1992, 266, ha estudiado la diferencia entre el *elenchus* socrático de los primeros diálogos y el que se ejercita en el *Teeteto*. Respecto a la dialéctica practicada por Sócrates en el *Teeteto*, puede verse mi estudio, pendiente de aparecer, “Dialectic in the *Theaetetus*”.
- 15 Esto no significa, como digo, que no haya una evolución de la ontología platónica en diálogos posteriores al *Teeteto*, pero, a mi juicio, el núcleo central de su pensamiento, constituido por la creencia en una entidad inmutable y un conocimiento basado en la razón, persiste a lo largo de toda su obra. Para Kahn, 2013, 51, el *Teeteto* implica un cambio en posiciones ontológicas, respecto al *Fedón* y la *República*, que explicaría la sustitución de Sócrates por el Extranjero de Elea en los diálogos posteriores a aquel diálogo.

In Defense of Plato's Intermediates

William H. F. Altman

Independent Scholar

whfaltman@gmail.com

ABSTRACT

Once we realize that the indivisible and infinitely repeatable One of the arithmetic lesson in *Republic*⁷ is generated by *διάνοια* at *Parmenides* 143a6-9, it becomes possible to revisit the Divided Line's Second Part and see that Aristotle's error was not to claim that Plato placed Intermediates between the Ideas and sensible things but to restrict that class to the mathematical objects Socrates used to explain it. All of the One-Over-Many Forms of *Republic*¹⁰ that Aristotle, following Plato, attacked with the Third Man, are equally dependent on Images and above all on the Hypothesis of the One (*Republic* 510b4-8).

Keywords: Intermediates, Problem of the One and the Many, *διάνοια*, Plato's Theory of Ideas, Plato's Philosophy of Mathematics.

https://doi.org/10.14195/2183-4105_20_11

In “The Forms, the Form of the Good, and the Desire for the Good, in Plato’s *Republic*,” Terry Penner breaks with his teachers Gilbert Ryle and G. E. L. Owen because unlike them, he is not “content to have Plato hold a view that was entirely absurd,” i.e., what he calls “the ‘Paradeigmatist, Self-Predicational’ (PSP) View of the Forms.”¹

In accordance with PSP, the Idea of the Good is “itself perfectly good;” against it, he uses the standard example (“largeness perfectly large”) to illustrate the absurdity of self-predication.² He responds to those who distinguish the Good, the Beautiful, and the Just as *legitimate* instances of PSP from “forms of artifacts” and “largeness, thickness, equality, and likeness” in a lengthy footnote, the last sentence of which is: “I am unclear what evidence normally deployed to show the presence of self-predication in Plato would allow an interpreter to just pick and choose which Forms he or she will call self-predicational and which not.”³ Although it may not be “normally deployed,” the evidence that allows *this* interpreter to “pick and choose” is that Plato did not regard “the Good, the Beautiful, and the Just” as Intermediates.

The necessary first step in defending the Intermediates has now become the hardest: only if there are fully transcendent Platonic Ideas can there be anything between them and sensible objects, which is exactly what Aristotle tells that τὰ μετὰξὺ are.⁴ Offsetting this difficulty is the current plausibility of a moderate realism that tends to construe the Platonic Ideas as abstracted concepts. As J. T. Barron put it:

The best argument against extreme realism is the exposition of moderate realism. That theory accounts for the existence of concepts; it maintains that

while our concepts are abstract and universal only individual things exist in the objective order.⁵

As proved by Penner’s “largeness, thickness, equality, and likeness,” the artifacts of “moderate realism” of which it would be absurd to predicate PSP can be used to discredit Plato’s “extreme” version, if, that is, we deny him the capacity to distinguish them. While a critique like Barron’s or Penner’s withholds from Plato the ability to conceive of concepts in accordance with this “moderate realism,” it was the inventor of the Intermediates, necessarily a Platonist, who could affirm that “our *concepts* are abstract and universal” without maintaining that “only individual things exist in the objective order.” He did so in the Divided Line.

To prove that Plato distinguished the Ideas from the Intermediates is this paper’s purpose, and the problem is an old one.⁶ In defense of the Intermediates, the gymnastic exercise performed on a series of hypotheses about the One in the second half of *Parmenides* constitutes a new place to begin. As Father Parmenides says to Young Socrates: “before having been exercised, you are attempting to define something beautiful and just and good and each of the forms too soon.” (*Parm.* 135c8-d1)⁷ These exercises, and the Ideas to which they are merely propaedeutic, point to the dialogue’s unifying purpose. This paper’s central claim is that the One—the lowly monad of the arithmetic lesson in *Republic* 7 (*Rep.* 523a1-526b4), not the metaphysical ἀρχή of the *Prinzipienlehre*—is not a Form like Beauty, Justice, and the Good, but is an Intermediate instead. In the context of the crucial difference between the Ideas and the Intermediates in this enigmatic dialogue, the crucial passage is *Parmenides* 143a6-9:

The one itself [αὐτὸ τὸ ἓν] which we have said partakes of being [οὐσίας μετέχειν], if we were to take it by διάνοια [i.e., to λαμβάνειν διάνοιαν] alone by itself [μόνον καθ' αὐτό] without that of which we've said it partakes [ἄνευ τούτου οὐ φαμεν μετέχειν, i.e., ἄνευ οὐσίας] would this very thing [αὐτό] show itself as One only [ἓν μόνον], or also Many?⁸

Three things, then, must be emphasized about the resulting τὸ ἓν: it would be ἓν μόνον and could not be Many, it is a product of διάνοια, and it is ἄνευ οὐσίας. I am claiming that it is also the paradigmatic and archaic Intermediate (in the sense of being the ἀρχή of all the rest) and also the bridge that connects Aristotle's testimony—that famously confines τὰ μεταξύ to τὰ μαθηματικά—with the kind of “one over many” (*Rep.* 596a5-11) “moderate realism” that I am claiming Plato was the first to discover, not in spite of his “extreme realism” with the respect to the Idea of the Good, but because of it.

The “Scope of the Forms” passage in the first part of *Parmenides* is therefore better understood as devoted to the complementary task of determining “the Scope of the Intermediates.”⁹ When Parmenides asks Socrates which of four classes contain the kind of objects that the youngster is “distinguishing, as you say, apart [χωρίς]” (*Parm.* 130b2), Socrates hesitates after the first two classes (*Parm.* 130c3-4, beginning with ἓν ἀπορίαν), and even more after the third (*Parm.* 130d3-8)—the first including one and many (*Parm.* 130b3-5), the second comprising “some kind of form itself of just, in itself, and beautiful, and good, and again of all such things” (*Parm.* 130b7-9), the third including man (*Parm.* 130c1-2), and the fourth, hair (*Parm.* 130c5-d2). Important for the fate of the Intermediates, Parmenides

ascribes to inexperience Socrates' hesitation between the third and fourth of these classes. On the basis of this passage, David Sedley contrasts *Parmenides*—which he takes “to advocate a comprehensive widening of the range of Forms”—with the middle books of the *Republic*,¹⁰ advancing forward from the classic “one-over-many” passage in *Republic* 10 (on which see more below), and reaches an appropriate conclusion in his article's last word:

One may then feel that Plato's theory of Forms did in the end [sc. in *Parm.*] metamorphose into a general theory of universals, but only at the price of leaving to one side the Forms' metaphysical transcendence. That outcome, if it is indeed Plato's eventual preference, is better understood when we have examined its background in the *Republic* with due attention, and established that the classical theory of Forms exhibited there, with its emphasis on transcendence, was very careful *not to allow the Forms this unrestricted range*.¹¹

Sedley is right: If *Parmenides* does “advocate a comprehensive widening of the range of Forms” (which is exactly what I am claiming it doesn't) the result—i.e., “leaving to one side the Forms' metaphysical transcendence”—would indeed result in “a general theory of universals,” i.e., the metamorphosis or transformation of the no longer transcendent Ideas into Intermediates, each in accordance with “the One-Over-Many Principle,” and each susceptible to the Third Man Argument as a direct result.

Instead of building too much on Father Parmenides' avuncular insinuation that Socrates would be more sympathetic to applying his breakthrough to general concepts like

man and mud if he were more experienced (*Parm.* 130e1-4), the real problem is not the youngster's hesitation about such things, but rather his *lack* of hesitation with respect to the difference between the first class (*Parm.* 130b6) and the second. In other words, if he had grasped that the Good, the Just, and the Beautiful were χωρίς in a way that, e.g., "one" (*Parm.* 130b5) is not, if he had been able to distinguish the second class from the three others—and from the first in particular (*Parm.* 130b3-5)—there would have been no need for exercising on the One *before* turning to the triad of transcendent and therefore properly Platonic and "self-predicating" Ideas. Although general concepts like "man" and "hair" are clearly necessary for *discussing* such things (cf. *Parm.* 135b5-c5, especially ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις at 135c1-2), they are no more χωρίς than Penner's "the large,"¹² and at the root of all such "one over many" abstractions is necessarily the One, identified in *Parmenides* as a product of διάνοια. And the expression λαμβάνειν διάνοιαν reappears in the Third and Seventh Hypotheses,¹³ where "taking in thought" will result in the ἄπειρον πλήθει, i.e., that which is "indefinite in multitude."

By tying both the One and the ἄπειρον πλήθει (which I take to be a semi-textual version of "the Indefinite Dyad")¹⁴ to διάνοια in *Parmenides*, Plato has given us another reason to distinguish the Good from the One: the first is "beyond" (*Rep.* 509b8) the second "without" οὐσία (*Parm.* 143a8).¹⁵ But what makes the role of διάνοια in *Parmenides* even more important than its application to both elements of the *Prinzipienlehre* is that διάνοια appears even more prominently in *Republic* 6, where it is identified with the Second Part of the Divided Line (*Rep.* 511d6-e2). But even though this famous passage identifies διάνοια as its basis,

Socrates does not *specifically* mention the One among the various hypotheses on which the dianoetic method depends. Nevertheless, its presence among them could have been divined: just as there can't be three kinds of angles without the concept of "angularity,"¹⁶ so too there cannot be "the Odd and the Even," i.e., number,¹⁷ without the One, the utterly simple, infinitely repeatable product of διάνοια—identified as such at *Parmenides* 143a6-9—discussed at length in the arithmetic lesson of *Republic* 7. This One is the ἀρχή of Plato's Intermediates: the *fons et origo* of them all. On the basis of "the One-Over-Many Principle," the One is the logical basis of every product of "moderate realism."

The proof-text for the claim that Plato did not employ a technical vocabulary is Socrates' diffidence about the word διάνοια in *Republic* 7 (*Rep.* 533d6-9), a characteristically Platonic joke because διάνοια—not ιδέα, εἶδος, or οὐσία—is the most important example of Plato's use of "technical vocabulary" in the dialogues. It is because διάνοια is a special case that Plato made it conspicuous by having Socrates deny its importance: in the present context, it is the word that connects the Divided Line to the One thanks to *Parmenides*.¹⁸ And once that connection has been made, we begin to see why arithmetic and geometry are merely the *examples* Socrates uses to illustrate the dependence on Images and Hypotheses that characterizes the Second Part of the Line:¹⁹ it is just as impossible to imagine "the square itself . . . and diagonal itself" (*Rep.* 510d7-8) without a mental or diagrammed image as it is to imagine the "Platonic Idea" of a man, the shuttle, or the couch,²⁰ of the triad, equality, or bigness, without a mental image of a man or a shuttle, or without the unifying hypothesis that there is one "bigness" from which "the big in us" derives.²¹

There are four common errors that short-circuit the proper understanding of διάνοια and the Second Part of the Divided Line. Given the influence of Anglo-American analytic philosophy, “first for us” is the twentieth-century claim that we are hypothesizing propositions or definitions in this part of the Line.²² Against this view, it is rather that we are hypothesizing the *existence* of Intermediates,²³ especially the unnamed One that makes all the rest of them possible. It is important to emphasize that it is the One’s existence that we are hypothesizing and indeed *need* to hypothesize: it is only by abstracting its οὐσία (hence ἄνευ τούτου οὐ φαμεν μετέχειν, i.e. its οὐσίας) from αὐτὸ τὸ ἓν that we obtain ἓν μόνον (*Parm.* 143a6-8). To be sure, the passage in *Parmenides* that follows these words will open a can of worms,²⁴ but the initial creation of the One is the crucial thing, and this text has been overlooked in previous discussions of the status of Intermediates in Plato. What makes this especially unfortunate is that without the hypothetical One—intelligible image of the abstracted individuality of each and every sensible thing—there can be no other Intermediates. First came the One, then the “two” of “the Odd and the Even,” then the “three kinds of angles” and then the ten thousand shapes or σχήματα that follow in their wake.²⁵

This mode of expression brings us to the second and oldest error about the Intermediates, particularly important because Aristotle, whose testimony in support of the Intermediates is obviously crucial, confined their scope to mathematical objects, presumably borrowing from the kind of examples Plato used in the Divided Line but without Plato’s own use of the Second Part’s methodological dependence on Images and Hypotheses (*Rep.* 510b4-8) to define them. Precisely because the First Part of the Line will access the Idea of the Good (cf.

Rep. 511b5-6 and *R.* 532a5-b2) and the Third Part consists of visible/sensible objects, the Second Part of the Line is obviously *between* them (μεταξύ), thus confirming Aristotle’s claims. But since Aristotle rejected the Idea of the Good, and refuted the other “Forms” by means of “the Third Man,” he fails to realize that the Scope of the Intermediates extends beyond τὰ μαθηματικά and includes all of those conceptual or merely dianoetic objects that are based on the One-Over-Many Principle. It cannot be overemphasized that Socrates uses geometry and arithmetic (beginning at *Rep.* 510c1) to illustrate a perfectly general account based on only the use of Hypotheses and Images (*Rep.* 510b4-8) that Glaucon fails to understand (*Rep.* 510b9); so far the text of the Line.

My further claim is that, e.g., the “the Form of Couch” (cf. *Rep.* 597a1-2), while belonging among what is intelligible rather than the visible (*Rep.* 509d1-8), nevertheless cannot be conceived (and more specifically, that means to conceive or “to take it by διάνοια”) without an intelligible Image of a couch that captures its σχῆμα—understood both as the “form, shape, figure” of a couch and the “characteristic property”²⁶ of all such couches—a process that depends on the Hypothesis of the One, in this case, the one σχῆμα that all couches must share if they are rightly to be called “couches.”²⁷ In reply, then, to Aristotle’s question: “How then are the Ideas the substances no things [πῶς ἂν αἱ ιδέαι οὐσίαι τῶν πραγμάτων] while being separate [οὔσαι χωρὶς εἶεν]?”²⁸ Answer: αἱ ιδέαι aren’t the οὐσίαι τῶν πραγμάτων and that’s why they’re χωρὶς; the Intermediates are, and that’s why they aren’t.

The third error is less fundamental but far more sophisticated, which in this context means something like “modern,” albeit older than the first error. In order to refute Aristotle’s testimony, it became common to

argue that the First and Second Parts of the Line do not consider two different kinds of objects but rather the same objects by two different methods.²⁹ Given the exalted ontological status of the Ideas in Platonism, and the implications of ἀνευ οὐσίας in the passage from *Parmenides* I am emphasizing, this is a particularly unfortunate error. To begin with, assuming from the start that τὰ μαθηματικά are Forms is—with respect to the *debate* about Intermediates—begging the question.³⁰ Nevertheless, the Line has led some to dream of a purified mathematics,³¹ where “the square itself” would need neither its diagrammed Image nor the initial Hypothesis that creates the four points at its corners. It may be difficult to sort out what it means that the objects of the Second stand to those of the First—starting with the Idea of the Good³²—as shadows do to the things between them and the sun,³³ but there is no way that shadows and things are the same objects considered in two different aspects.³⁴ Finally, there is the top-down error of using “the image-original hierarchies in Plato’s metaphysics,” configuring sensible objects as equally the images of Forms, and thus making the puppets and fire “the same sorts of objects as the shadows and reflections outside the cave.”³⁵ The reason that the Intermediates require the use of Images is because διάνοια abstracts intelligible εἶδη from visible things; this is why Plato has Socrates insist so emphatically that the First Part of the Divided Line makes no use whatsoever of anything sensible (*Rep.* 511c1). But instead of allowing Plato to embrace a moderate realism in the case of Intermediates, those who wish to refute Platonism prefer a lush and over-populated “two-world” conception of “the Forms.” As exemplified by arithmetic, however, the purpose of the Intermediates is to lead us up to the Ideas (*R.* 525d5-8), not to mediate

their descent into the shadows as the οὐσίαι τῶν πραγμάτων or the causes of coming-to-be or passing away (*Phd.* 95e8-96a1): it the philosopher who returns to the Cave in Plato’s *Republic*, not “the Theory of Forms.”³⁶

It is because we need to know where to draw the line that Plato asks us to recognize that the Second Sailing in Plato’s *Phaedo* implements the Second, not the highest part of the Divided Line. When Socrates talks there about looking at things in *images*,³⁷ and about *hypothesizing* “there to be something beautiful in and of itself and good and big,”³⁸ not only is our knowledge of both the Line and *Parmenides* being tested, but the methods that create the Intermediates are being applied to more than τὰ μαθηματικά. I therefore reject the hermeneutic principle that prevents us from reading *Phaedo* in the light of *Republic*,³⁹ *Phaedrus*,⁴⁰ *Parmenides*,⁴¹ and all the rest of Plato’s dialogues.⁴² By the time we are ready to say a last farewell to Socrates,⁴³ we must know that “the Triad” is not one thing.⁴⁴ And since the famous “Third Man” is based on “the big” in *Parmenides* (*Parm.* 132a1-b2), the “big in us”⁴⁵ is not the shadow of “the big”; the “big itself” is a one-over-many abstraction from the various things we call “big.” There has been a long-standing debate about “the equals themselves” in *Phaedo*,⁴⁶ but it is not the problem but rather the Platonic solution: without plurality, there is no legitimate way to describe “equality” or “the equal itself,”⁴⁷ which, as Aristotle knew, cannot be one,⁴⁸ erring only in assuming that by knowing this he was refuting Plato.⁴⁹ The crucial point, then, is that the Intermediates (like αὐτὰ τὰ ἴσα) are not Ideas: *Ideas are not hypothesized images of sensible things gathered into unitary concepts*.⁵⁰ When “the big” is considered as a separate Platonic Idea, “the Third Man” can explode it because such a “big” would neces-

sarily resemble “the big in us” (i.e., the various instances of it) conceived in accordance with the top-down “image-original hierarchies in Plato’s metaphysics.” But the motion in the Divided Line is pedagogical and (as it were) “bottom-up,” with its First Part culminating with an ascent (cf. ἡ ἄνω ἀνάβασις at *R.* 517b4) to the un-hypothetical (*Rep.* 511b5).

The Final Argument in *Phaedo* therefore proves to be Plato’s final exam, and we will only pass it if we have learned to distinguish the transcendent Platonic Ideas from his Intermediates. Although he does not make it easy, it is an exam for which he has carefully prepared us. When Socrates refers to the two and the four in the plural and the three and the five as singular,⁵¹ we are being prompted to recall that every number is necessarily a plurality, and that’s why One is not a number, odd or otherwise (*Hipp. mai.* 202a4-5). After all, the arithmetic lesson in *Republic* 7 is devoted to driving home this important if apparently pedestrian truth,⁵² and thus we have been given ample training for seeing why “the triad” along with “the equal itself” is not an Idea. “A one out of many” is not one—there are two of these along the Shorter Way (*Rep.* 435d2-3 and *R.* 504b2), first a Man (*Rep.* 443e1-2), then a City (*Rep.* 462b1-2)—and that whenever someone tries to divide the one, Plato’s students, as experts in this utterly simple subject, multiply instead (*R.* 525d8-e3).⁵³ We learn there about “the one itself” (αὐτὸ τὸ ἓν at *Rep.* 525d9) and thus that “itself” is not the marker of a Form,⁵⁴ for every number is necessarily composed of a plurality of such ones.⁵⁵ But thanks to λαμβάνειν διάνοιζα in *Parmenides*, each of these infinitely repeatable and always self-same Ones will necessarily be ἓν μόνον, and they will reappear as the philosopher’s monads in *Philebus* (*Phil.* 56d1-e6)—for philosophers don’t count cows (hence

βοῦς at *Phil.* 56d11)—each one of them equal to all the rest of them (*Phil.* 56e2-3).

But when “one cow” (ἓν βοῦς) makes its first appearance in *Philebus* in the company of other things we have posited (τίθεσθαι at *Phil.* 15a5)—the one man, the one beautiful, and the one good (*Phil.* 15a5-6)—Socrates begins one of the most controversial passages in the dialogue,⁵⁶ itself about the controversy that arises about such unities (ἕναδες at *Phil.* 15a6-7), with this: “First whether one ought to suppose that there are any such unities [μονάδες] truly in existence” (*Phil.* 15b1-2). The hotly debated question of whether there are two questions or only one in the passage that follows (*Phil.* 15b2-c3) can be sidestepped by answering this first, unanswered,⁵⁷ question in the negative:⁵⁸ as the later appearance of βοῦς will prove (cf. *Phil.* 15a5 and 56d11), none of the four are μονάδες: two of them are transcendent Ideas—one introduced in *Symposium*, the other in *Republic* 6-7—and two of them are hypothesis-based, image-dependent, and one-over-many Intermediates, i.e., ἕναδες.⁵⁹

Among the many similar lists in *Phaedo*—the first of them includes only the Good, the Just, and the Beautiful (*Phaid.* 65c5-d10)—the funniest is when Socrates proposes the consideration of health, size, and strength without reference to bodies (*Phaid.* 65d11-6).⁶⁰ Here we are being asked to draw the line, and Plato has helped us to see where to do so in the classic one-over-many passage from *Republic* 10 (*Rep.* 596a5-b3):⁶¹ “We customarily posit [τίθεσθαι] a single εἶδος in connection with each of the many things to which we apply the same name” (*Rep.* 596a6-8). Here the sensible things come first, then comes the general name we give them when we learn to talk, and finally comes the εἶδος that must stand behind our ability to name these things. When Socrates then gives an example of “our usual procedure”

(*Rep.* 596a5-6) by using the word “to posit” (τίθεσθαι at *Rep.* 596a7) a second time—“then let’s posit [θῶμεν] now any of the manys you like” (*Rep.* 596a10)—he uses couches and tables as his examples, well chosen since neither can be imagined without a visual εἶδος.⁶² And in *Phaedrus* (249b5-c6),⁶³ Socrates will supply the back-story for the intrinsically human capacity that makes one-over-many Intermediates like “the one cow” or “the couch itself” possible:

Socrates: For the soul which has never seen the truth can never pass into human form. For it is necessary for human being to understand what is said in accordance with a form [κατ’ εἶδος], going from many [ἐκ πολλῶν] perceptions into one [εἰς ἓν] collected by reasoning [λογισμός].⁶⁴

This passage perfectly illustrates the crucial role that Plato’s Intermediates play in human thought and discourse.

At this point, another application of λογισμός is appropriate. There are three classes of Intermediates in the dialogues, only one of which is Aristotle’s τὰ μαθηματικά. Despite the inadequacy of this restriction, Aristotle’s emphasis on this class is nevertheless crucial for defending τὰ μεταξύ,⁶⁵ and it is by connecting the arithmetic lesson of *Republic* 7 and the philosopher’s monads of *Philebus* to the Second Part of the Divided Line by the use of λαμβάνειν διάνοιαν in *Parmenides* that we can prove, beginning with the One, that διάνοια posits intelligible objects that are neither the un-hypothetical Ideas of the Line’s highest Part “having no connection whatsoever with visible things” (*R.* 511c1) nor the sensible things, the existence of which we take on faith in the Third Part (πίστις at *Rep.* 511e1). The reason that the Second and Third Parts of the

Line are equal in length is because its objects *are* connected to “visible things”:⁶⁶ there is an intelligible image, dependent on an act of dianoetic abstraction, and based on a posited unity, for a class of sensible objects collected by λογισμός, and thus by “going from many perceptions into one collected by reasoning” (*Phaidr.* 249b7-c1). These, then, constitute the second class: the one-over-many Intermediates that allow us “to understand what is said” (cf. *Parm.* 135b5-c5 and *Phil.* 16c9)—and that means what is said about the objects of the Third Part of the Line—“in accordance with a form [κατ’ εἶδος]” (*Phaidr.* 249b7). Consider, then, the passage that follows:

Socrates: And this is a recollection [ἀνάμνησις] of those things which our soul once beheld, when it journeyed with God and, lifting its vision above the things which we now say exist [ἀ νῦν εἶναι φαμεν], rose up into real being [τὸ ὄν ὄντως]. And therefore it is right that the thought of the philosopher [ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια] only has wings, for he is always, so far as he is able, in communion through memory [μνήμη] with those things the communion with which causes God to be divine (*Phaidr.* 249c1-6).⁶⁷

The philosopher’s διάνοια takes wing only because our μνήμη of the Ideas (*Phaidr.* 249c4-5) makes “the moderate realism” of the Second Part of the Divided Line possible. This is why the relationship between the Second and the First Parts of the Line really is the same as that between the Fourth and the sensible objects of the Third (*Rep.* 509e8-510a3): what makes the objects of διάνοια merely the shadows of τὸ ὄν ὄντως is that *the capacity to posit them* depends on our ἀνάμνησις of the Ideas. “The moderate realism” of διάνοια is the shadow-

-image of our noetic access to “the extreme realism” that allowed Plato to discover the Intermediates, or rather—since human thought and language had always already depended on the one-over-many products of “moderate realism”—to discover that such concepts *are* Intermediates.⁶⁸

Before naming and discussing the third class of Intermediates it is necessary to bring John Cook Wilson (1849-1915) out of the notes and into the text. In his 1904 article “On the Platonist Doctrine of the ἀσύμβλητοι ἀριθμοί,” Cook Wilson used Glaucon’s use of the word νοητόν (*Rep.* 511d2) as proof that the objects of the Second Part of the Divided Line were not Intermediates but Ideas:

It follows of course that an object of διάνοια when its full nature is apprehended, when, that is, its connection with the true ἀρχή is seen, is νοητόν in the higher sense, i.e. object of νοῦς; and this is exactly what Plato says:—καίτοι νοητῶν ὄντων μετ’ ἀρχῆς. This is a confirmation of the view that the objects of διάνοια are ιδέαι, for nothing but an ιδέα can be object of νοῦς.⁶⁹

Leaving aside the problematic textual basis of Cook Wilson’s claim,⁷⁰ the important thing is what numbers become when they are not Intermediates, i.e., no longer merely congeries of dianoetic Ones. His article’s title points to Cook Wilson’s answer: they are Aristotle’s “uncombinable” or “inassociable numbers” (ἀσύμβλητοι ἀριθμοί), and each of them is therefore a unified plurality. Unlike “dianoetic” or “monadic” ἀριθμοί, Ideal Numbers as ἀσύμβλητοι cannot be combined. In accordance with what Cook Wilson, channeling Aristotle, considers to be “Platonist doctrine,” each is a unitary and unique Platonic Idea,

and therefore badly suited for the operations of arithmetic, which require numbers to be both combinable and divisible. These ἀσύμβλητοι ἀριθμοί introduce the last class of the Intermediates, but before elucidating, it is important to grasp the importance of Cook Wilson’s attack on the Intermediates, and with respect to its U. S. reception, the towering figure is Harold Cherniss.⁷¹ Through Cherniss’s student R. E. Allen, Cook Wilson’s views guide the fullest discussion of the critical passage in *Parmenides*,⁷² and his influence reaches further.⁷³

Although not specifically related to the Second Part of the Divided Line, the view that Ideal Numbers are part of “Platonist Doctrine” constitutes a fifth error related to the four others about the Intermediates listed above. Previous attempts to defend the Intermediates have been based on the view that Plato’s “Theory of Numbers” included at least two classes of them: the monadic Intermediates and the ἀσύμβλητοι ἀριθμοί,⁷⁴ i.e., that the latter are part of Platonist *doctrine*. This explains why the Intermediates have never been properly defended: as Cook Wilson saw, if Plato’s numbers are ἀσύμβλητοι ἀριθμοί, they are not Intermediates, and thus Intermediates do not exist. No doubt guided by the juxtaposition or compresence of τὰ τρία and ἡ τριάς in *Phaedo*,⁷⁵ Aristotle maintained that Plato had two distinct conceptions of number of which only one was intrinsically plural or μοναδικός (i.e., composed of a plurality of μονάδες) and the other where unitary numbers are ἀσύμβλητοι, or what he called τὸ εἰδητικὸν ἀριθμόν. Many interpreters have excluded only the first.⁷⁶

A proper defense of the Intermediates maintains the opposite: numbers are intrinsically “combinable” and the notion that a plurality can meaningfully be a unity is

exactly the notion that the arithmetic lesson in *Republic* 7 is designed to eradicate. Plato tests whether we have learned that lesson in *Phaedo*, for if we think its Final Argument “works,” we have not learned how to distinguish the transcendent Ideas from the merely propaedeutic Intermediates. Without denying, then, that we can find a unitary “equality” and “the equal,” as well as “the triad” and even “the idea of three” in the Final Argument,⁷⁷ their appearance there is Plato’s “last word” on the subject only to the extent that such expressions constitute a Final Exam for which the Divided Line of *Republic* 6, the arithmetic lesson of *Republic* 7, the generation of the One in *Parmenides*, and the philosopher’s monads in *Philebus* have prepared us. No matter how useful “the triad” may be for explaining how what look very much like Ideas can occupy sensible things and thus explain the causes of coming-to-be and passing-away, i.e., of Becoming, it does not exist, for three is necessarily plural, and only the One is meaningfully unitary, although scarcely unique (*Rep.* 526a3-4 and *Phil.* 56e2-3).

What makes the third class of Intermediates tricky is not only that they don’t exist—in comparison with the Ideas, the other two classes of Intermediates don’t either—but that they are pedagogical constructions that were designed to be self-contradictory, and therefore *could not possibly exist*. They are components of Platonic *pedagogy*, not “Platonist Doctrine.” The Problem of the One and the Many is not solved by showing how the Many can be unified or how, e.g., Aristotle’s οὐσία can still remain “one” while having many parts and attributes, and being a composite of both form and matter.⁷⁸ Unlike Aristotle, Plato did not discard the Problem of the One and the Many; it remained an intractable fact that he solved by means of a necessarily immaterial

One that could not possibly be Many, but which purchased its unity at the expense of its sensible or worldly existence. Since purpose of geometry, like arithmetic, is to draw the student’s διάνοια away from Becoming to Being (*Rep.* 527b6-10), this was a perfectly Platonic project. But while unquestionably *beyond* οὐσία in Aristotle’s sense of the word, the One’s origin in διάνοια distinguishes it from the Idea of the Good. In Plato’s pedagogical economy, then, the equation of the Idea of the Good with the One is the kind of deliberate self-contradiction of which the third class of Intermediates—“uncombinable” numbers⁷⁹ and “indivisible lines”⁸⁰—are mere avatars. If we fail to distinguish the One from the Many, we might well imagine that a number is one, that one is a number (most likely an odd one), that the point is really a line, and that any line could possibly be indivisible. More importantly, if we fail to distinguish the One from the Many, we might imagine that the archaic principle of the Second Part of the Divided Line was identical with the culminating τέλος of its First Part, for only then could we possibly believe that the Idea of the Good is the One.

It is important to understand why Plato did not make it easy for someone to prove that τὰ μαθηματικά are not Ideas. In educating the youth, the abstractions of mathematics are useful and indeed necessary for breaking down a natural attachment to “the things we now have said to be” (ἃ νῦν εἶναι φαμεν at *Phaidr.* 249c3). In leading students up to “the extreme realism” of the Idea of the Good that is ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (*Rep.* 509b8), it was inadvisable to state openly that the objects of “moderate realism,” starting with the One, are ἄνευ οὐσίας, so Plato doesn’t.⁸¹ He rather made us discover the truth by creating some deliberate self-contradictions that would teach

us where to draw the line for ourselves.⁸² These would simultaneously resemble τὰ μαθηματικά and the Ideas, thereby negating the distinction between them, and thus the Intermediates. One such self-contradiction is “the boundlessly many one” that immediately precedes the first appearance of λαμβάνειν διάνοιαν in *Parmenides*: the “one that is” of the Second Hypothesis has just been shown to be “boundless in multitude [ἄπειρον τὸ πλῆθος].”⁸³ And matching the singular “the triad” and “equality itself” of *Phaedo* are the “indivisible lines” and the ἀσύμβλητοι ἀριθμοί of which Aristotle speaks: negating the logical essence of the Intermediates, these “anti-Intermediate Intermediates” treat mathematical manys as ones, challenging Plato’s students to deny their existence, as indeed Aristotle did,⁸⁴ albeit while imagining that he was refuting Plato rather than passing one of his many tests.⁸⁵

The path that leads to Tübingen regards Ideal Numbers as the first offspring of the marriage of the One and Indefinite Dyad,⁸⁶ the former no longer the pedagogically invaluable One of *Republic* 7, *Parmenides*, and *Philebus*, but the Unifying Principle of the *Prinzipienlehre* whose derivations,⁸⁷ shadows, echoes, or emanations,⁸⁸ allowed so many of Plato’s followers to turn the greatest follower of Socrates⁸⁹ into a neo-Presocratic cosmologist,⁹⁰ for qua uni-verse, the κόσμος is the ultimate One out of Many, i.e., the antithesis of the One as Intermediate. No text in Plato bears witness to this cosmological One: it truly is “unwritten.” So too is Aristotle’s claim that Plato had two distinct conceptions of number. In defense of the Intermediates, I am claiming, on the basis of what Plato did write, that all numbers are necessarily both plural and monadic, i.e., composed of nonexistent but pedagogically emancipatory monads. As for Aristotle’s further claims about Plato’s “phi-

losophy of mathematics,” the unwritten ones among them functioned as dialectical tests that Aristotle passed, albeit without realizing why it was so easy for him to refute the view that a point is an atomic line, or why “the equal” is necessarily plural.

It isn’t surprising that the most forceful critiques of Plato originate with Aristotle. Despite preserving the crucial evidence about τὰ μεταξύ, he also preserved as Platonic some “doctrines” that were not so. This curious mix is characteristic: although he was certain that Plato separated the Idea of the Good, his testimony about Socrates has proved countervailing. It was Aristotle who told us that Socrates did not regard the Good as χωρίς;⁹¹ this tended to divide Plato from himself. To return to Penner, Aristotle’s testimony is likewise decisive for reconfiguring Plato’s Idea of the Good as εὐδαιμονία,⁹² and since a good defense requires some offense as well, I will conclude by observing that it cannot be an accident that just as Penner’s teacher was Owen, and Owen’s was Ryle, so too was Ryle’s teacher John Cook Wilson.⁹³ There is logic behind this connection: with the distinction between Ideas and Intermediates eliminated, it is easy to refute the Ideas as if they were no more transcendent than Plato’s dianoetically abstracted Intermediates, and thus to configure Plato himself as rejecting them in *Parmenides*, where he is really furnishing his students with the ability to defend them. There is nothing Platonic to choose between Tübingen’s *Prinzipienlehre* and the Socratism of Anglo-American analysts: both Happiness and the One are immanent deformations of the transcendent Idea of the Good. It is therefore necessary to fight against both, for defending the Intermediates is the same thing as defending Platonism,⁹⁴ and that means defending Plato.

Works Cited

- Adam 1905: James Adam (ed.), *The Republic of Plato, edited with Critical Notes, Commentary and Appendices*, two volumes. Cambridge: At the University Press 1905.
- Allen 1970: R. E. Allen, 'The Generation of Numbers in Plato's *Parmenides*.' «Classical Philology» 65 (1970), 30-34.
- Allen 1974: R. E. Allen, 'Unity and Infinity: *Parmenides* 142b-145a.' «Review of Metaphysics» 27 (1974), 697-725.
- Allen 1997: R. E. Allen, *Plato's Parmenides: Translated with Comment*, revised edition. New Haven, CT: Yale University Press 1997.
- Annas 1976: Julia Annas, *Aristotle's Metaphysics, Books M and N; Translated with Introduction and Notes*. Oxford: Clarendon Press, 1976.
- Annas 1975: Julia Annas, 'On the 'Intermediates.'» *Archiv für Geschichte der Philosophie* 57 (1975), 146-166.
- Bae 1996: Eunshil Bae, 'Soul and Intermediates in Plato's *Phaedo*.' Ph.D. dissertation in Classics: University of California, Los Angeles 1996.
- Barron 1936: J. T. Barron, *Elements of Epistemology*. New York: Macmillan 1936.
- Baum 2019: Manfred Baum, 'Kant and Plato: An Introduction' in Alan Kim (ed.), *Brill's Companion to German Platonism*, 109-131. Leiden-Boston: Brill 2019.
- Blyth 2000: Dougal Blyth, 'Platonic Number in the *Parmenides* and *Metaphysics* XIII.' «International Journal of Philosophical Studies» 8, no. 1 (2000), 23-45.
- Bostock 1986: David Bostock, *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Burnet 1901-1907: John Burnet (ed.), *Platonis Opera*, volumes 2-5. Oxford: Clarendon Press 1901-1907.
- Burnyeat 2000: M. F. Burnyeat, 'Plato on Why Mathematics is Good for the Soul' in Timothy Smiley (ed.), *Mathematics and Necessity: Essays in the History of Philosophy*, 1-81. Oxford: Oxford University Press 2000.
- Cherniss 1944: Harold F. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, volume 1. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press 1944.
- Clay 1985: Diskin Clay, 'The Art of Glaukos (Plato *Phaedo* 108d4-9).' «American Journal of Philology» 106 (1985), 230-236.
- Cook Wilson 1904: J. Cook Wilson, 'On the Platonist Doctrine of the ἀσύμβλητοι ἀριθμοί,' «Classical Review» 18 (1904), 247-260.
- Cooper 1998: John M. Cooper, 'Owen, Gwilym Ellis Lane (1922-82)' in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 7.177-179. London-New York, Routledge 1998.
- Cornford 1932: F. M. Cornford, 'Mathematics and Dialectic in the *Republic* VI.-VII. (II.).' «Mind» (n.s.) 41 (1932), 173-190.
- Cornford 1939: Francis MacDonald Cornford, *Plato and Parmenides: Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides*. London: K. Paul, Trench, Trubner 1939.
- Curd 1990: Patricia Kenig Curd, 'Parmenides 142b5-144e7: The 'Unity Is Many' Arguments.' «Southern Journal of Philosophy» 28 (1990), 19-35.
- Dancy 1984: R. M. Dancy, 'The One, The Many, and the Forms: *Philebus* 15b1-8.' «Ancient Philosophy» 4 (1984), 160-193.
- Denyer 2008: Nicholas P. Denyer, *Plato, Protagoras*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 2008.
- Duke et al. 1995: E. A. Duke, et al. (eds.), *Platonis Opera*, volume 1. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Ebert 1974: Theodor Ebert, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons; Untersuchungen zum Charmides, Menon und Staat*. Berlin-New York: Walter de Gruyter 1974.
- Foley 2008: Richard Foley, 'Plato's Undividable Line: Contradiction and Method in *Republic* VI.' «Journal of the History of Philosophy» 46 (2008), 1-24.
- Frede 1993: Dorothea Frede, "Introductory Essay" in *Plato, Philebus; translated, with introduction & notes*, xiii-lxxx. Indianapolis, IN: Hackett 1993.
- Frede 1997: Dorothea Frede, *Philebos; Platon. Übersetzung und Kommentar*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997.
- Frede 1999: Dorothea Frede, 'Plato on What the Body's Eye Tells the Mind's Eye.' «Proceedings of the Aristotelian Society» (n.s.) 99 (1999), 191-209.
- Gallop 1965: David Gallop, 'Image and Reality in Plato's *Republic*.' «Archiv für Geschichte der Philosophie» 47 (1965), 113-131.
- Gallop 1975: David Gallop, *Plato, Phaedo; Translated with Notes*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Geach 1956: P. T. Geach, 'The Third Man Again.' «Philosophical Review» 65 (1956), 72-82.
- Gerson 2005: Lloyd P. Gerson, *Aristotle and Other Platonists*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005.
- Gill 1996: Mary Louise Gill, 'Introduction' to Plato, *Parmenides*, translated by Gill and Paul Ryan, 1-116. Indianapolis, IN: Hackett 1996.

- Gill 2006: Mary Louise Gill, 'Problems for Forms' in Hugh H. Benson (ed.), *A Companion to Plato*, 184-198. Malden, MA: Blackwell 2006.
- Halper 2005: Edward C. Halper, *One and Many in Aristotle's Metaphysics: The Central Books*, second edition. Las Vegas, NV: Parmenides 2005.
- Hardie 1936: W. F. R. Hardie, *A Study of Plato*. Oxford: Clarendon Press, 1936.
- Hare 1965: R. M. Hare, "Plato and the Mathematicians" in Renford Bambrough (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, 21-38. London: Routledge & Kegan Paul, 1965.
- Jackson 1882: Henry Jackson, 'On Plato's *Republic* VI 509 D sq.' «Journal of Philology» 10 (1882), 132-150.
- Karasmanis 1987: Vasiliou Karasmanis, 'The Hypothetical Method in Plato's Middle Dialogues.' D. Phil. dissertation, Oxford University, 1987.
- Klein 1992: Jacob Klein, *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, translated by Eva Brann. New York: Dover 1992.
- Krämer 1966: Hans Joachim Krämer, 'Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon; Zur Definition des Dialektikers *Politeia* 534 B-C.' «Philologus» 10 (1966), 35-70.
- Lee 2012: David C. Lee, 'Drama, Dogmatism, and the 'Equals' Argument in Plato's *Phaedo*.' «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 44 (2012), 1-39.
- Löhr 1990: Gebhard Löhr, *Das Problem des Einen und Vielen in Platons Philebos*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990.
- Marion 2015: Mathieu Marion, 'John Cook Wilson.' *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2015).
- Merlan 1934: Philipp Merlan, 'Beiträge zur Geschichte des antiken Platonismus II; Fortsetzung und Schluß.' «Philologus» 89 (1934), 197-214.
- Merlan 1953: Philipp Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague: Martinus Nijhoff 1953.
- Mittelstrass 1985: Jürgen Mittelstrass, 'Die geometrischen Wurzeln der Platonischen Ideenlehre.' «Gymnasium» 92 (1985), 399-418.
- Mohr 1981: Richard D. Mohr, 'The Number Theory in Plato's *Republic* VII and *Philebus*.' «Isis» 72 (1981), 620-627.
- Moon-Heum 1999: Moon-Heum Yang, 'The Square Itself and the Diagonal Itself in *Republic* 510d.' «Ancient Philosophy» 19 (1999), 31-35.
- Moors 1984: Kent Moors, 'Equality and Cognition in Plato's Divided Line.' «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» (n.s.) 16 (1984), 147-157.
- Narcy 1978: Michel Narcy, 'Aristote et la géométrie.' «Les Études philosophiques» 1 (1978), 13-24.
- Nettleship 1922: Richard Lewis Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, edited by Lord Charwood. London: Macmillan, 1922.
- O'Meara 2010: Dominic J. O'Meara, 'Plotinus' in Lloyd P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, volume 1, 301-324. Cambridge, UK: Cambridge University Press 2010.
- Owen 1957: G. E. L. Owen, 'A Proof in the *Περὶ ἰδεῶν*.' «Journal of Hellenic Studies» 77, part 1 (1957), 103-111.
- Penner 2003: Terry Penner, 'The Forms, the Form of the Good, and the Desire for the Good, in Plato's *Republic*.' «Modern Schoolman» 30 (2003), 191-233.
- Prichard 1996: Paul Prichard, *Plato's Philosophy of Mathematics*. Sankt Augustin: Academia Verlag 1996.
- Robinson 1953: Richard Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, second edition. Oxford: Oxford University Press, 1953.
- Ross 1924: W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics: A Revised Text and Commentary*, two volumes. Oxford: Clarendon Press 1924.
- Ross 1951: W. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press, 1951.
- Ross 1955: W. D. Ross (ed.), *Aristotelis Fragmenta Selecta*. Oxford: Clarendon Press, 1955.
- Rist 1962: John M. Rist, "The Neoplatonic One and Plato's *Parmenides*." «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» 93 (1962), 389-401.
- Ryle 1966: Gilbert Ryle, *Plato's Progress*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 1966.
- Sayre 2005: Kenneth M. Sayre, *Plato's Late Ontology: A Riddle Resolved; with a new introduction and the essay, 'Excess and deficiency at Statesman 283C-285C.'* Las Vegas: Parmenides 2005.
- Schofield 1972: Malcolm Schofield, 'The Dissection of Unity in Plato's *Parmenides*.' «Classical Philology» 67 (1972), 102-109.
- Sedley 2007: David Sedley, 'Equal Sticks and Stones' in Dominic Scott (ed.), *Maieusis: Essays on Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, 68-89. Oxford: Oxford University Press 2007.
- Sedley 2013: David Sedley, 'Plato and the One-Over-Many Principle' in Riccardo Chiaradonna and Gabriele Galluzzo (eds.), *Universals in Ancient Philosophy*, 113-137. Pisa: Edizione della Normale, 2013.
- Shiner 1983: Roger A. Shiner, 'Knowledge in *Philebus* 55c-62a: A Response.' «Canadian Journal of Philosophy», Supplementary Volume 9 (1983), 171-183.

- Shorey 1903: Paul Shorey, *The Unity of Plato's Thought*. Chicago IL: University of Chicago Press, 1903.
- Silverman 2002: Allen Silverman, *The Dialectic of Essence: A Study of Plato's Metaphysics*. Princeton NJ: Princeton University Press, 2002.
- Slings 2003: S. R. Slings (ed.), *Platonis Rempublicam*. Oxford: Clarendon Press 2003.
- Slings 2005: S. R. Slings, *Critical Notes on Plato's Politeia*. Leiden-Boston: Brill, 2005.
- Smith 1980: Nicholas D. Smith, 'The Various Equals at Plato's *Phaedo* 74b-c.' «Journal of the History of Philosophy» 18 (1980), 1-7.
- Smith 1981: Nicholas D. Smith, 'The Objects of *Dianoia* in Plato's Divided Line.' «Apeiron» 15 (1981), 129-137.
- Smith 1999: Nicholas D. Smith, 'Plato's Divided Line.' «Ancient Philosophy» 16 (1999), 25-46.
- Stahl 1960: Hans-Peter Stahl, 'Ansätze zur Satzlogik bei Platon: Methode und Ontologie.' «Hermes» 88 (1960), 409-451.
- Stemmer 1992: Peter Stemmer, *Platons Dialektik: die frühen und mittleren Dialoge*. Berlin-New York: de Gruyter, 1992.
- Stone 2014: Sophia Stone, 'The role of ἀριθμός in Plato's *Phaedo*.' «Southwest Journal of Philosophy» 30, (2014), 137-149.
- Striker 1970: Gisela Striker, *Peras und Apeiron; das Problem der Formen in Platons Philebos*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.
- Tarán 1978: Leonardo Tarán, 'Aristotle's Classification of Numbers in *Metaphysics* M.6, 1080a15-17.' «Greek, Roman and Byzantine Studies» 19 (1978), 83-90.
- Taylor 1967: C. C. W. Taylor, 'Plato and the Mathematicians: An Examination of Professor Hare's Views.' «Philosophical Quarterly» 17, 68 (1967), 193-203.
- Wedberg 1955: Anders Wedberg, *Plato's Philosophy of Mathematics*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1955.
- Wedin 1977: Michael V. Wedin, 'αὐτὰ τὰ ἴσα and the Argument at *Phaedo* 74b7-c5.' «Phronesis» 22 (1977), 191-205.
- Wieland 1982: Wolfgang Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 208-216;
- Zuckert 2009: Catherine H. Zuckert, *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues*. Chicago: University of Chicago Press 2009.

Endnotes

- 1 Penner 2003, 194; see 226n10 for his teachers. Ryle is identified as Owen's teacher in Cooper 1998, 177.
- 2 See Penner 2003, 192-93.
- 3 Penner 2003, 225-26n6.
- 4 See especially Arist. *Metaph.*, A6 (987b14-18); for relevant comment, see Ross 1924, 1.iii-lvii and 1.166-68 (on ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητά κτλ.). My citations are based on Ross's text.
- 5 Barron 1936, 92.
- 6 Shiner 1983, 173n5.
- 7 Prm. 135c8-d1. All citations of the dialogues will be based on Burnet 1901-1907, Duke, et al. 1995), and Slings 2003.
- 8 Unless otherwise noted, all translations are my own.
- 9 For "Scope of the Forms," see Gill 1996, 2; see also Gill 2006, 186-189.
- 10 Sedley 2013, 132-34. For reference to this passage, see 137n36.
- 11 Sedley 2013, 137 (emphasis mine).
- 12 ἐν τὸ μέγα (Parm. 132a3) and αὐτὸ τὸ μέγεθος (Parm. 132a10-11) are the examples of μία τις . . . ἰδέα (Parm. 132a2-3) exploded by "the Third Man Argument" at Parm. 132a1-b2.
- 13 See Parm. 165a8 and 165b5-6; cf. τῇ διανοίᾳ . . . ἀφελεῖν at Parm. 158c2
- 14 Cf. Sayre 2005, 124-133.
- 15 For their conflation, see Krämer 1966.
- 16 See γωνιῶν τριττὰ εἶδη at Rep. 510c4-5.
- 17 Rep. 510c4; see Denyer 2008, 192 (on Prot. 356e6-357a1).
- 18 Cf. Cornford 1932.
- 19 Cf. Rep. 510b4-8 and 510c1-511b1.
- 20 For "man" as conceivably χωρίς, see Parm. 130c2; for "the shuttle," see Crat. 389b5, and for the couch, Rep. 597a1-2, 597b4-5, and 597c2-3.
- 21 For "the triad" (beginning at Phaid. 104a4-7), "the equal itself" (beginning at Phaid. 74a12), and "the big in us," see Phaid. 102d7-8. For "bigness," cf. Phaid. 100b6, 100e5, 101a3-4, and 102d6 with Parm. 131a1, 131c12, 132a3, and 132a10-11.
- 22 See Hare 1965 and Taylor 1967; Cornford 1932 anticipates Hare on 178-79 (cf. n. 52 above on "odd and even"); with Taylor's position, cf. Robinson 1953, 100-105. For some later developments, see Mittelstrass 1985, 401-402 (with useful bibliography on 402n5), and for a defense of Hypotheses as Sätze that—while building on Taylor (201n43) and Mittelstraß (201n39)—does the cause more harm than good, see Stemmer 1992, 201-202.
- 23 For a succinct statement of the object side in the proposition vs. object debate (see previous note), see Gerson 2005, 237: "These hypotheses [sc. as described in the Divided Line] would seem to be primarily, if not exclusively, existential." The attached note adds: "See, e.g., Phaid. 100b3, where the

- hypothesizing of Forms is explicitly existential.” In addition to linking the Final Argument in Phaid. to the Divided Line, this apt formulation offers a Platonic basis for distinguishing (dianoetic) Forms from (noetic) Ideas: the existence of the latter is not hypothetical (R. 511b5). See also Stahl 1960, especially 438 and 446.
- 24 The reason that Parm. 143a6-9 has attracted so little attention in the context of the Line is because it appears to be nothing more than the first phase of a passage that has attracted a great deal of attention beginning with τὰ πρῶτα at Arist. Metaph., A6 (987b34). On the question of whether or not “the generation of numbers” (Prm. 143a6-144a9) that begins with separating the One from its οὐσία is capable of generating primes, the literature is extensive: see Cornford 1939), 140-141n2, Sayre 2005, 57-61 (note 280n50 on primes) and Curd 1990, 26-29. For the fullest consideration of the passage, see Allen 1997, 260-71.
- 25 Cf. Lao Tzu, Tao Te Ching, chapter 42.
- 26 In addition to the already general “form, shape, figure” (LSJ), τὸ σχῆμα can also mean: “6. character, characteristic property of a thing.”
- 27 See Nettleship 1922, 250-51.
- 28 Arist. Metaph., A9 (991b1-2).
- 29 Beginning with Jackson 1882. Cf. Gallop 1965, 121, Stemmer 1992, 201-202, Smith 1981, Wieland 1982, 208-216, Mittelstrass 1985, 415, Smith 1999, 35n24, and the ne plus ultra in Ebert 1974, 181.
- 30 See Smith 1999, 38-39.
- 31 See Jackson 1882, 144. This view runs from Cook Wilson 1904 through Cornford 1932, 177-79 and 183-85 and Robinson 1953, 155-56 and 176, to Burnyeat 2000.
- 32 Following Adam 1905, 2.67 (on ἀρχὴν ἀνυπόθετον at 510c6-7): “The only ἀρχὴ ἀνυπόθετος is the Idea of the Good: cf. 532a f.” The reference is to R. 532a5-b2; see also R. 511a5-6 and 511b4-6.
- 33 Cf. Smith 1999, 36-37.
- 34 As claimed by Ebert 1974, 177.
- 35 For “image-original hierarchies,” see Smith 1999, 38; for sensible objects as images of Forms, see 39 and 43.
- 36 See Karasmanis 1987, 219.
- 37 Phaid. 99e1 and 100a2; cf. εἰκάζειν at 99e6 and διανοεῖσθαι at 99e2.
- 38 Phaid. 100b5-7; cf. ὑποθέμενος at 100a3-4 and τιθέναι 100a5.
- 39 See Clay 1985.
- 40 Cf. Rep. 611d3-4 with Phaidr. 250c6, and Phaid. 109d2-3 with Phaidr. 249c3, connections discussed in Clay 1985.
- 41 The Order of Composition paradigm would prevent us from applying “the Third Man” to “the big itself”; cf. αὐτὸ τὸ μέγεθος at Parm. 131c12 and Phaid. 102d6.
- 42 E.g., cf. Phaid. 105c2-4 and Alc.2 140a7-9.
- 43 For a terminal Phaid., see Zuckert 2009.
- 44 A unitary triad as opposed to a plural three (note the redoubled juxtaposition of τὰ τρία and ἡ τριάς at Phaid. 104e1-9) triggers the Problem of the One and the Many, on which see Klein 1992, 51.
- 45 For a useful discussion of “the occupiers” see Bae 1996.
- 46 The plural αὐτὰ τὰ ἴσα of Phaid. 74c1 has been called “unusual” in Gallop 1975, “puzzling” in Bos-tock 1986, 82-83; “notorious” in both Sedley 2007, 82 and Frede 1999, 194, and “troublesome” in Smith 1980, 2; cf. Wedin 1977, 202n23, and Lee 2012, 33.
- 47 See Geach 1956, 76.
- 48 See the fragment 3 of Arist. Περὶ ιδέων in Ross 1955, 125.
- 49 Cf. ἀντιλέγειν in Fragment 1 in Ross 1955, 121.
- 50 Cf. Silverman 2002, 75.
- 51 On Phaid. 104a7-b4, see Stone 2014.
- 52 Rep. 525a1-526b3, prefaced by 522c1-525a1, and concluded with 526b4-c7.
- 53 With Rep. 525e3, cf. Soph. 251b8-9.
- 54 See Moon-Heum, 1999 and Narcy 1978.
- 55 See Adam 1905, 2.160 (on αὐτὸ τὸ ἐν at Rep. 525d9): “Are we then to suppose that there are many Ideas of ‘one’?”
- 56 See Löhr 1990, 72-94.
- 57 Cf. Frede 1993, xxin2: “answered only indirectly.”
- 58 Cf. Striker 19708, 10.
- 59 On the relationship between μονάδες and ἐνάδες, see Frede 1997, 119n12, and Rist 1962, 395.
- 60 For the impossibility involved, see Frede 1999, 197.
- 61 Beginning with ὁ δημιουργός, the Timaeus-related vocabulary at R. 596b4-597d2 suggests why a version of “Plato’s Theory of Forms” based on cosmogony (Tim. 28a6-b1) proves inhospitable to the Intermediates.
- 62 The κλίνειν and τράπεζαι of Rep. 596a11, cf. βούς in Plb.; Rep. 372d8-e1 also proves that they cannot be φύσει.
- 63 See Baum 2019.
- 64 Phaidr. 249b5-c1 (the translation of the first sentence is Fowler’s).
- 65 Hence the emphasis on R. 526a1 and Plb. 56d4-e3 as the best evidence for Intermediates in Ross 1951, 59-67.
- 66 See Moors 1984, 153-54, and Foley 2008.
- 67 Fowler’s translation, following Burnet’s text.
- 68 Cf. Smith 1999, 35-36: “It is not as if it is just obvious that the relevant images are mathematical intermediates [i.e., τὰ μαθηματικά, as per Aristotle], or λόγοι [as in ‘the Second Sailing’ at Phaid. 99e5], or ‘thought-images’ [what I am calling ‘the one-over-many’ Intermediates] or at least all those finding intelligible intermediates could agree on what they were!” They are all of the above.
- 69 Cook Wilson 1904, 259. See also §4, 251-53 (“Meaning and origin of the doctrine of τὰ μεταξὺ”) and §9, 257-60 (“Is the doctrine of τὰ μεταξὺ to be found in Plato’s Republic?”). Naturally Cook Wilson answers in the negative.

- 70 See Slings 2005, 113-119.
- 71 Cherniss 1944, 513-524. Cf. Shorey 1903, 83: "The theory of ideas, the hypostatization of all concepts, once granted, numbers do not differ from other ideas."
- 72 In addition to Allen 1997, 270-271, see Allen 1970, 32n13 and 33-34n18, and Allen 1974, 708-714, especially 712n43.
- 73 See Ross 1924, 2.427 (Ross was Cook Wilson's student), Klein 1992, 62, Schofield 1972, 105n12, Annas 1975, 147n2, Tarán 1978, 83n3, Mohr 1981, 621n2, and Blyth 2000, 40n24. For criticism see Hardie 1936 and Dancy 1984.
- 74 As in Wedberg, 1955.
- 75 Annas 1976, 13.
- 76 See Prichard 1996, 156 (cf. 94-6).
- 77 See Rist 1964; cf. Löhr 1992, 42-47.
- 78 See Halper 2005, xxv-xxxiv; see xxix for the Problem of the One and the Many as a discard-able "ladder" and xxxiv as "a dead issue."
- 79 In addition to Ross, Aristotle's *Metaphysics*, 1.li-iii and 2.425-460, see Annas 1976, 13: "Plato shows no awareness that these are very different ways of regarding numbers." Owen was Annas's supervisor (v).
- 80 See Arist. *Ph.*, 3.6 (206a17-18): οὐ γὰρ χαλεπὸν ἀνελεῖν τὰς ἀτόμους γραμμάς.
- 81 Hence the circumlocution of *Prm.* 143a8: ἀνευ τούτου οὐ φαμεν μετέχειν.
- 82 Cf. the First Hypothesis (*Prm.* 137c4-142a8): Parmenides concludes not only that this One cannot be named, etc. (*Prm.* 142a4-6).
- 83 *Prm.* 143a2: "the One that is [τὸ ἐν ὄν] would therefore be ἀπειρον τὸ πλῆθος."
- 84 See Owen 1957, 110.
- 85 Cf. *Prt.* 311b1, *Grg.* 486d2-e6, *R.* 413c7-414a6, *Ap.*, 27a1-4, and *Lg.* 649d4-650b5.
- 86 See Arist. *Metaph.* M7 (1081a14).
- 87 See Merlan 1934 and Merlan 1953.
- 88 See O'Meara 2010, 310n13.
- 89 Cf. Arist. *Metaph.* A6 (987b2).
- 90 In addition to Arist. *Metaph.*, A6, see Phaid. 209b11-12.
- 91 Arist. *Metaph.*, M4 (1078b17-32).
- 92 Penner 2003, 195.
- 93 See Marion 2015: "through figures such as H. A. Prichard, Gilbert Ryle, or J. L. Austin, his ideas were also to some extent at the origin of 'moral intuitionism' and 'ordinary language philosophy.'"
- 94 Cf. Ryle 1966, 9-10: "If Plato was anything of a philosopher, then he cannot have been merely a lifelong Platonist."

Deseo de engendrar y de dar a luz en lo bello: La estructura de Eros en el discurso de Diotima y su relación con la generación de conocimiento

Gabriel Arturo García Carrera

Pontificia Universidad Católica del Perú

gabriel.garcia@pucp.edu.pe

<http://orcid.org/0000-0002-1935-6811>

ABSTRACT

This paper aims to analyze Diotima's definition of eros as a desire to beget and give birth in beauty. The main problem lies in the use of the notions of *kuêsis*, *tokos*, *genesis* and *gennêsis*. We will distinguish the meanings of each term and show that the erotic relationship is focused on the preservation of that which the lover already carries within himself. On this basis, and by using some passages from the *Phaedrus*, we seek, finally, to explain why science belongs to the realm of generation.

Keywords: *kuêsis*, *tokos*, *genesis*, *gennêsis*, eros, science, Diotima.

https://doi.org/10.14195/2183-4105_20_12

Uno de los pasajes más oscuros del discurso de Diotima en el *Banquete* plantea la determinación de eros como deseo de engendrar, *gennêsis*, y alumbrar, *tokos*, en lo bello (206 e5). La dificultad evidente radica en la aparente sinonimia de ambos términos, a la que no solo debe añadirse las formas verbales relacionadas, sino también el uso de otros términos referidos al devenir, *genesis* y sus derivados (a partir de 207 b2), y, luego de explicar la relación entre devenir y permanencia, todavía otros pertenecientes al campo semántico de la preñez, *kuêsis* (a partir de 208 e2, con el término *egkumones*). Esta concentración de términos estrechamente relacionados en una interacción que puede parecer por momentos confusa, produce el efecto de un pasaje hermético, aunque ha y ha sido interpretada muchas veces no como la formulación intencionalmente críptica de una iniciación, sino más bien como un galimatías irresoluble.¹

La relevancia del pasaje, sin embargo, es innegable, toda vez que en él se plantea una peculiar concepción del ámbito del devenir, donde la identidad de los individuos parece ser completamente absorbida en un proceso constante de envejecimiento y renovación que afecta no solamente sus aspectos corporales (cabellos, carnes, huesos, sangre son mencionados) sino incluso los anímicos (modos, costumbres, opiniones, deseos, placeres, penas, miedos) y, más sorprendente aún, lo mismo sucede incluso con los conocimientos (epistêmas, 208 a2). El presente trabajo busca comprender en qué sentido es legítimo afirmar que la ciencia posee una unidad aparente y determinar las consecuencias que de ello resultan para la concepción platónica del saber en general. Primero intentaremos esclarecer cómo es que se relacionan las nociones clave de *gennêsis*, *tokos*, *genesis* y *kuêsis*, para esclarecer el sentido general del pasaje. El objetivo de esta sección será mostrar que los términos

se utilizan para expresar con precisión los diferentes aspectos del ámbito de la generación. En segundo lugar, buscaremos establecer la manera en que la epistêmê se introduce en esta descripción general del devenir. Ello nos llevará a la complicada relación entre el conocimiento en tanto tal y el conocimiento en tanto fenómeno temporal. Finalmente, plantaremos algunas consecuencias de esta concepción de la epistêmê para la filosofía de Platón, a través de una breve comparación con algunos pasajes del *Fedro*.

I

Respecto de los términos clave en la explicación de eros como deseo de engendrar y dar a luz, comenzaremos planteando la relación entre preñez, *kuêsis*, y alumbramiento, *tokos*. Lo esencial respecto de la relación entre ambos términos ha sido claramente planteado por Wersinger 2014. El principal problema radica en la aplicación del término *kuêsis* a los hombres que, movidos por el eros, buscan procrear (206 c2-4). Todos los seres humanos se encuentran en estado de preñez respecto tanto del cuerpo como del alma (206 c1-3), estado que, llegado el debido momento, produce el deseo de engendrar, *tiktein* (206 c3-4). El efecto de extrañamiento que produce el texto ha llevado a muchos intérpretes a traducir el término *kuêsis* introduciendo matices que, en última instancia, desplazan su significado hacia el campo semántico de la eyaculación.² La propuesta de Wersinger consiste en mantener el significado literal de *kuesis* y examinar si es posible admitir un estado de preñez, tanto físico como anímico, que sea anterior a la concepción. Esta hipótesis se ve confirmada en el uso combinado de los conceptos de preñez, devenir y engendramiento. En 206 d3-e1:

quien se acerca embarazado (*prospelazê to kuoûn*, d3-4) a lo bello, se vuelve (*gignetai*, d4) favorable y engendra (*tikteî*, d5); de lo contrario, retiene el fruto de su embarazo (*to kuêma*, d7). Que se trata de un embarazo es confirmado por los dolores de parto que padece (*megalês ôdinos*, e1).³ Si a esto se añade que el deseo de engendrar debe producirse “llegado el momento” (206 c3), ha de considerarse que la presupuesta preñez de los seres humanos implica un proceso de maduración que se expresa con mayor claridad a través de la metáfora de un retoño que con la imagen de una semilla.⁴

La *kuêsis* expresa así un estado de preñez que afecta a todos los seres humanos, hombres y mujeres, tanto en sentido corporal como espiritual. Debemos ahora tener en cuenta ambas opciones para analizar la relación de los términos relativos al acto de engendrar, *tikteîn* y *gennêsis*. Para distinguir su significado necesitaremos examinar cómo se produce la procreación. Al respecto plantea Diotima dos afirmaciones: en primer lugar, eros es el deseo de engendrar, en tanto este acto constituye la forma en que lo mortal y cambiante se acerca a lo permanente (206 e5-8); en segundo lugar, este acto solamente puede producirse en lo bello (206 b7-8, c4-5). En este contexto, parece hacerse un uso indiferenciado de los términos asociados a los verbos *tikteîn* y *gennân*,⁵ por una parte, y, por otra, de los términos *gennêsis* y *genesis*. Sin embargo, la aparición de ambos verbos en una misma frase parece apuntar a una distinción en la que *gennân* se utiliza para precisar el sentido de *tikteîn* (206 d5, *tikteî te kai gennâi*).

Mientras el engendramiento en el sentido de la producción de un vástago queda claramente definido desde el inicio del pasaje a través del término *tokos*, pues no es otro el resultado del concurso de hombre y mujer (206

c5-6), es necesario esperar hasta el tratamiento de la producción artística para encontrar un sentido más claro al uso del término de *gennân* (208 e5-209 e4). Los poetas y artesanos son examinados como casos de engendramiento espiritual. Sin embargo, se introduce inmediatamente una precisión: mientras que todos los poetas son considerados engendradores (el término usado es *gennêtores*), solamente se considera como tales a los artesanos que son “descubridores” (*heuretikoi*, 209 a5). Si la diferenciación apuntara a la calidad de los productos, no habría ningún motivo para no introducir también una delimitación semejante en el ámbito de los poetas. Si tenemos en cuenta que la preñez de artesanos y poetas consiste en conocimiento y las otras virtudes (*phronêsin te kai tèn allên aretên*, 209 a3-4), no se trata de los descubridores de un producto técnico, sino de una *aretê*, una forma de excelencia, que constituye la profesión que ellos transmiten. El creador de un arte engendra un conocimiento y lo hace en el contacto con otros, a saber los seguidores de dicho arte. De ahí que el generador tenga que buscar un alma bella, noble y naturalmente adecuada (*psuchêi kalêi kai gennaiâi kai eufuei*, 209 b6), en la cual pueda engendrar (*gennêseien*, 209 b3). En este contexto se hace, pues, evidente la conexión entre el verbo *gennân* y la nobleza que es condición previa para el engendramiento. El eros como deseo de engendrar en lo bello implica entonces, más que la mera reproducción, la búsqueda de un alma noble en la cual engendrar noblemente.⁶ Podríamos plantear entonces una traducción que, aunque engorrosa, busque expresar el sentido del verbo: *gennân* significa “generar un linaje”. Con esta precisión, Eros como deseo de procrear en lo bello ha adquirido un significado no solamente exactamente delimitado, sino también válido para los otros casos de engendramiento.⁷ El

hombre, ya preñado de algo valioso, busca lo noble para generar la continuación de aquello valioso que ya posee: en el caso de la procreación física, el establecimiento y mantenimiento de un linaje (de una nobleza); en el caso de las artes, el establecimiento de un linaje de artesanos.

De este modo adquiere sentido la caracterización de Eros como deseo de inmortalidad. Se trata de mantener, a través del ciclo de nacimientos y muertes, un linaje noble, ya sea físico o espiritual. Que esto vale para la procreación física es explícitamente admitido por Diotima, pues la reproducción trae para el progenitor inmortalidad, memoria y felicidad futuras (208 e3-5). Naturalmente, el recuerdo y la felicidad del progenitor solamente pueden prolongarse en sus descendientes si estos conservan la nobleza del ancestro, y esto sin la necesidad de apelar a la discusión en torno a la felicidad de los muertos que expone Aristóteles en el primer libro de la *Ética a Nicómaco*. En efecto, en la *República* discute Platón cómo ha de disponerse la procreación en el ámbito de los gobernantes, como un aspecto entre otros para el mantenimiento de dicho linaje.

Respecto de aquellos que generan la virtud política, categoría que parece comprender tanto a los poetas como a los grandes legisladores de la historia, es necesario plantear algunas precisiones. El contacto con un alma noble y bella produce un flujo (euporei, 209 b8) de discursos, que puede considerarse el engendramiento (*tiktein*). Como fruto de la educación se indica el engendrar y el generar un linaje (tiktei kai gennâi, 209 c3). El resultado es, en su formulación inicial, la *aretê* (209 a4), pero en sentido restringido, las leyes. No puede, por tanto, considerarse como fruto de esta forma de eros la producción de leyes entendidas como escritos, pues ello equivaldría a considerar como fruto de los artesanos

generadores los objetos de su producción. El fruto de esta generación no es otro que la virtud en las almas de los ciudadanos, en tanto legisladores y poetas son generadores de una forma de vida, un *bios*.⁸ Pero, ¿quiénes son aquellas almas bellas acercándose a las cuales llevan al político a la generación de normas? Si el paralelo con los artesanos debe mantenerse, se trata de los políticos educados por él. En este punto se produce una ambigüedad respecto de cuál es la relación que se mantiene con los grandes políticos y poetas: si bien los recordamos personalmente en tanto creadores de normas, dicho recuerdo se mantiene vivo por la acción de sucesores que mantienen los “hijos” de estos creadores espirituales.⁹ La ambigüedad radica en el carácter aparente de la virtud producida por estos personajes históricos, y corresponde a la ambigua evaluación que Platón expresa a lo largo de su obra sobre tales personajes.

En contraste con estos generadores de linajes humanos y de linajes espirituales, Diotima pertenece a una categoría distinta, es sabia (201 d3). El fenómeno del conocimiento produce una dinámica distinta. Quien busca el conocimiento debe pasar de múltiples conocimientos (epistêmas, 210 c6) a un único saber (210 d7). Al margen de si este saber consiste en el contacto con el ámbito eidético en su conjunto o bien únicamente con la idea de lo bello o de lo bueno, la relación que se produce aquí sucede de manera inversa a la presentada hasta el momento. Como resultado del proceso, el sabio, en tanto se encuentra en estado de preñez, *kuoun*, es capaz de engendrar. Esto implica que o bien lo bello mismo es el generador en el sabio de algo “de su propio linaje”, es decir el retoño que portará el sabio en su actividad posterior y que en tanto el producto de la generación constituye la verdadera *aretê*, o bien lo bello funciona como el fundamento

para la actividad ulterior del sabio, que se realiza no en el contacto con la belleza, sino con otras almas nobles.¹⁰ No queda claro si el contacto con lo divino produce por primera vez la *kuêsis* en el hombre sabio, en cuyo caso pasa a ser, como el amado, el receptor de algo divino que debe preservar, o si este contacto es lo que posibilita que el sabio desarrolle el retoño que ya lleva adentro y que, por tanto puede en su debido tiempo dar ocasión a un proceso de generación.

Luego de analizar la interacción de los términos preñez, engendramiento y generación de un linaje noble como la estructura del eros, es necesario que examinemos brevemente cómo es que Diotima plantea la relación entre devenir y permanencia, para comprender adecuadamente por qué el conocimiento se encuentra en un proceso de devenir.

II

La definición de eros como deseo de inmortalidad se reformula como deseo de permanencia de acuerdo a lo que es posible (kata to adunaton, 207 d1-2). La permanencia debe entenderse como una forma de ser entre la inmortalidad y la transitoriedad.¹¹ La permanencia se alcanza a través del reemplazo de lo viejo por algo nuevo (205 d3). Llamaremos a este tipo de permanencia “continuidad externa”. Su principal característica es la identidad nominal, pues el objeto de este tipo de permanencia solamente puede considerarse uno “de nombre” (oudepote ta auta echôn en autôi homôs ho autos kaleitai, 207 d6-7). No se trata entonces de una auténtica identidad, sino de algo semejante a la identidad (hoion auto, 208 b2).

Si bien Diotima puede establecer fácilmente que el hombre posee únicamente

una identidad nominal, en tanto sus partes corporales y anímicas son reemplazadas por nuevos componentes, lo más interesante de su análisis radica en que el conocimiento mismo posee una identidad nominal (mia hekastê tôn epistêmôn tauton paschei, 208 a2-3).¹² La ciencia aparenta tener identidad (tên autên dokei einai, 208 a6-7). Por contraste, el conocimiento que se alcanza al final de la búsqueda de lo bello es planteado como una unidad (mia epistêmê, 210 d7).

Si examinamos con más detenimiento las características de esta *epistêmê* dentro del ámbito de la generación, encontraremos que se produce a través de la identidad nominal de distintas memorias. Como la memoria, *mnêmê*, constituye el conocimiento propiamente dicho, nuestro conocimiento solamente posee una identidad nominal en tanto se encuentra conformado por el reemplazo de distintas memorias a través del tiempo.¹³ Dentro de esta concepción, el ejercicio, *meletê*, no consiste en la retención de la memoria, sino en la adecuada preparación que permite el surgimiento de una nueva memoria (208 a 4-7). Esta compleja relación no parece tener sentido, pues cómo ha de entenderse que el ejercicio esté abocado a una nueva memoria. Existen dos formas de entender este argumento.

Una de ellas puede observarse en la compleja puesta en escena del *Banquete*. En ella se contrasta la memoria de Apolodoro, quien ha hecho el ejercicio de retener los contenidos de la obra (172 a1, 173 c1) en contraste con la otra fuente de información, que no tiene nada claro que decir. La capacidad de Apolodoro radica aparentemente en que el día anterior había relatado ya la misma historia. Sin embargo, a diferencia de ese ejercicio de retención del mismo recuerdo, la capacidad de reproducir los discursos del Banquete se basa en otra forma de renovación, establecida en el contacto de

Apolodoro con Aristodemo y con Sócrates (173 b1-6). Mientras que el discurso narrado por Apolodoro se basa en el mismo recuerdo que motivó su relato el día anterior, el recuerdo de Apolodoro guarda únicamente una identidad nominal con el recuerdo de Aristodemo y el de Sócrates. Es más, el recuerdo de Apolodoro se constituye contrastando el recuerdo que escuchó de Aristodemo con el recuerdo de Sócrates mismo. En consecuencia, el relato del Banquete guarda una identidad únicamente nominal con el recuerdo de Sócrates, que constituye la base para el relato. La identidad nominal del recuerdo se produce, pues, en tres personas distintas. El ejercicio que consiste en reemplazar un recuerdo anterior (el de Sócrates, “más viejo”) por uno nuevo (“más joven”) es el ejercicio de recepción del saber que realiza Apolodoro. El recuerdo se transfiere de un individuo a otro.

Si tenemos en cuenta, además, que existe una segunda fuente para el recuerdo de los discursos del *Banquete*, que permanece anónima en el diálogo y que remite a Fénix, podemos observar el papel del carácter noble en la transmisión y conservación del recuerdo. Pues a diferencia del intermediario anónimo, Apolodoro guarda una sincera admiración por Sócrates y por el modo de vida filosófico, signo indiscutible de la nobleza de su carácter. Claro que esta nobleza es limitada, pues Apolodoro frecuenta a Sócrates por poco tiempo. Sin embargo, antes de ser transmitido a Apolodoro, el recuerdo del *Banquete* pasa por Aristodemo, cuya nobleza superior queda expresada por su cercanía con Sócrates.

Los ejemplos anteriores deben mostrar también que, si bien cada una de estas memorias es distinta, en tanto pertenece a otro individuo, puede considerarse la misma nominalmente ¿En qué radica esta identidad, por más que se trate de una identidad disminuida?

¿Por qué no se puede sostener que se trata simplemente de tres realidades distintas? La identidad se sostiene por la referencia a una fuente común. Sócrates funciona aquí como un criterio que permite mantener el recuerdo de las palabras y acciones del filósofo. Cumple entonces, en el marco de la introducción al relato, el papel que debe cumplir un saber único que se retiene y conserva a través de la generación de un linaje noble.

De esta manera, la puesta en escena del diálogo completa la forma en que opera la transmisión de la ciencia en el *Banquete*. El contacto con lo divino pone en movimiento la generación de un recuerdo que, transmitido a almas nobles, persiste en el ámbito del devenir, sostenido por el deseo de permanencia que busca retener, en el marco de una comunidad de personas nobles, un retoño inmortal, *to kuoûn*, en el ámbito humano. El problema que esta analogía plantea es la forma en que debe entenderse la relación de este conocimiento en permanente renovación con el ámbito de lo divino. ¿Debe considerarse que lo divino produce el conocimiento en el amante, o que únicamente activa en él algo que ya lleva dentro? Si bien este problema no se deja resolver dentro de la exposición del *Banquete*, veremos brevemente, en un último punto, un aspecto del problema a partir de la comparación con el *Fedro*.

III

El *Fedro* guarda varias similitudes con el problema planteado en el *Banquete*. Una comparación detallada requeriría analizar cómo se plantea la transmisión del conocimiento en la parte final de este diálogo, en la famosa crítica de la escritura. Aquí solamente se planteará algunos alcances que servirán de puntos de orientación para la discusión del tema.

El contacto del alma con lo divino se describe en la palinodia de Sócrates, en la primera parte del *Fedro*. Schwabe ha señalado con razón en “Der Geistcharakter des Überhimmlischen Raumes” que la traducción del pasaje central de la palinodia, a saber la contemplación del *topos huperouranios*, plantea algunas dificultades de traducción.¹⁴ En la descripción de lo que el alma contempla en el lugar supraceleste menciona Sócrates una ciencia “que no existe como una cosa en otra cosa distinta, de aquellas de las que ahora llamamos seres” (hê estin pou hetera en heterô ousa hôn hêmeis nûn ontôn kaloumen, 247 c7-e1). La descripción solamente puede interpretarse en el sentido de una ciencia que se encuentra localizada en algo distinto de ella, toda vez que la preposición *en* funciona como indicación de una localización. Además, esta localización se plantea de una manera indefinida (pou) en un ámbito caracterizado por poseer un ser en sentido nominal (kaloumen). A esta ciencia le corresponde el devenir (hêi genesis proestin, 247 d7). Por contraste a una ciencia tal, la descripción del lugar supraceleste plantea una ciencia “que está en lo que es verdaderamente, siendo realmente ciencia” (tên en tôi ho estin on ontôs epistêmên oûsan, 247 e1-2).

La ciencia localizada en el devenir no solamente coincide en esta característica con la ciencia que presenta una identidad nominal en el *Banquete*, sino que además la fórmula para expresar el modo de aparecer de todo aquello que es ajeno al ámbito supraceleste en el *Fedro* coincide con la denominación que reciben todas las formas de belleza distintas de lo bello en sí en el *Banquete*: lo bello ya no aparecerá “ni como un razonamiento ni como una ciencia, ni como algo que en algún sentido esté en algo diferente, como en un ser animado, en la tierra, en el cielo o en alguna otra cosa” (oude tis logos

oude tis epistêmê, oude pou on en heterôi tini, hoïon en zôôi ê en gêi ê en ouranôi ê en tôi allôi, 211 a7-b1). La semejanza de la formulación muestra que en ambos casos se trata de una ciencia cuyo problema radica en el lugar en el que se encuentra, no en sus contenidos.

Esta semejanza entre el *Fedro* y el *Banquete* debe llevarnos a examinar con mayor detenimiento la forma en que aparece esta “ciencia celeste” en el *Fedro* y sus posibles conexiones con la concepción del conocimiento en el *Banquete*. Tal examen requeriría analizar en particular el rol de la memoria en el *Fedro*, así como el sentido de la transmisión del conocimiento, en particular el uso de la metáfora de la semilla, *sperma*, en la analogía con el campesino esforzado hacia el final del diálogo. En el marco de esta exposición se ha buscado mostrar la necesidad de plantear con seriedad la diferencia entre una ciencia sometida al devenir y una ciencia en sí. La estructura de la generación ha mostrado hasta qué punto la transmisión de la ciencia presupone su presencia en el filósofo que ha recorrido la escalera del eros. No queda, sin embargo, claro de qué modo este personaje adquiere el conocimiento, en particular si dicho proceso debe de suponer alguna noción de ciencia “localizada” fuera del ámbito del devenir.

Bibliografía

TRADUCCIONES

- Colihue 2015: Platón. *Banquete*. Trad. de Ezequiel Ludeña. Colihue, Buenos Aires, 2015.
- Gredos 1986: Platón. *Diálogos III. Banquete*. Gredos, Madrid, 1986.
- Dover 1980: Plato. *Symposium*. Editado por Sir Kenneth Dover. Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Arruza 2013: C. Arruza, 'Being True to One's Birth: What is gennaion in the Noble Falsehood of the Republic?', in F. Karfik y E. Song (ed.), *Plato Revived. Essays in Ancient Platonism in Honour of Dominic O'Meara*, de Gruyter, Berlin / Boston 2013, 278-289.
- Frede 2011: D. Frede, 'Die Rede des Sokrates: Eros als Verlangen nach Unsterblichkeit (204c7-209e4)', in C. Horn (ed.), *Platon: Symposion*, Academia, Berlin 2011, 141-157.
- Sheffield 2006: F. C.C. Sheffield, 'Plato's Symposium. The Ethics of Desire', Oxford University Press, New York 2006.
- Schwabe 2001: W. Schwabe, '«Der Geistcharakter des Überhimmlischen Raumes». Zur Korrektur der herrschenden Auffassung von Phaidros 247c-e', in T.A. Szlezák y K. Heinz, (ed.), *Platonisches Philosophieren*, Olms, Hildesheim 2001.
- Wersinger 2014: A. G. Wersinger, 'Le sens de la «kuèsis» dans la perspective des mythes de la gestation (Banquet201d-212b)', «Plato Journal: The Journal of the International Plato Society», 14 (2014), 23-38.
- White 1989: F.C. White, 'Love and Beauty in Plato's Symposium', «The Journal of Hellenic Studies», 109 (1989), 149-157.
- White 2004: F.C. White 'Virtue in Plato's Symposium', «Classical Quarterly» 54, 2 (2004), 366-378.

Sócrates "[...] challenges ungrounded claims of nobility and suggests that there is no nobility but fidelity to one's own noble nature or to what is most noble in one's nature".

- 7 No es, por tanto aceptable la tesis de Frede 2011, 146, según la cual lo bello funciona aquí como fuente de inspiración para la creatividad artística o en el sentido general de producción. Si entendemos la belleza de esta manera, es imposible establecer una relación entre la procreación artística y la procreación física.
- 8 Ciertamente, no puede entenderse el resultado de este tipo de generación como la producción de una virtud personal, como bien señala White 2004, 370. Pero una virtud personal equivaldría a una virtud física personal o una capacidad de acción individual. La poesía y la legislación producen, en cambio, virtudes en el sentido político de formas de vida comunitaria. En palabras de Dover 1980, 153: "The context, together with [sc. 209] d4-e4, suggests that 'self-discipline and righteousness' here are not simply orderly behaviour on the part of the citizens, but the virtues displayed by good statesmen, legislators and political philosophers, virtues diffused through the community once embodied and promoted by good law and theory". Sin embargo, se trata solamente de imágenes de la virtud, en contraste con la verdadera virtud de quien posee el saber (véase 212 a4-5).
- 9 En este contexto tiene la primacía la generación de virtud. Si el poeta y el artesano han de ser recordados solamente en tanto grandes individuos, se rompe la continuidad de la relación entre preñez, engendramiento y generación o conservación de un linaje (lo que sucede en Frede 2011, 152-153).
- 10 White 2004, 373-4 rechaza la primera posibilidad, en tanto considera que la generación descrita en la adquisición de conocimiento tiene la misma naturaleza que los procesos de generación anteriormente descritos por Diotima. Pero la descripción de la experiencia del sabio no utiliza los términos kuèsis y gennèsis. Además, no está claro quiénes son los que realizan el contacto erótico aquí, toda vez que el pasaje no esclarece quién es el generador. Solamente el verbo engendrar, tiktein, se refiere con claridad a la actividad del sabio (212 a3), pero bien podría referirse a la generación de virtud en otras almas. White 1989, 154 sostiene que la presencia de lo bello posibilita la generación. Si aceptamos que la relación se realiza de manera análoga a la interacción entre Diotima y Sócrates, entonces Diotima produce en Sócrates aquel retoño que él mismo se encargará posteriormente de reproducir en sus propias interacciones.
- 11 Sheffield 2006, 81 confunde infinitud con permanencia: no se busca que la felicidad se extienda de modo infinito en el futuro, sino que no desaparezca. Mientras que lo primero es imposible, lo segundo puede alcanzarse parcialmente a través de un proce-

Endnotes

- 1 "Platons verschlungene Metaphorik" se cierra conscientemente a todo intento de interpretación (Frede 2011, 144).
- 2 Se desplaza el significado de "preñez" a "fertilidad" o "fecundidad" para el ámbito físico, y a "creatividad" para el ámbito anímico (Frede 2011, 144). Schleiermacher traduce el término de modo semejante (Fruchtbarkeit). En las traducciones al español aparece también el término "concebir" (edición de Colihue 2015) o "impulso creador" (Gredos 1986).
- 3 Véase Wersinger 2014, 24-26.
- 4 Wersinger 2014, 27: el relato de Poros y Penía "[...] constituerait [...] un premier indice que la métaphore de la kuèsis ne connote pas le rôle actif de l'éjaculation lors de la procréation, mais plutôt son effet".
- 5 Véase por ejemplo White 2004, 367.
- 6 Para un análisis del uso platónico del término gennaíos véase Arruza 2013, 281-285. Según Arruza,

so de renovación que, además, implica la renovación en otros seres.

- 12 Frede 2011, 148 atribuye a todos los aspectos físicos y anímicos una identidad nominal. Sin embargo, Diotima utiliza los aspectos corporales y anímicos únicamente para establecer la identidad nominal del individuo: no se sostiene que los elementos mencionados cambian constantemente, sino que el individuo no posee los mismos siempre. Respecto de las costumbres y los rasgos del carácter puede por tanto admitirse que se pierdan ya sea momentáneamente o de manera permanente, por ejemplo al adquirir un nuevo patrón de conducta o perder la virtud. Solo respecto de la ciencia se admite una identidad nominal para el fenómeno mismo.
- 13 Que en cada caso debe tratarse de una nueva memoria es esencial al argumento, como señala Frede 2011, 148-9.
- 14 Schwabe 2001, 221-5.

Sócrates, como Odiseo, invocador de las almas de los muertos (ψυχαγωγεῖ Σωκράτης ... ὥσπερ Οὐδυσσεύς)

Francesc Casadesús Bordoy

Universidad de las Islas Baleares

fran.casadesus@uib.es

<http://orcid.org/0000-0002-0729-5783>

ABSTRACT

The expression ψυχαγωγεῖ Σωκράτης used by Aristophanes in *Birds* has been interpreted in different ways. However, the fact that the comedigrapher compares the action of invoking the souls of the dead to Odysseus, ὥσπερ Οὐδυσσεύς, suggests that book 11 of the *Odyssey* was the model that inspired the scene. Many platonic passages from *Protagoras*, *Republic*, *Gorgias*, *Phaedo* and *Apology* explain which could have been the cause of the aristophanic parody: Socrates' propensity to mention Odysseus in his descriptions of what is awaiting for the souls in Hades after the death.

Keywords: Socrates, Odysseus, Aristophanes, Plato, Hades, souls.

https://doi.org/10.14195/2183-4105_20_13

En¹ las *Aves* 1553-1563 Aristófanes hace que el coro describa a Sócrates realizando un sacrificio para invocar las almas de los muertos, de modo semejante a como Homero había descrito a Odiseo, ὥσπερ Οὐδυσσεύς, al comienzo del canto 11 de la *Odisea*. La expresión utilizada, ψυχαγωγεῖ Σωκράτης, ha sido interpretada de diversas maneras. Algunos estudiosos la han entendido como una alusión burlesca a la capacidad retórica de Sócrates de guiar las almas de sus fascinados seguidores. El fundamento para estas interpretaciones es el pasaje del *Fedro* en que Sócrates caracteriza en dos ocasiones la retórica sofística como una ψυχαγωγία, un arte de seducir las almas mediante la palabra². De esta opinión es Asmis (1986, p. 156) para quien, aunque Aristófanes podría haber jugado con el doble sentido del verbo ψυχαγωγεῖ, el literal, como conjurador de almas, y el derivado, como encantador de sus oyentes, finalmente habría parodiado la preocupación que Sócrates tenía, desde una perspectiva ética, por el cuidado moral de las almas y su voluntad de guiarlas hacia su salvación³. En esta misma línea interpretativa, se ha sugerido también que podría ser una alusión a su capacidad mayéutica de conducir las almas de la ignorancia a la luz (Rogers, 1906, 208). En cualquier caso, la mayoría de estudiosos ha llegado a la conclusión intermedia de que Aristófanes jugó con la ambigüedad del doble significado del verbo ψυχαγωγεῖ (Moore, 2013b, p. 44-45).

Sin embargo, lo que realmente muestra la crítica de Sócrates en el *Fedro* es que este consideraba la retórica sofística como una técnica mucho más interesada por la persuasión del auditorio que por la verdad de sus discursos. Crítica en la que el Sócrates platónico ya había incidido en otros diálogos, muy particularmente el *Gorgias* y el *Protágoras*. Por ello, resulta difícil admitir que la palabra ψυχαγωγία, puesta en boca de Sócrates por Platón para describir

el efecto cautivador de la retórica sobre sus oyentes, acabara siendo utilizada por Aristófanes para ridiculizarlo a él⁴. Asimismo, esta interpretación topa con el inconveniente de que hasta el año 414 a. C., año de representación de las *Aves*, no consta ningún testimonio en el que el término ψυχαγωγία tuviera un significado distinto al primigenio de evocar o conducir las almas de los muertos (Moore, 2013b, p. 47-48)⁵.

El objetivo de este artículo es demostrar, al margen de las diferentes interpretaciones que pueda suscitar el uso de la palabra ψυχαγωγία en el *Fedro*, que Aristófanes con el verbo ψυχαγωγεῖ aludió directamente a la fama de Sócrates de explicar, tras la muerte, el destino de las almas en el Hades. Diversos pasajes platónicos demuestran que Sócrates recurrió en numerosas ocasiones a la descripción homérica del Hades en el libro 11 de la *Odisea*. Este hábito comportó a su vez que Sócrates, al relatar el futuro que aguarda a las almas en el Hades, en cierta manera, adoptara el mismo papel que su protagonista, Odiseo. En definitiva, el testimonio de Odiseo, el primero que describió el mundo del Más Allá y bien conocido por sus interlocutores, le servía a Sócrates de referencia a partir de la cual elaboró sus propias concepciones escatológicas. Esta “suplantación” de la figura de Odiseo se enmarcaría en la visión generalmente positiva que el Sócrates platónico tenía de él, hasta el punto de que este sentiría “une admiration réelle [...] pour le personnage d’Ulysse” (Lévystone, 2005, p. 208).

SÓCRATES INVOCA LAS ALMAS DE LOS MUERTOS EN AVES 1553-1563

La principal evidencia de que Aristófanes se refería a la fama de Sócrates de ser un ‘invocador’ de almas la ofrece la propia escena descrita por el coro de las *Aves*. En efecto, para que el

espectador no tuviera ninguna duda de cuál era el referente del sacrificio que Sócrates estaba realizando para invocar las almas, se afirma de manera explícita que este actuó ‘como Odiseo’, ὥσπερ Οὐδυσσεύς. De este modo, Aristófanes, en el marco prefijado por la *Nekyia* homérica, introdujo rasgos característicos de Sócrates, adobados con sus propias ocurrencias humorísticas. Con esa miscelánea pretendía provocar la hilaridad de los espectadores que, conocedores de la singular personalidad del filósofo de Atenas y su propensión a hablar del mundo de ultratumba, entendieron el alcance de la parodia aristofánica. El texto que se lee en las *Aves* es el siguiente:

Πρὸς δὲ τοῖς Σκιάποσιν λίμνη τις ἔστ',
 ἄλουτος οὗ ψυχαγωγεῖ Σωκράτης. Ἐνθα
 καὶ Πείσανδρος ἦλθε δεόμενος ψυχὴν
 ἰδεῖν ἢ ζῶντ' ἐκεῖνον προὔλιπε, σφάγι'
 ἔχων κάμηλον ἀμνόν τιν', ἧς λαιμοὺς
 τεμὼν ὥσπερ Οὐδυσσεὺς ἀπῆλθε, κἄτ'
 ἀνῆλθ' αὐτῷ κάτωθεν πρὸς τὸ λαιμῶν τῆς
 καμήλου Χαιρεφῶν ἢ νυκτερίς.

En los confines de los Esciápodos hay un lago donde invoca las almas el desaseado Sócrates; allí acudió también Pisandro, pidiendo ver su alma, que le había abandonado cuando vivía; traía un camello-cordero como víctima, y cuando le cortó la garganta, se apartó como Odiseo; después, Querefonte, el murciélago, subió de abajo para beber la sangre del camello⁶.

El referente a partir del que se origina la parodia aristofánica es el comienzo del libro 11 de la *Odisea* en el que Odiseo, aconsejado previamente por Circe, realiza un sacrificio de reses para que las sedientas almas del Hades, atraídas por el olor de la sangre derramada,

acudieran a beber de ella. En la confección de la escena, Aristófanes también pudo haber tenido presente la obra *Psychagogoi* de Esquilo, muy particularmente el fragmento 273a (Radt), en el que se alude a la laguna Estigia junto a la cual, tal como se lee en las *Aves*, se habría producido el cruento sacrificio de Sócrates⁷.

En cualquier caso, resulta evidente que, ya sea desde la óptica trágico-satírica de Esquilo o desde la cómica de Aristófanes, el inicio de la *Nekyia* homérica fue la fuente inspiradora (Storey, 2003, p. 123-124). Lo que habría hecho Aristófanes, con una intención jocosa, es sustituir a Odiseo por Sócrates en su función de invocador de las almas, convencido de que los espectadores comprenderían perfectamente el sentido escatológico de esa cómica analogía. Para comprender el alcance y significado de la broma aristofánica, en el ámbito de la personalidad y pensamiento socrático, resulta conveniente realizar, en primer lugar, un análisis de los aspectos más relevantes del pasaje de las *Aves*.

Así, llama la atención la mención a los Esciápodos, literalmente los “sombripié”, la primera referencia documentada de estos prodigiosos personajes que, con su pies, se daban sombra para protegerse del tórrido sol de la India o Etiopía, lugar en que las fuentes antiguas los situaban⁸. De este modo, Aristófanes forzó una relación burlesca con la descripción, en la *Odisea*, del sombrío paraje en que habitaban los cimerios y en el que Homero sitúa el sangriento sacrificio de Odiseo. Homero, *Od.* 11-12, resalta, en efecto, la oscuridad del lugar al afirmar que, cuando la nave de Ulises llegó a ese territorio, el sol se sumergía y todos los caminos se llenaron de sombras, δύσετό τ' ἥλιος σκιάωντό τε πᾶσαι ἀγυιαί. A continuación, el poeta se recrea en la descripción del lúgubre territorio en que se ubicaba la ciudad de los cimerios, situada en los confines del Océano:

Allí está el pueblo y la ciudad de los hombres cimerios cubiertos por la oscuridad y la niebla, ἤρι καὶ νεφέλῃ κεκαλυμμένοι. Nunca a ellos el brillante Helios los mira con sus rayos ni cuando se dirige al cielo estrellado ni cuando otra vez se gira hacia la tierra desde el cielo, sino que la aciaga noche, νύξ ὅλοή, se extiende sobre los mortales (*Od.* 11, 14-19).

Se ha sugerido también que esos prodigiosos personajes podrían aludir al tipo de vida de los socráticos encerrados con sus elucubraciones en el Frontisterio descrito en las *Nubes* (Dover, 1968, p. 108) o que la palabra *skia*, “sombra”, pudiera aludir a las almas (Moore 2013b, p. 44). Es posible, además, que la mención del pie tuviera la intención de aludir a la conocida costumbre de Sócrates de andar descalzo (Plat., *Symp.* 174a; 220b; *Phaidr.* 229a; X., *Mem.* 1.6.1), rasgo que fue objeto de las burlas de los comediógrafos, entre ellos también Aristófanes (Ar. *Nu.* 103-104; 362). Asimismo, con el adjetivo ἄλουτος se destaca otra característica socrática: la de que, además de ir siempre descalzo, era desaliñado y no se lavaba. Platón, en el *Simposio* 174a, resaltó ambas características al destacar el hecho excepcional de que Sócrates asistiese a casa de Agatón “lavado y con las sandalias puestas, cosas que hacía pocas veces”⁹.

La descripción tópicamente caricaturizada del aspecto de Sócrates realza la actividad que este estaba realizando: invocar las almas de los muertos, ψυχαγωγεῖ Σωκράτης. Para que no hubiera ninguna duda de cuál fue su fuente inspiradora, Aristófanes afirma que Sócrates actuó como Odiseo, ὥσπερ Οὐδυσσεύς, el cual, tras sacrificar y verter en un hoyo la sangre de las reses degolladas, consiguió que las almas acudiesen a él desde el Erebo (*Od.* 11, 35-37). La nota ridícula es que a Sócrates se le une Pisandro que lleva un camello como víctima para el sacrificio con la paradójica intención

de poder ver a su propia alma que “perdió en vida”, en probable alusión a su fama de cobarde (Nails, 2002, p. 242; Moore, 2013b, 42). De este modo, la broma aristofánica aludiría al hecho de que, con su deseo de volver a ver su alma, lo que en realidad pretendía Pisandro era recuperar su ánimo vital, su valor perdido. El hecho de que el animal que aporta Pisandro para el sacrificio sea un camello está en consonancia con el lugar exótico y oriental en que se sitúa el sacrificio. En la *Odisea*, en cambio, Ulises sacrifica un grupo de ovejas, τὰ μῆλα. Por su parte, Esquilo en el fragmento 273a Radt menciona una única víctima del sacrificio que no identifica (Cousin, 2005, p. 142).

Sócrates procede a degollar el animal para verter su sangre y provocar que las almas sedientas acudan a beberla como sucede en la *Odisea*. Homero detalla que inmediatamente acudieron, con un tumultuoso griterío, una multitud de almas; en la escena aristofánica, a beber la sangre, solo acude su amigo Querefonte. Asimismo, Aristófanes señala que, tras degollar al camello, Sócrates se apartó como Odiseo, ὥσπερ Οὐδυσσεύς ἀπῆλθε. Sin embargo, Odiseo tiene una reacción distinta, propia de un héroe, pues desenvainó la espada para evitar que las almas, al aparecer bruscamente, bebieran de la sangre hasta que llegara la de Tiresias. Por comparación, el movimiento de retirada de Sócrates, podría ser interpretado como una reacción de temor o incluso cobardía. Sin embargo, esa acción contrasta con el tono laudatorio con el que Sócrates alude a la fortaleza de Odiseo capaz de reprimir su corazón ante las tropelías de los pretendientes (Pl., *Phd.* 94d-e; *R.* 390d; 441b)¹⁰. Aristófanes resaltó el contraste de esa acción, al oponer el verbo ἀπῆλθε, al verbo ἀνῆλθ’ que indica la súbita aparición de Querefonte desde debajo de la tierra, κάτωθεν.

En la *Odisea* la primera alma que acude es la de Elpénor, el compañero Odiseo muerto al

partir del palacio de Circe y que permanecía todavía insepulto; en las *Aves* quien acude es Querefonte, apodado “el murciélago”. El efecto cómico entre los espectadores conocedores de los versos homéricos, al ser mencionado Querefonte, debía de ser hilarante. Su mención refuerza el sabor socrático de la escena, porque este fue, junto con Critón, el personaje más próximo a Sócrates (Moore, 2013a, p. 284). Él fue quien consultó al oráculo de Delfos si Sócrates era el más sabio de todos los hombres (Pl. *Ap.* 21a; X. *Ap.* 14; D. L. 2.37); Jenofonte lo define como uno de los buenos compañeros de Sócrates y Aristófanes, en las *Nubes*, lo presenta como compañero de Sócrates en el Frontisterio. La circunstancia de que sea denominado “murciélago”, ἡ νυκτερίς, podría deberse, en primer lugar a su costumbre de pasar la mayor parte del tiempo en lugares cerrados (Moore, 2013a, p. 288). Este hábito, debido a la ausencia de radiación solar en su piel, le habría conferido un aspecto, enfermizo, pálido, como a los sofistas recluidos en el Frontisterio, ὠχρίωντας (Ar. *Nu.* 103; 1112; V. 1413). Aristófanes (*Nu.* 704) lo califica de “medio muerto”, ἡμιθνής¹¹.

La identificación de Querefonte con un murciélago, un mamífero volador nocturno, resulta muy oportuna en una comedia en que las aves son las protagonistas. En la comedia se explica que muchos hombres comenzaron a sentir simpatía por la ciudad aérea, αἰθέριον πόλιν, en la que habitaban las aves. Antes de ese apego por la ciudad aviar, esos mismos hombres sentían pasión por Esparta, ἐλακωνομάνουν, y dejándose melena, hambrientos y sucios, “socratizaban”, ἔσωκράτων (Ar. *Av.* 1282). Ahora, en cambio, añade el texto aristofánico, esos mismos hombres “sienten locura por las aves”, ὀρνιθομανοῦσι, e imitan con placer todo lo que los pájaros hacen (Ar. *Av.* 1284-1285). Aristófanes añade que tan notoria era su locura

ornitológica que a muchos de ellos les habían puesto nombres de aves (Ar. *Av.* 1290-1291). En este contexto se enumeran por su nombre varios individuos significados por “su amor a las aves”, ὑπὸ φιλορνηθίας, entre ellos “el murciélago” identificado con Querefonte, Χαιρεφῶντι Νυκτερίς (Ar. *Av.* 1296)¹².

El motivo de este apodo podría explicarse por la imagen que ofrece Homero al comienzo del libro XXIV de la *Odisea*. En ella el poeta compara las almas de los pretendientes muertos por Odiseo en su palacio con murciélagos que, en su camino hacia el Hades, seguían a Hermes ejerciendo su función de psicopompo (Ogden 2002, p. 27). La comparación homérica refuerza la asociación del murciélago con el mundo de los muertos:

Hermes Cilenio llamaba a las almas (ψυχάς) de los pretendientes [...]. Agitando su varita las conducía (ἄγε) y ellas gritando le seguían. Como cuando los murciélagos en la profundidad de una horrible cueva revolotean dando chillidos cuando alguno se cae del apiñamiento de la roca, pues están arracimados unos con otros, así iban ellas chillando; las guiaba Hermes, benefactor, por los infectos caminos...(Od. 24. 1-10).

En ese caso, la acción de Sócrates de invocar las almas en las *Aves*, ψυχαγωγεῖ, con la aparición del murciélago-Querefonte se correspondería con la de Hermes guiando las de los pretendientes, ψυχάς... ἄγε, como si se tratara de murciélagos.

SÓCRATES, EN EL *PROTÁGORAS*, SE ADENTRA EN LA CASA DE CALIAS COMO ODISEO EN EL HADES

En este contexto, resultan muy significativas diversas citas homéricas que Platón puso

en boca de Sócrates al comienzo del *Protágoras* (Segvic, 2006). En efecto, al inicio del diálogo, su anónimo interlocutor le pregunta a Sócrates si venía de la caza de la juventud de Alcibíades con la apreciación de que a este ya le crecía la barba en el mentón. Sócrates le contesta, citando directamente a Homero, que la “juventud más agraciada es la de la primera barba”, χαριστάτην ἤβην εἶναι τοῦ πρῶτον ὑπηνήτου (*Prt.*309b). La respuesta alude al verso citado en la *Odisea* 10. 279, πρῶτον ὑπηνήτη, τοῦ περ χαριστάτη ἤβη, y se refiere a Hermes, transformado en un joven, al encontrarse con Odiseo y ofrecerle la planta *moly* antes de dirigirse a la casa de Circe¹³. Esta velada alusión al dios psicopompo, ayudando a Odiseo a protegerse de los sortilegios de la maga Circe, ha sido interpretada como un prelude de la posterior visita de Sócrates a la casa del opulento Calias guiando al joven Hipócrates que le había solicitado que le acompañase para conocer a Protágoras (Segvic, 2006, p. 250). De esta manera, Sócrates, como Odiseo frente a Circe, sería inmune a los encantos del sofista cuyo poder de seducción es comparado con la fascinación que ejercía Orfeo sobre sus oyentes.

La entrada de Sócrates en la casa del opulento Calias, repleta de sofistas e intelectuales que acudieron a escuchar a Protágoras, adquiere un notable grado de teatralidad en un diálogo con una fuerte voluntad de representación escénica (Bádenas, 1974, p. 40). Como ha sido observado por diversos estudiosos, algunos detalles evocan escenas de la comedia, muy particularmente de fragmentos conservados de los Κόλακες de Éupolis (Wilamowitz, 1920, p. 140; Storey, 2003, p. 184; Dorati, 1995). Asimismo, la oposición inicial del celoso portero de la casa a que Sócrates y su acompañante traspasen la puerta recuerda también algunas escenas de diversas comedias aristofánicas (Brock, 1990, p. 47).

Tras vencer la resistencia del malhumorado portero que ejercería la función del perro Cerbero, Sócrates, al penetrar en el interior de la casa de Calias, como si se tratara de Odiseo penetrando en el Hades (Segvic, 2006, p. 257), se topa en el pórtico con Protágoras paseando y rodeado de un numeroso grupo de seguidores. Sócrates, al constatar la fascinación con la que le seguían sus admiradores, la mayoría de ellos extranjeros, compara a Protágoras con Orfeo: “a los que Protágoras conduce de cada una de las ciudades por donde pasa encantándolos con su voz como Orfeo y que le siguen hechizados por ella”, οὓς ἄγει ἐξ ἐκάστων τῶν πόλεων ὁ Πρωταγόρας, δι’ ὧν διεξέρχεται, κηλῶν τῇ φωνῇ ὥσπερ Ὀρφεύς, οἱ δὲ κατὰ τὴν φωνὴν ἔπονται κεκλημένοι, (*Prt.* 315a). La comparación de la capacidad de Protágoras de arrastrar a sus seguidores tras él como Orfeo, οὓς ἄγει, tiene por objeto ilustrar gráficamente la ψυχαγωγία de la retórica sofística tal como se la define en el *Fedro*¹⁴, frente a la cual Sócrates, como Odiseo ante Circe, estaría inmunizado (Segvic, p. 2006, 259). Asimismo, la mención a Orfeo, un personaje conocido por su descenso al Hades en busca de su mujer, refuerza, como en otros pasajes platónicos, la atmósfera escatológica de esta escena. A continuación, tras la contemplación de esa imagen, Sócrates se encuentra con otros dos sofistas, Hipias y Pródico, a los que, como si esa visión formara parte de su odiseico periplo por el Hades, menciona mediante una alusión a dos versos de la *Nekyia*: “Observé después, como dice Homero, a Hipias de Elis”; τὸν δὲ μετ’ εἰσένοησα, ἔφη Ὀμηρος, Ἰππίαν τὸν Ἠλεῖον, (315b); “y también vi a Tántalo pues también estaba presente Pródico de Ceos”, καὶ μὲν δὴ καὶ Τάνταλόν γε εἰσεῖδον – ἐπεδήμει γὰρ ἄρα καὶ Πρόδικος ὁ Κεῖος (315c).

Las dos expresiones se corresponden con las utilizadas por Odiseo en el Hades. En el

caso de Hípías, al ver las almas de Orión, τὸν δὲ μέτ' Ὀρίωνα πελώριον εἰσενόησα (*Od.* 11. 572) y de Heracles, τὸν δὲ μέτ' εἰσενόησα βίην Ἡρακλεΐην (*Od.* 11. 601)¹⁵; en el caso de Pródico, con la utilizada por Odiseo al ver a Tántalo (Willink, 1983) καὶ μὴν Τάνταλον εἰσεῖδον χαλέπ' ἄλγε' ἔχοντα (*Od.* 11. 582). Las alusiones socráticas a los versos homéricos se corresponden con el final de la *Nekyia*¹⁶, en el momento culminante en que Odiseo se topa con reconocidos personajes, entre ellos los ya mencionados, así como, además de Tántalo, con otros dos grandes condenados, Ticio y Sísifo.

La escena del *Protágoras* posee un fuerte paralelismo con la de las *Aves* de Aristófanes, tanto por su comicidad como por el hecho de que Sócrates, en su entrada en la casa de Calias, se presente como un Odiseo en sus andanzas por el Más Allá (Segvic, 2006, p. 259; Willink, 1983, p. 29). Esta coincidencia formal y de contenido obliga a plantearse los motivos por los que Platón, paródicamente, representó a Sócrates equiparándolo a un ψυχαγωγός semejante al héroe de la *Odisea*. Una explicación plausible es que Platón, como también pudo haberlo hecho en el *Fedro* al utilizar el término ψυχαγωγία (Moore, 2013b, p. 55), se habría inspirado en la escena de las *Aves* de Aristófanes. Otra posibilidad, que no resulta incompatible con esta, dada la propensión de Platón a transponer en sus diálogos escenas procedentes de la comedia (Brock, 1990, p. 39), es que para Sócrates resultaran realmente atractivas las descripciones del Más Allá, tanto las de procedencia homérica como órfica. Ambas llamaron su atención porque Sócrates encontró en ellas la base en las que fundamentar su propia concepción filosófica del alma con sus correspondientes ciclos e idas y venidas del Más Allá. Si esto fuera así, las consecuencias de esta hipótesis tendrían una notable y, hasta ahora, inexplorada repercusión en los estudios

platónicos, pues demostraría que el peso de las teorías sobre el destino del alma tras la muerte recaería inicialmente más en Sócrates que en Platón, que se habría limitado a reelaborarlas y desarrollarlas. Sea como fuere, otros testimonios platónicos corroboran que la imagen de Sócrates ψυχαγωγός, ridiculizada en las *Aves* por Aristófanes e ironizada en el *Protágoras* por Platón, habría conformado una parte muy importante de su personalidad y pensamiento.

LA DESCRIPCIÓN SOCRÁTICO-ODISEICA DEL MITO DE ER EN LA REPÚBLICA

La sutil evocación de la figura de Odiseo por parte de Sócrates se repite en su relato sobre Er, el guerrero armenio que, tras morir, resucitó y pudo contar lo que su alma había visto durante su paso por el Hades. Llama la atención, en efecto, al comienzo de su exposición, que Platón atribuya a Sócrates un juego de palabras entre el nombre del rey de los Feacios, Ἀλκίνοος, y el adjetivo ἄλκιμος. Se sugiere así ingeniosamente que Sócrates, al narrar a su interlocutor Glaucón el viaje de Er al mundo de ultratumba, estaba desempeñando la misma función que Odiseo al relatarle al rey Alcínoo sus aventuras, entre ellas su viaje al Hades: ‘Pero no te contaré la historia de Alcínoo, Ἀλκίνοου, dije yo, si no la de un hombre bravo, ἀλκίμου, Er el armenio, de la tribu panfilia’ (Pl. *R.* 614b)¹⁷. Con esta ingeniosa agudeza, Sócrates, en lo que algún estudioso ha definido como “*remake* de la *Nekyia*” (Yamagata, 2012, p. 136), inicia el relato de lo que Er contempló en el Hades¹⁸. Entre otras escenas, explicó cómo diversos significados personajes, la mayoría de ellos homéricos, con un fuerte componente doctrinal órfico, elegían en el Hades sus nuevas

reencarnaciones (Bernabé, 1998, p. 43). Así, se detallan las nuevas vidas que eligieron para reencarnarse: Orfeo, un cisne; el aedo Támiris, un ruiseñor; Atalanta, un atleta; Epeo, una mujer; Tersites, un mono. Destaca que entre ellas se mencione explícitamente a Odiseo que escogió para su nueva vida ser un hombre particular y anónimo y que dos prominentes guerreros con los que este se topó en el Hades¹⁹, Áyax y Agamenón²⁰, se reencarnasen, respectivamente, en un león y un águila²¹. La imagen que Platón ofrece de Sócrates en su relato de la historia de Er, con la correspondiente explicación de cómo las almas, la mayoría de ellas de héroes homéricos, vuelven a la vida terrena desde el mundo de ultratumba, reafirma la imagen de Sócrates conocedor, como si se tratara de Odiseo relatándolos al rey Alcínoo, de los entresijos del Más Allá. El hecho de que en este contexto escatológico, como sucede en el *Protágoras*, se mencione a Orfeo, junto con Odiseo, sugiere un reconocimiento por parte de Platón de que las ideas de Sócrates sobre el mundo de ultratumba eran una reelaboración de las homéricas y órficas (Casadesús, 2015).

EL RELATO DE LOS JUICIOS EN EL HADES EN EL GORGIAS. EL TESTIMONIO DE ODISEO

El afán por explicar lo que se encontrarán las almas en el Hades se repite en el relato del mito escatológico con el que Sócrates, al final del *Gorgias*, intenta convencer a Calicles de que deponga su arrogante actitud. En este caso su descripción se centra en los juicios a los que son sometidas las almas al morir mediante una estructura expositiva muy semejante a la del mito de Er en la *República*. De hecho, Homero vuelve a ser el referente en el que se

enmarca la descripción de esta nueva historia. Al comienzo de su exposición, Sócrates afirma que es un λόγος bello, καλός. Además, para otorgarle una cierta verosimilitud, añade que lo expondrá “como si fuese verdadero”, ὥς ἀληθῆ...ὄντα²², frente a la eventualidad de que Calicles lo considere un simple cuento, μῦθος (Grg. 523a; 527a). A continuación, Sócrates enmarca de nuevo la exposición de Sócrates sobre el Más Allá en un contexto homérico al recordar que, tal como se explica en la *Iliada* 15. 187-192, Zeus, Posidón y Plutón se repartieron el poder tras recibirlo de su padre Crono²³. Sócrates explica que una ley vigente en los tiempos de Crono y Zeus imponía que los que han vivido justa y piadosamente, al morir, fuesen a las Islas de los Bienaventurados para vivir allí libres de todo mal²⁴; los malvados e injustos, en cambio, eran enviados a la cárcel del Tártaro²⁵. Sin embargo, se acabó constatando que esos juicios, realizados por jueces vivos que juzgaban a hombres vivos, eran falibles. De hecho, Plutón y los supervisores de las Islas de los Bienaventurados se quejaron a Zeus porque, tras ser juzgados, les enviaban hombres destinados erróneamente al lugar que no les correspondía. Entonces Zeus decidió modificar el sistema e impuso que esos juicios se celebraran cuando los hombres estuvieran muertos. Para ello nombró tres jueces: Minos, Radamantis y Éaco. Radamantis es el encargado de juzgar a los procedentes de Asia y Éaco, a los de Europa, en la encrucijada situada en la pradera de la que parten dos caminos, uno hacia la Isla de los Bienaventurados y el otro, hacia el Tártaro²⁶. En este momento de su relato Sócrates pormenoriza cómo se realizaban esos juicios. En concreto, para demostrar que los más grandes criminales surgen de los hombres más poderosos que gobiernan las ciudades y por ello sufren castigos eternos, Sócrates apela

otra vez al testimonio de Homero, μαρτυρεῖ δὲ τούτοις καὶ Ὅμηρος. De este modo vuelve a recurrir al relato de Odiseo en la *Nekyia* en el que el héroe describe cómo en el Hades pagaban su interminable pena los grandes condenados, Tántalo, Sísifo y Ticio (*Grg.* 525e). Junto a ellos Sócrates, como en la *República*, menciona también a Tersites para ejemplificar que los hombres malvados que carecen de poder no reciben castigos tan crueles como los que reciben los criminales poderosos.

Tras detallar cómo juzgaban esos jueces infernales en el nuevo contexto impuesto por Zeus, Sócrates informa de que los tres tenían un cetro en la mano. En el caso de Minos, al que se le concede el privilegio de emitir, en caso de duda de los otros dos, la sentencia definitiva, Sócrates procede a citar nuevamente a Homero para explicar cómo lo había visto Odiseo, ὥς φησιν Ὀδυσσεύς, en su viaje al Hades²⁷: “Minos está sentado observando. Solo él posee el cetro de oro como en Homero dice Odiseo que le vio, ‘teniendo un cetro de oro, juzgando a los muertos’, ὁ δὲ Μίνως ἐπισκοπῶν κάθηται, μόνος ἔχων χρυσοῦν σκῆπτρον, ὥς φησιν Ὀδυσσεύς ὁ Ὀμήρου ἰδεῖν αὐτὸν χρύσειον σκῆπτρον ἔχοντα, θεμιστεύοντα νέκυσσι. En esta ocasión, la cita socrática se vuelve a corresponder literalmente con lo que Odiseo “vio”, ἶδον, en su viaje al Hades: “Allí vi a Minos, el ilustre hijo de Zeus, que teniendo un cetro de oro juzgaba a los muertos sentado”, ἔνθ’ ἦ τοι Μίνωα ἶδον, Διὸς ἀγλαὸν υἱόν, χρύσειον σκῆπτρον ἔχοντα θεμιστεύοντα νέκυσσι (*Od.* 11. 568-569)²⁸.

De este modo, Sócrates recurrió otra vez a la mirada de Odiseo para ilustrar lo que sucede en el Hades tras la muerte. De hecho, entre el *Protágoras*, la *República* y el *Gorgias*, directa o indirectamente, Sócrates mencionó las almas de los grandes personajes con las que el héroe de la *Odisea* se había topado al

final de la *Nekyia*: Minos, Orión, Ticio, Tántalo, Sísifo y Heracles. A estos cabe añadir a Ájax, mencionado por Odiseo justo antes que Minos, y a Agamenón.

LAS COSAS QUE HAY BAJO TIERRA, ΤΑ ΎΠΟ ΓΗΣ, DESCRIBE” FOR “LAS COSAS QUE HAY BAJO TIERRA, DESCRIBE

Resulta especialmente relevante que Sócrates apelase a estas descripciones escatológicas en los momentos que más le afectaban personalmente como ocurre al final de la *Apología* y del *Fedón*. Es más, la inclinación de Sócrates por las descripciones del mundo subterráneo debió de ser motivo de muchas especulaciones hasta el extremo de que, como él mismo reconoce en la *Apología*, le habría comportado la acusación de que, además de los asuntos celestes, se ocupaba de “la investigación de todas las cosas que hay bajo tierra”, τὰ τε μετέωρα φροντιστής καὶ τὰ ὑπὸ γῆς πάντα ἀνεζητηκῶς (*Ap.* 18b; 19b; 23d). Asimismo, llama la atención que Sócrates responsabilizara a Aristófanes de haber generado y divulgado esas falsas acusaciones contra él (*Ap.* 18d; 19c). La mayoría de estudiosos le han dado una explicación física a estas imputaciones porque Aristófanes había representado a Sócrates colgado de un cesto reflexionando sobre las cosas de cielo, τῷ φροντιστῇ μετέωροι (*Ar. Nu.* 266). Por este motivo, la acusación específica de que Sócrates se dedicaba a la investigación de las cosas de debajo de la tierra ha merecido una menor atención a pesar de que en las *Nubes* se presenta a los habitantes del Frontisterio dedicados también al estudio del mundo subterráneo (*Ar. Nu.* 187-192). Así, al preguntar Estrepsiades por qué los

discípulos del Frontisterio “miran hacia la tierra”, εἰς τὴν γῆν βλέπουσιν, obtiene como respuesta que estos “investigan lo que hay debajo de la tierra”, ζητοῦσιν οὗτοι τὰ κατὰ γῆς. Al malinterpretar Estrepsiades que lo que buscan son cebollas, el discípulo le aclara que estos indagan el Erebo bajo el Tártaro, οὗτοι δ’ ἐρεβοδιφῶσιν ὑπὸ τὸν Τάρταρον, en una directa alusión al Hades y al mundo de los muertos (Dover, 1968, p. 121). Esta actividad de sus discípulos en el Frontisterio, ridiculizada por Aristófanes, es la que habría servido como base de la acusación contra Sócrates de investigar las cosas que se encuentran bajo tierra, como sugiere la repetición de la misma expresión en las *Nubes*, ζητοῦσιν οὗτοι τὰ κατὰ γῆς, y en la *Apología* (18d; 19b-c), τὰ ὑπὸ γῆς πάντα ἀνεζητηκῶς (Leibowitz, 2010, p. 39).

El mito escatológico con el que finaliza el *Fedón* es una demostración de que Sócrates, tal como lo describe Platón, se presentaba como un conocedor del mundo subterráneo, a pesar de que Sócrates afirmara en la *Apología* que esa acusación era “falsa”, ψευδῆ, (18a) o de que era un ignorante acerca de ellas (29b). En efecto, en el *Fedón*, en su prolija descripción de las interioridades del Más Allá, Sócrates utiliza reiteradamente la misma expresión, ὑπὸ τὴν γῆν, (111d6), u otras similares, que había reprochado que los acusadores utilizaran contra él: ὑπὸ γῆν (111d2), ἐν τῇ γῇ (111e5, 114b), ὑπὸ γῆς (113b)²⁹. Una de ellas es, incluso, la misma que la utilizada por Aristófanes en las *Nubes*, κατὰ τῆς γῆς (112d1) y que evoca también el adverbio κάτωθεν utilizado en las *Aves* para explicar el retorno de Querefonte del Hades.

Sócrates centra su atención en el mayor de los abismos de la tierra, mencionado también en el mito escatológico del *Gorgias*, y que la cruza de lado a lado, el Tártaro, ἐν τῷ τῶν χασμάτων τῆς γῆς ἄλλως τε μέγιστον τυγχάνει ὄν καὶ διαμπερὲς τετρημένον δι’ ὅλης τῆς γῆς

(111e6-112a2). Siguiendo su habitual método, Sócrates recurre a Homero como testimonio de autoridad para demostrar la existencia bajo la tierra de esa sima insondable: τοῦτο ὅπερ Ὅμηρος εἶπε, λέγων αὐτό ‘τῆλε μάλ’, ἧχι βάθιστον ὑπὸ χθονός ἐστι βέρεθρον’ (Il. 8. 13-14). En este contexto, Sócrates menciona la laguna Aquerusiade a la que se dirigen muchas de las almas de los muertos εἰς τὴν λίμνην ἀφικνεῖται τὴν Ἀχερουσιάδα, οὗ αἱ τῶν τετελευτηκότων ψυχαὶ τῶν πολλῶν, y llega a describir la parte que se encuentra incluso ‘más abajo’ del Tártaro, en donde desemboca ese lago, ὑπὸ γῆς ἐμβάλλει κατωτέρω τοῦ Ταρτάρου (113b4)³⁰. Esta descripción coincide plenamente con la explicación del discípulo del Frontisterio a Estrepsiades de que se dedicaban a investigar el Erebo, “debajo del Tártaro”, οὗτοι δ’ ἐρεβοδιφῶσιν ὑπὸ τὸν Τάρταρον.

Una vez descrita esta abismal geografía, Sócrates, como en el *Gorgias*, menciona que los muertos son juzgados y que a los que han cometido los peores delitos se les arroja al Tártaro del que nunca podrán salir. Los que, en cambio, vivieron castamente, ὁσίως βῶναι, se liberan de ese lugar bajo tierra, ἐν τῇ γῇ, para volver de nuevo a vivir sobre ella, ἐπὶ γῆς (114b7-114c2). Solo las almas que han sido purificadas mediante la práctica de la filosofía consiguen liberarse del ciclo de las reencarnaciones y vivir sin cuerpo eternamente en lugares muy bellos, en una posible alusión a las Islas de los Bienaventurados, mencionadas en el *Gorgias*. Sócrates concluye su relato advirtiendo a sus interlocutores de que ese es el viaje al Hades, τὴν εἰς Ἅιδου πορείαν, que aguarda a todos los hombres.

De la exposición socrática, tal como la elaboró Platón, se deduce una importante conclusión: que Sócrates se dedicó a describir cuál era el destino que aguardaba a las almas en el Más Allá, “bajo la tierra” en los abismos del Tártaro tal como proclamaban

los discípulos de Sócrates en las *Nubes*. Las burlas aristofánicas corroboran que este era un rasgo bien conocido por muchos atenienses, algunos de los cuales las utilizaron para difamarle, denunciarle y llevarlo a juicio. Por este motivo resulta muy paradójico que, justo antes de su muerte, Platón ponga en boca de Sócrates, las mismas palabras y expresiones que habían fundamentado esa acusación.

LA FELICIDAD SOCRÁTICA DE PODER DIALOGAR CON ODISEO EN EL HADES

Una paradoja que se repite al final de la *Apología*, en la que Sócrates, tras haber sido acusado y condenado por ello, concluye su exposición con una nueva apelación a lo que confía que hallará en el Hades tras su muerte. En esa ocasión el pretexto para hacerlo es que, en lugar de los que “dicen” ser jueces, τῶν φασκόντων δικαστῶν εἶναι, y que le han condenado injustamente, al llegar al Hades encontrará a “los verdaderos jueces”, ἀληθῶς δικαστάς³¹, que vuelve a mencionar por su nombre (Weiss, 1998, p. 36): Minos, Radamantis, Éaco y Triptólemo (*Ap.* 41a). Asimismo, Sócrates muestra su confianza en que en ese viaje al Más Allá podrá encontrarse con los grandes poetas Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero³². A continuación, menciona algunos nombres de héroes que suponía que encontraría en el Hades: de un lado, a Palamedes y Áyax y algún otro que haya muerto por un juicio injusto (*Ap.* 41b)³³. Finalmente Sócrates reconoce que le produciría una “extraordinaria felicidad” estar en el Hades en compañía del caudillo del ejército aqueo en Troya, Agamenón, de Odiseo y de Sísifo, para poder examinarlos y dialogar con ellos. Obsérvese que varios de los personajes men-

cionados fueron también vistos por Odiseo en su *Nekyia* y mencionados también en los mitos escatológicos de la *República*, Áyax y Agamenón, y el del *Gorgias*, Sísifo.

La mención explícita de Odiseo, tras haber mencionado a Orfeo, como sucede también en el relato de Er en la *República*, viene a ser un nuevo reconocimiento de lo que Sócrates le debía al héroe homérico como fuente de información de lo que acontece a las almas de los muertos en el Hades. A esa imagen “odiseica” añadió rasgos de procedencia órfica, como su creencia de que su alma inmortal, convenientemente purificada por la filosofía, tras ser justamente juzgada en el Hades por los verdaderos jueces, alcanzaría la liberación definitiva de la prisión corporal para vivir eternamente entre los dioses (Casadesús 2016).

CONCLUSIÓN

La reiteración con que Sócrates, en diversos diálogos platónicos, evocó el mundo de los muertos a partir de la descripción del libro XI de la *Odisea* sugiere que este fue un rasgo característico de su modo de expresarse. Aristófanes, al ser suficientemente conocido este rasgo, lo habría parodiado en las *Aves* al representar a Sócrates realizando un sacrificio a las almas como Odiseo, ὥσπερ Οὐδυσσεύς, el principal protagonista y narrador de la *Nekyia*. En sus descripciones del Más Allá se añadieron principios doctrinales órficos derivados de la creencia en la inmortalidad del alma y su destino tras la muerte. Platón destacó esta característica socrática al mencionar en varias de sus descripciones escatológicas a Orfeo y Odiseo. Por este motivo, los testimonios platónicos resultan decisivos para entender la expresión ψυχαγωγεῖ Σωκράτης, utilizada por Aristófanes para ridiculizarlas, como una alusión directa a

estas creencias escatológicas. Sócrates, en definitiva, por sus continuas referencias al destino de las almas bajo tierra en el Hades adquirió, *malgré lui*, la notoria fama de ser un invocador de almas que, convencido en su inmortalidad, tenía el firme convencimiento de que, tras la muerte, retornarían a la vida terrenal.

BIBLIOGRAFÍA

- ASMIS, E. (1986). 'Psychagogia' in Plato's *Phaedrus*, *Illinois Classical Studies*, 11, p. 153-172.
- BÁDENAS, P. (1974). Indicaciones para un análisis de la estructura literaria del *Protágoras*, *Habis*, 5, p. 37-43.
- BERNABÉ, A. (1998). Platone e l'orfismo. En: SFAMENI GASPARRO, G. (ed.), *Destino e Salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*. Cosenza, Lionello Giordano, p. 37-97.
- BERNABÉ, A. (2017). Jueces infernales, de Homero a Platón. *Anais de filosofia Classica* 11, n. 22, p. 60-79.
- BROCK, R. (1990). Plato and comedy. En: CRAIK, E. (ed.), *Owls to Athens: Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*. New York, Oxford Clarendon Press, p. 139-49.
- CASADESÚS, F. (2013). Los relatos escatológicos en Platón: entre el logos y el mito. *Humanitas* 65, p. 71-86.
- CASADESÚS, F. (2015). The myth of Er: between Homer and Orpheus. *Les Études Classiques* 82, p. 301-313.
- CASADESÚS, F. (2016). Liberar el alma del cuerpo-prisión: la función de la verdadera filosofía. *Archai* 17, p. 173-197.
- COUSIN, C. (2005). La *Nékyia* homérique et les fragments des *Évocateurs d'âmes d'Eschyle*. *Gaia* 9, p. 137-152.
- DOBSON, G. E. (1874). On the Asiatic Species of *Mollosi*. *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 43, p. 142-144.
- DODDS, E. R. (1959). *Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford, Clarendon Press.
- DOVER, K. J. (1968). *Aristophanes. Clouds*. Oxford, Oxford University Press.
- DORATI, M. (1995). Platone ed Eupoli (*Protagora* 314c-316a). *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 50, n.2, p. 87-103.
- HIRST, M. (1940). The Choice of Odysseus (Plato *Republic* 620 C-D). *Classical Philology* 35, n.1, p. 67-68.
- LEIBOWITZ, D. (2010). *The Ironic Defense of Socrates. Plato's Apology*. Cambridge-New York, Cambridge University Press.
- LÉVYSTONE, D. (2005). La figure d'Ulysse chez les Socratiques: Socrate polutropos. *Phronesis* 50, n. 3, p. 181-214.
- LINARES, J. J. (2019). Los cimerios homéricos (*Od.* XI 11-19) y su presencia en la literatura grecolatina. *Myrtia* 34, p. 23-39.
- MONTIGLIO, S. (2007). Odysseus the Philosopher: Plato's Rehabilitation of an Abused Hero. *Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft* 31, p. 37-53.
- MOORE, CH. (2013a). Chaerephon the Socratic. *Phoenix* 67, n. 3/4, p. 284-300.
- MOORE, CH. (2013b). Socrates Psychagogos (*Birds*. 1555, *Phaedrus*. 261a7). En: DE LUISE; STAVRU, A. (eds.), *Socratica III: Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature*. Sankt Augustin, Academia Verlag, p. 41-55.
- NAILS, D. (2002). *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing Company.
- OGDEN, D. (2002). *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds*. Oxford-New York, Oxford University Press.
- ROGERS, B. (1906). *The Birds of Aristophanes. Acted at Athens at the Great Dionysia B.C. 414*. London, George Bell & Sons.
- SEERY, J. (1988). Politics as Ironic Community: On the Themes of Descent and Return in Plato's *Republic*. *Political Theory* 16, n. 2, p. 229-256.
- SEGVIC, H. (2006). Homer in Plato's *Protagoras*. *Classical Philology* 102, n. 3, p. 247-262.
- SOMMERSTEIN, A. H. (1987). *Aristophanes. Birds*. Warminster, Aris & Phillips.
- STOREY, I.C. (2003). *Eupolis, Poet of old Comedy*. Oxford-New York, Oxford University Press.
- WEISS, R. (1998). *Socrates Dissatisfied. An Analysis of Plato's Crito*. New York, Oxford University Press.
- WILAMOWITZ, U. (1920). *Platon*. Berlin, Weidmann.
- WILLINK, C. W. (1983). Prodikos, 'Meteorosophists' and the 'Tantalos' Paradigm. *The Classical Quarterly* 33, n. 1, p. 25-33.
- YAMAGATA, N. (2012). The Use of Homeric References in Plato and Xenophon. *The Classical Quarterly* 62, 1, p. 130-144.

Notas

- 1 Financiado por: FEDER/Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades – Agencia Estatal de Investigación/ Proyecto: “Estudios sobre Platón y las religiones místicas”, con la referencia FFI2017-88429-P. Asimismo, este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación “Estudio y análisis comparativo de las principales fuentes socráticas: Platón, Aristófanes y Jenofonte” del Programa Logos Fundación BBVA de Ayudas a la Investigación en el Área de Estudios Clásicos.
- 2 ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, Pl. *Phdr.* 261a; λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὐσα, Pl. *Phdr.* 271c.
- 3 En cualquier caso, la tesis que defiende Asmis es que, en el *Fedro*, Sócrates evoluciona gradualmente su concepción negativa de la ψυχαγωγία retórica como un arte del engaño, a considerarla una técnica que permite guiar las almas de los oyentes hacia la adquisición de la verdad.
- 4 Jenofonte, *Mem.* 3. 10. 6, pone en boca de Sócrates el verbo ψυχαγωγεῖ para describir a quienes tenían la capacidad de cautivar el alma, al describir cómo las obras del escultor Clitón atraían la atención de quienes contemplaban sus obras.
- 5 Este estudioso se muestra muy cauteloso ante la posibilidad de que el término ψυχαγωγία pueda tener un sentido positivo en el *Fedro*. En este sentido, Asmis (1986, p. 157) admite que Platón podría haber reinterpretado en el *Fedro* el sentido que tenía en las *Aves* de conjurador de almas: “Against Aristophanes’ portrait of Socrates as conjuror of souls, Plato sets a portrait of Socrates as a ‘psychagogue’ who guides souls to the truth by seeking it himself”. Ar. Av. 1553-1563.
- 7 Véase Cousin (2005) para un extenso análisis del fragmento esquileo y su comparación con los versos homéricos.
- 8 Plin., *HN* 7. 23.
- 9 Cf. X. *Mem.* I.6.1. Aristófanes en las *Aves* 1282 califica a los socráticos de ‘sucios’, ἐρρύπων, ἐσωκράτων.
- 10 Alcibiades en el *Simposio* 220c cita el verso de la *Odisea* 4, 242; 271, ἀλλ’ οἶον τόδ’ ἔρεξε καὶ ἔτλη καρτερὸς ἀνὴρ, para equiparar la fortaleza de Sócrates con la de Odiseo.
- 11 Cf. “Querefonte había enfermado su sangre por causa de sus pensamientos”, ἐκεῖνος μὲν γὰρ ὑπὸ φροντισμάτων ἐνόσει τὸ αἷμα, *Philostr.*, VS I 483.
- 12 Resulta curioso que la identificación aristofánica de Querefonte con un murciélago fuera la fuente de inspiración para que el quiroptólogo G. E. Dobson denominara con el nombre de Chaerephon un subgénero de la familia de murciélagos asiáticos Molossidae. En una nota, Dobson (1874, p. 144) confirma escuetamente su fuente de inspiración: «Χαιρέφῶν, Aristophanes, *Aves*, 1296, 1564».
- 13 El verso se repite en *Iliada* 24. 348 también aplicado a Hermes transformado en un joven dispuesto a conducir, por orden de Zeus, a Príamo a la tienda de Aquiles.
- 14 La comparación del sofista con un hechicero, γόης, es tópica en Platón: δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής, Pl. *Smp.* 203d; *Sph.* 234c-235; *Plt.* 291c; 303c; *R.* 598d; *Lg.* 908d.
- 15 La referencia a Heracles podría tener como trasfondo, de un lado, que fue un personaje que ya había visitado el Hades para sacar al perro Cerbero de Hades por orden de Euristeo; de otro, podría ser una alusión irónica a la gran cantidad de conocimientos que el sofista Hipias presumía poseer, equiparables a los doce trabajos de Heracles (Segvic, 2006, p. 256-259).
- 16 Sócrates tenía muy presente el final de la *Nekyia* para aludir a los sofistas más significados. En el *Simposio* 198c, para describir la impresión que le había causado el discurso de Agatón, afirma que temía que este la arrojara la cabeza del terrible Gorgias, Γοργίου κεφαλὴν δεινοῦ, y le convirtiera en piedra y lo dejara sin palabra. Sócrates en este caso, mediante un ocurrente juego de palabras, parafrasea los versos de la *Odisea* 11. 633-5 en los que Odiseo finaliza su descripción del Hades reconociendo su temor a que Perséfone le envíe la cabeza de la terrible Górgona, Γοργεῖην κεφαλὴν δεινοῖο πελώρου (LévyStone, 2005, 210)
- 17 Las historias de Odiseo al rey Alcínoo, a lo largo de los libros 11 y 12 de la *Odisea*, fueron conocidas como ‘relato de Alcínoo’ (Arist. *Rh.* 1417a13; *Pol.* 1455a2).
- 18 Las interpretaciones sobre el motivo de esta mención al relato de Alcínoo y el papel que Sócrates desempeña en su exposición son diversas. Montiglio (2007, p. 37) considera que esto no implica que Sócrates se compare “seriamente” con Odiseo, sino que simplemente Platón buscó forzar el juego de palabras entre Ἀλκίνοου y ἀλκίμου y, sobre todo, utilizar la expresión “relato de Alcínoo” como sinónimo de una exposición larga. Seery (1998, p. 241) considera que Platón pretendía imitar a Homero, y ve un tono irónico, e incluso engañoso, en la afirmación de Sócrates que vendría a significar “yo no seré como Odiseo en su relato a Alcínoo”. En cualquier caso, sean cuales sean las interpretaciones, resulta evidente que Platón, con la mención de Alcínoo, vinculó el relato de Sócrates con la *Nekyia* homérica relatada por Odiseo al rey de los Feacios.
- 19 Véase Hirst (1940) para una explicación del posible origen de la elección de Odiseo en el *Filoctetes* de Eurípides.
- 20 Montiglio (2007, p. 42) considera que la mención de estos personajes por parte de Sócrates evoca el encuentro que tuvo Odiseo con ellos en la *Nekyia*.
- 21 El encuentro de Odiseo con el alma de Áyax se relata en *Od.* 11. 541-564 y con la de Agamenón en *Od.* 11. 387-466.

- 22 Tal como observa Bernabé (2017, p. 62) en esta expresión “ὥς desmonta lingüísticamente la pretensión de Sócrates de que lo que cuenta es verdadero, ya que se limita a ser “como si fuera” verdadero, lo cual es muy distinto”.
- 23 Resulta paradójico que Platón fuerce que Sócrates, para demostrar que su relato es un logos con cierta pretensión de verdadero, recurra al testimonio de Homero al que tan críticamente recriminó en la *República*.
- 24 Según Hesíodo, *Op.* 167-173, habitar en las Islas de los Bienaventurados es el premio que reciben algunos de los miembros de la raza de los héroes.
- 25 Homero menciona el Tártaro en la *Ilíada* 8. 13; 481. Hesíodo por su parte en la *Teogonía* 718-743 lo describe como un lugar muy profundo donde están encerrados los Titanes, un lugar abismal al que no se llegaría a su fondo ni en un año.
- 26 Véase Bernabé (2017) para un extenso análisis del origen y desarrollo hasta Platón de la figura de los jueces infernales.
- 27 En *Minos* 316d se explica que Radamantis no aparece en la *Nekyia* junto a Minos, porque a diferencia de este, no tenía ninguna vinculación con Zeus. Homero, en la *Odisea* 4. 563-564 sitúa a Radamantis en los Campos Elíseos. Dodds (1959, p. 383) considera que el diálogo apócrifo Minos podría ser una imitación del pasaje del Gorgias.
- 28 El recurso al testimonio de Odiseo, y en su caso a Homero, sirve para justificar la ignorancia socrática. En la *Apología* 29b Sócrates declara su desconocimiento acerca de las cosas que suceden en el Hades, οὐκ εἰδὼς ἱκανῶς περὶ τῶν ἐν ᾿Αΐδου οὕτω καὶ οἶμαι οὐκ εἰδέναι. De este modo, una manera de poder hablar de ellas sin caer en contradicción con su supuesta ignorancia, es apelar al testimonio de los poetas, ὥς οἱ ποιηταὶ λέγουσιν, (Pl. *Phd.* 113c) y a los personajes que, como Odiseo, se representan en sus poemas.
- 29 La vinculación de Sócrates con estas ideas sobre el mundo de ultratumba se constata en otros pasajes platónicos como el del *Fedro* 249a en el que explica el origen de las reencarnaciones en seres humanos y especifica que determinadas almas, al acabar su primera vida, “son juzgadas y van a cárceles bajo tierra, τὰ ὑπὸ γῆς δικαιοτήρια, en donde pagan su pena”. Cf. Pl. *Phdr.* 256d; 257a.
- 30 La laguna mencionada en las *Aves*, junto a la cual Sócrates, realiza su sacrificio podría aludir a este tipo de descripciones socráticas sobre el mundo subterráneo.
- 31 Al final del *Critón* 54c Sócrates vuelve a sugerir la existencia de esos juicios al advertir que si, como le proponía Critón, huía de Atenas, para no cumplir la sentencia a la que había condenado, sería muy mal acogido luego en el Hades por las leyes.
- 32 La mención de Museo y Orfeo, de un lado, y de Hesíodo y Homero, de otro, son un reconocimiento de la diversa procedencia de las concepciones del

Más Allá socrático-platónicas, resultado de la mezcla de las concepciones órfico-pitagóricas y épicas. Algo semejante sucede en el relato de Er en el que Orfeo es mencionado en un contexto de descripción homérica del Hades (Casadesús, 2015, p. 304) y en la escena en que se equipara a Protágoras con el cantor tracio en un contexto de citas homéricas sobre el Más Allá.

- 33 Palamedes y Áyax tienen en común que fueron víctimas de las artimañas de Odiseo.

Is wisdom courage? A critical dissection of Pl. *Prot.* 349d2-351b2

Sebastiano Molinelli

Independent scholar

sebastianomolinelli@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8497-9900>

ABSTRACT

In Pl. *Prot.* 349d2-351b2, first Socrates leads Protagoras to acknowledge that wisdom and courage are the same thing, then Protagoras accuses him of having put in his mouth words that he never said. Starting from a new reconstruction of the logic of Socrates' demonstration, I will show how this is more complex, sophistic, and corresponding to Protagoras' accusation than what is usually believed.

Keywords: Plato, Socrates, Protagoras, wisdom, courage, identity.

https://doi.org/10.14195/2183-4105_20_14

INTRODUCTION

Socrates' first attempt to prove the identity of wisdom and courage (349e1-350c5) and Protagoras' reply (350c6-351b2) make up what is arguably the most complex passage of Plato's *Protagoras* as far as argumentation is concerned and has always constituted a formidable challenge for scholars, who have offered the most various assessments of it.¹ I too shall present my interpretation of it here, reconstructing the two parts of this exchange and, after each of them, tackling my main points of divergence with the other commentators. Finally, in the conclusion I will take stock of the dialectical and sophistic value of the two characters' words.

§ 1 SOCRATES' DEMONSTRATION

§ 1.1 MY RECONSTRUCTION OF SOCRATES' DEMONSTRATION

After a long break, which the two characters devoted to debating the consistency of two Simonidean excerpts (338e6-348c4), the discussion on the relationship in which excellence stands to its parts resumes at 349a6 (καὶ...). Socrates asks Protagoras whether or not he confirms his original idea that no part of excellence is similar to the others, either in itself or in its function (Ἡ...Σώκρατες, at 330a6-b3).² Protagoras' answer is a revision of that position to the following effect:

(P1) All the five good qualities are similar to each other, except courage. For many of the most unjust, impious, incontinent, and ignorant men are nonetheless extremely courageous (349d2-8);³

To explain this change, one must remember that up to this point Socrates has proved that justice and piety are either the same or very similar (329b7-332a4) and that temperance is the same as wisdom (332a4-333b5), whereas he has simply tried to demonstrate the identity of justice and temperance (333b7-333c1). Therefore, having proved to be unsuccessful on at least two occasions, Protagoras' initial position needs to be revised as in (P1), which represents both a considerable mitigation of it and a last and desperate attempt at defending it, because courage is the only part of excellence that Socrates has not equated to any other yet.

Socrates seems anything but worried about (P1) and he promptly responds to it by involving his interlocutor in an extremely elaborate reasoning. His starting move is to elicit the following answers from Protagoras:

(P2) The courageous are daring (349e2-3);⁴

(P3) Excellence is beautiful in all its parts (349e3-8);⁵

(P4) The wise are daring (350a6-b1).⁶

Then, Socrates asks Protagoras whether he has ever seen a man who is ignorant — that is to say the opposite of wise — but daring, and Protagoras assents:⁷

(P5) Some ignorant men are daring (350b1-4).⁸

What interpreters fail to see is that from here to φαίνονται at 350c2, Socrates' plan is to refute (P5) by reducing it *ad absurdum*. To this goal, he needs two further premises though. To begin with, he asks Protagoras whether:

(S1) The ignorant but daring men are courageous (350b4).⁹

Protagoras denies it through a concise, and partly implicit, *reductio ad absurdum* of (S1). The idea is that *if* (S1) were true, since

(P6) The ignorant but daring men are mad [which is a disgraceful state] (350b5-6),¹⁰

such a blemish would affect courage too (Αἰσχρὸν...ἀνδρεία, at 350b5). *But* that would contradict (P3), *therefore* Protagoras answers that:

(P7) The ignorant but daring men are not courageous, but mad (350b5-6).¹¹

This, in turn, counts as the first premise of Socrates' *reductio ad absurdum* of (P5). The second he obtains through a move that, unlike the whole argument frame, scholars have already pinpointed. They do not agree as to the cunning of this move though, but that emerges clearly from the text. For now Socrates reminds Protagoras of (P2), asking him to confirm that:

(S2) The courageous are *the* daring (350b6-7).¹²

Clearly, (S2) does not correspond to (P2), and assenting to the former is not equivalent to confirming the latter. Alas, Protagoras does not realize this and answers in the affirmative (350b7).¹³ Socrates' trick, however, is as simple as shrewd, as it consists in inserting a mere 'the' before 'daring' in (P2); *pace* the debate that has arisen around it, the fact that τοὺς θαρραλέους of (S2) denotes the class of the daring, whereas the sole θαρραλέους of (P2) has a predicative function has been satisfactorily clarified by O'Brien.¹⁴

Socrates has therefore taken a grip on (S2), and at 350c1-2 he can finally reduce (P5) to

absurdity through an even more concise and implicit inference than Protagoras' previous *reductio*. For, seemingly, he just briefly reminds Protagoras of (P7) in interrogative form,¹⁵ but one must not miss the bigger point that this short question flags up, and which can be paraphrased as the following warning: 'Mind (P7), Protagoras! It is endangered by (P5), if (S2), as we want, is to be the case'. In other words, Socrates alerts Protagoras that *since* the courageous have been shown to be the daring by (S2), (P5) ends up saying that some ignorant men are both daring and courageous. *But* that contradicts (P7). *Therefore*, we must exclude the truth of (P5) and deduce its contradictory, namely:

(S3) None of the ignorant men is daring.

Socrates is about to end this intricate demonstration, but in the short space of 350c2-5 he manages to amaze Protagoras and us again, through two — and not one, as is usually maintained — last deductions, the latter of which stems from the conclusion of the former. In the first question, he offers (P4) (350c2-3)¹⁶ and

(P2') The daring are courageous (350c3-4),¹⁷

which is implied by (S2), as the premises from which Protagoras can draw a natural conclusion by himself, namely:

(S4) The wise are courageous.

Finally, in the second and last question, Socrates does the other way around, not telling Protagoras the premises from which to conclude that:

(S5) Wisdom is courage (350c4-5).¹⁸

However, this time Socrates uses the phrase ‘by this reasoning’ (κατὰ τοῦτον τὸν λόγον, at 350c4), which I take to refer to a reasoning that Socrates has been making for some time and which I identify as the one based on (S2), (S3), and (S4), which are the outcomes of Socrates’ three immediately previous questions. To see how this is so, one has just, first, to rephrase (S5) in terms of individuals as:

(S6) The wise are the courageous;

and (S3), by contraposition, as:

(S7) The daring are wise;

then, one has to conclude from (S7) and (S2) that:

(S8) The courageous are wise.

At this point, we notice that (S6) is true by (S8) and (S4). Socrates’ demonstration of (S5) therefore proves to be as intricate and tricky as successful, with the result that (P1)’s idea that courage is different from any of the other four good qualities can no longer stand.

To recapitulate, Socrates’ demonstration is structured in two branches, a very long one (349e3-350c2) concluding (S8) and a very short one (350c2-4) concluding (S4). (S8) and (S4) are the premises to finally infer, first, (S6), and then (S5), which refutes (P1) (350c4-5). In propositional logic this reads as follows:

1st branch: $((S1) \wedge (P6) \wedge (P3)) \rightarrow (P7),$
 $((P5) \wedge (P7) \wedge (S2)) \rightarrow \neg(P5),$
 $\neg(P5) \rightarrow (S3), (S3) \leftrightarrow (S7), ((S7) \wedge (S2))$
 $\rightarrow (S8);$
 2nd branch: $((P4) \wedge (P2')) \rightarrow (S4);$

Intersection: $((S8) \wedge (S4)) \rightarrow (S6), (S6) \leftrightarrow (S5), (S5) \rightarrow \neg(P1).$

As a marginal note, three things are worth observing. Firstly, (P2) plays no part in the demonstration. Secondly, Socrates’ equation ultimately involves not only courage and wisdom, but also daring. Thirdly, although (S8) is the first proposition to refute (P1)’s idea that some ignorant men are courageous, this same refutation started to be possible already at (P7). For from (P2), by contraposition, one can infer:

(P2.1) The non-daring are not courageous.

Then, from (P7) and from (P2.1) it follows that neither the ignorant and daring men, nor their complement class, namely the ignorant and non-daring, are courageous, with the result that none of the ignorant men is courageous, *contra* (P1). This conclusion is equivalent to (S8), the two being contrapositives, and one may therefore wonder why Socrates does not take this shortcut. However, the sole fact that the courageous are wise cannot do anything about (P1)’s other and bigger idea, that courage is different from the other parts of excellence. To refute this, Socrates needs to prove the biconditionality of wisdom and courage, and if he had taken the above shortcut, he would still have needed to prove (S4) next. The strategy that Socrates devises, by contrast, has the advantage of carrying out the demonstrations of (S8) and (S4) at once, thus ending with a conclusion, (S5), which refutes (P1)’s major point. As for Protagoras, he is clearly the one who comes off worse from this analysis. For he turns out to have contradicted himself, although implicitly, in (P1)’s minor point as early as at (P7).

§ 1.2 OTHER SCHOLARS' ANALYSES OF SOCRATES' DEMONSTRATION

§ 1.2.1 (P4)

In the portion of the *Protagoras* under examination in this paper, the comparative and superlative degrees of some adjectives do not seem to me to play any special argumentative role that their positive degree could not express. I rather see this linguistic feature as motivated exclusively by stylistic reasons of variation, coherently with the living language of a dialogue. With reference to οἱ ἐπιστήμονες τῶν μὴ ἐπισταμένων θαρραλεώτεροί εἰσιν at 350a6-7, it literally reads 'the wise are more daring than those who are not wise', but in my (P4) I simplified it as 'the wise are daring'.

By contrast, Stokes laments that comparatives like this θαρραλεώτεροι 'have recently suffered some scholarly neglect'.¹⁹ He observes that if Socrates manages to push Protagoras a step further than this and to persuade him that 'the more knowledgeable one is, the more confident one is, then Socrates will be able to argue that the less knowledgeable one is, the less confident one is'.²⁰ In Stokes' opinion, 'that will give him the direct proportion he requires: no knowledge, no confidence, and hence,' by (P2.1), 'no bravery',²¹ which will be an effective objection to (P1). However, this reasoning involves a converse error, because from ' $>W \rightarrow >D$ ' one can derive ' $<W \rightarrow <D$ ', but not ' $\neg W \rightarrow \neg D$ ' (with 'W' standing for 'being wise', and 'D' for 'being daring'). This is sufficient to explain why Socrates does not adopt the strategy that Stokes suggests, which, as the scholar himself acknowledges, 'has to be excogitated from his [sc. 'Plato's'] text by dint of taking seriously the otherwise pointless shifts in degrees of comparison'.²² Ironically,

Stokes even wonders what could excuse 'these sins of omission'²³ by Socrates and Plato, rather than ever questioning his own views.

Shaw focuses on the comparison that Socrates and Protagoras establish between the wise and the ignorant as to their daring. He interprets (P4) as something like 'wisdom causes daring' and (P7) as 'madness, insofar as being ignorance, causes daring'.²⁴ However — as Shaw himself comments —

if both the wise and the ignorant are relatively confident, one might reasonably ask in comparison to whom they are relatively confident; they cannot each be confident compared to the other.²⁵

Shaw attempts to solve this problem by narrowing down the class of the ignorant through a definition of them as 'those who wrongly think they know', as opposed to 'those in the intermediate state of neither knowing nor thinking that they know', and by concluding that 'the wise and ignorant are both confident in relation to those people'.²⁶ However, these definitions do not have support in the text, nor does he, in fact, find any.

The very contrast that Shaw spots between (P4) and (P7) and tries to solve is actually just a seeming one due to two personal interpretive choices of his, not necessitated by the text. The first is his identification of madness and ignorance in (P7).²⁷ Granted, one of the upshots of the discussion at 332a4-333b5 is that 'madness and ignorance share an opposite, variously called "prudence" and "wisdom"', and that since 'opposites are unique [...] madness is ignorance'.²⁸ But hardly can this be sufficient for Plato to use madness and ignorance interchangeably from then on. For nothing similar happens, for example, to the parts of excellence, which, over the dialogue,

are showed to be identical. Even weaker is Shaw's reference to two previous occurrences of the adjective *μανικός* as testifying this alleged identity.²⁹ For both in τὸ πρῶτον τοῦ ἄσματος μανικὸν ἄν φανείη at 343c7 and in εἰ μὴ μαινομαι γε at 349e6 the idea is that certain mistakes are so gross that they seem to be due to madness rather than ignorance. Therefore, it is for the rhetorical success of these phrases that a distinction in the use of madness and ignorance must remain. The same holds true of (P7), which otherwise would be scarcely informative, simply redundantly saying that the ignorant but daring men are ignorant.

The second arbitrary choice made by Shaw concerns his 'new causal reading' of Socrates' argument. Admittedly, judging by Πότερον... ἐπίστανται at 350a2-3, a causal relationship between wisdom and daring does seem to be hinted at in the following (P4).³⁰ But, firstly, such causality is not relevant to the argumentative effectiveness of (P4), which still plays its role of premise for (S4) even if one takes it at its face value, as I did. Secondly, the text does not suggest causality in any of the other propositions of Socrates' demonstration, and this is even more true of (P7), whose paraphrase by Shaw is also misleading.³¹ For a proposition such as 'ignorance causes daring' expresses universal validity and equates to 'the ignorant are daring'. In contrast, (P7) is predicated only of some ignorant men, the same ones who are first referred to in (P5) (note *τινας* at 350b1). In sum, what (P4) and (P7) taken together tell us is that among the daring we find all the wise (by (P4)) and part of the ignorant (by (P7)). Supposing, for the sake of argument, one translated this in Shaw's causal jargon, he should say that daring is caused either by wisdom or by a certain kind of ignorance, a conclusion that is as unproblematic as far from Shaw's one.

§ 1.2.2 (P7)

In Οὐκοῦν...εἰσιν at 350b4-6 Vlastos spots the following *Camestres* syllogism by Protagoras: 'all the brave are noble; no confident men who are not wise are noble; hence no confident men who are not wise are brave'.³² However, this obscures both Protagoras' reference to madness in ἐπεὶ...εἰσιν at 350b5-6 and, before that, the construction *μεντὰν*[...]εἴη at 350b5. The latter indicates that Αἰσχρὸν...ἀνδρεία at 350b5 is the apodosis of a future supposition in less vivid form whose implicit protasis is the assumption of (S1), in the typical structure of *reductio ad absurdum*.³³

Vlastos also thinks that through (P7) Socrates wants to mark off courage from daring 'in the sharpest terms', as opposed to the layman's usual confusion of the two.³⁴ But, as a matter of fact, (P7) leaves open the possibility that the daring, if wise, are courageous.

Taylor criticizes the way Protagoras arrives at (P7) by observing that:

even if the state of being daring but lacking in knowledge is not itself any part of excellence, and *a fortiori* not courage, it does not follow that those in that state do not possess some *other* state which *is* courage. The argument would require the additional premiss that no one who is mad possesses any of the virtues.³⁵

Actually, no such addition is needed, because Protagoras predicates madness of the daring and ignorant men precisely to justify (note ἐπεὶ at 350b5) why he considers their state disgraceful, and hence incompatible with any part of excellence by (P3). The only implicit assumption that he seems to be making here — and on which Socrates cannot but agree — is that madness is disgraceful.

Taylor has also difficulty in seeing how (P7) can contribute to the demonstration.³⁶ The best he can do is to conjecture that from (P7) Socrates fallaciously derives one of the two possible readings that Taylor gives of *θαρραλεώτατοι δὲ ὄντες ἀνδρειότατοι* at 350c3-4 (my (P2')), namely 'since they are most daring (and wisest), they are therefore most courageous'.³⁷ The fallacy would hence lie in arguing that since 'the absence of knowledge [...] prevents daring from counting as courage, therefore the presence of knowledge is sufficient to make daring into courage'.³⁸ But the hypothesis of a second piece of poor reasoning on Socrates' part few lines after the problematic (S2) seems unlikely. Furthermore, if that reading of *θαρραλεώτατοι...ἀνδρειότατοι* was the case, what should we make of *ἐκεῖ* at the beginning of *καὶ...ἀνδρειότατοι*; at 350c2-4, then? For it is a demonstrative adverb denoting distance and hinting at something previously said, just as (P4) and (S2), which implies (P2'), are.³⁹

§ 1.2.3 (S2)

Only Klosko believes, like me, that Socrates uses (S2) 'to fool Protagoras', in order to obtain 'the illicit conversion' of (P2) into (P2') that his argument requires.⁴⁰ By contrast, Vlastos omits (S2) from his reconstruction,⁴¹ arguing that 'Socrates would have been an utter fool'⁴² to introduce it, again on the assumption that Socrates wants to keep courage and daring separate. However, this is at odds with Socrates eliciting first (P2), which joins courage and daring, and then (P4), which, if taken in conjunction with (S6), returns (P2) as well.

All the other interpreters have endeavoured to justify the employment of (S2) from an argumentative point of view and/or to free So-

crates from the charge of having intentionally played a move that they too admit to be irregular. According to O'Brien, for example, after Socrates hears that 'a man can be courageous and yet unjust, impious, intemperate, and stupid',⁴³ in (P1), he 'decides that Protagoras is using "courageous" as he, Socrates, would use "daring."'⁴⁴ He therefore asks Protagoras whether 'by "courageous" he means "daring," but his question as put ("do you call the courageous daring?") is not logically exact'.⁴⁵ By agreeing to it, Protagoras commits himself 'only to the predication: "the courageous are daring"', namely to (P2), which is consistent with the idea that 'some daring men are not courageous'⁴⁶ that he then expresses in (P7). This clearly puzzles Socrates, who believes that at 349e2 Protagoras declared that 'the courageous and the daring form coextensive classes'.⁴⁷ He hence asks the question again, but this time in the correct form of (S2), and Protagoras confirms his assent.⁴⁸ According to O'Brien, 'what follows should be read not as a conclusion of Socrates' own making, as it is commonly understood, but as a review of Protagoras' vulnerable position',⁴⁹ and owing to his agreement on (S2), Protagoras would turn out to have been 'doubly inconsistent'.⁵⁰ For first, at 350c1-2, Socrates would point out that (S2) is incompatible with (P7). Then, at 350c2-5, he would show how from (P4) and (S2) (S5) follows, which conflicts with (P1).⁵¹ As a result, 'the passage is one of a type also found elsewhere in Plato, in which Socrates refutes an argument by proving that it is not self-consistent'.⁵² 'The scene' — O'Brien concludes — is 'a philosopher's deliberate illustration of how an inquiry can go wrong'.⁵³

This interpretation is surely fascinating, but not immune from problems either. Firstly, even granting O'Brien's observation of the metanarrative value that presenting a faulty

inquiry would have, the mistakes made by both characters that O'Brien's reconstruction involves are more than those that he openly mentions. For after Socrates' alleged oversight at 349e1-3 (asserting (P2) in place of (S2)), and Protagoras' one at 350b6-7 (mistaking (S2) for (P2)), at 350c4-5 Socrates could not, in point of logic, conclude for (S5) in the way O'Brien indicates. For (P4) is not sufficient, in combination with (S2), to give (S5), but (S4). Furthermore, O'Brien passes in silence over the fact that at 350c9-d1 Protagoras is wrong in saying that he never committed himself to (P2'), because he, as a matter of fact, did so by involuntarily consenting to (S2). This would hence be the fourth instance of bad reasoning in the short space of 349e-350c, if O'Brien's reconstruction was the case. One struggles to see how an argumentation so hopelessly flawed could teach anything, let alone 'by negative example, the value of careful procedure',⁵⁴ and how it could go with the generally smooth development of the conversation in the dialogue.

Guthrie argues that Protagoras has no ground to claim that he 'has been tricked into the appearance of admitting'⁵⁵ (P2'). For at 349e2-3, 'when asked if he would describe the courageous as confident', Protagoras agreed without making any 'distinction between courage and unthinking confidence', of which he would have not thought 'if Socrates had not put it into his head' at 350c1.⁵⁶ However, this analysis unfairly reverses the burden of proof, because Socrates' question *πότερον... τι*; at 349e2 does not require the addition of such a distinction to be exhaustively answered.

Taylor rules out the possibility that Socrates obtains (S2) 'sophistically',⁵⁷ as 'it seems incredible that Plato should wish to represent Socrates as arguing in such a morally and intellectually discreditable fashion'.⁵⁸ For this reason, he reads (S2) as a mere restatement of

(P2),⁵⁹ even bracketing the article *τοὺς* before *θαρραλέους* (350b7) in his translation⁶⁰ and cutting, as an exception, 350b6-7 out of his synoptic summary of the whole demonstration.⁶¹ But, firstly, Taylor does not justify his assumption that Socrates cannot reason in a patently invalid and cheating way, which, on the contrary, seems to be falsified precisely in a few passages of this dialogue more than elsewhere.⁶² Secondly, it is not clear why Socrates should repeat (P2) at 350b6-7, nor does Taylor explain it.

Shaw does not doubt Socrates' good faith throughout the exchange and openly admits to 'extending maximal interpretive charity' to him with regard to (S2).⁶³ Charity that seems excessive though, as he argues that Socrates simply made a mistake, but not when introducing (S2) — as one would expect — rather in (P2), which Socrates actually meant as 'all and only the courageous are confident'.⁶⁴ As a result, on the one hand at 349e2 'Socrates is at fault for not phrasing his question clearly',⁶⁵ on the other Protagoras is 'at fault for failing to notice the misunderstanding when Socrates asks his question more clearly' at 350b6-7.⁶⁶ Ultimately, Shaw's interpretation removes any doubt about Socrates' introduction of (S2), but at the price of assuming that not only Protagoras — as is usually maintained — but also Socrates himself confuses (P2) and (S2), though on another, and more unlikely, occasion, namely at the beginning of his own demonstration. It goes without saying that all this further and unnecessarily complicates the already intricate rationale of 349e1-350c5.

§ 1.2.4 (P5), (S3), and (S8)

One may counter that the most manifest contradiction at 350b1-7 is actually the one

between (P7) and the immediately following (S2), as Taylor too observes.⁶⁷ However, it is hard to think that Socrates aims to drop either (S2) — soon after having obtained it, and even illicitly — or (P7) — and so conceding that some ignorant (and daring) men are courageous (and not mad), which is precisely (P1)’s minor thesis, against which Socrates is arguing. Therefore, out of (P7), (S2), and (P5) the last is the only proposition the loss of which is harmless to Socrates, and, on the contrary, the negation of which enables him to obtain (S3). In my account (S3) is essential to reaching (S8), whereas most scholars have omitted it.⁶⁸ Starting from Vlastos, they point out the possible derivation of (S8) from (P2) and (P7) that I, too, mentioned above.⁶⁹ But the long portion of text separating (P2) and (P7) (349e3-350b4) makes their combination in an implicit reasoning extremely unlikely.⁷⁰

§ 1.2.5 (P2’)

θαρραλεώτατοι δὲ ὄντες ἀνδρείοτατοι at 350c3-4 has been read in two ways. Its literal translation

- (i) Since they are most daring, they are most courageous
has been alternatively taken to understand σοφώτατοι at 350c2, and hence to read
- (ii) Since they are <wisest and> most daring, they are most courageous.

I already justified my preference for (i), reflected in my paraphrase (P2’), with its being in keeping with the idea of looking back to previous premises that is expressed by the ἐκεῖ at 350c2.⁷¹ In contrast, (ii) has no basis in anything that has been established up to this

point, and hence Socrates ‘has no business to assert it’, as Vlastos remarks.⁷²

However, most scholars prefer (ii) to (i), Vlastos included.⁷³ He points out that (i) is at odds with a neat distinction between daring and courage, which he deems a ‘major objective’ of Socrates.⁷⁴ But from this point of view, (ii) cannot be a better fit either, as it defines a class of individuals who are precisely both daring and courageous, besides wise. Vlastos also emphasizes how, unlike (i), (ii) allows ‘to maintain the symmetry’ with (P7), since ‘the natural complement to “All Confident men who are not Wise are not Brave” is “All Confident men who are Wise are Brave”, [...] hardly “All Confident men are Brave”’.⁷⁵ However, this advantage is a questionable one, because the move from (P7) to (ii) that such symmetry may induce to make is not logically valid, as we earlier saw, quoting Taylor.⁷⁶

At that point we also saw that Taylor gives some credit to the possibility that Socrates does make this fallacious step.⁷⁷ Therefore, one cannot fail to notice inconsistency in Taylor’s attitude about the possibility that Socrates eristically resorts to invalid reasoning. For Taylor also rejects (i) precisely on the grounds that it corroborates the idea that previously Socrates irregularly introduced (S2), which is something that Taylor considers not befitting to Socrates, as we know.⁷⁸

Stokes attempts to justify (ii) as derivable from (P2) and (P7), but this is not the case either, as the conclusion of these premises is not (ii), but its converse, namely ‘since they are most courageous, they are <wisest and> most daring’.⁷⁹

Christensen acknowledges that (ii) ‘does not have any foundation in what Protagoras has said so far’, but he also defends it as a possible suggestion that Socrates is here making ‘by asking if it perhaps *could* be the case that

those who are confident and knowledgeable are courageous'.⁸⁰ But what persuasive, let alone logical, value can an inference — such as the derivation of (S4) — have, if it is based on a purely speculative premise?

§ 1.2.6 *The ending*

Scholars disagree about Socrates' two last rhetorical questions (350c2-5). Vlastos, Klosko, and Christensen regard the second question, καὶ...εἴη; at 350c4-5, as expressing the conclusion of premises that are stated in the first, καὶ...ἀνδρείοτατοι; at 350c2-4, and this conclusion is equivalent to (S4).⁸¹ On this reading, κατὰ τοῦτον τὸν λόγον at 350c4 hence indicates precisely this transition.

By contrast, in Taylor's and Shaw's analyses, as well as in mine, the second question introduces a new argumentative point that, although being logically connected with that of the first question, does not come down to it and is described by (S5).⁸² Plato's language itself suggests the preferability of this second interpretive option, because a literal translation of ἡ σοφία ἂν ἀνδρεία εἴη at 350c4-5 is precisely the identity proposition 'wisdom is courage'. In contrast, Klosko and Christensen read 'is' of this statement as elliptical for 'is part of', or 'is a kind of', while Vlastos even puts the statement in the predicative form 'all the wise are brave'.⁸³ These interpretations are linguistically legitimate, but they overlook the fact that (S4) is of no use against (P1), because it cannot refute either the idea that some ignorant men are courageous — for which (S8) is necessary, as Vlastos himself notices⁸⁴ — or, *a fortiori*, the idea that courage is different from the other parts of excellence — for which (S5) is necessary. Therefore, from this perspective too, a reading of the second question as (S5) proves to be preferable.

§ 2 PROTAGORAS' REPLY

§ 2.1 MY RECONSTRUCTION OF PROTAGORAS' REPLY

Socrates' pyrotechnic argument does not catch Protagoras off-guard. At 350c6-351b2 he replies in a way that, although not fully understanding the rationale of Socrates' demonstration, has effect on him, who has nothing to answer back and decides to take another path to reach the same identity of wisdom and courage. For what Protagoras retorts to Socrates is that his long demonstration boils down to a fallacy claiming (S5) (καὶ ἐν...εἶναι, at 350d4-5) on the basis of (P2) (ἐγώ γε...ὡμολόγησα, at 350c7-8) and (P4) (ἐπειτα...ἄλλων, at 350d3-4). With the help of an analogous example involving strength and wisdom (τούτῳ...σωμάτων, at 350d5-351a4), Protagoras claims that for Socrates' reasoning to be correct he does not only need (P2) and (P4), but also (P2') (εἰ...ἡρωτήθην, at 350c8-9), which, however, Protagoras does not concede (εἰ...πάντες, at 350c9-d1).

Four weaknesses can be noticed in this reply though:⁸⁵

- (I) From (P2) and (P4) nothing follows, and Protagoras' suggestion of adding (P2') to them does not actually help to get (S5) either, but at best (S4), with (P2) being redundant;
- (II) Protagoras completely passes over the first branch of Socrates' demonstration thus jumping long portions of the conversation, namely (P3) and Ἡδὲ...φαίνονται; at 350b1-c2;⁸⁶
- (III) Protagoras reads Socrates' final question καὶ...εἴη; at 350c4-5 as displaying the conclusion that follows

from premises that are expressed in the previous question καὶ...ἀνδρείοτατοι; at 350c2-4;⁸⁷

(IV) Protagoras is right in saying he has never agreed on (P2'), but, unfortunately for him, he inadvertently accepted (S2), which equates to the conjunction of (P2) and (P2') — as he himself indirectly acknowledges in οὐτω...πάντας at 351a4-6.⁸⁸

At this point, Socrates might address Protagoras' reply by raising these four issues, thus saving the hard-fought identity of wisdom and courage and sparing himself the effort of starting a new demonstration. I suggest that the reason why he does not act thus is his concern that, now that Protagoras has showed to be aware of the difference between (P2) and (P2'), he may also be about to spot and disclose Socrates' previous deceitful introduction of (S2) in place of (P2).⁸⁹ To prevent this embarrassing situation, Socrates may hence prefer not to trigger Protagoras with any further objection and, rather, to flee from a potentially dangerous battlefield to open up a new and hopefully safer front, as he already did earlier.⁹⁰

§ 2.2 OTHER SCHOLARS' ANALYSES OF PROTAGORAS' REPLY AND THEIR PROBLEMS

§ 2.2.1 *The meaning and validity of the reply*

Allen believes that

faced with a conclusion that follows validly from premises he has himself admitted, Protagoras attacks the truth of the conclusion instead of reexamining the agreements which imply it.⁹¹

This, however, presupposes Allen's unlikely account of (S4) as implicitly inferred from (P1) and (P7), which leaves out, among the rest, Socrates' unwarranted introduction of (S2).⁹² Only by neglecting this move — which constitutes a threat precisely to those 'agreements which imply the truth of the conclusion'⁹³ to which he himself refers — Allen can discard Protagoras' remonstrance about Socrates' illicit conversion of (P2) into (P2') as 'irrelevant'.⁹⁴

Wolfsdorf does not see anything wrong in (S2) (he even translates Socrates' question as 'do you speak of the courageous as confident?')⁹⁵ and thinks that in Οὐ...πάντες at 350c6-d1 Protagoras is speaking elliptically: by rejecting (P2'), Protagoras would actually protest that 'not all *fine* confident men are courageous'.⁹⁶ But here Protagoras is specifically referring to (P2),⁹⁷ at a stage when the concepts of beauty and shame had not entered the discussion yet (it happened soon after, with Socrates' question Φέρε...παρέχεις' at 349e3-5).

Furthermore, no reference to beauty and shame is made throughout Protagoras' reply either. Therefore, the following supplemented translation of ἔπειτα...σοφίαν at 350d3-6 by Wolfsdorf appears excessively conjectural:

Socrates has tried to show that since knowledge <versus ignorance> is a form of <fine> confidence <and courage is a form of fine confidence>, it follows that knowledge and courage are identical.⁹⁸

That wisdom and courage are forms of beautiful daring can be argued on the basis of Wolfsdorf's reconstruction of Socrates' whole demonstration ('(1) Courageous men are confident', '(2) Courage, *qua* part of excellence, is fine', '(4) Some without knowledge are confident', '(5) Ignorant confidence is base').⁹⁹ By contrast, that conclusion is only remotely

implied in the text, and not at all by Οἷσθα... εἶν; at 349e8-350c5, although this is the passage that Protagoras loosely sketches out at 350d3-6.

Finally, according to Wolfsdorf, what Protagoras means to show to Socrates in τοῦτ'ω... γίγνεται at 350d5-351b2 is that just as wisdom and strength are different forms of beautiful power, so wisdom and courage are different forms of beautiful daring.¹⁰⁰ And this would be due to the fact that

just as courage is engendered by natural constitution and good nurture of the soul, not by knowledge, so strength is engendered by natural constitution and good nurture of the body, not by knowledge.¹⁰¹

This reading distorts the rationale of οὐ... γίγνεται at 351a1-b2, because Protagoras separates courage and daring (as well as strength and power, in his explanatory parallel) in the belief that it was on the identity of these two concepts — and especially on the fact that the daring are courageous — that Socrates based his demonstration of the identity of courage and wisdom (likewise, in Protagoras' parallel the identity of strength and power is pivotal to that of strength and wisdom). To distinguish courage and daring, Protagoras underscores the diversity of their respective sources and therefore — *contra* Wolfsdorf — his goal is not to suggest that if wisdom was a source of courage, wisdom and courage would be the same thing. Incidentally, such a reasoning would also be absurd, because any causal relationship involves two numerically distinct objects, in point of logic.¹⁰²

§ 2.2.2 Does courage come from wisdom?

The last problem in Wolfsdorf's reconstruction of Protagoras' reply is that it rules

out the possibility that wisdom is a source of courage. However, we saw how from the combination of (P2.1) and (P7) it follows that Protagoras implicitly agreed on a connection between courage and wisdom, more precisely that the courageous are wise, even before Socrates had been able to obtain the equivalent (S8).¹⁰³ It therefore stands to reason that the good nurture of souls (εὐτροφία τῶν ψυχῶν at 351b2), which Protagoras depicts — along with their natural endowment (φύσις, at *ibidem*) — as a source of courage, has to do with wisdom to some extent.¹⁰⁴

Likewise, Bartlett is right both to notice the same epistemic nature in art (τέχνη, at 351a7) and to consider this as a source not only of daring, as the text says, but of courage, too.¹⁰⁵ For given (P3) and (P2) (which is repeated in ὥστε... πάντας at 351a5-6, where it also is emphasized how “not all the bold are courageous,” i.e., some of them are¹⁰⁶), θάρσος... γίγνεται at 351a7-b2 can be legitimately taken to say that courage comes from four sources. Two of them, namely art and spirit (θυμός, at 351b1), are common also to other kinds of daring;¹⁰⁷ the other two, namely the natural endowment and good nurture of souls, belong exclusively to courage. Furthermore, it is not hazardous to think of the two specific sources of courage as logically prior to the two general ones: the spirit and art of the courageous — unlike the spirit and art of the other daring people — are likely to come from, respectively, the natural endowment and the good nurture of the courageous' souls. This priority hierarchy among the four sources of courage manages to save both the 'twofold connection between courage and confidence'¹⁰⁸ that Shaw — and in effect Bartlett too¹⁰⁹ — maintains and the distinction between the sources of courage and those of daring, on the basis of which Protagoras differentiates these two concepts, as we saw.¹¹⁰

By contrast, Shaw and Bartlett identify only two sources, which — they argue — are called by different names depending on whether one refers to courage or daring.¹¹¹

Whatever the number of the sources of courage, another interesting distinction among them is between epistemic (the good nurture of souls and art) and non-epistemic ones (the natural endowment of souls and spirit).¹¹² Bartlett argues that the latter are sufficient to produce courage, as otherwise it would not be possible that some ignorant people are nonetheless courageous, a case that Protagoras brought forth in (P1) and that Bartlett explains as one of courage stemming from the natural endowment of souls only.¹¹³ However, that Protagoras may have changed his mind in that respect cannot surprise us, as we well know by now that an implicit consequence of (P2.1) and (P7) was precisely that ‘none of the ignorant is courageous’.¹¹⁴ Therefore, I rather take 351a7-b2 to say that courage comes from the conjunction of epistemic and non-epistemic elements. This reading — which is favoured by Russell and Shaw¹¹⁵ — also agrees better with Plato’s stylistic choice of placing an ἀπό before each of the three sources of daring (ἀπὸ τέχνης γίγνεται ἀνθρώποις καὶ ἀπὸ θυμοῦ γε καὶ ἀπὸ μανίας, at 351a7-b1), but only one before the two sources of courage, which thus stand out as a unity (ἀπὸ φύσεως καὶ εὐτροφίας τῶν ψυχῶν, at 351b2).

§ 2.2.3 ‘But you did not ask me whether the daring are courageous’

In Οὐ...πάντες at 350c6-d1 Protagoras comments on what he and Socrates established at 349e2-3, and he points out how on that occasion conceded (P2) but not (P2’), so Socrates had no right to say θαρραλέωτατοι

δὲ ὄντες ἀνδρειότατοι at 350c3-4. If we think back at the two possible ways to read this sentence, the fact that now Protagoras attacks (i) should further confirm that this formulation, and not (ii), was the correct one.¹¹⁶ However, rather than starting to question their earlier interpretive choice, scholars prefer to devise far-fetched solutions by which to save both their preference for (ii) and Protagoras’ current attack on (i).

Stokes, for example, believes that Protagoras targets (i) and not (ii) because the former is an easier target than the latter. But this unwarrantedly assumes that, just like Stokes, Protagoras too sees more than one way to understand θαρραλέωτατοι...ἀνδρειότατοι.¹¹⁷

Christensen interprets Protagoras’ attack on (i) as a sign that he does not object to (ii), but this is hazardous to say, because we saw how (ii) has no justification in what preceded it, and even considering all the propositions featuring in Plato’s demonstration, (ii) can be obtained only from (P4) in conjunction precisely with (P2’), namely (i), or with (S2), from which Protagoras indirectly takes distance in οὕτω...πάντας at 351a4-6.¹¹⁸

Shaw is critical of Protagoras’ objection and suggests that one should ‘freely read him as making howlers’.¹¹⁹ For since Protagoras’ remark τοὺς...ὡμολόγησα at 350d1-2,

that Socrates never refuted his claim that the courageous are confident [...] is plainly laughable [...] we may attribute other errors to him, provided it helps to make sense of the passage.¹²⁰

However, that remark should be put in the context of the whole 350c6-d2, where Protagoras’ rhetorical point seems to be that not only he has never agreed on what Socrates put in his mouth, namely (P2’), but also — and as a flip

side — that Socrates has never refuted what Protagoras did assert, namely (P2). Granted, the second part of the observation attacks a straw man, because certainly Socrates did not object to (P2). But precisely for this reason it is ungenerous to describe this as a true mistake. It seems more a redundant defence of Protagoras' own position, perhaps provoked by his anxiety at this delicate moment, when he is supposed to counter Socrates' long and complex demonstration. The severity of Shaw's criticism appears even more striking if one recalls his benevolent assessment of Socrates' introduction of (S2), with the result that the impression that Shaw adopts double standards is strong.¹²¹

§ 2.2.4 Socrates' final silence

Christensen observes that Socrates' silence about Protagoras' reply must be read within the frame of his elenctic method, according to which the interlocutor should realize by himself that he has been refuted, which will happen only at the end of the next discussion (360d-361e).¹²² At this stage — Christensen says — Protagoras 'has not identified the premises for Socrates' conclusion and thus misinterprets Socrates' argument'.¹²³ But since Socrates' argument is irregular, Protagoras has not actually been refuted, and his denunciation of Socrates' illicit use of (P2') seems, on the contrary, to prove his good grasp of Socrates' argumentation. Conversely, at the end of Socrates' second and more convincing demonstration of the identity of wisdom and courage, Protagoras has nothing to retort and simply surrenders to it, at 360e3-5.¹²⁴

Shaw, too, is puzzled by the fact that Socrates 'doesn't simply respond to Protagoras by clarifying his argument'.¹²⁵ Nevertheless,

he agrees with Russell that at 351b3-360e5 Socrates 'replies to a deeper objection' that Protagoras raised to Socrates' first demonstration, namely that 'courage requires not only knowledge, but also φύσις'.¹²⁶ As I argued above, I too believe that in ἀνδρεία...γίγνεται at 351b1-2 Protagoras presents the natural endowment and good nurture of souls as non-alternative sources of courage.¹²⁷ However, I do not think that those words of Protagoras address any of the points of Socrates' demonstration, as this never touched on the origin of courage. Secondly, I cannot consider Socrates' argument to the effect that knowledge cannot be ruled by spirit, pleasure, pain, love, or fear (τοτὲ μὲν... φόβον, at 352b7-8) as anything more than a step towards the identity of wisdom and courage, which he finally reaches in 'H... ἀμαθίᾳ; at 360d4-5. It is true that an implicit corollary of Protagoras' belief in the necessity of both epistemic and non-epistemic sources of courage is that 'knowledge can be ruled by fear and so must be bolstered by spirit'.¹²⁸ But if Socrates' argument that knowledge rules man's life had been designed as a rejoinder to that view of Protagoras, Socrates would have likely flagged it up somehow. This occurs, for example, in Ἐν...δέ at 360d8-e2, where Socrates asks Protagoras to confirm that the identity of wisdom and courage that they have finally agreed upon refutes (P1)'s idea that there are ignorant and courageous men.

CONCLUSION

Contrary to what scholars usually maintain, Socrates makes an illicit move when he elicits (S2), a proposition on which his demonstration of the identity of wisdom and courage (349e1-350c5) depends. For Socrates presents (S2) to Protagoras as if it was just a reminder

of (P2), to which Protagoras earlier agreed. Besides this eristic aspect, the argument remains, however, a masterpiece of dialectic, whose complexity scholars have not fully appreciated, especially as regards the many passages, often implicit, that lead to (S3) and to (S5). As a matter of fact, when Protagoras accepts (S2), Socrates has already led him to inadvertently contradict (P1), through the combination of (P2.1) and (P7).

In his counter at 350c6-351b2, Protagoras is more right than how scholars usually depict him. For he never agreed to (P2') explicitly, but he did so implicitly, when Socrates fooled him into committing himself to (S2), a move that, therefore, Protagoras comprehensibly forgets he made. Although Protagoras' reply testifies some shortcomings of his in following Socrates' train of thought, it has the merit of not resorting to eristic tricks and of silencing Socrates, who then needs to come up with a new strategy to prove that wisdom is courage.

In showcasing an amazing web of eristic and dialectic, of sophistry and philosophy, in which the two characters swap their traditional roles very naturally, 349d2-351b2 proves to be one of the most successful and representative passages of the whole *Protagoras*.

References

- Adam/Adam 1905: J. Adam and A.M. Adam (eds.), *Plato: Protagoras*, Cambridge University Press, Cambridge 1905.
- Allen 1996: A.E. Allen (ed.), *Ion, Hippias Minor, Laches, Protagoras. The Dialogues of Plato. Volume 3*, Yale University Press, New Haven/London 1996.
- Bartlett 2016: R.C. Bartlett, *Sophistry and Political Philosophy: Protagoras' Challenge to Socrates*, University of Chicago Press, Chicago/London 2016.
- Chantraine 1999: P. Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Éditions Klincksieck, Paris 1999.
- Christensen 2009: E. Christensen, 'On Knowledge as a Condition for Courage in Plato's *Protagoras*', «Logical Analysis and History of Philosophy» 12 (2009), 70-84. <https://doi.org/10.30965/26664275-01201004>
- Cobb 1982: W.S. Cobb, 'The Argument of the *Protagoras*', «Dialogue» 21 (1982), 713-731. <https://doi.org/10.1017/S0012217300023866>
- Denyer 2008: N. Denyer (ed.), *Plato: Protagoras*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- Devereux 1975: D.T. Devereux, 'Protagoras on courage and knowledge: *Protagoras* 351 A-B', «Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science» 9.2 (1975), 37-39. <https://www.jstor.org/stable/40913366>
- Gagarin 1969: M. Gagarin, 'The Purpose of Plato's *Protagoras*', «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» 100 (1969), 133-164. DOI: 10.2307/2935906
- Goodwin 1898: W.W. Goodwin, *A Greek Grammar*, The MacMillan Company, New York 1898.
- Grube 1933: G.M.A. Grube, 'The Structural Unity of the *Protagoras*', «The Classical Quarterly» 27.3/4 (1933), 203-207. <https://doi.org/10.1017/S0009838800016979>
- Guthrie 1975: W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy. Volume IV. Plato, the Man and His Dialogues: Earlier Period*, Cambridge University Press, Cambridge 1975.
- Jacquette 2009: D. Jacquette, 'Logic of Courage and Wisdom in Plato's *Protagoras* 349e-351b', «Logical Analysis and History of Philosophy» 12 (2009), 48-69. <https://doi.org/10.30965/26664275-01201003>
- Klosko 1979: G. Klosko, 'Toward a Consistent Interpretation of the *Protagoras*', «Archiv für Geschichte der Philosophie» 61.2 (1979), 125-142. <https://doi.org/10.1515/agph.1979.61.2.125>
- O'Brien 1961: M.J. O'Brien, 'The "Fallacy" in *Protagoras* 349D-350C', «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» 92 (1961), 408-417. DOI: 10.2307/283826
- Russell 2000: D.C. Russell, 'Protagoras and Socrates on Courage and Pleasure: *Protagoras* 349d ad finem', «Ancient Philosophy» 20 (2000), 311-338. <https://doi.org/10.5840/ancientphil200020224>
- Shaw 2015: J.C. Shaw, *Plato's Anti-hedonism and the Protagoras*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.

- Stokes 1986: M.C. Stokes, *Plato's Socratic Conversations: Drama and Dialectic in Three Dialogues*, Johns Hopkins University Press, London 1986.
- Taylor 1991: C.C.W. Taylor (ed.), *Plato: Protagoras*, Clarendon Press, Oxford 1991.
- Taylor 2006: C.C.W. Taylor, 'Socrates the Sophist', in L. Judson and V. Karasmanis (eds.), *Remembering Socrates: Philosophical Essays*, Oxford University Press, Oxford 2006, 157-168.
- Vlastos 1956: G. Vlastos (ed.), *Plato: Protagoras*, Macmillan Publishing Company, New York 1956.
- Weiss 1985: R. Weiss, 'Courage, Confidence, and Wisdom in the *Protagoras*', «Ancient Philosophy» 5 (1985), 11-24. DOI: 10.5840/ancientphil19855123
- Wolfsdorf 2006: D. Wolfsdorf, 'Courage and Knowledge at *Protagoras* 349E1-351B2', «The Classical Quarterly» n.s. 56.2 (2006), 436-444. <https://doi.org/10.1017/S0009838806000449>

Notes

- 1 In his analysis of the arguments of the dialogue, Cobb even refrains from qualifying this passage as such: in 349e1-350c5 he sees Socrates push 'for the re-examination of basic concepts rather than constructing arguments using premises which presuppose that the basic concepts are properly understood', and he judges Protagoras' next reply 'muddled and confused' (Cobb 1982, 727).
- 2 I translate ἀρετή as 'excellence' (other scholars here quoted translate 'virtue'), θάρσος as 'daring' (cf. 'confidence', 'boldness'), δικαιοσύνη as 'justice', ὁσιότης as 'piety', σωφροσύνη as 'temperance' (cf. 'prudence'), σοφία as 'wisdom' (cf. 'knowledge'), ἀνδρεία as 'courage' (cf. 'bravery'), the adjectives καλός at 349e4 et *passim* and αἰσχρός at 350b5 respectively as 'beautiful' and 'disgraceful' (cf. 'fine' and 'base'), φύσις and εὐτροφία τῶν ψυχῶν at 351b2 as 'natural endowment' and 'good nurture of the souls' (cf. 'natural constitution' and 'good nutrition of the souls').
- 3 Paraphrase of the Greek ἅλλ'...διαφερόντως. From now on, the key propositions of the conversation will be labelled '(P)' if they are uttered by Protagoras, '(S)' if by Socrates.
- 4 πότερον...λεῖναι.
- 5 Φέρε...μάλιστα.
- 6 καὶ...μαθεῖν.
- 7 That wisdom and ignorance are here assumed not to have any intermediate is clear from Protagoras' neat division between οἱ ἐπιστήμονες and οἱ μὴ ἐπιστάμενοι at 350a6-7, already foreshadowed

in Socrates' previous questions at 349e8-350a5. Throughout 349d2-351b2 (and elsewhere in the dialogue) ἐπιστήμη and its cognates are used synonymously as σοφία and its own; see also Shaw 2015, 43.

- 8 Ἦδη...θαρροῦντας.
- 9 Οὐκοῦν...εἰσιν;
- 10 ἐπεὶ...εἰσιν.
- 11 Αἰσχρὸν...εἰσιν.
- 12 Πῶς...εἶναι;
- 13 Καὶ...ἔφη.
- 14 O'Brien 1961, 411-413.
- 15 οὐκοῦν...φαίνονται;
- 16 καί...εἰσιν.
- 17 θαρραλεώτατοι δὲ...ἀνδρείοτατοι;
- 18 καί...εἶη;
- 19 Stokes 1986, 348.
- 20 Ibid., 344.
- 21 Ibid.
- 22 Ibid.
- 23 Ibid.
- 24 Cf. Shaw 2015, 59-60, especially 'knowledge and madness, i.e., ignorance, are contraries that both produce confidence' (ibid. 60).
- 25 Ibid. 62.
- 26 Ibid.
- 27 Cf. ibid. 53-57.
- 28 Ibid. 55.
- 29 Ibid. 54.
- 30 For a causal reading of (P4) see also Weiss 1985, 13 and Wolfsdorf, who reads also (P7) in this way and concludes that both wisdom and madness are sources of daring, but the former is beautiful, the latter disgraceful (Wolfsdorf 2006, 441). However, there seems to be no decisive conceptual or linguistic reason to see μαινόμενοι εἰσιν at 350b6 — as well as ἀνδρεῖοι εἰσιν at 350b5 of Socrates' previous question — as anything more than a qualification that is attributed to the ignorant but daring men, in the same way in which at 349e2 Socrates asks Protagoras whether he calls (λέγεις) the courageous daring or something else.
- 31 Taylor too advises against interpreting (P7) thus, as 'the text [...] does not mention the causation of action' (Taylor 1991, 155).
- 32 Vlastos, *Plato's Protagoras*, xxxii.
- 33 Cf. Goodwin 1898, 296. In contrast, Stokes gets close to recognizing this *reductio ad absurdum* (Stokes 1986, 328-329, 334-335).
- 34 Vlastos 1956, xxxiv. He calls (P7) 'F' (ibid., xxxii).
- 35 Taylor 1991, 155.
- 36 Ibid., 151. Taylor calls (P7) '6'.
- 37 Proposition '7b' for Taylor (ibid., 155).
- 38 Ibid., 159.
- 39 Cf. Chantraine 1999, s.v. ἐκεῖ.
- 40 Klosko 1979, 138.
- 41 Vlastos 1956, xxxii.
- 42 Ibid. xxxiii.
- 43 O'Brien 1961, 413.

- 44 Ibid., 410.
 45 Ibid.
 46 Ibid., 411.
 47 Ibid.
 48 Ibid., 413.
 49 Ibid., 414-415.
 50 Ibid., 415.
 51 Ibid.
 52 Ibid., 416.
 53 Ibid., 417.
 54 Ibid., 409.
 55 Guthrie 1975, 229.
 56 Ibid.
 57 Taylor 1991, 157.
 58 Ibid., 158. Similarly, Wolfsdorf 2006, 437.
 59 Taylor 1991, 157-159. Similarly, Wolfsdorf 2006, 439.
 60 Cf. 'well now, what do you say about the courageous? Isn't it that they are (the) daring?' (Taylor 1991, 43).
 61 Ibid., 150.
 62 See especially the interlude on Simonides (338e6-348c4), which Grube describes as the place in which 'Socrates outsophisticates the sophists' (Grube 1933, 203). On this connection, see also Taylor 2006.
 63 Shaw 2015, 45.
 64 Ibid.
 65 Ibid. 46.
 66 Ibid.
 67 Cf. Taylor 1991, 157-158.
 68 One can find it in Weiss 1985, 12, proposition '6'.
 69 See *supra*, 192.
 70 Vlastos 1956, xxxv, Guthrie 1975, 230, Taylor 1991, 160, Allen 1996, 120, Christensen 2009, 75.
 71 See *supra*, 195.
 72 Vlastos 1956, xxxiii.
 73 In contrast, (i) is adopted in Klosko 1979, 137, Weiss 1985, 15-16, and Wolfsdorf 2006, 442. Interestingly, Weiss stresses the importance of καὶ ἐκεῖ αὖ at 350c2, which she takes to mean 'and in the other case' and to hint at the wise and daring men, as opposed to the ignorant and daring ones, who have just been mentioned at 350c1-2 (Weiss 1985, 15). It is precisely with exclusive reference to the wise and daring men that (i) is predicated — she argues — and through this inference Socrates concludes the coextensiveness of that class with that of the courageous (ibid.). However, Socrates would hardly have taken this path, because such an identification is not logically valid. For Weiss herself happens to acknowledge that, notwithstanding her own restriction, (i) would still allow the possibility that the courageous are merely a sub-class of those who are wise and daring, and not the same as them (ibid., 15-16, see also Adam/Adam 1905, 173).
 74 Vlastos 1956, xxxiv. See also *supra*, 194.
 75 Ibid. xxxiv, n. 37.
 76 See *supra*, 195.
 77 See *supra*, 195.
 78 Taylor 1991, 157-160. See *supra*, 196.
 79 Stokes 1986, 341. In predicate logic language, which Stokes uses: from '(x) (Cx → Dx)' and '(x) ((¬Wx ∧ Dx) → ¬Cx)', '(x) (Cx → (Dx ∧ Wx))' follows, not '(x) ((Dx ∧ Wx) → Cx)', as Stokes maintains (with 'C' standing for 'being courageous', 'D' for 'being daring', and 'W' for 'being wise').
 80 Christensen 2009, 77. Incidentally, this requires that the participle ὄντες at 350c3 has a conditional force, instead of the causal one usually attributed to it, so that θαρραλέωτατοι δὲ ὄντες ἀνδρείωτατοι is translated as 'if they are most daring, they are most courageous'. Neither of these forces is preserved in Christensen's 'and the most confident are the most courageous' though (ibid.).
 81 Vlastos 1956, xxxii, Klosko 1979, 137, Christensen 2009, 77.
 82 Taylor 1991, 150, Shaw 2015, 60.
 83 See *supra* n. 81.
 84 Vlastos 1956, xxxiv-xxxv.
 85 They all apply also to the analysis of Jacquette, the most strenuous defender of Protagoras, who fully agrees with his criticism of Socrates' argument (Jacquette 2009, 52-53).
 86 On the structure of Socrates' demonstration see *supra*, 192.
 87 Similarly to Vlastos, Klosko, and Christensen (see *supra*, 198).
 88 On this see also Klosko 1979, 139.
 89 Similarly see also ibid. 136.
 90 Taylor too emphasizes 'the abruptness of the shift from the previous argument' to the new one (Taylor 1991, 161). Socrates fared in a similar way at 329b7-329d2, in his reply to Protagoras' so-called Great Speech (320c5-328d2). For instead of countering it, he brought Protagoras to his own home ground, dialectic, by dropping the topic of the teachability of excellence and interrogating him on the relation between excellence and the concepts of justice, temperance, and piety, which Protagoras had just mentioned.
 91 Allen 1996, 121.
 92 Ibid., 120-121.
 93 Ibid. 121.
 94 Ibid. 122.
 95 Wolfsdorf 2006, 439.
 96 Ibid. 440.
 97 Compare τοὺς ἀνδρείους θαρραλέους λέγεις at 349e2 with οἱ ἀνδρείοι θαρραλῆοι εἰσὶν at 350c7-8.
 98 Ibid. 443.
 99 Ibid., 436.
 100 Ibid. 443-444.
 101 Ibid. 444.
 102 The same flaw can be spotted in Weiss, when she observes that Socrates' 'identification of wisdom and courage is [...] just the discovery that both are the source of courageous action' (Weiss 1985, 14) and that 'it is this identification [...] to which Protagoras takes exception and which he attempts

- to refute' (ibid., 13). But if this reading of identity as a source/product relationship was the case, then (S5) could be equally interpreted as 'wisdom is the source of courageous actions' and as 'courage is the source of wise actions', although the latter is definitely not what Socrates is fishing for.
- 103 See *supra*, 192.
- 104 Shaw, too, offers a similar reading of εὐτροφία τῶν ψυχῶν (Shaw 2015, 65), also highlighting how at 313c Protagoras was said to sell 'teachings (μαθήματα), which nurture the soul (τρέφεται)' (ibid. 69). By contrast, Denyer believes that 'if this remark is to be incompatible with Socrates' suggestion that wisdom is bravery, then the relevant natural endowment of souls had better not be an aptitude for learning, and what constitutes the good nutrition of souls had better not be knowledge' (Denyer 2008, 176). But there is no contradiction in maintaining both that wisdom and courage are distinct and that wisdom is a source of courage. On the contrary — as I observed with reference to Wolfsdorf just above — the truth of the first proposition follows from that of the second.
- 105 Bartlett 2016, 78.
- 106 Ibid.
- 107 Although madness (μανία, at 351b1) too is mentioned as a source of daring, Protagoras considers it incompatible with courage, by (P7). Therefore, it cannot be regarded as a source of courage as well.
- 108 Shaw 2015, 68.
- 109 Bartlett 2016, 78-81.
- 110 See *supra*, 200.
- 111 Shaw 2015, 65-68 (see esp. 68: 'Both of his proposed sources of courage (εὐτροφία and φύσις) are on the list of sources of confidence under different names (τέχνη and θυμός)'), Bartlett 2016, 78-81 (see esp. 78: 'the "art" that can give rise to boldness must be equivalent to the "good nourishment of souls" that gives rise to courage.'). Other scholars keep the sources of courage and those of daring separate (Devereux 1975, 37-39, Weiss 1985, 19, Russell 2000, 318, Wolfsdorf 2006, 443-444).
- 112 Russell, too, talks of epistemic and non-epistemic elements of courage, but he does not recognize other sources of courage than the natural endowment and good nurture of souls (Russell 2000, 317-318).
- 113 Bartlett 2016, 78-81.
- 114 See *supra*, 192.
- 115 Russell 2000, 318, Shaw 2015, 68.
- 116 See *supra*, 197.
- 117 Stokes 1986, 339,
- 118 Christensen 2009, 77, 82, n. 25.
- 119 Shaw 2015, 65.
- 120 Ibid.
- 121 See *supra*, 196.
- 122 Christensen 2009, 82-83.
- 123 Ibid. 82.
- 124 On Socrates' second demonstration as more convincing than the first see also Gagarin 1969, 158, Taylor 1991, 163.
- 125 Shaw 2015, 63.
- 126 Shaw 2015, 65, Russell 2000, 317-318. Weiss, who does not regard εὐτροφία τῶν ψυχῶν at 351b2 as epistemic, goes so far as to think that the objection by Protagoras to which now Socrates replies is that courage does not require knowledge at all (Weiss 1985, 20).
- 127 See *supra*, 201.
- 128 Shaw 2015, 68.

**Christopher Gill, 2017.
Plato's Atlantis story.
 Text, Translation and
 Commentary. Liverpool:
 Liverpool University
 Press. ix-222 pp., 4
 Figures, and 2 Index.**

Luc Brisson

Centre Jean Pépin - CNRS, Paris

lbrisson@agalma.net

In 1980, Bristol Classical Press published a modest little work: *Plato. The Atlantis Story. Timaeus 17-27, Critias*, with introduction, notes and vocabulary by Christopher Gill. More than thirty-five years later, a new revised, corrected and augmented version of this work appeared at Liverpool University Press 2017. This new edition (291 pp.) has the same structure as the first one, but is much longer than it (which had 95 pages), particularly because it includes a translation.

After a short Preface, we find a long Introduction that deals with the contents and meaning of this story and its surprising reception. It is followed by a bibliography that takes the most recent titles into account, especially those by Pierre Vidal-Naquet, *The Atlantis story. A short history of Plato's myth*, trans. J. Lloyd (2007), and by Jean-François Pradeau, *Le monde de la politique : sur le récit Atlante de Platon. Timée (7-27) and Critias* (1997). Then comes a translation of *Timaeus 17-27, Critias*: the translated text, which was lacking in the first edition, is that of Burnet's text, sometimes modified. In the following part, the Greek text is divided into sections introduced by a presentation and followed by a continuous interpretation of the passages: this, of course, is the most original and useful part. The book concludes with a series of maps, and especially a Vocabulary in which each Greek term is translated. It ends with two indices: an Index of ancient passages, and a General index.

This version renews and considerably enriches the one from which I had drawn a great deal of inspiration when writing my *Platon, Timée/Critias*. I must also attest that Pierre Vidal-Naquet and Jean-François Pradeau greatly appreciated Christopher Gill's work, and made use of it.

The exemplary quality of this work, which exhibits an exceptional erudition while re-

maintaining accessible to students, explains why I have little to say to celebrate it. I will conclude by saying that reading this book is all the more necessary now that Marwan Rashed and Thomas Auffret have just published in *Phronesis* (62, 2017, 237-264) an article challenging the authenticity of the *Critias*, as did two 19th century German philologists, Socher (1820, 367-371) and Suckow (1855, 158-160), basing themselves on an alleged “contradiction” between *Timaeus* 27a-b and *Critias* 108a-c, a position which results from a rigid, ahistorical approach to these two texts.

**John Sallis, Ed. 2017.
*Plato's Statesman:
 Dialectic, Myth, and
 Politics*. Albany: SUNY.
 326pp.**

Romeo Domdii Cliff

Catholic University of Leuven
 romeo.domdiiciff@kuleuven.be

The collected volume *Plato's Statesman: Dialectic, Myth, and Politics* presents some of the new interesting research being conducted on the *Statesman*. The volume is edited by John Sallis, who is well known for his work in phenomenology, including writings on Jacques Derrida, Martin Heidegger, Friedrich Nietzsche, and Immanuel Kant. Sallis takes a decidedly continental approach to reading Plato, as do his selected contributors, with thirteen of the seventeen contributions coming from the continental, hermeneutic, or post-structuralist traditions.

Though the volume lacks a clear structure of its own, the contributions could be grouped under five broad headings:

(1) Contributions that discuss the myth, in particular those by Michael Naas, Sara Brill, and Walter Brogan. These authors deal with, respectively, the usage of the word “αὐτόματος,” meaning «without guidance»; the relevance of sexual reproduction in comprehending human beings; and the proper relation to the time required to form a human community. I should also mention the contribution by Shane Montgomery Ewegen, who writes on the debt owed by Socrates in the *Statesman*. Also pertinent for this group is the article by Nickolas Pappas, which deals with the appearance of philosophy in the myth.

(2) Contributions that discuss dialectic. Günter Figal focuses on the interdependence between dialectical training and the determination of the statesman. He argues that understanding the statesman demands dialectical training. Eric Sanday follows with an article investigating how a preliminary understanding can guide an inquiry while being aware of its limitations, focusing on *Politicus* 277a-279a. Finally, James Risser offers an interpretation of *Politicus* 277a-278e and, contra Figal, argues that the disclosure of the statesman should

not be understood from the dialectical art, but rather through examples.

(3) Contributions that engage with the dialogue from the broader perspective of the trilogy (*Theaetetus*, *Sophist*, and *Statesman*). John Sallis' short article examines whether the beginning of the dialogue starts with its opening lines or whether it lies before these lines. Mitchell Miller forges ahead with a discussion of intuition and logos in the trilogy. Noburu Notomi takes the discussion one step further, arguing that the trilogy pursues the nature of the philosopher. At the penultimate position, Drew Hyland, through a fictitious dialogue between Theaetetus, Young Socrates, and Axiothea of Phlius (one of two disguised female members of the Academy), brings to light the thoughts these three personages must have had at the closing of the trilogy. And finally, Burt Hopkins unites the trilogy into one by exploring whether the presence of many philosophers in the three dialogues entails that philosophy itself is multiple.

(4) Contributions that are more politically oriented. At the front of the pack here is Robert Metcalf, who is interested in how the critique of writing in the *Phaedrus* and the critique of law in the *Statesman* are important for Plato's political thought. Next, Robert Bartlett gives a general account of law in the dialogue. Ryan Drake concludes by arguing that the sophist has a place in the best regime, especially when gathering intelligence finds its civic limits in the *Statesman*.

(5) Finally, there is a single contribution that discusses the reception of the dialogue by the Neoplatonic commentators. Here Gary Gurtler studies Plotinus' allusions to the *Statesman* and how his usage of the text reveals his method in citing passages and claims made about them.

This review will proceed by considering three points about the collected volume. First, I will look at the new trend among scholars to read into the *Statesman* the complete rejection of the existence of an ideal statesman in our contemporary society. Second, I will discuss certain previously unexplored terrains in the dialogue to which scholars are now gravitating. And finally, I will comment on the fact that all contributors to the volume show a certain degree of sensitivity to the dramatic context of the dialogue and refrain from attributing Plato's voice to a single character. A brief remark on these points will be furnished at the end.

THE NEW SCHOLARLY TREND IN RESEARCH ON THE STATESMAN

There is a new trend among scholars to read the *Statesman*, especially through its myth of the two Ages (the Golden Age of Kronos and the present Age of Zeus) as a dialogue which forgoes the advent of the true statesman, or the possibility of such a person to ever exist in our current world. Michael Naas, for example, in *From Spontaneity to Automaticity: Polar (Opposite) Reversal at Statesman 269c-274d*, claims that the true statesman is dead. Naas focuses on the word "αὐτόματος", which is used five times throughout the dialogue – four times in the Age of Kronos and one time in the Age of Zeus – arguing that it denotes a lack of guidance. According to Naas, the term 'αὐτόματος' reveals the striking analogy between the Age of Kronos and spoken law or speech, on the one hand, and the Age of Zeus and written law, on the other. The Age of Zeus is an age when the teachings of the first lawmaker are recalled via written signs

in the absence of a living lawmaker or the now-departed god. (Naas 2017, 16)

Having already prepared the reader for the notion of a dead statesman (Naas 2017, 16) and having associated the ‘original lawmaker’ and speaker with the Age of Kronos, or with Kronos himself, Naas proceeds to give reasons laws are necessary and maintains that the true statesman must rely on written law, since his death is as inevitable as the end of the Age of Kronos. The Age of Kronos must end, wherefore laws are indispensable in the Age of Zeus and they mimic the speaker of the Age of Kronos. Further, the multiplicity of human beings prohibits the original lawgiver from speaking to all people at the same time or to the same people all the time. (Naas 2017, 28) With the true statesman dead or constrained to the long-gone Age of Kronos, it is futile to hope for his/her return in our present era.

Walter A. Brogan, in *The Politics of Time: On the Relationship between Life and Law in Plato’s Statesman*, supports Naas’ reading when he suggests that law is the personification of the statesman in the community. Concerned with whether, and in what way, the identity that defines the becoming of a people is possible and whether this identity can hold the flow of time found in political life, Brogan claims that the rule of the statesman, which is a care that has an appropriate relationship to temporality, both inaugurates and preserves the unity of a people.

Justifying his claim, Brogan starts by describing the Age of Kronos, an Age he associates with the reverse motion of the universe and a time of back and forth in which creatures are born grown from the earth and grow in reverse, only to grow again from the earth. ‘In this world’, Brogan argues, ‘creatures become younger and eventually enter once again into the moment of birth, only to come again fully

formed into being. Life circles back into itself in a cycle of repetition and renewal. There is no need for self-preservation in the Age of Kronos’ (Brogan 2017, 72). It is important to point out that this is not an innocent paraphrase of the text but already implies an interpretation, as we will show below.

The conditions in the Age of Kronos are different from those in the Age of Zeus. According to Brogan, in the Age of Zeus, a period during which God is no longer piloting the universe and time is no longer cyclical, the universe moves toward destruction, and the task of the statesman is to heal the rupture between the whole and its parts by preserving life and order in a recalcitrant universe that leans toward destruction.

Attempting to reconnect the forward and backward time found in the Age of Kronos, standing at the threshold of the end of the Age of Kronos and the beginning of the Age of Zeus, and mastering the kairological time, understood as the moment disunity first emerges in the universe following the release of the rudder by Kronos, the statesman, Brogan continues, produces laws to respond to the changing circumstances of life and to return unity in disunity, similarly to what characterizes the Age of Kronos (Brogan 2017, 77).

With the statesman’s law doing the necessary work of instilling unity within the universe, attempting to redirect the destructive course of the universe, and attempting to reproduce as much as possible the forward and backward time found in the Age of Kronos, Brogan concludes with the following arguments. The place of the statesman is not within the city he rules, rather it is restricted to the moment the universe is initially released by Kronos, or the kairological time. Further, the statesman leaves the laws behind as a reminder of his presence. And finally, the statesman cannot

dwell within the community, as doing so will disrupt the independence of his subjects.

He is apart from the city in two ways. He is not within the city because he attends to the original threshold from out of which emerges life as we know it. And he stands at the threshold in another sense as himself the origin of the law of the city, that is, as himself the unity of life and law. The statesman does not belong to the city, and to dwell there other than as a stranger would be to disrupt the independent ability of those for whom he cares (Brogan 2017, 80). With the law preforming the tasks of the statesman within the city and with the statesman restricted to a place apart at the beginning of the Age of Zeus, law becomes the personification of the statesman in the community. Whether the statesman is dead as Naas has it or whether the law serves as the personification of the statesman as Brogan purports, it would behove contemporary societies, humans in the Age of Zeus, not to expect the arrival of the statesman and not to expect one to dwell among humans. Any such expectation is futile, given the ontological status of the statesman, according to both Nass and Brogan.

UNCHARTERED AREAS IN THE DIALOGUE

One of the most original and interesting articles in the book is that of Sara Brill: *Autochthony, Sexual Reproduction, and Political Life in the Statesman Myth*. Reflecting on the status of human political phenomena, on how humans come to be, and on the kind of political animal that human beings are—all within the context of the myth—Brill argues that the specific characteristic of sexual reproduction in the dialogue demands consideration of the

nature of self-rule beyond attempts at self-rule embodied in the practice of *techné*. Self-rule, she continues, must include the acknowledgment that human political life is grounded in the fact that we are born from other human beings in this Age of Zeus, instead of being sprung from the earth, as in the Age of Kronos. ‘To deny this fact’, Brill holds, ‘is to deny a fundamental dimension of human being *qua* political animal’ (Brill 2017, 34).

Substantiating this claim, Brill first establishes that the object of the dialogue, defining the statesman, is inextricably linked with understanding what constitutes a human life or how humans live, in as much as understanding what kind of living being humans are is essential to understanding the work of the statesman (Brill, 2017, 33).

Next, Brill proceeds to describe two types of reproduction, reproduction which explains why the myth is central in the examination of human beings *qua* political animals. The myth displays the contours of human political life by distinguishing it from a vision of the human collective for whom the polis is unnecessary, and the two visions are separated by their distinctive reproduction. The two types of reproduction, generation by others and generation from self, mark the different modes of life in the Age of Kronos and the Age of Zeus (Brill 2017, 34). Further, human self-rule, political community, and human life in the Age of Zeus can only be understood when considering the sexual reproduction of this Age, Brill argues.

In *Noësis and Logos in the Eleatic Trilogy, with a Focus on the Visitor's Joke at Statesman 266a-d*, Mitchell Miller discusses the relation between intuition and discourse in the dialogue. Starting with *Politicus 266a-d* and proceeding to the three definitions of the statesman, Miller argues the *Statesman* is a

provocation to, and then exegesis of, a *Noêsis* of what is essential to statesmanship, done in three jokes.¹ The first joke is a mathematical pun that appeals to geometry to distinguish between bipeds and quadrupeds. The Stranger says that the distinction will be made by determining the diagonal and then the diagonal of the diagonal. The human mode of walking is bipedal in capacity or power (*dunamis*), which has a mathematical equivalence of $\sqrt{2}$ since the Greek word *dunamis* also means 'square root' and *dipous* also means 'two-footed'. Moreover, in geometry, the diagonal of a square is the hypotenuse of a right-angled triangle and, following the Pythagorean theorem, is calculated by taking the square root of the sum of the squares of the length of the other sides. So, by being two-footed in capacity or power, human beings generate a diagonal that is $\sqrt{2}$ in a square of 1×1 or the square root of two feet. Animals that are four-footed in capacity or power generate a diagonal that is $\sqrt{4}$ in a square of $\sqrt{2} \times \sqrt{2}$ or the square root of four feet, which is the diagonal ($\sqrt{4}$) of the diagonal (the square with side $\sqrt{2}$, which is also the diagonal of human beings with who are two-footed in capacity).

The second joke deals with the fact that man is paired, throughout the division of animals, with pigs. These pigs have such noble qualities as undemanding, slow and come in last. The gist of the joke lies in the irony of pairing humans with pigs as counterparts, as well as in the contradictory qualities attributed to pigs. And the third joke has to do with calling the swineherd the best of men and the most well trained for the easy way of life. He is someone the human herdsman must keep pace with in the division until the latter has to be separated from him.

Noêsis, for Miller, is the intuitive insight into the essential that is the epistemic goal

of dialectical inquiry and the basis for the discursive exegesis that inquiry requires. Further, these jokes trigger and concentrate the irony of the whole initial division. The jokes also trigger the setting aside of the example of the shepherd. And finally, the jokes trigger the introduction of both the weaving example and of the new form of division, which lays out fifteen kinds of care with which members of a city take responsibility for their material political lives.

Miller puts forth a fascinating thesis in his article, but it is a pity he spends much of the article developing his argument from elements in the *Theaetetus* and *Sophist*. When he returns to the *Statesman*, the reader is left with no more than suggestive claims. Miller starts from the end of the *Theaetetus* when Socrates refutes the definition of knowledge as true judgment with an account, argues that this refutation is a provocation for further thought, and highlights the paradoxical character of the object of knowledge as both simple and complex to support that argument.

Focusing on the latter point, Socrates, Miller continues, argues that the things in the world are complexes of perceptible, simple elements and that, since knowledge requires giving an account or *logos*, and giving an account requires an object whose parts are distinguishable, only complex things are knowable. The simple elements from which they are formed are themselves unknowable. Socrates then attacks this understanding of an object via a dilemma: either the complex is the plurality of its elements such that if the complex is knowable so are its elements, or the complex is not reducible to its elements but is simple in its own right, in which case the complex would be just as unknowable as its elements. Since the second option leads to the denial of the possibility of knowledge, Socrates

finds refuge in the first option by reminding Theaetetus, his young interlocutor, of his early musical training: Theaetetus studied music by first learning the simple elements and then proceeding to the complex. But this affirmation of the knowability of the simple elements is only possible if we allow the simple elements to be somehow also complex, leading to the paradox of the object being both simple and complex, Miller argues (Miller 2017, 110).

But how are these contradictory aspects of the object compossible, Miller asks? The answer lies in Socrates' treatment of the last two senses of *logos* at *Theaetetus* 206e-210a. These show the interconnection of the two moments of knowledge with the two aspects of the object: true judgment matches with the object in its simplicity, while *logos* matches with the object in its complexity. This is how the last two senses of *logos* help to arrive at such a conclusion, according to Miller. The second sense of *logos* deals with giving an account by going through the elements or parts that the nature of a thing requires of its instantiation. The third sense of *logos* deals with identifying the differentiating features that distinguish the object from other objects. 'Thus both sorts of these *logos*', Miller argues, 'correlate with the object in its aspect of complexity, disclosing it in their distinct way as a plurality of 'elements' or features' (Miller 2018, 110).

To view the object in its simplicity requires us to start from another beginning. In disclosing the plurality of elements or features, each sort of *logos* presupposes the prior presence of the object in its simplicity, which is the correlate of true judgment. Taking the example of the wagon and *logos* in the second sense, Socrates argues the object resides in its simplicity. For as the thing which requires that whatever is to have the nature of a wagon

has a definite set of elements or parts, the whole *qua* simple stands prior to the parts and guides the *logos*' disclosure of it within the context of these parts. 'That is, as what is responsible, in the manner of a formal cause', Miller argues, 'for a wagon's having the parts that it does, it precedes the whole of these parts and orients the *logos*' disclosure of it in terms of this whole of parts' (Miller 2017, 111). Furthermore, taking the example of the face of Theaetetus, Socrates demonstrates how *logos* in the third sense reveals the object in its simplicity. The unique 'look' or *Gestalt* of the countenance stands before the plurality of its distinguishing features. The two senses of *logos* show how the two contradictory aspects of the object are compossible.

While discussing the two-way interplay of true judgment and *logos*, *en route*, viz., true judgment or intuition empowers the *logos* that seeks to explicate it, and the *logos*, in turn, responds to intuition by supporting it as genuine insight or else exposing it as false, Miller then transports these considerations from the *Theaetetus* to both the *Sophist* and the *Statesman*. 'Plato has Socrates introduce the last two senses of *logos* in the *Theaetetus*', Miller argues, 'with the proleptic intent of preparing us for the two modes of dialectic that the Eleatic Visitor introduce and practice in the *Sophist* and the *Statesman*' (Miller 2017, 112). These two modes of dialectic are the 'bifurcatory [or division] process' of collecting differentiating features and the 'non-bifurcatory process' of discerning the parts that make for a harmonious whole, according to Miller (Miller 2017, 116). Miller then proceeds to associate various elements of the *Sophist* and *Statesman* with the two senses of *logos* found in the *Theaetetus* and with the two aspects of the object.

For example, tacitly drawing from two principles in Plato's unwritten doctrines² – the determinate one and the infinite dyad – and their relation to the realm of the forms, Miller associates the transcendental form 'care' and its relation to the fifteen forms of care in the community, including statecraft, with the transcendental form 'one' and its relation to the realm of forms. Specifically, Miller posits that a single form of care embraces the many forms of care in society and further posits that this relation calls to mind *logos* in the second sense, inasmuch as the many forms represent the elements that care itself requires to be instantiated (Miller 2017, 112-114). *Logos* in the third sense is made plain by the fact that the complex form 'care', which unites the fifteen subordinated forms of care, (the transcendental one also unites all the forms in the realm of forms), serves to differentiate the form, through its unity, from everything else (Miller 2017, 114-116).

However, in my view, there is no indication, in the *Statesman*, of a transcendental form 'care' which transcends and unites all other forms. Equally suspicious is the claim that the statesman's art is subordinated to the transcendental form 'care' and is on the same level as the other arts in society. When the word 'care' is introduced in the dialogue, it is within the context of understanding the statesman and the domain of statesmanship, not as a transcendental form. The textual evidence in the *Statesman* does not support Miller's claim.

One might ask, in defence of Miller: why is it so problematic to use elements of the *Theaetetus* or the *Sophist* to explain the *Statesman*? Why could one not compare the different dialogues and use elements from one to elucidate those of another, so long as the context of the dialogue is respected? However,

what is at stake here is not so much the act of comparing two dialogues. It is, rather, the act of making a claim about one dialogue based on information derived from another dialogue without materials from the principal dialogue itself to support the claim: the context of the argument transported might be different from the argument in the receiving dialogue, and each dialogue has its own unique context that cannot be overlooked.

It is precisely because of this failure of not giving enough heed to the context of the argument in each dialogue that Miller's claim regarding the two senses of *logos* in the *Statesman* is less convincing. It is much better, in terms of methodology, to base one's argument on, say, the *Statesman* and its set of elements and then to use other dialogues to support the claim. Proceeding this way will reduce the risks of overlooking the context of the *Statesman*, the dialogue which is, in this case, of primary import, and it produces a much more convincing argument.

THE SENSITIVITY TO THE DRAMATIC CONTEXT OF THE DIALOGUE

One striking feature of the essays in this volume is their sensitivity to the dramatic context of the dialogue and their reluctance to attribute Plato's voice to a single character. John Sallis justifies this approach by arguing, even more strongly, that Plato can never be assigned any part of a speech within the dialogue given that he is withdrawn from the dialogue, acting as a ventriloquist would on stage.

It is too strong to maintain, as Sallis does, that one cannot attribute any assertion to Plato, since there are ways to understand Plato's position, given that as he does construe

authoritative arguments in the dialogues. But indeed, it would be difficult for a single character to represent Plato's view in as much as such a position is inconsistent across dialogues and within dialogues: (1) characters change from dialogue to dialogue, making it difficult to identify the same character as representing Plato's view. One could object that Plato's views change along with those of his main characters. But the views of the main characters, taken together, in a given dialogue are never the same, as these characters disagree with each other. This makes it difficult to have a single view representing the main characters and to attribute that to Plato. (2) The different characters within a dialogue often start with different positions at the beginning of the dialogue, and sometimes even switch positions at the end of the dialogue, resulting in a difficulty of deciding which position to attribute to Plato; and (3) the leading character in a particular dialogue sometimes errs in the course of the dialogue and is corrected by the minor character, resulting in undermining the character's position as an authority.

In the *Politicus*, for example, the Eleatic Stranger, who is the leading character and not Socrates, errs on numerous occasions and has to retrace his steps before proceeding: in *Polit.*, 263c3-264b11, when both the Eleatic Stranger and Young Socrates, the minor character, fail to distinguish between domestic and wild herds in their discussion of the theoretical science directing the rearing of living creatures in a herd; in *Polit.*, 267c5-268d6, when the Stranger fails to distinguish the statesman from his rivals in a human society; and in *Polit.*, 274e1-275a11, when the Stranger ventures to describe a God instead of a human statesman in this era and who is present in this world, and the Stranger also fails to describe the manner of the statesman's

rule. If such a character represented Plato's view, why would Plato make such mistakes, since the author, presumably, already knows the message he wants to convey? It is more likely each of the characters are pieces in the author's dramatic setting, a literary play, and each is given a position to represent. The result of their interaction would be the message of the play and the position of the author, Plato. One could argue it is the author speaking, but it is not necessarily his views that are being stated. Rather it is his ideas about how to engage in philosophy that are revealed. But why would the author demonstrate the proper way to engage in philosophy if he did not share the outcome of the demonstration or if he did not think such an outcome was desirable or truthful? Indeed, the outcome of the demonstration is precisely the message of the play and the position of the author.

A BRIEF DISCUSSION OF THE MYTH

Since many articles in the book base their argument on the developments in the myth of the *Politicus* and, especially, on the assumption of a two-cycle revolution of the universe, it is perhaps useful to call to mind an alternative interpretation of Plato's account of the revolution of the universe, one that assumes that there are three Ages and two directions. This view has been put forward by various scholars (Rowe 1995, 191-192; Brisson 1995, 358-3363; Brisson 1974, 478-496), but I think it is important to defend it with fresh arguments, which moreover shed a new light on some of the discussions mentioned above.

It is not evident why the authors in the book should take it for granted there is a two-cycle revolution, especially since this creates

difficulties for their positions. Let us take Sara Brill's thesis, for instance, that human sexual reproduction, and being born from each other, is paramount to comprehending human self-rule. Her claim is entirely based on the two-cycles view. Arguing in binary oppositions, Brill maintains that the Age of Kronos moves in reverse and in the opposite direction to our Age of Zeus; the earth-born in the Age of Kronos are born from others, whilst humans in the Age of Zeus are born from themselves; and humans in the Age of Kronos are ruled by gods, while humans in the Age of Zeus rule themselves. In her view, being born from each other is fundamental to understanding human self-rule, because the first time it is mentioned, it is associated with self-rule (Brill 2017, 40-45).

But as soon as one examines Plato's narrative more closely, it becomes clear that the two-cycle interpretation poses some problems for her thesis. The reverse rotation of the universe, which Brill locates in the Age of Kronos (Brill 2017, 39), occurs when Kronos releases control of the universe, thus prompting the universe to move in the opposite direction (Brill 2017, 36).³ However, self-rule occurs both at a time when human beings are born from the earth, that is *in* the Age of Kronos when Kronos withdraws from the universe, and in the Age of Zeus when human beings are born from themselves. Sexual reproduction, therefore, cannot be the main cause of human self-rule. Something else must take that place. The two-cycle revolution produces an inherent contradiction in her argument and undermines her thesis. The alternative three Ages and two-directions description of the myth remedies the problem by doing away with the binary opposition between the Age of Kronos and the Age of Zeus and by giving a better account of the reverse revolution of the

universe. In the end, the reader is presented with a more refined narrative of the motions of the universe, a narrative that acts the part of a receptacle from which all the fundamental ideas concerning the myth could develop and could be understood.

The myth tells the story of the Golden Age of Kronos and our current Age of Zeus, describes the Age of the reverse motion of the universe, and its cataclysmic effects, and presages the return of Zeus to the helm of the universe, directly steering it as its captain. The First Age is the era of Kronos, when God is the ship's captain and directly steers the universe. (*Polit.*, 272b1-2). The Golden Age of Kronos continues until the revolution of the universe under God has completed its due course and has come to its destined end, when God releases his control and retires (*Polit.*, 269c8). This marks the end of the First Age and the first direction – a clockwise motion from A to B. When the universe reaches point B, God releases control and the universe's own inborn 'urge [takes] control of the world again and reverses the revolution of it' (*Polit.*, 272e4-6). Devoid of the divine intellect, the universe enters a crisis in the reverse, i.e. counter-clockwise, motion in which all modes of life are destroyed and turned upside down (*Polit.*, 273a1-6). This reverse revolution marks the Second Age and the second direction, when the old regain their youth. This reverse motion continues until the universe regains control of itself and remembers the orders of God, thus ending the Second Age and leading to the Third era, that of Zeus (*Polit.*, 273a6-b2). In this Third Age, the universe returns to its ordered course.

It would be strange to posit that the universe remembers the practices, teachings, and orders of God and follows them while still moving in the reverse Age—which is a period

of chaos and destruction, antithetical to God's orders and practices.⁴ It is much more sensible to believe that if God's ruling is clockwise from points A to B, and if the universe's reverse, chaotic motion is counter-clockwise from B to A, then when the universe regains control of, and brings order to, itself and follows God's orders it returns clockwise on the path from A to B, even though it is now of its own and can only rely on God's teachings, without his direct assistance. In the Third era, the universe moves in the same direction as the First, but one should not identify the two.

At the moment the universe regains control of itself and resumes God's teachings, the phenomena of the reverse Age also stop and mortal beings stop the process of growing 'backward', as it were, toward youth and ever greater immaturity'; (*Polit.*, 270d8-e1) the white hair of the older men stops growing 'darker again'; (*Polit.*, 270e1-2) and the bodies of young men stop losing signs of manhood and stop growing smaller every day and every night, until 'they fade into non-existence and one by one they [are] gone' (*Polit.*, 270e7-8). Instead, the return of the universe to the forward clockwise motion creates the opposite effect on its creatures. Those that were waning, start growing again; those born from the earth who were becoming smaller, now grow grey hair and ultimately die and return to the earth (*Polit.*, 273e7-274a2).

It is especially telling that Plato says that this happens 'when the most recent cosmic crisis occurred and the cosmic order now existing was established'. This means that our current era is that which is established after the reverse Age and runs in the same direction as that during the rule of Kronos. This can be seen in our lives, evolving from childhood to old age. Plato also suggests this in other passages: in *Polit.*, 270c1-d5 Plato he explicitly states that the reverse revolution is contrary to the

present revolution (*Polit.*, 270d3-5). Since the reverse motion is also counter to the revolution of Kronos, our present revolution and that of Kronos must be moving in the same direction; but given that the reverse revolution *comes after* that of Kronos, our present era cannot be identical with that of Kronos.

This reading is supported by another passage: during the reverse revolution, when mortal life is being destroyed, and human beings are returning back to the earth, a new race of human beings is born from the earth's womb.⁵ It is this new race of human beings that gives birth to our first ancestors, who are no longer conceived from the earth but from other human beings, following the new law of conception. However, Plato states that "these earliest forebears were the children of earthborn parents; they lived in a period directly following the end of the era of the earthborn, at *the close of the former period of cosmic rotation* [...]" (*Polit.*, 271a8-b2), suggesting that the reverse rotation ends when the present rotation begins. The birth of our first ancestors coincides with the moment the universe regains control of itself and remembers the teachings of God.

Many of the authors in *Plato's Statesman: Dialectic, Myth, and Politics* presuppose a two-cycle revolution, and only one of the authors, Sara Brill, explicitly informs the reader, in the footnote, of her presupposition. But this interpretation is controversial, and it could be dangerous if the authors base their argument on it. The discussion of the three Ages and two directions of the myth challenges this interpretation, and with it, the arguments of Brogan and Brill. Like Brill's interpretation, discussed above, Walter Brogan's depiction of our present age is in essentially negative terms indeed becomes problematic if the myth is no longer read in a binary way. As I have just tried

to show, Plato's account of the Age of Zeus is not entirely negative; correspondingly, the political philosophy he designs with a view to our current age is much more positive, and indeed realistic, than it appears in Brogan's contribution.

The collected volume is dense, and understanding it requires much prior knowledge of Plato in general and of the *Politicus* in particular. Of the volume's 326 pages, 11 are devoted to a consolidated bibliography (divided into the Greek texts, the English translations, and the secondary sources), a brief biography of the contributors, an English index, and a Greek index. The editor gives a brief introduction to the collected volume in which he clarifies the manner in which the contributors engage with the dialogue.

I have restricted my discussion to those contributions that best capture all the dimensions of the volume—dialectic, myth, politics, and the investigation of the trilogy. They bring out the kinds of new problems and assumptions that are most relevant to scholars working on the *Politicus* today.

Bibliography

- Brisson, L. 1974. "Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon, Paris, Klincksieck, 478-496.
- Brisson, L. 1995, 'Interprétation Du Mythe Du Politique' in C. Rowe (ed.), *Reading the Statesman : Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Sank Augustin: Academia Verlag, 349-363.
- Fowler, H. 1925. Plato, *Politicus*. Translations are taken from The Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Hamilton, E., Cairns, H. Eds. Plato, *Politicus*. Translations are taken from *The Collected Dialogues of Plato*, Bollingen Series LXXI, New Jersey, Princeton University Press.
- Sallis, J. Ed. 2017. *Plato's Statesman: Dialectic, Myth, and Politics*. Albany, State University of New York Press.
- Rowe, C. J. 1995. *Plato: Statesman*, Trans. Warminster, Aris and Philips Ltd.

Endnotes

- 1 The first joke, for Miller, takes place from *Politicus* 266a-b; the second joke is from *Politicus* 266c; the third joke is from *Politicus* 266c-d.
- 2 The legitimacy of the unwritten doctrines is a very controversial topic among scholars.
- 3 Brill grants that the reversal of the cosmos is caused by the release of Kronos.
- 4 Many proponents of the two-cycle revolution include the reverse motion of the universe in the era of Kronos.
- 5 Those who had long died were being resurrected, in keeping with the phenomena of reversal.

Pierre Destrée and Zina Giannopoulou, Eds.
 2017. *Plato's Symposium. A Critical Guide*.
 Cambridge: Cambridge University Press. 347 pp.

Mariangela Esposito

Teaching Fellow at Mary Immaculate College, University of Limerick

mariangela.esposito@mic.ul.ie

<http://orcid.org/0000-0002-4347-9061>

The most relevant trait of this collection of essays on Plato's *Symposium* is that it is itself a symposium. Namely, a symposium on the *Symposium*. The choral effect and the generative strength of the platonic dialogue are preserved and reiterated through the analyses of different sections of the dialogue. Besides this fascinating trait, the principal merit of the collection is that none of the multiple aspects of the *Symposium* are omitted or overlooked, not even meta-literary expedients like the narrative frames built around the dialogue at its beginning.

The work is composed of 13 Chapters and a detailed Introduction.

The Introduction is designed by the two editors Pierre Destrée and Zina Giannopoulou who demonstrate that the *Symposium* is at the core of Plato's work because of the abundance of determinant themes involved in it and because of the multifaceted sides from which eros is considered. In regards to the collection, they point to the originality of the essays and they briefly discuss what this originality consists of for each essay.

Chapter 1, "Narrative Temporalities and Models of Desire", is by Zina Giannopoulou herself. Starting with a reflection on the narrative frames, she elaborates on an interpretation of the use of time in the dialogue. Giannopoulou notices a structural analogy between the use of time in the narrative frames and prologue, and between the intrinsic time that characterises eros. The analogy is based on the assumption, that there are two types of erotic desire, which is declared throughout the entire dialogue -particularly in Diotima's discourse. One is physical, materialistic and possessive, while the other one is generative and progressive. This distinction corresponds to the two ways of using time for narrating: the use of time for the narrative frames at

the beginning of *Symposium* is regressive and resembles the possessive erotic desire; while the narration in the prologue uses time in a progressive way and resembles the generative erotic desire. Out of this comparison, it seems that Diotima's account of eros, figuratively symbolised by the ladder of love, is the most balanced in terms of temporality as it is rooted in the past, is progressive in its evolution and mostly, is open to the future.

In Chapter 2, "Unfamiliar Voices: Harmonizing the non-Socratic Speeches and Plato's Psychology", Jeremy Reid carries out a parallelism between the first four speeches by the participants of the symposium and between the stages of the education of the Guardians in the *Republic*. The four speeches represent four goals of education which are propaedeutic to philosophy, according to Reid's interpretation. Specifically, the first discourse by Phaedrus, and Phaedrus' character itself, represent the spirited part soul which, in the *Republic*, is said to be essential for the Guardians in order to be courageous and to have a reliable sense of shame and honour. The discourse by Pausania shows love as lawful as it strives to ultimately reach virtue. This matches with one of the goals of education in the *Republic*, namely, lawfulness. The discourse by Eryximachus points to a form of moderation which is balanced between opposites and could be named temperance (*sophrosyne*). The same kind of harmony between opposite elements is the key for the Guardians' health in the *Republic*. Aristophanes' discourse recalls some elements of the appetitive part of the soul as described in the *Republic IV*; what his discourse claims indirectly, and in accordance with the previous speeches, is that appetites need to be minimised and managed. This progression toward the moral education, in the *Symposium* as well as in the *Republic*, is

indispensable for intellectual ascent and for climbing the ladder of love. It can be said that the educational training sketched in the *Republic*, finds a mirroring and a further development in the *Symposium*.

Chapter 3 is the first of a sequence of chapters (from 3 to 6) focusing singularly on one of the speeches of the characters in the *Symposium*. This sequence follows a narrative order starting with Eryximachus in Chapter 3, "A Doctor's Folly: Diagnosing the Speech of Eryximachus", by Franco Trivigno, and finishing with Chapter 6 on Agathon's speech. There are at least two elements of Trivigno's interpretation that are worth noting for their originality in contextualisation. First of all, Trivigno proposes to consider seriously a reading of the speech as a parody. In fact, the character of the Doctor was often represented as an impostor in Greek Comedy and Eryximachus presents all the traits of this characterisation. Secondly, the discourse by Eryximachus anticipates some of Diotima's claims and it is superior in comparison with the previous two discourses. Nevertheless, notes Trivigno, Plato rejects most of the contents as Eryximachus cannot evolve further from the physical level of love.

Suzanne Obdrzalek, in Chapter 4, "Aristophanic Tragedy", offers a reading of Aristophanes' speech. The main element that she addresses is the tragic and pessimistic vein that characterises the discourse of the comedy-writer. The tragedy comes mainly from the thwarted nature into which human beings have been forced after being hubristic with the Gods; but also, the depiction of the Gods is negative as they seem to be dependent on human acknowledgment. Being thwarted, humans are incomplete and strive for completion, hence, eros is a desire for something that the lover lacks as it stands at the core

of Diotima's speech. For these reasons, Obdrzalek believes that Aristophanes' speech is fundamentally tragic. However, she underlines that if eros can make us whole again, then it would turn out to be optimistic. The author detects two reasons for Plato to diverge from Aristophanes' account of eros. First, Aristophanes depicts human nature and eros as irrational. In fact, humans -as represented by Aristophanes- pursue their completion, but they are not able to articulate what this wholeness would consist of. Out of this, eros appears only as a blind urge, like a form of madness. Second, Aristophanes assigns the wrong object to eros. The object of love that Aristophanes proposes is wrong because it is directed toward mere humans, hence it does not allow transcending toward Forms. To support this second point, Obdrzalek recalls some attitudes by Socrates in the dialogue which make him the personification of the right way of directing love. Socrates seems not to be dependent or incomplete in regards to any possible desire or need, but at the same time he remains erotic as a lover of the Forms. If this argument by Obdrzalek is valid, then it should follow that Dover and Nussbaum -both arguing that Aristophanes' account of eros gives relevance to the individual- misunderstood the sense of the speech. Indeed, the beloved in Aristophanes' myth seems to be chosen only in virtue of his ability to return to wholeness and not for her/his individuality and uniqueness.

Chapter 5, "Divinization", is by David Sedley who investigates the aetiology of the myth narrated by Aristophanes. He presents strong evidence that the myth has been invented by Plato. This evidence mainly derives from a comparison with the story of human origins in the *Timaeus*. This comparison does not imply a revision of the dating of Plato's dialogues.

Indeed, Sedley, is looking for theoretical continuity between the two myths, without questioning the chronological order of the dialogues, as this, in fact, does not affect his argument. Sedley's main claim is that both the *Symposium* and the *Timaeus* offer an intellectualist account of human essence.

Francisco Gonzales is the author of Chapter 6, "Why Agathon's Beauty Matters", a chapter completely dedicated to Agathon's speech. With nine claims and an attentive reading, Gonzales tries to rehabilitate the value of Agathon's speech, often considered as philosophically irrelevant, but rhetorically valid. As a matter of fact, Gonzales points out that Agathon is the only person with whom Socrates engages in philosophical conversation in the dialogue; also, there are many similarities between Agathon's speech and Socrates' speech, most of all the close relation that both of them establish between Beauty and Good.

In Chapter 7, "Eros and the Pursuit of Form", Frisbee Sheffield argues in favour of an original position according to which eros was not a theme of enduring significance for Plato. She aims to give an account of the significance of eros for Plato and hence to explain the limited interest that Aristotle showed towards platonic eros. The first feature of eros that can be detected in Plato's dialogue is its relationship to beauty (*kalon*). The *kalon* is how the goodness of something appears to us. Hence, beauty has an axiomatic role in Plato's dialogues as it contributes to the attainment of virtue and happiness. The ultimate end of eros is the Form of Beauty and the Form of Good, but we lean toward these Forms with the goal of changing ourselves and not for the sake of the Forms themselves. In fact, notes Sheffield, it may not be accidental that eros emerges strongly in those dialogues that deal mainly with the theory of the Forms. In

continuity with Lear, Sheffield argues that there is a connection between the role and functionality that Plato attributes to eros and the way Aristotle uses the word *eromenon* to indicate how the heavenly bodies are related to the unmoved mover.

Chapter 8, “The Mortal Soul and Immortal Happiness”, by Andrea Nightingale, focuses on the mortality of the soul versus the immortal happiness. The author starts from the assumption that in the *Symposium* the soul is not immortal, but longs to possess happiness forever. One can partake in immortality through descendants or else through giving birth to *logoi* and virtue. Nightingale puts aside the physical pregnancy and examines two models of spiritual pregnancy. The first is the one of great poets and lawgivers who gain immortality thanks to their posthumous fame. The second, is when a philosophical lover gives birth to ideas and discourses on virtue in presence of his beloved. To give birth to true Virtue is a distinguished trait of philosophers, while non-philosophers who do not contemplate the idea of Beauty, can give birth only to images (*eidola*) of virtue. Nightingale concludes his analysis claiming that unfinished dialogues are more immortal than any other human creation as there is not a determined offspring. It is the dialectical, philosophical dialogue itself that guarantees immortal happiness.

Chapter 9, “A Fetish for Fixity?” is written by Christopher Shields. This Chapter has the shape of questioning, asking why the contemplation of ideals and forms appears so determinant in Plato’s account of beauty and love. Shields bases his evaluations on the process of abstraction carried out by Diotima and compares it with the importance Plato gives to Forms. Beyond Diotima’s movement of abstraction from a beautiful boy to the Beauty

itself, there is an epistemic value and a rational eudaimonism. This has a precise hierarchy where the most elevated object (the Form of Beauty) establishes the higher epistemic relation. Nevertheless, criticises Shields, this way of loving is very ambitious for human beings living for a limited period of time, in a world that is constantly changing. For this reason, it can be argued that the real value of the ascent is the process of becoming *homoiosis theoi* which means godlike, eternal. Shields believes that Plato has a fetish for fixity which, in the context of the *Symposium*, identifies with the infinite contemplation of Beauty.

In Chapter 10, “Generating Beauty for the Sake of Immortality: Personal Love and the Goals of the Lover”, Anthony Price reflects on the sense of possessing good things expressed by Diotima. In trying to answer this question, Price analyses pederasty on socio-anthropological terms. Pederasty in Greek tradition had a pedagogic aim, an older man loving a younger one is not only transmitting emotional value, but also a set of social rules and behaviours that eventually would turn the young boy into a man. Hence, if on one side heterosexual love contributes to eternity through physical procreation; on the other side, pederastic, homosexual love, has its continuity and participation to eternity through communication. A difficulty in this parallelism arises when it comes to the theme of procreation, as the young boy assumes the role both of a mother welcoming future children (*logoi*) and as a midwife that relieves the older man from his spiritual pregnancy. The relevance that is given to this kind of non-reproductive love (not generating human beings) hides a strong ambition behind itself, which is to follow the ascent to produce instead True Virtue. Moreover, producing True Virtue, is a promise of immortality much more

appealing than the participation to eternity through procreation.

Following the development of the dialogue's weave, Chapter 11, "Alcibiades the Profane: Images of the Mysteries", focuses on the moment of Alcibiades' arrival at the symposium. Radcliffe Edmonds specifically addresses the relevance of the mysteries in his analysis. It could be said that Alcibiades desecrated the mysteries twice. First, when he parodied the Eleusinian Mysteries which represented the sacral identity of Athens; second, when he devalued and misunderstood the beauty and the eros he found in Socrates. Alcibiades tried, unsuccessfully, to make a possession of the Mysteries as well as of Socrates' Beauty. Even though very talented and well-disposed to philosophy, Alcibiades failed philosophically, as he was not able to abstract the concrete Beauty personified by Socrates, in the same way as he was not able to respect the sacredness of the Mysteries.

In Chapter 12 Pierre Destrée, one of the two editors of the book, offers a reading of Diotima's discourse in the retrospective light of Alcibiades' discourse. The chapter, entitled "How does Contemplation Make you Happy? An Ethical Reading of Diotima's Speech", starts by considering the importance that Diotima's speech gives to contemplation. Destrée points specifically to the contemplation of Beauty as a source of true Virtue which, once applied to practical life, leads to happiness (*eudaimonia*). Undoubtedly, this is argued in Diotima's speech, but it is also argued in Alcibiades' speech -claims Destrée. In fact, the model of moral education that Socrates offers and Alcibiades describes aims to that partaking in immortal happiness that only contemplation can assure.

The last chapter, "Eudaimonism and Platonic eros" discusses some of the aspects dealt

with in the previous chapter. Richard Kraut holds that eudaimonism is not a key theme in Plato's dialogues, hence, it does not play a relevant role in the *Symposium* either. Kraut analyses different dialogues and he concludes that the main reason for sustaining his own position is due to the fact that *eudaimonia* is individually related, while the main themes in Plato's works transcend the individual and his particular status. In fact, themes such as polis, universe, gods and the Forms have much more importance in Plato's arguments and philosophical constructions. Above all, Kraut believes that individual happiness in the *Symposium* is not even the ultimate goal of a virtuous life; instead, the ultimate goal of virtue and contemplation of beauty is the interaction with other people, in its highest expressions (such as laws and politics).

Dominic J. O'Meara,
2017. *Cosmology and*
Politics in Plato's Later
***Works*. Cambridge:**
Cambridge University
Press. xi + 157 pp.

Daniel Vázquez

Autonomous University of Barcelona

ERC StG Proteus. Grant n. 758145

svazqueh@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-1686-7165>

This is a brilliantly written book on how, in late Platonic dialogues, knowledge of the structure and workings of the cosmos is an essential part of political science. But the book is much more than that; it offers a carefully and well-written text, elegantly argued. Its most remarkable contribution is that it offers a series of fresh readings of crucial passages in *Timaeus*, *Statesman*, and *Laws*. Its main proposal is to read Plato's dialogues through its close relationship with the religious festivals in which they are imbued and with their cultural context more widely. The result sheds new light into how Plato relates to Greek traditional religion, the connection between cosmogony and the foundation of human communities, and Plato's possible distinction between the good and the beautiful. The book is divided into a prologue, two main parts, and an epilogue with the author's concluding remarks.

The prologue is a short methodological essay on some of the main interpretative difficulties and tensions concerning Plato's works, like chronological and dramatic dating, Socrates as a character, and Plato's open philosophy. I find the author's understanding of the latter a bit problematic. Some of O'Meara's claims about openness apply to any text, whereas the ones that can be backed on textual evidence simply show that Plato is aware of the perfectibility of his methods and the possibility of not having the last word on every topic. However, O'Meara seems to jump from here to the more contentious idea that Plato uses vagueness as a method to leave his philosophy open to the future (see p. 8-9). However, he offers no evidence to back this claim beyond outsourcing the discussion to Ferber's *Warum hat Platon die 'ungeschriebene Lehre' nicht geschrieben?* (Sankt Augustin 2007). Since the author's interpretation of key passages depends on

this understanding of openness, I think the topic deserved a fuller discussion.

The first part of the book is then dedicated to Timaeus' cosmology and is composed of four chapters. The highlights are a discussion of the types of *paradeigmata* (models) in ancient architecture and politics that is helpful to understand Plato's use of the term, the *Timaeus*' relation with the festivals in honour of Athena, and an argument to understand beauty as the realization of the good in the cosmos.

O'Meara's main suggestion in chapters 1 and 2 is that we should take seriously the dramatic setting of the *Timaeus*. He makes two interesting observations in this regard. First, that the religious context of the dialogue is the Panathenaic festival, and second, that the speeches in *Timaeus* are part of a two-day 'feast of discourse,' similar to the one in *Symposium*, from which we only have the middle section. From this, O'Meara argues that the overall purpose of the speeches is to praise Athena and that the cosmological speech of Timaeus, more specifically, is a speech in honour of Athena's father, Zeus. But the Zeus of *Timaeus*, he argues, does not follow the traditional account of the Olympic deity, but is a reformed Zeus that creates the world and is identified with the demiurge. All this makes Plato the proponent of a bold religious reformation: 'Timaeus' demiurge is a reformed divinity, not the Zeus of the poets denounced by Socrates in the *Republic*; but a Zeus morally and metaphysically perfect' (p. 34).

O'Meara's argument is fascinating and raises an interesting puzzle, but its conclusion is difficult to grant. The obvious objection to his identification of Zeus with the demiurge is 40d6-41a2, where Timaeus explains the secondary role and origin of the traditional gods, including Zeus. Although the author acknowledges the problem and briefly comments it,

he brushes it off by referring to Heraclitus fr. 32 and claiming that 'Timaeus' demiurge "does not wish and wishes to be called by the name of Zeus"' and that 'for Plato, the maker of the world both is and is not Zeus' (p. 28). This might be an interesting idea but its treatment in the book is at best underdeveloped and leaves the impression that O'Meara pays insufficient attention to textual evidence that contradicts his interpretation. As I will show below, a similar problem arises later in the book when he discusses the cosmological myth in *Statesman*. To be fair, however, even if the demiurge and Zeus cannot be identified, O'Meara's comparison and discussion of its similarities help us to see the demiurge's role more clearly.

Chapter 3 offers an extremely helpful survey of the uses of the term *paradeigma* (model) in ancient Greek politics and architecture. This is later used to argue that in *Timaeus* we can distinguish the demiurge's goal (to create the best world), the model he uses to achieve it, and the actual production of the cosmos (p. 50). But according to O'Meara, the demiurge's model is a general, preliminary sketch similar to the *paradeigma* used by architects to have an overall view and general indications of proportions and styles. The model, then, gives the demiurge only general specifications from which he has to draw up more detailed plans (p. 57). These plans are identified with the passages where Timaeus deals with the mathematical structure of the soul and the elements. The chapter includes an elegant argument to explain the difference between the pre-cosmic traces of elements and the proper elements that imitate the model.

In chapter 4, the last one of the first part, O'Meara advances another daring thesis. According to him, in *Timaeus*, Plato (1) distinguishes between beauty and the good, and

(2) understands the former as the residence of the good, which (3) he understands as the realization of the good in the world. However, the evidence for (1) seems insufficient. Moreover, (2) is true in the *Philebus* but it is unclear if it applies more widely. And finally, (3) depends on some problematic assumptions about Platonic causation.

The two main passages offered as evidence for a distinction between beauty and the good are *Tim.* 28c5-29a6, and 30a2-7. However, these passages do not prove the point. They only claim that the goodness of the demiurge causes the beauty of the cosmos. But if Plato is committed to a like-causes-like principle in the *Timaeus* (and I see no reason to doubt this), then it seems to follow that the beauty of the cosmos would be nothing else than its goodness. Now, I agree with O'Meara that in the *Philebus*, Plato does seem to distinguish more clearly between beauty and the good. But why should we import this distinction into *Timaeus*? The book offers little help to answer this question. Moreover, even if one grants the distinction, the relation between beauty and the good does not have to be as O'Meara proposes. According to him, 'beauty realizes the good;' it is the expression or manifestation of the good (p. 76). But this seems to depend on an unorthodox understanding of Platonic causation of which we do not get much explanation and that raises some difficult questions. For example, if beauty is the manifestation of the good, does that mean there is only the good itself but not a beautiful itself? If beauty is an effect of the good, what is its ontological status then? If beauty and good are not only distinct but one is causally dependant on the other, does the like-causes-like principle still stand? Why couldn't the relation be understood in epistemic terms instead of causal ones?

In the second part, O'Meara dedicates three chapters to discuss the foundation of cities and the definition of political science in *Laws* and *Statesman* with relation to the structure of the cosmos as discussed in detail in the *Timaeus*. According to O'Meara, these three texts complement and presuppose each other. One important consequence from this, the author argues, is that the definition of political science in the *Statesman* is incomplete. From *Timaeus* and *Laws*, we can see that a detailed knowledge of cosmology and the forms is an essential part of political science. The general argument seems correct. However, O'Meara might have gone too far into unifying the philosophical message of these three dialogues. This can be seen, for example, in his treatment of the cosmological myth of the *Statesman*. O'Meara seems too keen on dismissing this myth in favour of the Timaeian cosmology. He emphasises that it is 'almost a child's story' and argues that:

The cosmological myth of the *Statesman*, I propose, is not equivalent, on its level of discourse, to the cosmological myth of the *Timaeus*: one is told by a master to his young apprentice; the other by a philosopher and statesman to his festive companions. And the myth told by the guest from Elea does not provide much help with seeing how the order of the world could provide a pattern for political science in its goal of producing a good city (p. 98).

O'Meara's textual evidence to argue that the myth in *Statesman* is a 'child's story' is 268d-e. There, the Eleatic Stranger says he needs to introduce an element of play, namely the introduction of a long story, and that Young Socrates should pay attention to it as

children do. But this seems insufficient to claim that the story is childish or is not to be taken seriously. The element of play and the reference to childhood seem more related to the length of the story and the attention required from Young Socrates. In addition, the Eleatic Stranger treats the cosmological account in the myth –which explains the myth of Atreus and the era of Cronus– as factual (268b-c, 270b-c). And even if it were just a thought experiment, it offers insight into the structure and nature of the cosmos in which we are currently living and the place of humans in it. In fact, one of the morals of the myth is to understand that we live in an ordered world that, nevertheless, tends to disorder and destruction and is far from perfect. Moreover, it shows that human rulers are unlike gods, and as a consequence, their relation to their subjects and the political knowledge they require is not the same. In order to defend a strong unity between *Timaeus* and *Statesman*, O'Meara fails to realize that the *Statesman* myth is evidence in favour of his thesis that for Plato political science includes cosmology. Moreover, a detailed discussion of the religious context of this myth was expected and is a significant absence in a book about cosmology and politics.

In the second half, there is also a helpful comparison between the cosmos in *Timaeus* and the structure of the city in *Laws*. The highlight in this second part, however, is O'Meara's analysis of the *Statesman* text by comparing it with the presentation of a new robe to Athena during the Panathenaic festival, and concluding that the carefully written dialogue can be seen as a reformed robe to honour the goddess. In this case, the claim that Plato could be understood as a religious reformer seems more plausible. Still, at points, some of the argument's premises seem too speculative.

In conclusion, O'Meara advances bold, provocative and well-articulated theses. The monograph should not be ignored by scholars working on late Plato and the Platonic tradition and will surely spark interesting discussions among specialists. It also promises to be useful for students and non-specialist scholars and is, overall, a welcomed addition to the literature.

International Plato Society

Guidelines for Authors

GENERAL GUIDELINES

1) The manuscript should not be submitted to any other journal while still under consideration.

2) If accepted, the author agrees to transfer copyright to Plato Journal so that the manuscript will not be published elsewhere in any form without prior written consent of the Publisher.

SUBMISSIONS

Books reviewed must have been published no more than three years prior.

We invite submissions in every field of research on Plato and Platonic tradition. All the IPS five languages (English, French, Italian, German, Spanish) are accepted. The articles or reviews should normally not exceed 8000 words, including notes and references, but longer papers will be considered where the length appears justified. All submissions must include an abstract in English. The abstract should be of no more than 100 words and include 2-6 keywords.

Please submit your article online, at <http://iduc.uc.pt/index.php/platojournal/>.

For any additional information, please contact the Editors at platojournal@platosociety.org.

DOUBLE-BLINDED PEER REVIEW

The Plato Journal follows a double-blinded peer review process. Submissions are forwarded by the Editorial Committee to the Scientific Committee or to ad hoc readers. Submissions are judged according to the quality of the writing, the originality and relevance of the theses, the strength of the arguments and evidence mustered in support of the theses, and their critical and/or informative impact on the advancement of research on Plato and Platonic tradition.

GREEK

Use a Greek Unicode font (free Unicode fonts are available on 'Greek Fonts Society').

QUOTATIONS

Set long quotations (longer than 2 lines) as block quotations (with indentation from the left), without using quotation marks.

ITALICS & ROMAN

1. Italicize single words or short phrases in a foreign language.

2. Words, letters or characters that are individually discussed as a point of analysis should not be italicized. Instead they should come between single quotation marks.

3. Use italics for titles of books and articles; do not italicize titles of dissertations or journal / book series.

4. Use italics for title of book cited within title of book: e. g.: R.D. Mohr- B.M. Sattler (ed.), *One Book, the Whole Universe: Plato's Timaeus Today*, Las Vegas-Zurich-Athens 2010.

PUNCTUATION

1. Punctuation generally goes outside quotation marks.

2. Use single quotation marks; use double quotation marks only within single quotation marks; in an English text, replace quotation marks from different systems or languages

(e.g. « ... » or „...“) by single or double quotation marks.

3. Place ellipses within square brackets when they indicate omitted text from a quotation

(e.g. [...]).

Apol., Charm., Epist. (e.g. VII), *Euthyphr., Gorg., Hipp. mai., Hipp. min., Crat., Crit., Lach., Leg., Lys., Men., Parm., Phaid., Phaidr., Phil., Polit., Prot., Rep., Soph., Symp., Theait., Tim.*

For other ancient authors and works, use abbreviations standard in your language, e.g. (in English) those in Liddell-Scott-Jones or the Oxford Classical Dictionary.

Authors are asked to conform to the following examples:

Plat., *Tim.* 35 a 4-6.

Arist., *Metaph.* A 1, 980 a 25-28.

Simpl., *In Cat.*, 1.1-3.17 Kalbfleisch (CAG VIII).

FOOTNOTES

1. Footnote reference numbers should be located in the main text at the end of a sentence, after the punctuation; they should be marked with a superscript number.

2. Footnotes should be numbered consecutively.

3. Do not use a footnote number in main titles; if a note is required there, use an asterisk.

MODERN AUTHORS AND WORKS

In the footnotes:

Use the author/ date system:

Gill 2012, 5-6.

In the list of bibliographic references:

Gill 2012: Gill, M. L., *Philosophos: Plato's Missing Dialogue*, Oxford University Press, Oxford-New York 2012.

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

ANCIENT AUTHORS AND WORKS

When referring to Platonic dialogues by their full title, use the title that is customary in your language (italics), e.g. *Phaedo*, *Phédon*, *Phaidon*. When using abbreviations, please use this standard set:

CHAPTER IN BOOK:

A.H. Armstrong, *Eternity, Life and Movement in Plotinus's Account of Nous*, in P.-M. Schuhl – P. Hadot (ed.), *Le Néoplatonisme*, CNRS, Paris 1971, 67-74.

ARTICLE IN JOURNAL:

G.E.L. Owen, *The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues*, «Classical Quarterly» 3 (1953), 79-95.

(Página deixada propositadamente em branco)

