



BRIAN FELIPE DÍAZ VARGAS

EL VALOR DE UN HÉROE ERÓTICO

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

BOGOTÁ, D. C.

10 DE FEBRERO DE 2016



EL VALOR DE UN HÉROE ERÓTICO

Trabajo de grado presentado por Brian Felipe Díaz,
como requisito para optar al título de Filósofo

Director: Alfonso Flórez

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

BOGOTÁ, D. C.

10 DE FEBRERO DE 2016

πάντα γὰρ τολμητέον
“Hay que atreverse a todo”
Teeteto, 196d2

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a mi familia por su apoyo incondicional, a mi novia Diana por su amor, a mis profesores Alfonso Flórez, Juan Fernando Mejía y William Altman por su guía, amistad y paciencia, gracias por permitirme aprender de ustedes, son mis modelos platónicos a seguir; finalmente, agradecimientos especiales a mis amigos: Eduardo, Juan Camilo, Juan Miguel, Hernán Camilo y Gustavo: “nada de lo que hagas en esta vida será legendario si tus mejores amigos no están ahí para verlo” Barney Stinson.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	4
BELIGERANCIA HERMENÉUTICA	8
COERCIÓN HISTÓRICA.....	9
CAMPAÑA.....	20
BALUARTE.....	27
LA GUERRA EDUCATIVA DE PLATÓN	31
LA JUSTICIA Y EL PODER.....	34
EL SER Y LA APARIENCIA.....	40
EL VALOR.....	47
EL LAQUES.....	53
EL VALOR DE UN HÉROE ERÓTICO	69
EL VALOR DEL EROS.....	71
HÉROE Y EROS.....	73
EL VALOR DE PREGUNTAR.....	79
METODOLOGÍA ERÓTICA.....	85
EL INSTANTE DE(L) VALOR.....	91
MODELO ERÓTICO Y HEROICO.....	96
RECLUTAMIENTO	103
MILICIA.....	105
SERVICIO.....	112
BIBLIOGRAFÍA	117
ANEXO	126

INTRODUCCIÓN

Frente a los análisis realizados sobre la virtud del valor en la obra de Platón, disponibles para el estudiante de filosofía y para los entusiastas del filósofo ateniense, difícilmente encontramos uno que considere las dificultades y los problemas inherentes que poseen los estudios basados en una interpretación “tradicional” del desarrollo mental del filósofo. Por consiguiente, considero pertinente realizar una lectura que aborde y confronte las graves consecuencias que la posición hermenéutica “tradicional” deriva en sus conclusiones sobre la virtud del valor y el *valor* de la obra. En efecto, esta tesis enfrenta la perspectiva que adoptan los estudios mencionados y sus conclusiones, en particular del estudio realizado por Angela Hobbs en su libro *Plato and the Hero* (2000); por lo tanto, me propongo adelantar un análisis “erótico” de la virtud del valor que no solo sea coherente con una disposición hermenéutica que dé cuenta de la “naturaleza” erótica de la filosofía, sino que también sea su resultado.

Para ello, en primer lugar, elaboro una revisión crítica de la posición hermenéutica “tradicional”, a partir de lo cual adopto una posición hermenéutica alternativa que, guiada por los análisis de Altman (2012), Howland (1991) y Zuckert (2009), es intermedia en todo momento, tal como nuestra propia condición se encuentra siempre en el *entre* (*metaxú*). En efecto, la beligerancia de esta última posición consiste en revisar algunos de los prejuicios que la posición tradicional tomó como juicios indubitables para la lectura de Platón y sobre los cuales se ha construido una coerción histórica que “castra” la lectura y el *valor* en la obra del filósofo. La posición hermenéutica que esta tesis adopta considera que si se desea realizar un correcto análisis filosófico del *corpus*, es fundamental mantener una aproximación erótica, pues solo ésta es capaz de suscitar el diálogo, suma expresión filosófica que permite examinarnos y orientarnos hacia el Bien. En esto reside el *valor* que la posición hermenéutica adoptada otorga a la tesis.

A partir de lo anterior, es decir, conforme a la organización dramatológica y pedagógica del *corpus* que ofrece la posición hermenéutica adoptada, en segundo lugar, considero que el eje central de los diálogos, la figura central que les da coherencia, no es otra que el personaje de Sócrates, héroe y baluarte del ejército de amantes que Platón desea formar. Así, al definir a Sócrates como el héroe del ejército, y como eje de los diálogos, es necesario establecer el “campo de batalla” en el cual se desempeña; para hacerlo, analizo cómo el campo de batalla eterno se expresa claramente en un episodio coyuntural para los atenienses que es descrito con maestría en la *Historia de la Guerra del Peloponeso*; el contexto que provee esta obra para el *corpus* platónico permite observar más claramente las conexiones dramatológicas y dramáticas entre los diálogos. Con ello, deseo (1) mostrar que para comprender que el verdadero poder reside en la justicia, se requiere observar la tensión inherente entre *ser* y *apariciencia*, para luego, (2) fundamentar el hecho platónico de que la justicia solamente se puede alcanzar mediante el diálogo. Esto me permite concluir que el campo de batalla inmortal en el cual lucha nuestro héroe corresponde al campo dialéctico.

En efecto, esta conclusión es verificable en la situación dramática en la que se desarrolla el *Cármides*, allí vemos que el hoplita Sócrates, al llegar de Potidea, se dispone al reclutamiento de miembros para el ejército de amantes, preguntando por el estado de la filosofía en el campo de batalla de la guerra eterna. El análisis filosófico de la lectura de Tucídides, teniendo a la vista el *corpus*, me permite una lectura del diálogo *Laques* en la que vemos a Sócrates como el verdadero general del diálogo, el baluarte del ejército de amantes que se encuentra inmerso en la guerra dialéctica, que se preocupa por su alma y la de sus compañeros, y que nos ofrece una verdadera *demonstración de valor* mediante la apropiación de su condición erótica en la búsqueda del Bien.

Establecido el campo de batalla y el baluarte de nuestro ejército, me ocupo, en tercer lugar, de mostrar, a partir de los momentos estructurales de la vida del héroe, esto es, de los diálogos que son narrados, pero que lo son por alguien distinto de Sócrates, a saber, *Parménides*, *Banquete*, *Teeteto* y *Fedón*, en qué consiste el valor requerido por un héroe

erótico y cómo se despliega metódicamente en su accionar más propio, lo cual denomino como ‘metodología erótica’; su proceder exhibe el valor que requiere y que exhibe.

En esta tercera sección propongo a eros como el motor de la acción valerosa, pues, a partir de las indicaciones que ofrecen el *Banquete* y el *Crátilo*, mostraré que el héroe es tal por su apropiación erótica, por el *valor* que eros le otorga. Efectivamente, el ejercicio “metodológico” que observamos en el *Parménides* y en el *Teeteto* permite confirmar esta tesis, ya que allí vemos a las hipótesis como muestra del deseo y al examen como la labor que requiere el *desnudamiento* del alma. Como perfecta expresión erótica, el diálogo permite el encuentro con el *otro* por el cual el filósofo se *reconoce* amante, “reconocimiento” que siempre se da en relación con lo *otro*, entre (los) diálogos.

Ahora bien, en este punto es central mi propuesta sobre el instante (*exaiphnês*), entendido como la vida humana vista desde la mirada del Bien. Esto permite entender que la acción valerosa del héroe erótico radica en un ejercicio continuo que mantiene la tensión dialéctica propia de la búsqueda del Bien; circunscribir su vida al dictamen del Bien hace a Sócrates el hombre más justo y bueno, demostrando, en definitiva, el valor de preguntar y el “valor” de su vida como modelo a imitar (*Fedón*, 118c).

El establecimiento del héroe, a través del correcto entendimiento de la metodología erótica, permite poner en jaque las aproximaciones subjetivistas contemporáneas al análisis del valor, y desestimar las detracciones feministas. Asimismo, es necesario observar que Platón nos ofrece en los diálogos, mediante el modelo del héroe erótico, el *valor* que para nosotros lectores manifiesta una vida al servicio del Bien, pues el *valor* consiste en la resolución para vivir a la luz del Bien y no en morir huyendo de él, ya que, siendo la muerte incidental a la vida, como hecho particular, no le otorga valor distinto a la de ella.

Finalmente, para concluir, en cuarto lugar, pongo a prueba el análisis realizado en la piedra del *basanos* que provee la *República*, viendo en ella, y en su relación con lo establecido por el *corpus*, el más grande y puro acto de valor: *bajar de regreso* a la caverna. En este sentido, tal como la idea del Bien brinda unidad a las virtudes, la *República* otorga

el cierre que unifica la lectura erótica del valor que se opone a la propuesta “tradicional” encabezada por Hobbs (2000).

Efectivamente, la realización ontológica de justicia, que se alcanza bajo la mirada del Bien, y que consiste en *bajar* a la caverna, solamente se logra mediante el recorrido total del camino largo, en esto consiste la milicia: ser la preparación por la cual el soldado comprende la necesidad de la totalidad del recorrido. Con esta preparación y recorrido, la tesis, que no se detiene en el camino corto como lo hace el análisis “tradicional”, no considera que el valor se limite al *thymos*, sino que se estructura en el *servicio* del Bien. En efecto, recorriendo el largo camino del *corpus*, encontramos la labor del filósofo y su *valor* en el *servicio* del Bien. Por esta razón, dejo esta tesis a su servicio, con la invitación a su examen y a ser parte del ejército de amantes de Platón.

Consideraciones generales

La única consideración general que facilita la correcta lectura del trabajo, y que obedece a una intención de orden filosófico con el juego gramatical, consiste una indicación respecto del término del valor: cuando es usado sin cursiva ni comillas (valor) hace referencia únicamente a la virtud (*andreia*); las comillas (“valor”) indican que se usa en el segundo sentido de la acepción española correspondiente a la utilidad o importancia; finalmente, la cursiva (*valor*) indica que debe leerse en el doble sentido, pues su intención es demostrar (1) que la virtud en general siempre es útil e importante y (2) que lo importante y útil es la virtud.

De los textos de bibliografía secundaria que no tienen traducción al español, ofrezco mi propia traducción.

§1

BELIGERANCIA HERMENÉUTICA

Todos los ejércitos requieren de un componente esencial si *desean* ser un verdadero ejército y si tienen aspiraciones de triunfar en su lucha, valor. Sin embargo, un ejército de amantes requiere del valor propio de los amantes, un valor que además de ser heroico, sea erótico. Para poseer este tipo de valor, y que todos los soldados aspiren a él, el ejército requiere también de un modelo que encarne, con su vida como baluarte, el valor erótico del “ejército de amantes”, siguiendo la expresión de Fedro en el *Banquete*. En efecto, el paradigma de valor que provee Platón en sus diálogos, a través del héroe erótico, permite la formación de este ejército por medio de la apropiación de la condición erótica de cada uno de sus combatientes.

Para realizar el estudio de la virtud del valor, este primer capítulo se preocupa por establecer la posición hermenéutica bajo la cual abordo la obra de Platón, mostrando las ventajas que esta tiene para el análisis de la virtud del valor y el *valor* de su análisis para nuestra situación contemporánea.

Así, aunque primera en el orden de la presentación, la hermenéutica es expresada en el orden metodológico como el proceso continuo que va enriqueciéndose con la experiencia del examen. En este sentido, este primer capítulo (1) realiza una revisión crítica del modo de lectura tradicional de Platón; (2) explica frente a la lectura tradicional, la posición hermenéutica adoptada y su posición beligerante frente a la tradición, mostrando la decisión pedagógica acogida para la exposición en la tesis y la coherencia en su organización; finalmente, (3) expone por qué estas consideraciones hermenéuticas nos llevan a analizar el valor en el personaje de Sócrates, siendo el filósofo el baluarte, el héroe, del ejército de amantes de Platón.

§1.1

COERCIÓN HISTÓRICA

Un primer acercamiento a la obra de Platón, revisando sus principales comentaristas y traductores al español, nuestra propia lengua, aquella que de manera más directa nos concierne, hace evidente un problema general en la academia internacional¹. Este primer acercamiento revela que no tenemos más que la institución de una posición hermenéutica que se ha adoptado de manera indiscutible durante los últimos 100 años en particular: la organización de los diálogos de Platón bajo el esquema de su desarrollo mental². Esta posición se ha establecido como un punto común para todo análisis de la obra y se ha mirado con desconfianza a aquellos académicos que la han cuestionado. Tal es su campo de influencia que difícilmente vemos en los textos que “guían” a los estudiantes a Platón una mención crítica a su instauración, su adopción o a otras aproximaciones a la obra³. Esta posición hermenéutica se ha enraizado en lo que podemos denominar como una tradición de lectura que es represiva hacia las demás, pues declarándose como única y verdadera, por las bases “científicas” que provee el análisis estilométrico, no dialoga ni argumenta.

¹ Esto es evidente en el estudio introductorio que realiza Emilio Lledó y en todas las notas a los diálogos en la traducción de Gredos por parte de J. Calonge y C. García Gual. Puede decirse lo mismo de los estudios introductorios a cada diálogo y las notas en las ediciones individuales de Flammarion al francés.

² Este desarrollo mental está apoyado siempre en fuentes externas cuya adopción no está debidamente argumentada como se mostrará más adelante.

³ Véanse las ponencias centrales en los congresos mundiales de Platón, en las principales universidades del mundo, en los *Companions to Plato*, en las Enciclopedias de Filosofía. Ya Taylor, en su excelente libro *Plato The Man and His Work* (orig. 1926. ed. 2013) consideraba que “to understand a great thinker is, of course, impossible unless we know something of the relative order of his works, and of the actual period of his life to which they belong” (2013: 16). Esta es la misma posición adoptada por Guthrie en su influyente *Historia de la filosofía griega* tomos II, III y IV (2012).

Ante esta situación, aunque lo que nos ocupa en el presente texto es la cuestión del valor en la obra de Platón, la hermenéutica nos pre-ocupa⁴, y debe hacerlo si queremos realizar una correcta investigación. Así, en primer lugar, nos pre-ocupa la manera y el método que seguimos al abordar la obra de cualquier autor, pues cualquiera que estos sean deben examinar los supuestos que asumen y que, finalmente, se reflejarán en la lectura, tal como nuestra interpretación nos refleja; por lo anterior, es vital para cualquier interpretación tener en cuenta sus supuestos y no olvidar su esencia, ya que la *autenticidad* de una interpretación depende principalmente de ello.

Para nuestro caso en particular lo primero que encontramos en la obra de Platón es que está compuesta de diálogos⁵; la obra es un compendio de diálogos. Esto ya obedece a un primer supuesto: aceptar la autenticidad de los 35 diálogos. Sin embargo, no profundizaré en este momento en el asunto de la autenticidad, pues considero que este problema deriva de uno anterior que trataré en las siguientes páginas, a saber, el orden de los diálogos.

Históricamente la agrupación y orden de los diálogos ha obedecido a distintos criterios interpretativos sobre el autor y la “naturaleza” de los diálogos, “naturaleza” en la que ya los antiguos reconocían cierta dificultad⁶, ya que una correcta organización o propuesta de orden de lectura para los diálogos supone dar cuenta de estos principios interpretativos de la obra y de lo que consideramos como el pensamiento del autor. La revisión de cada propuesta interpretativa es útil para re-descubrir los caminos de lo que

⁴ La hermenéutica, según Heidegger, se pre-ocupa de lo fundamental, de lo pre-científico, de los aspectos más fundamentales que constituyen nuestro estar interpretativo en el mundo (Heidegger, *Ser y tiempo* trad. 2009).

⁵ Para este análisis, he optado por dejar fuera a las cartas como parte del *corpus*, sin demeritar su importancia. Para sustentar mi posición propongo ver a M. Burnyeat y M. Frede en *The Pseudo-Platonic Seventh Letter* (2015).

⁶ “This doubly provocative character of the dialogues is fittingly emblemized in a story told by Olympiodorus: When he [Plato] was about to die, he saw in a dream that he had become a swan and was going from tree to tree, and in this manner he caused the greatest trouble for the bird-catchers. Simmias the Socratic urged that Plato would elude those after him who wished to interpret him. For the interpreters who attempt to hunt out what the ancients had in mind are similar to bird-catchers, but Plato is elusive because it is possible to hear and understand his words in many ways, both physically, and ethically, and theologically, and literally, just like those of Homer as well” (Howland, 1991: 190)

ahora se ha tornado incuestionable. En efecto, tal como aprendemos en los diálogos, debemos examinar la tradición dialogando con ella.

El tema del orden de los diálogos se hacía ya evidente en la Antigüedad, como bien lo testimonia Diógenes Laercio. Empero, estos primeros intentos para establecer un orden de lectura estaban ya mediados por el enfoque aristotélico de diferenciar la “forma” (dramas) y el “contenido”, y este último como “teórico” y “práctico”. Así, se considera que las tetralogías que propone Trasilo, siguiendo el modelo de la tragedia, parecen sortear esta dificultad al relacionar los elementos dramáticos con un objeto de investigación⁷. Aunque mediada por múltiples propuestas interpretativas que reflejan sobre la obra un entendimiento propio de cada época⁸, vemos aún en el siglo XX, en la edición canónica de Burnet (1901), el orden establecido por Trasilo en sus tetralogías; sin embargo, es llamativo que, coincidiendo con el giro hermenéutico, el tema de la autenticidad de los diálogos tuvo su mayor auge en el siglo XIX. ¿Por qué? Para responder esta pregunta debemos retroceder unos pocos años para tener en cuenta que en el siglo XIX la cuestión hermenéutica se torna más pre-ocupante para la recepción de la obra de Platón con el giro que Schleiermacher propone para la filosofía⁹.

⁷ Ver *Plato and the Traditions of Ancient Literature* (2012) del profesor Richard Hunter. Asimismo, vale notar que el compromiso de Trasilo con un enfoque “trágico” queda comprometido al “no interpolar al *Sofista* y al *Político* entre el *Eutifrón* y la *Apología* en la primera tetralogía” (Altman, 2012: vii) (trad. propia).

⁸ Las dificultades históricas para adquirir los manuscritos y el efecto de su comercialización, hicieron común la publicación de diálogos espurios con el ánimo de adquirir riquezas o fama; además, la convergencia entre platonismo y cristianismo es un hecho que marcó decisivamente la adopción de un orden de lectura que finalmente no se aleja del propuesto por Trasilo. Para estudiar este fenómeno, véase el trabajo de Michael Dunn, *The Organization of the Platonic Corpus Between the First and Second Century A.D.* (Ph.D. dissertation, Yale University: 1974) y el de A. J. Festugière, “L’ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/VIe siècles” (*Museum Helveticum*, 1969: 281-296).

⁹ Debemos mencionar la tradición bajo la cual Schleiermacher propone este giro influido por Leibniz, Kant y Schelling: ya en los tiempos de Spinoza (1670), Vico (1725) y Leibniz (1716) vemos la dificultad que enfrentó la filosofía debido al “apuro cartesiano” por establecer los fundamentos científicos de la filosofía y, con ello, los aspectos “puros” de la hermenéutica que proveerían el conocimiento “verdadero” de la obra de Platón: “if someone were to reduce Plato to a system, he would render a great service to the human race” (G. W. Leibniz: *Letter to Rémond* en Altman, 2012: xiii). Este apuro por sistematizar, y determinar en los diálogos de Platón un desarrollo que evidencie una doctrina teleológica, acompañará a Ast en sus *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik* en 1808, en donde, inspirado por descubrir la verdadera “doctrina” de Platón, considera únicamente como verdaderos 14 diálogos basándose en la premisa de que se debe conocer el “verdadero funcionamiento del pensamiento de un filósofo”. Lo que es determinante para la posteridad es, considerar siguiendo a Ast, que este “conocimiento verdadero del pensamiento del filósofo” solamente se puede adquirir partiendo del “análisis lingüístico”, el cual debe analizarse de acuerdo al contexto histórico al que perteneciera el texto y bajo el cual se pudiera alcanzar el “verdadero conocimiento”

A partir de la interpretación de Schleiermacher¹⁰ sobre el procedimiento y la meta de la hermenéutica respecto de los textos antiguos, se considera que el orden del canon platónico debe corresponder única y exclusivamente al orden de producción cronológica de los diálogos. El orden de producción cronológica se determinó considerando que aquellos obedecen y corresponden a una estructura en el “desarrollo del pensamiento del autor” y que esta puede ser determinada por las variaciones estilométricas entre los diálogos¹¹; así, el orden del *corpus* es determinado mediante el establecimiento de distintas etapas en el pensamiento del filósofo. Así, se agruparon los diálogos bajo *diferentes* etapas del desarrollo mental de Platón, a saber, diálogos socráticos o de juventud, diálogos de madurez y diálogos de vejez. En efecto, aún hoy la mayoría de académicos estima esta consideración como vital para la interpretación de la obra del filósofo ateniense y de su pensamiento¹². Esta posición hermenéutica, que se ha tornado canónica, presupone múltiples supuestos que fueron pasados por alto y cuyo examen, de vital importancia para el canon, fue pospuesto hasta el olvido.

Como en toda cuestión filosófica, el olvido de este examen derivó en un olvido más fundamental. Así, el olvido del olvido hizo que esta interpretación se posesionase como el lugar común y de partida para la academia, que incluso hoy en día juzga imperante “reconocer” que a partir de variaciones estilométricas se pueden determinar las *diferentes*

sobre un autor y su texto. Esta visión es complementada para el Romanticismo por Wolf, que considera dentro de sus *Vorlesung über die Enzyklopädie der Altertumswissenschaft* (1831) que para los estudios clásicos también debía considerarse, junto con el contexto histórico, la individualidad propia de cada autor. W. Lutosławski continuará el proyecto de Ast y expandirá el *Lexicon Platonicum* para luego, en su obra *The Origin and Growth of Plato's Logic. With an Account of Plato's Style and of the Chronology of His Writings* (1897), establecer la estilometría como *el* criterio científico por el cual se *debe* dar el “orden cronológico” a la obra. Esto puede decirse acerca de la herencia determinante para la academia contemporánea, pues es el contexto precursor de la hermenéutica en el Romanticismo que alcanza su máximo esplendor y sustento filosófico en la obra de Schleiermacher.

¹⁰ Valga revisar las primeras páginas introductoras a los diálogos de Platón por Schleiermacher en su *Introduction to the Dialogues of Plato* (1836) donde hace manifiesta su intención de reconciliar las dos distintas formas de entender la filosofía en su tiempo, a saber, genética y sistemática; por ello, el autor propuso una organización genética que diera cuenta de un despliegue dialéctico y sistemático.

¹¹ En sus respectivos estudios, Altman (2012) y Howland (1991) notan correctamente el círculo vicioso en que cae esta consideración.

¹² Entre estos encontramos a Friedländer, Grote, Conford, Guthrie, Irwing, Taylor, Ross y Cherniss, entre otros.

etapas del desarrollo mental del filósofo y, con ello, el desarrollo ‘doctrinal’ de Platón para así darle orden y significado “coherente” a los diálogos¹³.

Empero, estas interpretaciones de Platón demuestran claramente uno de los principios fundamentales de la hermenéutica que ya he mencionado: reflejaron en su interpretación su *ser* y, en él, sus propios prejuicios; sin embargo, como he expuesto, esta organización de los diálogos se tornó canónica al punto de que solamente se debería leer a Platón a partir de ella. Este modelo interpretativo, de raíces hegelianas¹⁴, parte de la imagen que de Platón se hicieron algunos “grandilocuentes” lectores; en ella, aquellos evaluaron lo que consideraron que estaba a “la altura de su imagen”, llegando incluso a determinar que solamente existían 14 diálogos “originales”¹⁵ y que una división que no considerara el desarrollo doctrinal de Platón no era filosófica sino teatral.

En esta línea interpretativa podemos ubicar los excesos hermenéuticos de Wilamowitz (1959), que consideró que podía determinar si el *Protágoras* se escribió mientras Sócrates estaba vivo, pues aceptando la posición hermenéutica del desarrollo mental de Platón, y en su afán de descubrir “el puro y verdadero pensamiento del filósofo”, estimó fundamental distinguir en los diálogos el pensamiento de Platón del de

¹³ Jacob Howland (1991) defiende que la determinación cronológica de los diálogos, con respecto a las variantes filológicas y metodológicas fallan de doble manera (1) en que dependen de una selección arbitraria de fuentes antiguas, así como de hipótesis no sustentadas y (2) en que la aplicación de una distinción cronológica ostensiva para la interpretación de los diálogos requiere de conjeturas paradójicas e incongruentes con los diálogos mismos. Por estas razones, Howland desestima los *resultados* obtenidos a partir de estas variantes filológicas, asimismo, considera que su fundamento metodológico no puede continuar siendo estimado como “clave” para el entendimiento de la obra platónica. Para un mayor debate de la problemática acerca del análisis estilométrico, recomiendo leer el trabajo de Leonard Brandwood, *The Dating of Plato's Works by the Stylistic Method. A Historical and Critical Perspective* (1959).

¹⁴ Teniendo en cuenta el contexto ya expuesto, escuelas hegelianas consideran ver en las etapas de juventud, madurez y vejez el desarrollo que Hegel describe para la conciencia en la *Fenomenología del Espíritu*. Debo dejar claro que no considero que esta sea la posición de Hegel, pero sí el criterio que aplicaron a la obra de Platón varios de sus “seguidores”. Empero, considero que Hegel busca en los diálogos el desarrollo especulativo de la filosofía con las finalidades teológicas propias de sus compromisos aristotélicos. Considero que en lo anterior hay un problema: leer a Platón desde Aristóteles; no es casual que las primeras divisiones que “castran” los diálogos se hicieran siguiendo un método aristotélico: por categorías como “física”, “lógica”, “moral” o “política”.

¹⁵ Ast en sus *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik* (1808).

su maestro¹⁶. Esta distinción entre el “pensamiento de Platón” y el de Sócrates, es llevada por Vlastos al extremo; así, el estudioso de Estambul continúa haciendo de la distinción un tema: la cuestión socrática. Empero, este tipo de procedimientos, como bien lo nota Hegel en sus *Lecciones sobre Historia de la Filosofía* (orig. 1833, ed. 1955: 144-145)¹⁷, se oponen radicalmente, tanto al estilo de Platón, como al de la filosofía en general.

Las consideraciones en torno a un orden dependiente de la datación según la evolución de la técnica literaria son, junto a sus problemáticas¹⁸, meramente subjetivas debido a que los estudios estilométricos en los que se basan deben tomar como referencia algún valor neutro al cual aplicar sus resultados, aquel valor neutro debe ser definido de forma intrínseca; empero, en Platón no existe tal referencia interna¹⁹, por lo tanto, los estudios estilométricos toman una referencia externa y ajena al *corpus* (Howland, 1991: 200). Sin embargo, Guthrie considera que estos estudios son decisivos y con ello estipula en grupos de diálogos los periodos de producción de Platón bajo aquellas consideraciones estilométricas, pasando por alto la maestría de Platón para mimetizar a cada uno de sus personajes y sus distintos *logoi*. Los diálogos son “organismos vivos” en sí mismos, cada uno de sus personajes tiene características particulares que Platón desarrolla con increíble maestría, incluso sus acentos y peculiaridades personales fueron considerados por su autor.

Por lo anterior, una de las mayores objeciones a todas estas consideraciones “doctrinales” y estilométricas, además de los problemas inherentes en su metodología, es

¹⁶ Aunque en la letra Wilamowitz (1959) se oponía a Wolf y a sus consideraciones hermenéuticas textuales, su espíritu aún obedecía a los supuestos hermenéuticos del Romanticismo recogidos por Schleiermacher, pues de la misma manera que Wolf cuestionó en 1795 en *Prolegomena ad Homerum* la autenticidad de los poemas homéricos, Wilamowitz lo hace con los diálogos platónicos.

¹⁷ “No es, pues, necesario detenerse a investigar qué es lo que, en la exposición de cada diálogo, pertenece a Platón y lo que es obra de Sócrates” (Hegel, *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, FCE, 1995: 144-145).

¹⁸ La cuestión socrática, y con ella, la cuestión de la adopción o abandono de una “teoría de las ideas”.

¹⁹ Las conexiones dramatólogicas entre los diálogos, su revisión y corrección continua durante la vida del autor, finalmente no permiten que se establezcan, de manera *intrínseca*, las correctas bases científicas por las cuales pueda definirse el momento preciso de escritura de algún diálogo o pasaje con referencia a otro.

el testimonio de que Platón revisó sus obras hasta el día de su muerte²⁰, testimonio dado por Dionisio de Halicarnaso (*Sobre la composición literaria*, 2001)²¹. Para los académicos defensores de un desarrollo mental, ese testimonio no se ha tenido en cuenta, pues demuestra que Platón revisó y reescribió sus diálogos hasta sus últimos días²². Así, sin argumentación alguna se ha aceptado un testimonio y se ha desestimado otro, se le ha puesto un velo a otras lecturas; tal vez Schleiermacher sí era el vendedor de velos del que Nietzsche se burlaba en su *Anticristo*, tal vez Schleiermacher solo tocó tangencialmente el círculo de su hermenéutica²³.

En este punto, podemos ver ahora que la posición hermenéutica basada en los supuestos descubrimientos estilométricos tiene un agravante estructural, pues es a partir del principio hermenéutico de Schleiermacher y del “desarrollo mental” de Platón que se cuestiona, de manera sistemática, la autenticidad de los diálogos. En aquella propuesta subyacen los argumentos que hoy en día incitan a cuestionar los diálogos y a presentarlos bajo un esquema del pensamiento del filósofo que los determina únicamente como momentos de juventud, madurez y vejez, haciendo que una relación analítica entre los diálogos se limite a caracterizar únicamente estos momentos y no se ocupe de otras consideraciones filosóficas. Asimismo, a partir de la desconfianza que suscita en los diálogos, y en sí misma, la propuesta doctrinal del desarrollo mental de Platón, surge en el *espíritu* de varios académicos el ánimo de leer los diálogos independientemente de

²⁰ Lutosławski, y en general todos los estudios estilométricos, consideran decisiva la referencia externa del testimonio de Diógenes sobre las *Leyes*, este testimonio les brinda “el punto fijo” de referencia para establecer su análisis sobre el que el resto de los diálogos debe analizarse.

²¹ “Plato did not leave off combing and curling and in every manner replaiting his dialogues, even at eighty years of age. Doubtless the stories about the man’s love of labor are familiar or every lover of speeches, specially, among others, the ones about the tablet which they say was discovered when he died, with the beginning of the Republic set down in manifold ways (“I went down to the Piraeus with Glaucon the son of Ariston”)” (Howland, 1991: 202).

²² No solamente con respecto a cuestiones “cosméticas”, pues en la primera palabra de la *República* ya el filósofo nos expone la naturaleza de la justicia, un cambio en el orden de las palabras implica una alteración filosófica.

²³ “Schleiermacher propone un sistema circular que conocemos como el círculo hermenéutico. Cada intérprete necesita introducirse en la dimensión social y la dimensión individual del autor para comprenderlo. Para ello, el intérprete deberá identificarse con las intenciones, formas de pensamiento, situación histórica y el contexto histórico del autor. De este modo, en la medida en que el lector se identifique con el autor y se ponga en su lugar, tanto mejor será la interpretación” Trad. propia. Enciclopedia Plato Stanford: <http://plato.stanford.edu/entries/hermeneutics/>

cualquier consideración externa a ellos; sin embargo, esta propuesta reaccionaria también le hace daño al *corpus*, pues no considera decisivas, o de valor filosófico, las conexiones dramáticas entre los diálogos o su relación con los hechos de la Guerra del Peloponeso.

En efecto, tomar los diálogos sin tener en cuenta su ámbito dramatológico o contexto histórico lleva a un error equivalente, pues, como Howland bien lo nota, del mismo modo que la propuesta del desarrollo mental de Platón establece la cuestión cronológica, esta propuesta reaccionaria asume que los diálogos son filosóficamente relevantes solamente si ocupan posiciones fijas o promulgan doctrinas “positivas”, asumiendo, igualmente, que los diálogos no fueron revisados, modificados y compuestos, de manera fundamental, conforme a su relación con los demás diálogos y a los hechos históricos narrados por Tucídides, perdiendo sobremanera su ser, es decir, su carácter erótico.

Así, como ya lo he mencionado, la posición tradicional y estilométrica asume una concepción psicológica del desarrollo mental de un filósofo, de una persona que se considera indubitable, cambios que “deben” ocurrir de manera infalible, ya sea consciente o inconscientemente²⁴. Asimismo, además de los problemas ya mencionados, observamos además que el argumento estilométrico sobre el uso del hiato en un autor que deliberadamente altera su estilo de un diálogo a otro y entre los personajes de un mismo diálogo, está bastante discutido, pues su uso parece corresponder más al contexto que a una “evolución” en la escritura²⁵.

²⁴ Y de la historia. Sin embargo, no se niega acá que Platón tuviera un “desarrollo mental” sino que este no se puede rastrear diferenciando variaciones estilométricas y determinando momentos específicos en los diálogos, pues estos fueron revisados y en todos ellos, en cada uno de sus pasajes y líneas se expresa este “desarrollo”. En relación al desarrollo “inconsciente” de Platón se esgrimen argumentos del tipo “madurez estilística” y “poder artístico” que son excesivamente impresionistas y no brindan bases sólidas para elaborar consideraciones cronológicas (Howland, 1991: 205).

²⁵ En relación con la nota anterior, propongo también leer el trabajo de Seth Benardete, “The Right, the True, and the Beautiful” (*Glotta*, 1963: 54-62) donde trata la habilidad de Platón para imitar, conscientemente, distintos tipos de discursos y expresiones. Asimismo, recomiendo: *Re-Counting Plato: A Computer Analysis of Plato’s Style* Oxford (1990) del profesor Gerard Ledger (1909: 174-175), donde trata sobre la falacia lineal que asumen los defensores de una cronología establecida estilométricamente, concluyendo que un análisis estilométrico, que establece la relevancia de sus datos conforme a sus propios resultados, no es falseable, ni científico; sin embargo, es claro que no me adscribo a su posición *científica* sobre el *corpus*.

Al no examinar los supuestos de esta posición hermenéutica, y sintiéndose respaldados por las bases “científicas” de la estilometría, la academia adoptó de manera totalitaria la propuesta hermenéutica del desarrollo mental de Platón, imponiendo una sola mirada, a un solo horizonte, a los estudiantes del filósofo ateniense. Lo anterior llevó a que, con el tiempo, la academia considerara necesaria la aplicación de los resultados de este método interpretativo defectuoso, tornándolos canónicos, para discernir entre diálogos “auténticos” y “espurios”. El prepotente olvido de sus prejuicios hizo que aquellos se convirtieran en juicios, y desestimaran gran parte del *corpus*; no realizaron el autoexamen tan promulgado en los diálogos. Así, es curioso, y cruelmente irónico, que Schleiermacher desestime el *Alcibíades I* cuando este diálogo advierte de manera explícita que en la introspección, que no dialoga con el *otro*, se corre el mayor riesgo de engaño.

Luego de haber dialogado, en tono beligerante, con la tradición que ha cohibido otras lecturas, considero importante tener en cuenta, una vez más, el sueño de Platón relatado por Olimpíodoro con el fin de observar por qué cualquier intento de una hermenéutica que olvide sus bases y tome resultados “científicos” para la organización del *corpus* termina por fragmentar o distorsionar la obra²⁶. Los diálogos, en el sueño, son representados junto a Platón como un cisne, un ser vivo majestuoso y bello. En efecto, el método que sigamos en esta tesis debe tomar en cuenta esto: los diálogos están vivos, toda su riqueza, gestos, sentimientos, promesas y más, requieren de un método que, de la misma manera que los diálogos, considere su situación más propia, la erótica, aquella que continúe invitando a su examen, a la investigación y al compromiso eterno del lector por la búsqueda del Bien y la Justicia, consigo mismo y con su tiempo.

De esta manera, para el examen que desarrolla esta tesis, es importante realizar la revisión de las corrientes “hermenéuticas” que han dominado de manera “tradicional” la obra del autor, y especialmente de las implicaciones que tiene la adopción de la posición hermenéutica del desarrollo mental de Platón. Estas implicaciones deben ser detalladas y juzgadas correctamente al abordar los trabajos que se ocupan de un análisis del valor

²⁶ Ver la nota 6 respecto al sueño relatado por Olimpíodoro.

en la obra del filósofo ateniense. Efectivamente, la revisión de las fuentes y la adopción de la posición hermenéutica para el análisis que realizaré, busca enfrentar, en particular, la visión de Angela Hobbs en su libro *Plato and the Hero* (2000), pues en él, la autora se ocupa de la virtud del valor en Platón, concluyendo: (1) que el filósofo ateniense desarrolla una concepción de la virtud del valor que va cambiando conforme a su desarrollo mental; (2) que esta concepción del valor es distinta entre los diálogos y (3) que, finalmente, Platón no logra cumplir con el objetivo educativo de los diálogos en el alma, lo cual deja dudas sobre el “valor” de los diálogos para el alma del lector²⁷.

Así, antes de apresurar este tipo de consideraciones y de aventurar conclusiones propias de la posición hermenéutica tradicional, tal como lo hace Hobbs, vale preguntarnos qué efecto tiene nuestra decisión interpretativa sobre una obra o el legado de un autor²⁸. En efecto, y en relación con el sueño de Olimpiodoro, Howland se pregunta cómo podemos entender los diálogos sin “descuartizarlos”, sin “matarlos”; en el *Político* (268d), vemos las consecuencias que el Extranjero Eleata encuentra en el método de la *diaíresis* para cazar la presa viva del discurso, la *diaíresis* siempre descuartiza y por lo tanto se debe proceder de otra manera. De esta forma, el Extranjero Eleata nota que el análisis no debe realizarse conforme a la división de una medida aritmética, sino que el método debe ser relativo a lo oportuno (284e), a lo correcto. Por lo tanto, a continuación se propone una posición hermenéutica en la cual se considera que el entendimiento de una cuestión filosófica debe ir acompañado de la comprensión de la totalidad “viva”. La posición hermenéutica que adopto en esta tesis *media* en todo momento, ya que la interpretación que aquí se ofrece se alcanza dialogando con las demás posiciones hermenéuticas en un tono beligerante: manteniendo la tensión dialéctica propia del examen que los diálogos presentan y al cual invitan, pues solamente a través del diálogo,

²⁷ ¿Debemos entonces leer el conjunto de los diálogos como el intento fallido de Platón por educar el alma?

²⁸ ¿En qué orden verías Star Wars si no supieses el orden en que George Lucas las hizo públicas? Star Wars es, a su manera, una tragedia. ¿Querías negar la sorpresa del espectador en la línea de la escena crucial del Episodio V “Luke, yo soy tu padre”, al no considerar lo que adoptar un orden implica para el alma del espectador-lector?

expresión erótica por excelencia, podemos aspirar a esa medida oportuna y correcta sobre la virtud.

§1.2

CAMPAÑA

La campaña se establece en función del plan de guerra; por lo tanto, luego de haber expuesto las dificultades de la lectura tradicional de los diálogos de Platón, la decisión estratégica que adopta esta campaña, al establecer su posición hermenéutica, está dirigida por el principio de Ockham. Así, frente a las preguntas propias de la posición hermenéutica tradicional que propone el desarrollo mental de Platón, tales como ‘¿podemos conocer la mente de Platón?’, ‘¿cómo hacerlo cuando no habla “directamente” en sus diálogos?’, ‘¿qué significamos cuando hablamos de la “doctrina de Platón”?’, observamos que los problemas se multiplican innecesariamente debido a los supuestos del intérprete y no debido a la naturaleza de la obra. En efecto, atribuirle a Platón una visión en cada diálogo en particular debido a la época de su desarrollo mental traiciona el espíritu mismo del diálogo²⁹. El principio hermenéutico de Lutosławski y de muchos filósofos de “conocer lo que el autor pensaba” distrae del examen de lo puesto en marcha por los personajes, por el diálogo y, más aún, de su efecto en nuestra alma. Entonces, ¿es minimalista una lectura que no pretenda “develar” el desarrollo de Platón a partir de supuestos y que aborde los diálogos sin preguntar por su “verdadera doctrina”, por el “Sócrates histórico” o por la fecha en que se puso el punto final a la conversación? De ninguna manera, pues Platón se excluyó como personaje principal en sus diálogos precisamente porque ellos por sí mismos se sostienen entre sí; la propuesta que nuestra

²⁹ De esta manera, los estudiosos le han otorgado a Platón los pensamientos expresados por Sócrates en unos diálogos “tempranos”, luego los expresados por el Extranjero Ateniense en las *Leyes*, luego los expresados por Timeo, y finalmente lo dicho por el Extranjero Eleata en otros. Todas estas atribuciones moldean los diálogos, y a Platón, a la imagen que cada estudioso considera de manera subjetiva sobre el “periodo” de desarrollo de su pensamiento.

campaña adopta, comprende que la significatividad filosófica de los diálogos debe ser independiente de la historia intelectual del autor³⁰.

Por lo anterior, considero junto a Heidegger que la hermenéutica no es un tema ni debe hacerse de ella uno, pues es el modo de estar en el mundo del *Dasein*, es decir, no es algo que fallemos al hacer sino algo que hacemos al ser, somos. Ella, la “hermenéutica”, finalmente refleja nuestra condición propia, erótica; por lo tanto, debemos recordar, una vez más, que nuestras interpretaciones reflejan nuestra familiaridad fundamental con el mundo en nuestro modo de estar en él. Su actividad, nuestra más propia actividad, es la aperturidad por la cual el mundo se torna una totalidad de sentido; por consiguiente, es pertinente mostrar que la adopción de una propuesta hermenéutica conlleva, finalmente, que sus principios sean resultados en el análisis. Así, la perspectiva que adoptemos al analizar los diálogos influye sobremanera en el resultado del ejercicio hermenéutico y refleja nuestro modo de estar en el mundo. Por consiguiente, no es extraño que el análisis del desarrollo mental suponga que la vida humana esta compuesta de distintos y distinguibles periodos, considerando que toda filosofía requiere comenzar, madurar y terminar de la misma manera³¹. La lectura tradicional no comprende que los diálogos no se caracterizan por un solo sentimiento, sino que en ellos se expresan múltiples sentimientos y visiones, su orden y su desarrollo no se sostienen por un solo carácter externo e impuesto, sino que ellos expresan en sí mismos y entre sí el carácter dinámico y ordenado de un *kósmos*. El entendimiento del *kósmos*, del *corpus*, requiere de un “reconocimiento erótico propio”, aquél que se da necesariamente con *el otro*, en el campo de batalla dialéctico y mediante diá-logos³².

³⁰ Valga resaltar los notables excesos hermenéuticos de la escuela de Tubinga y sus seguidores. Al respecto, aunque no se adscriba a la escuela de Tubinga, recomiendo ver el libro de G. Reale *Por una nueva interpretación de Platón* (2009).

³¹ En efecto, consideran que toda propuesta se desarrolla en una circularidad que posee un orden lineal, a saber: postulación, maduración, crítica, superación; esta última “conclusión” vuelve a pasar por todo el proceso.

³² En este sentido es *kósmos*, pues lo rigen las leyes del *logos*.

Así, el enfoque hermenéutico bajo el cual esta tesis aborda el *corpus* respeta el orden que el *logos* provee al *kósmos* y, por lo tanto, media entre la propuesta del orden dramatológico propuesto por Catherine Zuckert y el pedagógico impulsado por William Altman³³. Ambas afiladas propuestas por la navaja de Ockham³⁴, no prescriben la cuestión socrática, es más, aquella no es una cuestión para esta interpretación, pues siendo la obra de Platón el objeto de investigación, no pretendemos distinguir un Sócrates histórico del personaje; así, al estudiar la obra de Platón, interpretamos a Sócrates exclusivamente como personaje de los diálogos. En ese mismo sentido, tampoco nos interesa la adopción o el abandono de una “teoría de las ideas”; “teoría” que jamás es mencionada en los diálogos y cuya postulación es resultado de la lectura tradicional³⁵.

Entonces, valdría formularle a la academia la siguiente preguntas: ¿leemos la obra por su valor filosófico intrínseco o como herramienta para conocer la “mente” del autor?³⁶, ¿es necesario distinguir el pensamiento del autor del de sus personajes para atribuirle a cada uno un “correcto” valor filosófico? No, en efecto, la obra al ser un *kósmos* armonioso y ordenado requiere nuestra participación y *exige* una interpretación, pues Platón no habla en primera persona permitiendo que su obra dialogue con nosotros. Sin embargo, mientras un intérprete como Schleiermacher busca un disfraz con el cual personificar determinado personaje y así imponerse a la obra, nosotros escogemos

³³ En caso de tomar una decisión metodológica, procedo anteponiendo el principio pedagógico de Altman (2012) al dramatológico de Zuckert, pues Altman ya considera en su propuesta el enfoque de Zuckert y, al ser esta una tesis universitaria, es “correcto” que lo pedagógico, en sentido de la exposición, se anteponga a lo dramático. Además de su uso pedagógico, Altman es, en esencia, nuestra “piedra de prueba” (*basanos*) de la propuesta del orden dramatológico, analizando de manera férrea la corriente filosófica bajo la cual se propone una lectura alternativa a la tradicional, ya que es un gran lector y crítico de Strauss: *The German Stranger: Leo Strauss and National Socialism* (2012).

³⁴ Esto se hace evidente en estas propuestas en particular, pues a diferencia de la tradicional, no multiplican innecesariamente los objetos de investigación (entes), procediendo siempre de lo simple a lo complejo.

³⁵ Ver, por ejemplo, a Sir David Ross en su libro *Plato's Theory of Ideas* (1953).

³⁶ Frente al paradigma hermenéutico dominante en el siglo XIX del desarrollo mental de Platón, Altman rechaza la conclusión del análisis estilométrico, pero no lo desestima, “si la estilometría puede decirnos qué diálogos fueron compuestos después de la *República*, no puede decirnos cómo leerlos” (Altman, 2012: xvi), es decir, más allá de sus problemas inherentes, el orden que determine el método estilométrico tiene poco o nada que ver con un análisis filosófico de la obra.

desnudarnos ante los *logoi*, dialogando de manera erótica, dejando que nuestra interpretación exprese nuestra condición propia e invite a más examen y a la búsqueda del Bien.

Por lo anterior, antes de abordar un diálogo, el lector debe plantearse el problema inherente al mismo *corpus*, ya que, como he expuesto, la interpretación de cada diálogo depende de la decisión interpretativa que se tome sobre el conjunto. En efecto, esta decisión tiene sus consecuencias incluso cuando el lector toma un diálogo por separado del conjunto, quitándole la riqueza filosófica de sus conexiones dramáticas, pues “aislarlo” termina siendo tan fructífero como cortar una rama de un árbol para entender el árbol³⁷. Asimismo, aunque en todos los diálogos se pone en juego aquello sobre lo cual se discurre, por ejemplo, en la *República*, la justicia, y en el *Laques*, el valor, todos los exámenes se realizan por la búsqueda del Bien, del alma y de la *polis*. Todos los diálogos tienen como motor a eros y por ello tienden hacia el Bien, discurren, en conjunto, sobre el campo de batalla dialéctico y solamente si son castrados de su verdadera relación con los demás pueden ser tomados, al caer en la apariencia, como “aporéticos”. Por lo tanto, una la organización temática que denomina a solo un grupo de diálogos como eróticos no satisface una obra que en su totalidad lo es³⁸.

Bajo la campaña de una hermenéutica erótica, es determinante que los diálogos nos presenten, en sus conexiones, una historia de la cual Sócrates es personaje principal³⁹. Esta hermenéutica erótica, que desea, pero es carente, desea el Bien y carece de una idea preconcebida que excluya determinados diálogos; integra y dialoga, buscando en conjunto. Del mismo modo, esta campaña provee la riqueza de analizar mediante lo

³⁷ Bajo este método se podrán analizar todas las ramas en particular de manera aislada, pero jamás contemplar la belleza del árbol en su totalidad.

³⁸ Ningún diálogo puede ser desestimado como inauténtico *a priori*, su autenticidad debe ser *legitimada* mediante su relación con los diálogos que lo preceden y lo siguen en el orden de lectura dramático.

³⁹ Personaje que *escucha* en unos diálogos y dirige otros. Las *Leyes* son para Zuckert el diálogo introductorio al *corpus*, pues al no tener referencia directa a la Guerra del Peloponeso, y al tener elementos “herodotianos” en el tratamiento de las constituciones de Solón y Licurgo, considera que son el ejercicio preparatorio que finalizará solicitando la existencia de un filósofo para que la virtud pueda florecer en la *polis*.

dramatológico lo dramático; es decir, reclamar para cada situación puntual, escenario y personaje en los diálogos, la vitalidad que la lectura tradicional les ha negado.

Empero, aunque estos principios hermenéuticos, dramatológicos, pedagógicos y de simplicidad ockhamiana nos permiten establecer en el *corpus* la coherencia pedagógica que le es ajena a la consideración del desarrollo mental de Platón, su ejercicio nos solicita examinar la relación de los diálogos con los hechos de la Guerra del Peloponeso. Así, el segundo capítulo analiza el contexto de guerra bajo el cual se desenvuelven los diálogos, y al cual hacen referencia sus personajes; lo anterior permite que todo lo presentado en ellos tome mayor significación y relevancia al considerarlo correctamente en la guerra educativa de Platón. En efecto, como se mostrará en el siguiente capítulo, si bien es necesario para el análisis considerar el contexto histórico de guerra continental, es evidente que la perennidad de la tarea de Sócrates se manifiesta explícitamente al examinar, desde el campo de batalla histórico, el campo de batalla inmortal y verdadero: el dialéctico; en él, el aporte de la obra de Platón para los diálogos de paz en nuestro país, y para todo aquel que se preocupe por el Bien y la Justicia, es indudable. Por consiguiente, teniendo en cuenta estas consideraciones hermenéuticas, el siguiente capítulo establece, a partir de la relación filosófica que permite el diálogo con Tucídides, la posición ontológica que el pueblo ateniense ha adoptado en la guerra y que subyace a las políticas de Pericles⁴⁰. En efecto, este ejercicio permite una visión holística que enriquecerá el análisis del *Laques* y proporcionará la conexión con el resto del *corpus*.

Por lo tanto, que nuestro análisis del valor tenga como punto de partida el *Laques*, es resultado de una decisión pedagógica, ya que en este diálogo, debido a la relación de su situación dramática con los eventos descritos por Tucídides, podemos determinar más claramente que en los otros (1) el verdadero campo de batalla de la guerra educativa de Platón, preparándonos para observar una verdadera muestra de valor en el diálogo con los generales; y (2) mostrar que el examen del valor se realiza con miras a un fin mayor:

⁴⁰ Tal como el *ser* subyace a la *apariencia*, sobre esto me ocuparé en el siguiente capítulo.

la búsqueda del Bien. Estos dos puntos nos permiten observar que la filosofía es necesaria para la salud del alma y de la *polis* en la eterna guerra dialéctica⁴¹.

En su relación dramatológica, vemos en los diálogos que la preocupación vital de Sócrates por la búsqueda del Bien a través del examen, marca decisivamente nuestra posición hermenéutica para el análisis del valor, pues solamente por medio del examen, que expresa una apropiación erótica, puede ejercerse la virtud en el alma y en la *polis*. “En eros, Sócrates encuentra la manera en que lo sensible es dirigido hacia lo inteligible y, por lo tanto, formado por el” (Zuckert, 2009: 592). Efectivamente, podemos ver, siguiendo la guía de Zuckert, que los diálogos representan incidentes de una sola narrativa ordenada que permite observar una coherencia dialéctica. Por lo tanto, los diálogos de Platón son diálogos de guerra, no por su contexto histórico sino por su esencia: la guerra dialéctica que se desarrolla en el alma del lector y que requiere del más grandioso valor para enfrentarla.

De este modo, expuestas las razones pedagógicas para que el análisis del valor proceda metodológicamente desde el *Laques*, atiendo, desde lo analizado en él, al orden dramatológico para examinar el valor desde la exposición que los diálogos presentan de la vida del héroe erótico, Sócrates. A partir de una indicación filosófica de la relación héroe-eros, mostraré en qué consiste el valor de nuestro héroe desde de los momentos “estructurales” de su vida, estos corresponden a los diálogos narrados en donde Sócrates es interlocutor, pero que son narrados por alguien distinto de él, a saber: *Parménides*, *Banquete*, *Teeteto*, y *Fedón*⁴². Culminaré con lo que Altman (2012) considera central en su estudio, que también es central en el orden dramatológico: la *República*, el “microcosmos del entero universo platónico”; ella siempre es tomada en cuenta para el análisis, pues el principio pedagógico dicta que a partir de su lectura el estudiante puede prepararse

⁴¹ Solo luchando esta guerra eterna, tomando partido en ella por la búsqueda del Bien, puede nuestro país estar preparado para la paz, pues cualquier guerra histórica es resultado de una posición ontológica en la guerra eterna.

⁴² Al final de la bibliografía, ver el anexo al “Cuadro de Organización dialógica de los *Diálogos* de Platón” del profesor Alfonso Flórez.

mejor para enfrentar los diálogos que la preceden y la suceden. Su papel se hará explícito en el último capítulo, ya que el análisis del *valor* del héroe erótico y sus conclusiones desemboca en ella, contrastando con la ya mencionada lectura de Hobbs⁴³. De esta manera, el libro VII de la *República* será el *basanos*⁴⁴ de nuestro análisis del valor.

Lo más importante de esta consideración hermenéutica y del proceder metodológico que aporta el enfoque dramatólogo-pedagógico que aquí se adopta, es la ventaja de permitir a nuestra alma que se refleje en la figura paradigmática de un héroe⁴⁵. En efecto, el enfoque pedagógico considera lo que el orden del *corpus* implica para el alma, el valor del examen al que el héroe invita con su vida hace de él un baluarte; en este sentido, la consideración pedagógica y dramatólogica que elijo para esta tesis requiere y demanda, en su fundamento, el examen platónico, en él se constituye.

⁴³ También con otras muchas, pues su reflexión sobre el valor en el *Laques* es coherente con los demás diálogos y por lo tanto, cuestiona este tipo de lecturas “tradicionales”, entre las cuales destaco la de Terence Irwin (1979) que considera descubrir los puntos en los que Platón rechaza las “teorías” de su maestro en su libro *Plato's Moral Theory*.

⁴⁴ “Platón usa el elemento basanístico con un propósito triple: (a) asegurarse que el estudiante ha comprendido sus enseñanzas visionarias, (b) causar que la enseñanza de un salto del texto a la mente del estudiante, y para (c) apuntar al estudiante a algo más grande de lo que ya ha expuesto el profesor” (Altman, 2012: xxi). Sobre lo “basanístico”, es notable que Platón usa la expresión, en su forma de verbo y pronombre, un total de 53 veces en el *corpus*.

⁴⁵ La importancia erótica del reflejo será discutida en el tercer capítulo: los diálogos como reflejo. En este sentido la hermenéutica sigue revisándose con el examen que realiza, se nutre de él. Una hermenéutica erótica, que aspira al Bien y a lo Bello, debe permitirnos la apropiación propia por medio de un desembarazo de sí mismo.

§1.3

BALUARTE

Lo que quiero sostener finalmente, a partir de la metodología erótica que media entre las consideraciones de orden dramatólogo sostenidas por Zuckert y el enfoque pedagógico de Altman, es que Platón escoge a Sócrates no solo como el personaje principal de sus diálogos sino como su héroe, el baluarte de su ejército de amantes⁴⁶, héroe que debe servirnos como guía y ejemplo vital. Por lo anterior, al tener en cuenta que el principio interpretativo adoptado examina, más que el orden de los diálogos, lo que implica adoptar un orden, demandando el examen y el preguntar sobre lo que es mejor para nuestra alma, debemos observar el contraste del héroe paradigmático de nuestra lectura frente al que toma la lectura tradicional. La mayor referencia que tenemos para un análisis del valor bajo la lectura tradicional, corresponde al estudio que realiza Angela Hobbs (2000). En su libro, Hobbs considera que Platón falla en su objetivo educacional a causa de las dificultades que “encuentra” en el tratamiento que el filósofo ateniense hace del valor (Hobbs, 2000: 261)⁴⁷; por lo tanto, esta autora estima que se debe comprender la figura paradigmática de Sócrates mediante una figura homérica que, considera, es más adecuada para adoptar el rol paradigmático de héroe que requiere el alma: Odiseo (Hobbs, 2000: 18-175-239)⁴⁸. Sin embargo, en oposición a esta lectura, mi

⁴⁶ Esto también lo proponen autores que abordan la obra desde la perspectiva tradicional como Seth Benardete en su *Socrates' Second Sailing: On Plato's Republic* (1989). Lo original de la propuesta reside en confrontar las implicaciones que ella tiene bajo distintas posiciones hermenéuticas.

⁴⁷ “The answer is surely Plato himself, who in writing the *Symposium* has consciously constructed a tragedy as well as an entertaining comedy; and the tragedy is not simply that of Alcibiades, but also of Plato's failed hopes for educating and harnessing the irrational in general and the *thymos* in particular outside the context of the ideal state” (Hobbs, 2000: 261). Para nuestro análisis es irónico que Hobbs concluya esto a partir del diálogo que nos da la clave erótica para comprender, metodológicamente, el valor de Sócrates.

⁴⁸ Además del contraste hermenéutico, Hobbs (2000) limita el ámbito de la valentía (*andreia*) al *thymos*, considerando a este último como la esencia única del primero (2000: 9). La comentarista realiza una psicología del alma en que considera más la división que la unidad del alma; esto es consecuencia de su lectura de la *República*, ya que en su libro no se detiene a analizar los libros V, VI y VII y salta de los primeros cuatro a los últimos tres sin argumentación

propuesta considera que el homenaje de Platón a Sócrates lo eleva por encima de Aquiles, de Héctor y, especialmente, de Odiseo.

Por lo anterior, encuentro en Sócrates la razón intrínseca, erótica, que complementa las razones extrínsecas, dramatológicas, que sustentan mi enfoque interpretativo. La historia de Sócrates, al compás concomitante de la Guerra del Peloponeso, permite observar más claramente que el valor del filósofo se expresa también en las condiciones históricas particulares; solamente así se puede comprender el verdadero valor, aquel que es requerido para la *política*, pues ella -la política- hace que la justicia en el individuo sea la misma que en la ciudad, ella, entendida como *bajar a la caverna*, hace al filósofo y a la ciudad justos (Altman, 2012: 361)⁴⁹. Sin embargo, para demostrar lo anterior tenemos que tomar el *camino largo* y partir pedagógicamente de la relación intrínseca-extrínseca ya mencionada y que por su contexto dramatológico se exhibe de manera manifiesta en el *Laques*. En este diálogo podremos ver que el valor de Sócrates en la guerra es consecuencia del verdadero valor, aquél que despliega en el campo de batalla que subyace a todas las guerras y en el cual todos los diálogos batallan.

De la misma manera que nuestra lectura, la importancia de Sócrates como héroe y baluarte radica en la *función pedagógica* que tiene para nuestra alma. El héroe es el ejemplo paradigmático que nos ayuda como modelo a seguir para nuestra vida, su comportamiento y su valor nos inspiran a emular sus acciones⁵⁰. Aunque en la opinión

alguna. Asimismo, su lectura analiza los precedentes del *thymos* en Homero, en donde, más que todo se usa significando “ira” (2000: 3-8); la filósofa termina restringiendo su análisis de la *andreia* a una fuerza irracional que “piensa” por sí misma, “separada” de las demás “partes” del alma.

⁴⁹ “Justice in the man is identical to justice in the City. To begin with, the same action that makes the philosopher Just—i.e., willingly practicing *τά πολιτικά* in the dangerous Cave—is precisely what would *realize* the just City, as demonstrated by the Third Wave of Paradox. With the *ἐν οὐρανῷ παράδειγμα* transference, the man and the city become one not because there’s a little City in the Man (as with the California Consultant) but because there’s (1) a philosopher in the greatest CITY of all and (2) a great man *in Romuli faece*. These two become one thanks to being found simultaneously on either side of the Platonic plateau separating Being from Becoming” (Altman, 2012: 367).

⁵⁰ La importancia del héroe en la formación de la cultura es bien estudiada en distintos trabajos filosóficos como los de Jaeger, Hegel, Nietzsche, Freud y Girard, entre otros. Incluso en la psicología contemporánea son definidos como “rol models” necesarios para el sano desarrollo de la personalidad.

común se considera usualmente que el valor es la virtud más lejana al conocimiento⁵¹, empero, el *Laques* muestra la diferencia entre valor y temeridad: la diferencia radica en que el primero debe justificarse mediante el λογος⁵², cosa que el segundo no hace. Así, el valor requiere la capacidad de *reconocer* cuándo un acto es necesario y realizarlo voluntaria y libremente. En el *Protágoras*, vemos al respecto que las personas valientes lo son por estar listos para *hacer* lo que la mayoría teme (349e). El filósofo colombiano Nicolás Gómez Dávila lo expresa de esta manera: “el héroe y el cobarde definen de igual manera el objeto que perciben de manera antagónica” (*Escolios a un texto implícito*, 2001: 17). En efecto, el *reconocimiento* que requiere y se alcanza mediante el valor se configura gracias a la sabiduría que nuestro héroe expresa en el *Banquete*, la sabiduría erótica (177d); por lo tanto, es necesario mostrar por qué una “metodología erótica” tiene, en su esencia, una acción valerosa que requiere *reconocimiento*⁵³.

En definitiva, el análisis del valor en la obra de Platón toma una perennidad “actual”, al comprender, mediante la imagen de la caverna, su función esencial en la política⁵⁴, en los diálogos de paz de nuestro país. De hecho, el valor es la virtud que más

⁵¹ Es importante preguntar por el valor, más aún frente al debate contemporáneo sumido en el horizonte de una “moralidad neutral” en la cual incluso puede decirse que los terroristas y asesinos son valerosos. Asimismo, comprender de nuevo, frente a la negativa de MacIntyre en *After Virtue* (1984), la necesidad de la “unidad de las virtudes” propia del examen y búsqueda del Bien.

⁵² Es valioso para esta tesis la lectura de Linda Rabieh sobre el *Laques* en su libro *Plato and the Virtue of Courage* (2006): “This developmentalist (Laches as apolitical and Republic as propositive) view is the main challenge to the interpretation offered in this book insofar as it implicitly denies that the two presentations of courage together yield a single understanding of courage” “Plato wrote dramas or dialogues and not philosophical treatises” (p. 40). Bajo el análisis de Rabieh, del cual se nutre mi lectura, es evidente que el *Laques* tiene como objeto, en su relación con resto del *corpus*, un tema más amplio que el valor, a saber, el “valor” del valor para la *polis* y el alma, así como el *valor* de la educación y la virtud. En efecto, debemos enfrentar la *apariencia* en la opinión común que es expresada Lisímaco, la cual cree que el valor dará la virtud pero no que la virtud da el valor. Por lo anterior, en el *Laques*, encontramos, en su situación dramática, el conflicto entre el *ser* y el *parecer*; ya al principio del diálogo vemos la *apariencia* en Estesíleo, quien como los sofistas, se presenta como un sabio en una *exhibición* de *hoplomachía* y clama impartir y demostrar conocimiento. A partir de esta indicación dramática, realizo el análisis filosófico sobre el discernimiento entre el *ser* y el *parecer* del valor.

⁵³ El valor requerido por el héroe debe residir en sí mismo, el temor de lo que uno pueda hacer o no de sí: “It takes more courage to examine the dark corners of your own soul than it does for a soldier to fight on a battlefield” Yeats.

⁵⁴ La política contenía en sí, antiguamente, a la guerra, no eran opuestos como lo propone ahora la política neoliberal. En el ámbito político: “por mediación de lo bello, el Eros tiene acceso a lo inmortal. Los «hijos inmortales» que él engendra son obras (*erga*) no solo poéticas o filosóficas, sino también políticas. Así es como Platón alaba por sus obras tanto a poetas, por ejemplo Homero o Hesíodo, como también a gobernantes, por ejemplo Solón o Licurgo. Las

fácilmente *expresa* su *sentido* cívico, al fin y al cabo, es deber de un buen ciudadano tener valor y luchar cuando su *polis* lo requiere. El siguiente análisis del valor en los diálogos nos mostrará la importancia de esta virtud en la política, entendida esta última como el ejercicio de la justicia bajo la mirada del Bien⁵⁵.

El diálogo *Laques* nos permite ver en Sócrates el baluarte, héroe y paradigma para la vida buena. En el diálogo, el general Laques expresa, en un apartado, aquello que le merece que el diálogo lleve su nombre y no el de otro interlocutor: al haber presenciado el valor del filósofo en la retirada de Delión, clama que si los demás atenienses si hubiesen comportado como el filósofo la ciudad se habría salvado (181b). Acudimos, por primera vez, a una etimología para resaltar lo anterior, la de “Sócrates”, *cratos* (κρατος) es poder, *sos* (σως) refiere a la salvación, al cuidado. Sócrates: el que tiene el poder de salvar⁵⁶. El que esta beligerancia hermenéutica tome *valor* dependerá del examen que se realice a lo largo de la tesis. Por lo tanto, si la figura central de Sócrates nos invita a tomarlo como el héroe del ejército de amantes que Platón desea *formar*, como el epítome de valor que inspira a sus compañeros de lucha, entonces, debemos establecer ahora el campo de batalla en el cual el héroe mostrará su *valor*.

leyes bellas son obras del Eros. No solo el filósofo o el poeta son erotómanos, sino también el político. Actos políticos bellos se deben al Eros tanto como las obras filosóficas. La política que se deja conducir por el Eros es una política de lo bello” (Han, 2015: 50). En efecto, la política es aquí entendida como el *ejercicio* que permite la justicia, es una acción heroica que yace, como mostraré en la metodología erótica, en la acción valerosa guiada por lo Bello y que consiste en *bajar*.

⁵⁵ En la vida de Sócrates que vemos en los diálogos, vemos que el valor por sí mismo no es una virtud, lo es por la unidad de las virtudes. El valor es una virtud precisamente porque no puede separarse del Bien, es decir que no puede darse en el ejercicio de una mala acción, debe sustentarse siempre mediante el examen. La “ayuda divina” que nos proporciona *eros* no le resta mérito a nuestra tarea heroica sino que *muestra* que aquella tiene el apoyo divino precisamente por su mérito, no al contrario.

⁵⁶ From the Greek name Σωκράτης (Sokrates), which was derived from σως (sos) "whole, unwounded, safe" and κρατος (kratos) "power" (Robert Beekes, 2010: *Etymological Dictionary of Greek: Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series*, Vol. 10).

§2

LA GUERRA EDUCATIVA DE PLATÓN

El propósito de este capítulo es determinar el campo de batalla en el que se desarrolla la guerra educativa de Platón. Debido a que la aproximación hermenéutica realizada en el capítulo anterior es necesaria para discernir cuál es el verdadero campo de batalla en que Platón despliega a su héroe y a sus tropas, debemos atender entonces a la relación de Platón con Tucídides⁵⁷. Así, a partir de la obra de Tucídides la *Historia de la Guerra del Peloponeso*, en primer lugar considero el campo de batalla histórico particular al cual pertenece el autor y los participantes de su diálogo *Laques*, a saber, el contexto guerrerrista del conflicto continental. Por lo anterior, realizo la ilustración y el análisis del conflicto desde los eventos particulares descritos por Tucídides en el libro V, en donde el filósofo político⁵⁸ ilustra, mediante la forma dialógica, las negociaciones entre la isla de Melos y el imperio ateniense. La elección no es libre, pues en este evento coyuntural para el desenlace de la guerra se evidencia claramente la relación entre la justicia y el poder de la única manera en que se puede determinar en su verdad, en un diálogo.

El recorrido histórico realizado de la mano de Tucídides nos permite ver, de la misma manera que en la *República*, la importancia que tiene el examen dialéctico para determinar el mejor modo de vida para el hombre y el estado, así, en segundo lugar, procedo desde las letras grandes hacia las letras pequeñas; en este caso, desde la posición

⁵⁷ Como mostré en el primer capítulo, las consideraciones hermenéuticas, guiadas por Altman (2012) y Zuckert (2009), nos impelen a leer a Platón en una mano y a Tucídides en la otra.

⁵⁸ Filósofo político pues, más que un historiador, Tucídides reproduce en su obra más que los eventos particulares de la guerra, su entendimiento sobre sus causas y desenlace. Ver seminario de Strauss *The Political Philosophy of Thucydides* (1962). Además, recomiendo revisar el libro *Politics and Philosophy in Plato's Menexenus* de Pappas y Zelcer, en donde los autores realizan un fructuoso análisis del *Menéxeno* a partir del diálogo entre la obra de Platón y la *Oración Fúnebre* de Tucídides “the interpretation in this book will focus on seeing the speech in Plato as intended to improve on the speech in Thucydides. This reading is denied by every interpreter who calls the Menexenus a parody” (2015: 17).

ontológica que adopta Atenas como imperio a la correspondiente tensión entre el ser y la apariencia en el alma de los ciudadanos⁵⁹. Por lo tanto, este segundo momento desentraña, desde la relación entre justicia y poder, la batalla fundamental entre el ser y la apariencia⁶⁰ que tiene lugar en el campo de batalla verdadero, aquel en el que Platón declara la guerra educativa, en el que lucha su héroe y que es objeto de esta tesis, el dialéctico. En efecto, desde este campo verdadero podemos observar claramente la posición ontológica que adopta el imperio ateniense a partir de la batalla en el alma de sus ciudadanos. Así, en este segundo apartado ilustro la relación entre los ciudadanos y el Estado ateniense mediante las acciones de un individuo particular en quien converge la relación con mayor claridad: Pericles; su legado es objeto clave en el campo de batalla dialéctico e histórico, por lo cual los diálogos rastrean las causas de su accionar e ilustran las consecuencias de su “ejemplo paradigmático” en el alma de los jóvenes atenienses, en particular en el prometedor Alcibiades, pues del ordenamiento y de la disposición del alma de Alcibiades se desprenderán singulares y terribles consecuencias históricas para Atenas como la expedición a Sicilia. En efecto, al conocer la relación entre el alma del ciudadano y la *polis*, Platón despliega en el campo de batalla dialéctico a su héroe, estandarte y baluarte de su guerra educativa.

En tercer lugar, con miras a completar la revisión del campo de batalla, reviso algunos de los nuevos elementos que aportan las consideraciones contemporáneas sobre el valor al campo de batalla, esto es, realizo un rápido “scouting” del escenario contemporáneo para luego mostrar el valor que aporta la fructuosa lectura de Platón desde nuestra posición hermenéutica a nuestro contexto particular. Debido a que encuentro, en gran parte del debate contemporáneo el mismo relativismo que enfrentó Platón, considero, con Tucídides, que cambian los actores, no los escenarios. Por lo anterior, el aporte de los diálogos de Platón para nuestro tiempo y contexto particular se

⁵⁹ El “siglo de oro” brilla en apariencia y erige en el Partenón una estatua a Atenea, diosa de la sabiduría y de la guerra. No obstante, bajo el mandato de Pericles, en el “siglo de oro” no hay sabiduría sobre la guerra; reina la únicamente la apariencia sobre el campo de la guerra eterna.

⁶⁰ Es fundamental anotar que no debe entenderseles como opuestos sino en su *tensa* y *eterna* relación intrínseca.

hace fundamental, ya que aquellos versan sobre el campo de batalla verdadero, el dialéctico, aquel que como se mostrará subyace a todos los demás, pues estos múltiples son apenas la expresión del “uno” verdadero.

Con los elementos que nos han brindado estos tres “momentos” se cumple el propósito propedéutico de reconocer la totalidad del campo de batalla del valor. Ahora, prosigo con el cuarto y último “momento”⁶¹, pues, habiendo preparado el camino para el análisis del *Laques*, estamos preparados para asistir, en el diálogo, a la muestra del valor del héroe platónico. Así, finalmente, el diálogo *Laques* evidencia en Sócrates que el héroe no rehúye a lo humano, lo contingente, a las batallas en el Peloponeso, debido a que entiende que estas batallas son apenas una expresión de la guerra en el campo dialéctico. Por lo anterior, considero que el valor que Sócrates muestra en Mantinea, Delion y Potidea, y que reconoce Laques, es solamente una expresión del valor en el campo verdadero⁶²; en efecto, en su disposición interrogativa encontramos la primera indicación sobre el verdadero valor. Es en este campo y mediante esta muestra que podemos realizar una aproximación al diálogo *Laques* que permita sugerir, desde la determinación del campo de batalla, algunos parámetros por lo cuales podemos indicar en qué consiste el valor del héroe erótico y prepararnos para su análisis en el próximo capítulo. Así, lo que le interesa a Sócrates es la batalla que subyace a todas⁶³, el efecto que tiene la educación y el diálogo en su alma, en el alma de los generales, en la de los jóvenes atenienses y en nosotros, sus interlocutores.

⁶¹ No entendidos como o separados, pues ya todos están dentro de la cosa misma y se conectan entre sí.

⁶² Es decir, al contrario de Laques, quien considera que el valor que ha observado en Sócrates en batalla se traslada al diálogo, considero que el filósofo despliega, desde su proceder en el diálogo, el valor a todos los ámbitos de la vida, en la guerra y en la ciudad. En qué consiste este valor se verá con mayor claridad en el siguiente capítulo.

⁶³ Esto es claro en el *Cármides*, en donde vemos que, al llegar de una batalla, Sócrates pregunta por el estado de la filosofía, ya que le interesa la verdadera guerra, aquella que se libra en su alma y en la de sus conciudadanos.

§2.1

LA JUSTICIA Y EL PODER

El análisis de la relación entre justicia y poder nos permite establecer una delimitación al campo de batalla en que se desarrolla la guerra educativa de Platón. La disposición del subtítulo expresa la dignidad de lo uno sobre lo otro, pues es la búsqueda de la justicia y ella misma, entendida como el mayor bien, lo que otorga el verdadero poder. De la misma manera, el campo de batalla histórico se subsume en una interpretación dialéctica, ya que el campo de batalla de la justicia es, en primer lugar, dialéctico⁶⁴. Por lo tanto, el verdadero poder debe “someterse” a la justicia y al Bien.

Por el contrario, históricamente la *doxa* ha considerado que el ejercicio del poder y los placeres de su ejercicio no requieren de adjetivos calificativos. Tradicionalmente, el poderoso no considera real y necesario el sometimiento del poder a la justicia sino que sopesa que lo justo es el empleo puro del poder. Así, cuando es guiado por el placer del ejercicio del poder, el poderoso cree ser el más libre y justo al elevarse sobre el orden establecido desafiando el *nomos*. Al respecto, Esquilo, en su obra los *Persas*, retrata una situación de postguerra en la cual advierte a su pueblo de los peligros de la *hybris*.

En esta sección deseo realizar una lectura platónica de los acontecimientos históricos que Tucídides describe en su obra, indicando cómo los diálogos de Platón, y en particular el *Laques*, no son ajenos a los acontecimientos narrados por Tucídides, sino que se enmarcan en aquellos, tal como se recogen en la *Historia de la Guerra del Peloponeso*. En esta obra se realiza una narración que da cuenta de la contienda por la cual el filósofo político pasó de presenciar el esplendor de Atenas, su ciudad natal, a su total colapso. Como distintos comentaristas proponen, en su obra Tucídides analiza la contienda continental con una finalidad educativa y práctica, una enseñanza política (*politiké*

⁶⁴ Así, si queremos “justicia” resultante de los diálogos de paz en nuestro país, debemos, en primer lugar, observar que en el diálogo ya obra una concepción de la justicia que necesariamente se expresará en su resultado.

paídeia), que permita a los seres humanos la reflexión acerca del presente a partir de la descripción crítica de las experiencias del pasado.

Tucídides lleva a cabo este proyecto a partir de la consideración de que la naturaleza humana es una y constante a través del tiempo y que, por lo tanto, es posible determinar la lógica que rige los procesos humanos. Esto es, en el desarrollo histórico cambian los actores, no los escenarios. Sin entrar a discutir el tema de la naturaleza humana, podemos, en cambio, ver que desde que exista una preocupación por la justicia, es imperante examinar a Platón y a Tucídides con miras a mejorar con ellos nuestro mundo contemporáneo, nuestra sociedad colombiana.

En su obra, Tucídides realiza el relato de la contienda continental que enfrenta a la liga del Peloponeso y la liga de Delos. Los primeros cuatro libros de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* revisan las causas, los detonantes y la preparación de la guerra: la conferencia de Esparta y el discurso de Pericles. A lo largo de los próximos libros, el filósofo político da cuenta del desarrollo de la guerra en las distintas batallas y sus consecuencias particulares como la peste en Atenas; asimismo recoge el discurso fúnebre de Pericles.

Sin embargo, es llamativo observar que al abordar un acontecimiento coyuntural en la Guerra del Peloponeso, en el libro V, Tucídides extrañamente cambia su estilo y adopta la forma dialógica para reproducir las negociaciones entre Atenas y Melos⁶⁵, el fuerte y el débil, que con estrategias argumentativas opuestas defienden sus intereses. El enfrentamiento, en primera instancia dialógico, entre los generales atenienses y los nobles melios⁶⁶, ilustra el resultado de una posición ontológica sobre la justicia que los atenienses habían adoptado y que ahora se ve reflejada en sus acciones en la guerra.

Debido a que la isla de Melos es neutral en el conflicto entre Esparta y Atenas y no ha emprendido acciones bélicas en contra de los atenienses, los habitantes de la isla no pasan este acontecimiento por desapercibido ante los atenienses en el diálogo y

⁶⁵ Efectivamente, es evidente que sobre la justicia solamente se puede tratar correctamente en el *diálogo*.

⁶⁶ Pues los atenienses solamente convocan al diálogo a la aristocracia de la isla, no se exponen ante la asamblea.

rápidamente hacen evidente que no existen motivos “justos” para una declaración de guerra. Podemos decir, por lo tanto, que no existen motivos “morales” para que Atenas emprenda una acción bélica en contra de la pequeña isla.

Empero, Tucídides muestra cómo los generales atenienses exigen una rendición total e inmediata de la isla a su poder a cambio de no derramar la sangre de los ciudadanos melios. En este punto álgido, observamos cómo los atenienses argumentan su posición revelando lo que contemplan como máxima de vida; recordándonos las terribles y mentirosas palabras de Odiseo cuando recuerda a Aquiles en el Hades: “porque en vuestro caso os habríais sometido antes de soportar males extremos, y nosotros ganaríamos con no destruirlos” (2007: V, 93)⁶⁷. El uso de este argumento devela lo que considero que es la posición ontológica que han adoptado los atenienses como imperio: estiman que lo mejor es mantener la vida y el poder, cualquiera sea su condición, antes que buscar la vida buena.

Los melios, claramente, y como Sócrates, no consideran que sea de su interés una vida de esclavitud y, asumiendo el miedo dada la supremacía militar ateniense, pero confiando en el *logos*, rechazan la propuesta de sometimiento y pago de tributo que los convertiría en súbditos del imperio. Como mencioné, el contexto de la guerra implica para los melios una desigualdad “indiscutible” ante el poderío militar ateniense; no obstante, en el campo del *logos* un diálogo sobre la justicia tiene que dejar que ella obre en él y se establezcan así condiciones de igualdad.

Así, vemos que en el campo del *logos* los melios tienen un caso *legal* fuerte en la disputa argumentativa. Empero, observamos que el “poderío” del imperio, esclavo de su poder, no está dispuesto a dejar que la legalidad determine un vencedor, ya que consideran que los intereses del poderoso son los únicos términos válidos y pertinentes en el debate. Esta posición ontológica corresponde a aquella que es defendida por

⁶⁷ En este apartado, todas las citas que tengan un número romano se refieren a la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides. La edición utilizada es la de Cátedra ed. 2007, y la paginación citada corresponde a la marginal original que mantiene esta edición al principio para cada libro. Empero, para la orientación del lector, la sección aquí tratada se encuentra en las páginas 478-487 correspondiente a la paginación editorial.

Trasímaco en la *República*. Es evidente que los atenienses han adoptado como imperio la posición que Sócrates enfrentará en la *República*, en donde Trasímaco considera que lo justo es lo que le gusta y conviene al poderoso. Es tal el convencimiento que los Atenienses tienen de esta posición que abiertamente dicen no estar interesados ni siquiera en aparentar lo contrario usando artimañas retóricas para armar su caso⁶⁸.

Con pleno conocimiento de la ilegalidad de su acción en el campo del *logos*, el imperio no emplea ningún pretexto o argumento que lo justifique más allá de una pura exhibición de su poder. Los atenienses consideran que el *nomos* obedece al hombre poderoso y que solamente tiene sentido una disquisición sobre la justicia cuando existe simetría en el poder; por lo tanto, en la asimetría el poderoso siempre debe por derecho imponer -por la fuerza misma- su voluntad⁶⁹. El imperio, finalmente, viola por *hybris* las normas del *logos*.

Así, aunque los atenienses tengan la posibilidad de aducir razones estratégicas para secundar sus acciones, puesto que la isla de Melos representa para el imperio, por su ubicación geográfica, un baluarte estratégico por ser un punto clave para ejercer su actividad comercial y el recaudo de impuestos, no lo hacen: el poder no aduce a aquellas razones. A esto podemos denominarlo como “el cinismo del poder”⁷⁰, que debe pasar por encima del campo del *logos* para afirmarse a sí mismo de un modo absoluto. El poder se sustrae a todo intercambio de razones, se excluye del ámbito del *logos*⁷¹.

⁶⁸ “Nosotros no haremos una exposición extensa y poco convincente recurriendo a una fraseología decorativa tal como la de que es justo que tengas un imperio por haber destruido al medo, o la de que os atacamos ahora por haber sido víctimas de vuestros agravios” (2007: V, 89)

⁶⁹ “Porque vosotros conocéis, y nosotros sabemos, que de acuerdo con la forma de pensar de los hombres la justicia se imparte cuando los condicionamientos son iguales, en tanto que lo posible lo llevan a cabo los fuertes los débiles lo consienten” (2007: V, 89).

⁷⁰ Podría aducir razones pero no lo hace, pues este “poder” considera que no debe explicarse ante nadie.

⁷¹ Como Esquilo nos muestra, Prometeo es encadenado y torturado por Κράτος (Fuerza y Poder) y Βία (Fuerza y Violencia).

Por lo tanto, aunque en el campo del *diálogo*⁷² los melios hacen expresa su neutralidad, los atenienses ven con preocupación esta neutralidad y la estiman como una amenaza. Tucídides describe claramente cómo el imperio considera que la independencia de los melios atenta contra el prestigio que le ha ganado su poder. Por consiguiente, es en este campo que los atenienses consideran que la imagen del imperio y su autoridad no pueden ser cuestionadas por un pequeño Estado que se resiste a su dominio.

Sobre el campo del *logos* los melios observan que la cuestión de la imagen es central para los atenienses y, por esto, adaptan su estrategia argumentativa y exponen que esta amenaza ateniense contra la isla atenta contra su propia imagen e intereses puesto que enviaría un mensaje a los demás estados neutrales y despertaría un sentimiento de hostilidad y desconfianza hacia el imperio (2007: V, 98). Empero, a los atenienses les interesa su imagen como dominadores marítimos ya que reconocen que en la realidad su poder no es total, pues no se extiende más allá de los pueblos insulares, los continentales están fuera de su alcance (2007: V, 99).

Por consiguiente, los melios, al reconocer que los atenienses no se atienen al *logos* de la justicia ni a lo que éste dicta sobre la apariencia, muestran a los atenienses lo que para el realizador de tal acto conlleva el cometer injusticia: como Sócrates lo indica, el mayor mal que comete un injusto lo comete por ignorancia y lo comete contra sí mismo. Los atenienses, junto con Pericles, son conscientes de que el dominio imperial es efímero⁷³; sumidos en la apariencia y en la ignorancia, y en la ignorancia sobre la apariencia⁷⁴,

⁷² El primer campo de batalla de la justicia y sobre el cual nos centramos.

⁷³ “Sufrir los odios que habéis suscitado con el ejercicio del poder” y que ya “no es posible renunciar al imperio [porque] es como una tiranía: conseguirla parece ser una injusticia, pero abandonarla constituye un peligro” (2007: II, 63).

⁷⁴ Consideran que la ley *nomos* del más fuerte dirige sus actos sin examinarla a la luz del Bien: “que según la ley natural imponen siempre su dominio los que tienen poder. Y nosotros, que no establecimos la ley ni fuimos los primeros en aplicarla una vez establecida, sino que la heredamos cuando ya estaba en vigor y la dejaremos para que continúe estándolo siempre, la aplicamos convencidos de que tanto vosotros como cualquier otro que tuviera un poderío similar al nuestro haría lo mismo” (2007: V, 105). Los atenienses le atribuyen al otro lo que de sí piensan, un ejercicio constante en el que Sócrates se cuida de caer: no se puede justificar una acción sin examen y sin el reflejo que el diálogo provee.

padecerán las represalias de sus actos y recibirán, cuanto menos, el mismo trato que han dispensado.

Finalmente, los melios ofrecen a los atenienses su amistad, sin que ello signifique abandonar su posición de neutralidad en la guerra, pues los isleños consideran que lo justo y lo pío es no ceder ante la injusticia y rechazan la imposición ateniense (2007: V, 104). Ante esta respuesta, el imperio toma la decisión de guerra que consiste en la ejecución de todos los hombres y la esclavitud de las mujeres y los niños.

El ejercicio interpretativo de este acontecimiento crucial de la guerra es vital, pues marca la posición ontológica que adoptan los atenienses respecto de su rol en el mundo. También nos permite ver que el mal ejercicio del poder no libera, sino que condena, pues en definitiva, bajo esta posición “ante el ser”, es manifiesto que el poderoso no dejará de transgredir, por *hybris*, el *nomos*, y con ello a los demás, a la *polis* y a sí mismo, ya que cometer injusticia es el peor daño que se le hace al alma. Con ello, es claro que ese “poderoso” no es libre respecto de su poder y que, por lo tanto, su poder es únicamente aparente. El análisis que realiza esta tesis de la obra de Platón bajo una mirada erótica, sostiene que sólo se puede llegar a ser verdaderamente poderoso si, interpretándose a sí mismo bajo las leyes del *logos*⁷⁵, es decir, bajo el examen del Bien, se es virtuoso: se posee el valor requerido para *bajar* a la caverna.

⁷⁵ La apariencia no es *mala* en sí, pero olvidar la relación ser-apariencia lo es, esto es olvidar que aquella es apariencia y tomarla por el ser.

§2.2

EL SER Y LA APARIENCIA

Con lo anterior empezamos a vislumbrar una respuesta a por qué Platón ataca las políticas adoptadas durante la guerra por Atenas e impulsadas por Pericles, y es que es precisamente bajo el mandato de Pericles que Atenas adopta finalmente una política imperialista en la que una de las estrategias centrales consistía en la reconstrucción de las murallas que iban de la ciudad al puerto del Pireo lo que les permitía suplirse sin peligro, con la ventaja estratégica que ello representaba. Sin embargo, esta estrategia implicaba abandonar las tierras y las granjas fuera de las murallas cada vez que los enemigos los asediaran⁷⁶.

Las habilidades retóricas de Pericles, obtenidas por la enseñanza de los sofistas de su tiempo, pues aquél fue discípulo de Anaxágoras y Damón⁷⁷, además fue promotor de Protágoras en la ciudad, le permitieron hacerse con el apoyo de la mayoría de los ciudadanos e instaurar su estrategia de guerra. La plaga recurrente en Atenas, causada por el hacinamiento en la ciudad, demuestra que, contrario a lo que consideran los sofistas, la sofistería y la apariencia no son rivales para la ley natural, pues, finalmente, Pericles mismo y sus hijos mueren en la plaga⁷⁸.

⁷⁶ Estrategia criticada por Aristófanes en los *Acarnienses*, en donde el “cómico” ilustra el hacinamiento de ciudadanos en la ciudad debido a la concentración de campesinos desmovilizados y desarraigados de su labor y observando impotentes la destrucción de sus campos. Harto de aquella situación, Diceópolis, el personaje principal, se opone valerosamente a la disposición guerrista y establece un pacto personal con los enemigos, finalmente el valeroso ciudadano es atacado cuando sus conciudadanos son informados de la prosperidad de su “traición”.

⁷⁷ *Menón* (91a), *Laques* (180d).

⁷⁸ El incremento comercial del imperio Ateniense y sus relaciones con Cartago en la era de Pericles, ha sido propuesto como una de las razones para que el ingreso de la plaga en la ciudad en los años de las guerras arquidámicas debido a la mercancía infectada. Asimismo, la democracia imperial *aparente* en la época de Pericles hizo de Atenas una ciudad que buscaba exclusivamente el honor y la riqueza, incluso a través del arte. En el *Menéxeno* notamos el contraste que Platón elabora entre su héroe, el filósofo inmortal-muerto, y la *Oración Fúnebre* que Tucídides “reproduce” y le adjudica a Pericles. En el *corpus*, Sócrates nota que su sociedad está al borde del colapso y decide actuar al servicio del Bien, como el baluarte del ejército de amantes.

El legado de Pericles, empero, sobrevive en el modo de vida que adoptan *la mayoría* de los atenienses, en particular, en el joven más bello de la ciudad. La vida de Alcibíades narra la tragedia de Atenas, no sólo en la obra de Platón sino también en la de Tucídides y Plutarco; en él, el joven más prometedor de Atenas, se evidencian claramente las consecuencias de haber adoptado el legado de Pericles. Alcibíades, al ocupar una posición notable entre la aristocracia ateniense, entra en contacto con el principal círculo social de su tutor, conoce a Protágoras y es rápidamente reconocido en la ciudad debido a que sus ambiciones políticas hacen eco de las de su tutor. En los diálogos, observamos que Sócrates emprende un esfuerzo para incitar en Alcibíades la batalla para llevarlo a una comprensión de la apariencia desde el ser; sin embargo, también vemos que el joven Alcibíades prescinde de la batalla rindiéndose ante la facilidad y apariencia de los sofistas como Protágoras. En el *Banquete*, vemos que Alcibíades no sale a la verdad, pues no reconoce la batalla; no es consciente de la necesidad de aquella ni del valor requerido para emprender la búsqueda del Bien y, con ello, perseguir el mayor bienestar para su alma y la *polis*.

En este contexto histórico empezamos ya a ubicar a uno de los principales participantes en el diálogo *Laques: Nicias*⁷⁹. Este es un reconocido general que negoció un tratado de paz con los espartanos que se mantuvo por ambas partes solamente de manera formal, pues las acciones bélicas continuaron⁸⁰. Al respecto, aunque los devastadores resultados económicos y sociales de la guerra empezaron a menguar con la firma de la paz de Nicias, solo lo hicieron de manera transitoria, ya que la recesión por venir era mayor. Sin embargo, Alcibíades, convencido de la estrategia guerrerista de su tutor, persuade a Atenas de oponerse a la infructuosa pero correcta intención de Nicias y la lleva a tomar un camino sin retorno al retomar la guerra. Esta estrategia guerrerista adoptada por la ciudad tendrá como mayores desgracias para el futuro de la *polis* la

⁷⁹ Quien, llamativamente, ya había fracasado anteriormente en un intento por capturar Melos.

⁸⁰ Aunque de manera directa cesaron enfrentamientos, ambos bandos continuaban apoyando y promoviendo enfrentamientos entre sus respectivos aliados, una “guerra fría” valga la expresión.

acción criminal de Atenas sobre Melos y la fallida incursión a Sicilia, ambas muestras representativas de la degeneración ateniense.

Como ya mencioné, en la acción criminal contra Melos, aunque los habitantes de la isla argumentaron justicia, los atenienses solamente afirmaron, como Trasímaco, que la justicia es el interés del poderoso, y con ello Melos fue conquistada, los hombres fueron ejecutados y las mujeres y los niños esclavizados. En ese mismo año, 416, debido a la ebriedad de victoria en Melos, Alcibíades persuade una vez más a los atenienses de la invasión de Siracusa en Sicilia; aunque Nicias se opone a la invasión, finalmente es elegido junto con Alcibíades como comandante de la expedición⁸¹.

La expedición a Sicilia fue un desastre tal que Alcibíades fue culpado en ausencia y se solicitó su regreso inmediato a Atenas para su juicio, por lo cual el prometedor general decide escapar a Esparta y unirse a la causa enemiga. Mientras tanto, Nicias es dejado a cargo de una campaña infructuosa y solicita a Atenas los últimos refuerzos de hombres y materiales. Atenas los envía y con todo listo para proceder, Nicias pospone el ataque debido a que interpreta un eclipse lunar como un mal augurio; este retraso permite a los enemigos descubrir el plan ateniense y contraatacar con lo que Atenas sufre una total y devastadora derrota. Nicias se encuentra entre los muertos.

A pesar de los intentos de Sócrates por persuadir a Alcibíades de la filosofía y de la templanza ante las pasiones, el prometedor joven sucumbe ante ellas, y debido a un romance con la esposa del rey espartano, a quien deja embarazada, se ve forzado, una vez más, a huir, esta vez a la corte persa. En efecto, el mismo caos que es evidente en la vida de Alcibíades se ve reflejado en la situación política de Atenas. Este caos político es aprovechado por la oligarquía en 411 para destronar brevemente a los demócratas que han regido a Atenas desde el inicio de la guerra. Con ello, Alcibíades es recibido de nuevo en la ciudad, obteniendo varias victorias; sin embargo, debido a la sofistería recalcitrante

⁸¹ Antes de la expedición tuvo lugar el evento de una profanación de las figuras de los *hermai* por lo cual Alcibíades fue sospechoso de los hechos. El estado de ebriedad, en la cual el joven general es presentado en el *Banquete*, corresponde a la ebriedad de victoria de Atenas.

en la política de la ciudad es culpado injustamente de una derrota y una vez más es forzado al exilio en el que será asesinado en 404.

Otros generales, aunque consiguieron una significativa victoria naval en 405, fueron acusados de no rescatar a sus compatriotas en medio de una tormenta, lo que habría destruido toda la flota restante. Sócrates se opuso, en su servicio como funcionario público, a esta acción que pretendía no juzgarlos individualmente. Empero todos fueron ejecutados, incluido el hijo de Pericles⁸².

Dos años más tarde, Atenas, minimizada, se rinde ante los espartanos sin sufrir el mismo trato que habían procurado años atrás a los melios. Sin embargo, Esparta impone a los vencidos el gobierno conocido como el régimen de los Treinta tiranos en el cual tomaron parte el primo de Platón, Critias, y su tío, Cármides. Podemos estar seguros, entonces, de que Platón experimenta de primera mano la transición que describe en la *República* entre la democracia y la tiranía. La dureza y locura de los Treinta tiranos - ejecutando oponentes políticos- llevaron a que los demócratas los derrocaran una vez más en 403. No obstante, sin atender a un examen de la justicia y del poder, este mismo gobierno demócrata ejecuta a Sócrates en 399.

La guerra entre estados se opone diametralmente a aquello por lo cual los griegos llegaron a ser tales: el poderío marítimo que Homero destaca y por lo cual los griegos son *hellas*⁸³, y el ocuparse de sus asuntos propios mediante el difícil pero gratificante trabajo diario que promulga Hesíodo. En las *Troyanas*, Eurípides nos muestra cómo los crímenes de guerra entre los mismos griegos hacen que pierdan su estatus de griegos para devenir bárbaros. Se trata de crímenes de guerra que ocurren debido a la apariencia que disfrazo al argumento más débil como el más fuerte. Frente a esta situación histórica, Platón les solicita a sus compatriotas emprender, junto a Sócrates, una segunda navegación.

⁸² Pericles, el hijo de Pericles y Aspasia, no era ciudadano ateniense debido a la legislación que su propio padre impulsó en el 450, antes de conocer a la extranjera Aspasia. Sin embargo, su mismo padre luchó por derogar la ley luego de que aplicara para un hijo suyo, por eso Pericles hijo pudo llegar a ser general llegando incluso a ser llevado a juicio y ejecutado por las acciones en que Sócrates se negó a participar como juez.

⁸³ En la *Iliada* se muestra que su poder, como pueblo, reside en el unirse por una causa.

Así, el siglo de oro destella por estar sumido en la apariencia que no examina, pues aunque el aparecer hace parte del ser, el primero siempre debe ser visto en función del segundo⁸⁴. Al respecto, distintos estudiosos ven en el desarrollo del drama, en la tragedia como género, el desarrollo de Atenas y su caída en la apariencia: vemos en el *Ion* que el rapsoda no se preocupa por examinar las palabras de Homero sino solo por ejecutarlas; no nombra el *ser* sino que ejecuta su *aparecer*. Finalmente en el *Ion*, Sócrates demuestra que el rapsoda no conoce aquello que ejecuta, incluso que no tiene arte o técnica, pues solamente es arrebatado en un lapsus “divino” de lo que *es* para ser *otro*. Al ponerse una máscara para ser otro sin siquiera conocerse a sí mismo, su propio ser cae en el olvido.

Aunque Platón tiene en su mirada el horizonte del ser, aquella mirada no es ajena al contexto particular en que se inscriben sus diálogos, la guerra. Esta es una guerra que se da en el campo del *logos*, lo cual hace que los diálogos obtengan su condición de inmortalidad siempre que exista una apropiación de lo humano, esto es, de su carácter erótico, y, con ello, una preocupación por la justicia y por el Bien. En el *Laques*, el diálogo con el cual iniciaremos un examen del valor del héroe erótico, Estesíleo representa la primera imagen de la apariencia que, como mostré, carcome a Atenas; un examen detallado del “conocimiento” de Estesíleo y de su práctica muestra que, en esencia, es un sofista más. Asimismo, observamos que los dos generales que tienen un papel central en la Guerra del Peloponeso aparecen protagonizando el *Laques*; en el diálogo estos generales son consultados por sus conciudadanos Lisímaco y Melesias para determinar el “valor” de la práctica de *hoplomachia* que acaban de presenciar. Luego, bajo la vista de lo realmente bueno para el alma, son examinados por Sócrates. El diálogo con el héroe erótico revelará que sus respuestas, bajo examen, reposan en la apariencia que nutre sus resoluciones y las de la *polis*.

Hasta aquí extendiendo mi presentación de la crítica a Pericles y a su legado como aquello que determina el sometimiento de Atenas ante la apariencia. El análisis de las acciones del imperio nos muestra que su perspectiva ontológica los alejó de su ser

⁸⁴ La *apariencia* es primera en el orden del *conocer*, no del *ser*.

verdadero, en el sentido “heideggeriano” de hacer lo propio, y los volvió -como imperio- rentistas de las minas de plata y del comercio. En contraste, Platón nos recuerda que la navegación es lo propio de *hellas*, de los griegos, y por lo tanto, nos muestra porqué es necesario emprender una segunda navegación junto al héroe erótico, Sócrates⁸⁵.

El recorrido histórico realizado de la mano de Tucídides en su obra la *Historia de la Guerra del Peloponeso*⁸⁶, nos permite ver, de la misma manera que en la *República*, la importancia que tiene, para determinar el mejor modo de vida para el hombre y el estado, ir de las letras grandes hacia las letras pequeñas⁸⁷. En efecto, a partir del examen de la posición ontológica adoptada por Atenas en el contexto de guerra y de la influencia de Pericles en la estrategia seguida por los atenienses, observamos cómo por medio de las referencias a la guerra, Platón nos guía hacia el campo de batalla de la guerra verdadera e inmortal, aquella que subsume al tiempo: al tiempo de los atenienses y a nuestro tiempo, el campo de batalla dialéctico. Así, Platón solicita que tanto los personajes que toman partido en la conversación del *Laques* como nosotros sus lectores, interlocutores ambos en el diálogo, seamos examinados en el campo de batalla dialéctico, claro está, sin olvidar el contexto histórico particular correspondiente a cada caso. Bajo esta consideración, entonces, podemos ver de antemano que el análisis que se realizará del *Laques* no se centra, como lo hace la tradición, en el valor como el tema central y único del encuentro entre los padres, los generales y Sócrates, sino que el valor se examina debido a su “valor” para la educación de los interlocutores y nos muestra una primera indicación del verdadero valor que el héroe erótico asume en el campo de batalla dialéctico durante toda su vida, en todos los diálogos. Por lo tanto, antes de abordar el diálogo y realizar su

⁸⁵ La relación marítima entre el *Fedón* y el *Menéxeno* permite enriquecer el entendimiento de la crítica de Platón a la estrategia impulsada por Pericles; posibilitando entonces el “claro contraste” entre las posiciones ontológicas adoptadas en la guerra eterna.

⁸⁶ Recorrido que, como ya mencioné, hago debido a la recomendación del profesor Altman.

⁸⁷ Los diálogos también hacen énfasis en este contexto guerrista en el campo del *logos*, pues no es gratuito que el mayor rival dialéctico de Sócrates, Calicles, lo reciba en el *Gorgias* haciendo una referencia a la guerra (447a). Asimismo, el *Fedro* resalta la relación entre la apariencia y el poder, entre Trasímaco y Pericles (269d), cuando, precisamente, se trata de un *logos* sobre *eros*.

análisis frente a lo expuesto, considero necesario repasar y establecer el estatus actual bajo el cual estimamos el valor y, así, revisar el campo de batalla contemporáneo.

§2.3

EL VALOR

El valor⁸⁸ ha sido cuestionado en su condición de virtud por distintos autores contemporáneos que han pasado por alto la obra platónica. Por ejemplo, en un escenario de neutralidad moral, que solamente puede ser artificial, Susan Sontag considera que el valor es “una cualidad que alguien puede mostrar en la realización de un acto perverso” (Sontag, 2001)⁸⁹. Este escenario, como dije, no puede entenderse más allá de lo artificioso de una corriente contemporánea que en su afán de “tolerancia” aparente, pues surge bajo un espíritu relativista, no *ve* la necesidad de distinguir lo bueno de lo malo, considerando que todos los hombres tienen distintas y opuestas visiones sobre lo bueno. ¿Acaso han terminado por triunfar Trasímaco y Protágoras? Esta moralidad neutral requiere ser enfrentada, como lo hace Platón, desde la tesis de la unidad de las virtudes que su héroe expone en los diálogos. Aquella tesis se basa en que la virtud es la búsqueda del conocimiento, con mayor precisión, del conocimiento de sí mismo. La conclusión de esta tesis es que no se puede actuar virtuosamente sin conocimiento, el acto en sí debe, como mínimo, ser comprensible o sustentable en un examen del Bien.

Por lo anterior, el valor es tal vez la virtud que a la posteridad más le ha costado entender como parte de esta unidad de las virtudes; al estar sumidos en un relativismo sobre el Bien, la mayoría considera que se puede ser valeroso sin luchar por una “causa

⁸⁸ El análisis de Hobbs sobre la traducción para el término *andreia* le lleva a considerar que las virtudes tienen “género” (Hobbs, 2000: 68-75), esta implicación de Hobbs se opone al argumento de Platón. En el *Menón* (71e), Menón, al definir la *areté*, distingue entre “virtudes masculinas y femeninas”, así también define la justicia en términos de ayudar a los amigos y dañar a los enemigos. Esta claramente no es la posición platónica, y ambas visiones son desestimadas por el argumento en la *República*. Por lo tanto, y como se indicó en las introducción, no me referiré al término *andreia* sino a la acertada y afortunada traducción al español de valor.

⁸⁹ “Quality that someone can display in the performance of a bad act” (Sontag, *Talk of the Town*, 2001: 24, 32)

justa o buena”⁹⁰. Frente a lo anterior, un entendimiento del valor como parte de la unidad de las virtudes debe desafiar necesariamente lo que la *doxa* afirma de él.

El valor es aquella virtud que exige de los individuos las más grandes acciones y demanda de ellos la disposición necesaria para enfrentar los más grandes riesgos. La primera razón por la que la mayoría no comprende debidamente el valor es la falta de examen de la vida y con esto, se da una conclusión errónea sobre la muerte y el miedo a ella que la mayoría, en la *doxa*, termina confundiendo, pues no comprende que (1) no siendo aquella el mayor mal, (2) no es un castigo para un hombre virtuoso. La *doxa* considera que el valor no es una virtud, pues una virtud no puede acarrear algo malo, pero eso es cierto solamente para aquellos que consideran la muerte como el peor de los males; el filósofo, no. Así, la mayoría, que no examina la *doxa*, se aferra a la vida como la única felicidad, pero el filósofo comprende que la felicidad es el ejercicio de la virtud y que es indigno escapar de la búsqueda de la virtud⁹¹ por miedo a la muerte⁹².

Al examinar el rol de virtud que tiene el valor, pocos autores contemporáneos analizan integralmente y de manera adecuada a la Antigüedad. Los pocos y dedicados autores que lo hacen, observan que desde la Antigüedad las consideraciones sobre el valor (*andreia*) tenían una importancia crítica para la vida en comunidad debido al contexto histórico y político guerrerista que ya he mencionado. Sin embargo, el valor requiere de un análisis más minucioso, un análisis que vea con ayuda de las letras grandes las letras pequeñas, pues el “valor” del valor para la vida en comunidad, en la *polis*, es la expresión del *valor* que tiene para el alma del individuo valiente, esto es, de aquel personaje que reconociendo su naturaleza erótica emprende una acción heroica que

⁹⁰ ¿Es virtuoso o valeroso un terrorista que asesina por una causa que él denomina como “justa”? La guerra contra el subjetivismo de Protágoras continúa.

⁹¹ No es un “deber” hacia el Bien, pues es el Bien jamás se supedita al deber, es decir, el deber, como todo lo demás, procede del Bien y le *debe* su ser. Es claro que toda vida esta guiada por una orientación al Bien, por lo tanto el examen se *debe* dar reconociendo nuestra verdadera naturaleza erótica: el perseguir el Bien y buscarlo *en vida*.

⁹² Así, el valor es digno de ser virtud puesto que es el ejercicio de la acción justa, generando un ejemplo de comportamiento en los demás.

requiere de la mayor atención y reconocimiento por parte de la *polis*⁹³. En este sentido, Platón le da al valor la atención que merece en su obra; el examen que efectúa del valor se desarrolla de manera coherente en todos los diálogos como veremos mejor en el siguiente capítulo al determinar el valor del héroe erótico.

El presente análisis del *Laques* sirve como punto de partida para determinar la función del valor en la vida guiada por el examen y por la búsqueda del Bien. Así, el análisis nos permitirá establecer si la reflexión sobre el valor posibilita, en el alma del interlocutor, la correcta persuasión hacia el Bien, o como Hobbs arguye en su libro, no (2000: 261).

Debido a las consideraciones relativistas sobre el valor que caracterizan el campo de batalla contemporáneo es necesario restablecer la importancia crítica del valor en nuestro contexto actual que, sumido en la apariencia, ha dejado de examinarse y, por lo tanto, de buscar el Bien⁹⁴. En efecto, el contexto de guerra educativo de Platón se mantendrá vivo

⁹³ Es notable el valioso examen de Foucault al *Laques* en *El coraje de la verdad* (2010). Así también, Nussbaumes un buen ejemplo de una filósofa contemporánea que examina el papel de la virtud en la sociedad contemporánea, y más aún el papel de los sentimientos morales en la política. Sin embargo, Nussbaum no diferencia con claridad la concepción de valor entre Platón y su discípulo Aristóteles, pues aunque este último tampoco duda en clasificarlo como una virtud, reconociendo el sacrificio que le es inherente, no desarrolla de manera explícita sobre la relación y la tensión existente entre el valor y la felicidad. Por lo tanto, el valor aún le presenta un problema a aquellos que, como Aristóteles, elaboran una metafísica teleológica: y con ello tenemos que a aquellos que son felices se les hará más difícil llevar a cabo un sacrificio que los prive de la vida. Empero, a diferencia de su discípulo, Platón no es teleológico: este punto es vital al revisar la lectura que de el filósofo ateniense realiza el Estagirita. Al respecto, incluso el gran aristotélico Sir David Ross, traductor de la obra del filósofo estagirita, deja abierta una pregunta sobre “las ideas” en Platón en su *Plato's Theory of Ideas* (Oxford: Clarendon Press: 1953): al considerar que no tenemos suficiente evidencia para indicar cuál de las hipótesis planteadas -bajo la lectura tradicional- es la correcta, si alguna llega a serlo y otra no, sería claro si Platón fue o no malinterpretado por Aristóteles (1953: 167-173). Empero, considero, que el posible “malentendido” de Aristóteles debe ser revisado más allá de la respuesta crítica de Sir David Ross (1953: 171-172) a la postulación escéptica de Cherniss sobre las intenciones del discípulo con su maestro en *The Riddle of the Early Academy* (New York: Russell & Russell: 1945). No obstante, aunque no es el primer filósofo en cuestionar la lectura que de Platón hace el estagirita, recomiendo leer, por el enfoque hermenéutico que adopta, los trabajos de William Altman al respecto: *Between Aristotle's Cave and Plato's: Phaedo and Timaeus in Cicero's De Natura Deorum* (2014) y *Why Plato's Idea of the Good is not the One* (2012: 305). En ellos aborda un problema que va más allá de la interpretación de la Escuela de Tubinga que identifica el Bien con “el uno”, rastreándolo hasta sus raíces, en la distinción entre platonismo y neoplatonismo.

⁹⁴ Al respecto de las consideraciones feministas contemporáneas, no considero que sea necesario discutir al respecto en el texto principal, ya que son juicios que tienen como raíz una lectura gruesa y descuidada de Platón que genera distintos malentendidos que la tesis irá progresivamente aclarando; aunque este no sea su objetivo principal o, siquiera, secundario. Sin embargo, distingo tres dificultades en particular: en primer lugar, aquellas consideraciones feministas en torno a las consecuencias negativas que encuentran en los modelos tradicionales de valor (Walton, 1986), esto es, del veredicto negativo que tienen hacia los prototipos heroicos como promotores de agresividad en los hombres y de

solamente mientras exista una preocupación por la vida buena, pues es desde el campo de batalla dialéctico que debemos aportar al campo de batalla histórico particular: los diálogos de paz en nuestro país.

Como mencioné en el capítulo anterior, la figura central de Sócrates nos invita a tomarlo como el héroe del ejército de amantes que Platón desea *formar*, el héroe debe ser aquel epítome de valor que inspire a sus compañeros de lucha. En oposición a la consideración que identifica a Sócrates como el héroe erótico, “Aristófanes en las *Nubes* retrata a Sócrates como la personificación de la cobardía (*Nubes*, 510). Asimismo, en su presentación, Jenofonte muestra un Sócrates para el cual el valor no es más que una virtud instrumental (Memorabilia III.4, 9; IV.6.9-ii, 13-14)” (Rabieh, 2006: 13). En efecto, es evidente el contraste de la presentación y el uso que hace Platón de su héroe en los diálogos al de Aristófanes y Jenofonte en sus respectivas obras, pues a partir del examen que su personaje Sócrates realiza del valor, Platón lleva a cabo un análisis crítico y respetuoso de las aspiraciones y del entendimiento tradicional que se tenían del valor a partir de Homero para realizar con ello una propuesta pedagógica con su héroe paradigmático, Sócrates. Por lo tanto, el examen del valor que se realiza en los diálogos

segregación hacia las mujeres (Sommers, 2000), considerando también que la exaltación del valor en la educación hace que los hombres consideren que la política es un ejercicio de guerra. Claramente un análisis del valor conlleva la exposición de un contexto de guerra, empero, el análisis realizado muestra que el campo de batalla dialéctico, sobre el cual se expone el verdadero valor, debe ser entendido en términos existenciales y no factuales, pues la virtud debe ser ejercida, como se muestra en la *República*, también en los tiempos de paz y sin miramientos al género (540c), esto se verá más claro en los siguientes capítulos. La segunda dificultad surge al traducir ‘valor’ como ‘hombria’, “manliness” (como lo hace Hobbs), a pesar de la cercanía etimológica entre *andreio* y *andreia*, Platón no restringe el valor al género masculino, sino que, promueve la igualdad en la *República*. Algunos lectores, un poco más atentos, como Julia Annas, reconocen este gigantesco paso en la obra de Platón, pues, a partir de lo propuesto en el libro V, es claro que el filósofo no discrimina entre géneros. Finalmente, Simone de Beauvoir (1988) anota que la exaltación de valor conlleva, en los hombres, a que su existencialidad persiga, ciegamente, la trascendencia opuesta a la existencialidad maternal de las mujeres, defendiendo exclusivamente la segunda. Según Beauvoir (1988), la exaltación del valor heroico demuestra que los hombres desacreditan el valor de la vida debido a la promesa de gloria que recompensa a una muerte heroica. En efecto, estas opiniones consideran que un modelo heroico restringe a los hombres de la singularidad propia de un pensamiento maternal. Nada más alejado de lo que nos muestran los diálogos, pues una lectura atenta de aquellos permite desestimar tales juicios, ya que tendría en cuenta que Sócrates se desempeña como partera, además de que el valor, entendido como una virtud, versa sobre la vida; el examen de la virtud le otorga ‘valor’ a la vida, hace que valga la pena ser vivida. Por lo tanto, el valor consiste en la resolución para vivir examinando y no en morir haciéndolo, pues la muerte es incidental a la vida pero, como hecho particular, no le otorga valor. Las hipótesis planteadas alrededor de la muerte tienen como objeto la vida y la mejor manera de vivirla, a la luz del Bien. La muerte, indeterminable y accesoria, se analiza siempre en función de la vida y está a su *servicio*, no al contrario.

no olvida ninguna de las múltiples dimensiones en que el valor se expresa o toma forma, su relación con las demás virtudes y su envergadura en la vida humana. Con lo anterior, Platón examina en su obra la importancia del valor para la vida humana y le concede una significación fundamental en la conexión más noble: la tarea filosófica como valor heroico. Por consiguiente, en el *Laques* y en la obra, Platón afronta la cuestión de si el valor puede analizarse por separado de un propósito moral, es decir, al margen de la vida filosófica que busca el Bien, tal como lo han hecho muchos filósofos en el mundo contemporáneo⁹⁵.

Sin embargo, incluso estos filósofos contemporáneos, bajo los efectos más patentes de la subjetividad, aceptan y concuerdan, de la misma manera que los generales Nicias y Laques, en que alguien verdaderamente valeroso -virtuoso- no puede ser un tonto⁹⁶. Por lo tanto, es necesario considerar en el análisis del diálogo la conexión entre el conocimiento y el valor, además del rol que juega el uno sobre el otro y, a partir del examen de esa conexión, establecer la diferencia entre conocimiento técnico y sabiduría, pues solo esta última implica, como veremos en el siguiente capítulo, el reconocimiento de nuestra condición erótica; mediante la cual se da la condición de posibilidad para ser verdaderamente valeroso y, haciendo filosofía, *bajar a la caverna*⁹⁷.

A partir de la revisión de la condición del campo de batalla dialéctico del valor, realizada a través del contexto histórico particular en la que se inscribe el diálogo, de la posición ontológica de su época y de las observaciones al campo de batalla contemporáneo, podemos ver en el análisis del diálogo más allá de las perspectivas que adoptan los personajes sobre el valor, y ver por qué aquellos argumentos invitan a ser

⁹⁵ Y como lo hizo en su momento Gorgias y Protágoras, la cuestión del relativismo moral no es nueva para los griegos.

⁹⁶ Es decir, su desacuerdo posterior no contradice este primer acuerdo, pues es debido a que no se ha examinado este acuerdo -que la virtud es buena- que se produce el posterior desacuerdo sobre qué es lo bueno. A este examen invita Sócrates, ya que parece considerarse que la virtud es buena solo por su “nombre y apariencia”, sin examinar el por qué es buena o qué la hace buena.

⁹⁷ Si *bajar a la caverna* es la verdadera justicia, entonces, solamente el filósofo puede ser verdaderamente valeroso, pues al arriesgar su vida por el dictamen del Bien en la batalla por lo bello y lo bueno enaltece, mas no define, su labor heroico-erótica.

adoptados por distintos personajes en distintas épocas pero en el mismo escenario: la guerra educativa que Platón lucha en el campo de batalla dialéctico⁹⁸.

⁹⁸ En este campo se determina el verdadero *Poder*, que siempre debe estar en *relación* con la justicia y, por lo tanto, someterse al diálogo; en este campo se bate el *ser* con la *apariencia*.

§2.4

EL LAQUES⁹⁹

Como se ha expuesto en la situación histórica y dramatólogica del diálogo, Nicias es uno de los generales de mayor importancia para Atenas en la Guerra del Peloponeso, si no el más importante en ese momento. Asimismo, Laques, su compañero de oficio, también ha dirigido el ejército ateniense en distintas batallas y ha colaborado con Nicias en las negociaciones de paz con Esparta (Tucídides, 2007: III. 90, 103 y 115). Empero, observamos frente a lo anterior que el diálogo revela que estas figuras han querido resolver un conflicto continental sin poder alcanzar entre ellos mismos un acuerdo sobre la virtud que más les incumbe como generales, además su comportamiento en el diálogo deja mucho que desear para los diálogos de paz que sostenían, ya que al no examinarse son incapaces de resolver el conflicto consigo mismos, entre ellos, y con Esparta; pues los diálogos de paz con Esparta compartirán el mismo fracaso inevitable de los generales atenienses. Consciente de esta situación, Platón hace que en una batalla sobre la virtud y su rol en la educación sea Sócrates quien tome el rol de general en la discusión.

En el comienzo del diálogo *Laques*, vemos que la batalla versa sobre la virtud y la educación, pues al invitar a los generales a una demostración de *hoplomachía*¹⁰⁰, Lisímaco y Melesias tienen en mente la pregunta de si el uso de esta práctica puede hacer de sus hijos mejores hombres; esta es la razón por la cual se ha convocado el coloquio. Sumado a lo anterior, el tema es de común importancia para los participantes, pues más allá de

⁹⁹ El presente análisis del *Laques* le debe al trabajo de G. Rudebusch y C. Turner la revisión crítica e investigación de las distintas interpretaciones y aproximaciones que sobre este diálogo se han realizado; esta tarea la realiza el autor en su *paper* próximo a salir en la revista *Archelogos* y que se encuentra disponible en línea en su página personal en academia cuyo link se encuentra en la bibliografía. Asimismo, el análisis se refresca con la interesante lectura de L. Rabieh en su libro *Plato and the Virtue of Courage* (2006).

¹⁰⁰ La *hoplomachía* es una práctica de combate con armas que se usa con miras a la preparación para la guerra, a la formación de “buenos soldados” hoplitas; así, lo que se examina es el “valor” de esta práctica para la educación de los jóvenes. Se realizaban competencias y su instrucción era común durante la *efebía* de los jóvenes. La *efebía* corresponde al periodo de servicio militar en los jóvenes. Ver *Ilíada* (XXIII, 798-825) para el amistoso enfrentamiento entre Ayante y Diomedes y las *Leyes* (813e) para ver la importancia de esta práctica en la educación.

tener hijos de la misma edad, reconocen que la educación es vital para la ciudad (179a-b; 187d). Aunque el tema corresponde a la educación de los jóvenes en la virtud, debido a lo expuesto en el contexto histórico, es claro que a esta batalla subyace una más fundamental, aquella entre el ser y el parecer.

En efecto, el diálogo tiene ocasión a causa de que los preocupados padres solicitan ayuda en la educación de sus hijos a los renombrados generales, pues se reconocen en desventaja al no tener acciones como las de sus padres por las cuales sean reconocidos en la ciudad. Lisímaco y Melesias, cuyos padres, Arístides y Tucídides respectivamente, se ocuparon de los asuntos de la ciudad en guerra¹⁰¹, se engañan al no reconocerse mejores que sus padres, pues se ocupan de lo más propio, sus hijos, el futuro de Atenas, antes que de lo aparente¹⁰²: la apariencia que da renombre en Atenas carcome el futuro de la ciudad, que dominada por la apariencia de la sofística, ha dejado de preocuparse de sí misma y por sus hijos. Lo que Lisímaco lamenta entonces es no tener la *fama -imagen-* que su padre tiene en la ciudad. Esto es evidente, pues al hablar de sus padres, les reclama el no haberse ocupado de lo “propio”, sus hijos, sino de los asuntos de otros (*ta ton allon prágmata*) (179d). Lisímaco hace este reclamo sin darse cuenta de que, preocupándose por la educación de sus hijos, él se está ocupando de lo fundamental, invitando al diálogo. Empero, como más adelante precisará Sócrates, la preocupación por el cuidado de los hijos debe traducirse en la preocupación y examen de la virtud.

En sus clases sobre el *Laques*, Foucault (2010) nota la tensión entre el ocuparse de sí y el ocuparse de los otros (2010: 145), tensión entre ser y parecer que a mi “parecer” Platón

¹⁰¹ Es importante tener en cuenta el importante rol de Arístides y Tucídides en Maratón. Asimismo, se debe observar la relación entre Arístides y Cimón, futuro mentor de Pericles (Nails, 2002: 48). Finalmente, es necesario notar que ambos generales apoyaron trasladar el “tesoro”, el “fisco” de la ciudad a Delfos, lugar de congregación -más que religioso- publicitario del poder ante los demás estados griegos. Ver Scott, Michael *Delphi: A History of the Center of the Ancient World* (Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2014).

¹⁰² Finalmente, el renombre de sus padres es aparente, pues Arístides y Tucídides fueron condenados al ostracismo (Nails, 2002; p. 48-292). El “renombre” y la “fama” son, cuanto menos, efímeros; lo importante y perdurable son los actos a los que están atados.

atenderá más directamente en la *República*¹⁰³. Si, como Foucault nota (2010), la *epiméleia* debe empezar con un hablar franco, *parrhesía* (2010: 146), ese hablar franco involucra el “desnudamiento” del alma requerido para el ejercicio erótico que es la filosofía¹⁰⁴. Tenemos aquí una primera indicación central para nuestra tesis y la determinación del valor del héroe erótico: a partir del examen de las definiciones de Laques y Nicias observaremos la diferencia entre conocimiento técnico y sabiduría, en esta última encontramos a eros, pues la sabiduría corresponde al reconocimiento de que no podemos conocer todo, menos aún mediante una técnica, pero posee en sí una resolución del alma a conocer, por lo tanto, el valor debe buscarse y expresarse en la metodología erótica del héroe que se reconoce ignorante y amante.

Retomando el análisis del diálogo, vemos que Nicias, seguro de conocer el tema que se trata y, por lo tanto, la utilidad de la práctica que acaban de presenciar, considera que el aprendizaje de la *hoplomachía* es provechoso en cuanto brinda un beneficio a aquellos jóvenes que la practican, puesto que les proveerá beneficio cuando, en la batalla, las filas se rompan (182a) y también les permitirá *parecer* más preparados y por lo tanto *parecer* más terribles a sus enemigos (182c-d). Así, si el conocimiento otorgado por la práctica no es suficiente para superar los miedos, al menos puede hacer parecer al practicante más terrible para el enemigo permitiéndole que lo engañe sobre su naturaleza (182c). Nicias estima los beneficios que aquella práctica trae pues considera que esta lo llevará a interesarse en el estudio total de la estrategia y finalmente en ser un general, lo cual juzga como noble.

¹⁰³ Este es uno de los puntos difíciles de la *República*, denominado en la academia como “la ciudad de los cerdos”, se denomina así, pues en este punto se solicita de los peluqueros, pasteleros y, en general, de las profesiones que se relacionan íntimamente con la apariencia. En el argumento, la ciudad le otorga espacio a la apariencia, pues ella es parte del ser. La tensión entre ser y apariencia debe mantenerse, los conciudadanos de Sócrates lo olvidaron y pasaron por alto asumir los retos del oráculo de Delfos: conocerse a sí mismos y nada en exceso.

¹⁰⁴ *The Poetics of Eros in Ancient Greece* de Calame (2013) ofrece una búsqueda comprensiva de la función del “dios” en la vida cotidiana de la vida griega, sin embargo, aunque va más allá del análisis de Foucault sobre la dominación y la sumisión, el enfoque de Calame parte de un análisis antropológico y sociológico que analiza la manera en que la sociedad griega construyó distintas instituciones y relaciones en torno a eros (poesía, política, arte) para luego llegar a consideraciones metafísicas. Empero, aunque se tuvo en cuenta, el análisis aquí realizado de Platón excede a las consideraciones sociológicas, pues se aborda desde consideraciones ontológicas.

Para dar su opinión sobre la práctica, Laques se detiene primero a observar a aquel que enseña, y siendo conocedor del arte de la guerra, el general es consciente de la superioridad que los espartanos poseen en esta práctica en particular, pues “no les preocupa ninguna otra cosa en la vida sino el buscar y practicar aquello con cuyo conocimiento y ejercicio puedan aventajar a los demás en la guerra” (183a). Por lo tanto, si la enseñanza del ejercicio que acaban de presentar fuera genuina y ventajosa en la guerra estos maestros serían reconocidos en Lacedemonia. Dicho lo anterior, Laques se fija en el hecho de que estos profesores de *hoplomachía* no hayan puesto pie en Lacedemonia ni que en aquel lugar se practique este ejercicio. Esto ya es suficiente para develarlos como *mentirosos*, con su *engaño* y su *apariencia*; esta última en particular, considera Laques, no es ventajosa en la guerra.

En el análisis del diálogo, Linda Rabieh (2006: 50) nota que detrás del desacuerdo entre los generales yace una visión opuesta sobre el propósito de la virtud: ¿es esta un bien en sí misma o un medio para alcanzar un bien mayor? Esto es, ¿es un bien por sí misma en su ejercicio o es un ejercicio para un bien más allá de ella?

En este punto quisiera resaltar que la opinión que expresan los generales sobre el valor afecta y afectará directamente la estrategia en la guerra ateniense¹⁰⁵. Por un lado, Nicias ve ventajosa la enseñanza una vez que las filas se rompan y considera que es en ese momento que el soldado demuestra su valor en la defensa individual; por otro lado, Laques considera que el valor se expresa en la formación y estrategia grupal por la cual los espartanos se destacaron en la batalla de las Termópilas en las Guerras Persas, totalmente conscientes de que cada una de sus acciones repercute en la formación del grupo. En conclusión, aunque los generales reconocen que el valor es una parte de la virtud y que es algo noble, sus consideraciones son opuestas: mientras Nicias ve el “valor” del valor en lo individual, Laques lo estima únicamente en el ámbito colectivo¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Efectivamente se da en este orden, pues aunque la experiencia vaya moldeando la opinión sobre el valor, primero se debe poseer una opinión sobre aquello que es bueno.

¹⁰⁶ Aunque ya lo hemos hecho en alguna medida, en el último capítulo veremos que la *República* se ocupa de esta interrelación entre el ciudadano y la *polis*

Tenemos entonces que la experiencia común de ambos generales no los lleva a coincidir en la cuestión del valor. Ante la contrariedad de las opiniones y siendo solicitado por Lisímaco para determinar un vencedor por medio de un voto, Sócrates aclara que la cuestión de lo bueno de una *techné* no puede determinarse sino por alguien competente, esto es, por alguien que haya tenido un maestro o que haya hecho mejor a alguien¹⁰⁷. Por lo tanto, al ser solicitado por Lisímaco para solamente tomar partido entre la confrontación entre Laques y Nicias, Sócrates rechaza tal tarea pues (1) tomar partido requiere antes realizar un examen de ambas posiciones y (2) los méritos de una enseñanza no pueden ser determinados por el voto de una mayoría sino por el concepto de un conocedor y el examen de la ciencia misma. Con esto, si bien Lisímaco está preocupado por la educación de su hijo, es notorio que no se ha preguntado por la naturaleza de la educación o sobre qué es buena. Con el apoyo de Melesias, Sócrates muestra que debido a la importancia del tema los preocupados padres no deben dejar que los números decidan.

Para corroborar lo anterior, Sócrates ilustra el caso mediante el ejemplo de un remedio para los ojos: aquel ejemplo simplemente nos recuerda que la cuestión versa sobre el propósito y la naturaleza de la educación; ¿es acaso la educación como un freno para un caballo o un remedio para el alma? Así, corroborando que el propósito es hacer buenos a los muchachos y sin haber demostrado alguno de los participantes ser un conocedor del valor, es necesario y responsable que el examen se realice sobre los mismos participantes del diálogo, pues antes de arriesgarse con los muchachos hay que arriesgarse consigo mismos y exponerse al examen (187b)¹⁰⁸. Avalado lo anterior y

¹⁰⁷ Si se ha tenido un maestro de la virtud o si hemos hecho a alguien virtuoso ¿cómo demostrarlo? ¿por una genealogía de la virtud o por consenso general? Es notorio que ambos métodos finalmente se relacionan: el consenso general y la genealogía sobre lo que constituye el ser virtuoso se encuentran en la tradición. Por ello, debemos cuestionarla y examinar su rol en la educación.

¹⁰⁸ Nicias ya conocía, antes de la conversación, a Sócrates y su “valor” para la educación, pues el filósofo le presentó a Damón como profesor de música para su hijo. Por otro lado, Laques ha sido testigo del valor de aquel en batalla: sabe que no es un hablador. Debe complementarse el “valor” con el valor.

dispuestos al ejercicio, pues los generales ya están familiarizados con el filósofo¹⁰⁹, se llevará entonces a cabo un examen de las definiciones y, por lo tanto, de los participantes. Por consiguiente, se les solicita a los participantes valor para afrontar el examen por venir. En este punto se alcanza un acuerdo de vital importancia para el desarrollo del diálogo y al cual se subscriben todos los participantes: la cuestión que se va a examinar en común (201a), el valor, es una parte de la virtud y no la virtud en su totalidad (190d).

Ya en el examen, vemos que mientras Laques considera que el valor es cierto “coraje del alma” (192b), Nicias lo define como “la ciencia de las cosas en que hay que confiar o que temer” (195a). Frente a la diferencia entre los generales, Sócrates muestra que ellos no solamente están en desacuerdo entre sí sino consigo mismos, pues no son capaces de defender esas posiciones sin contradecirlas. El conflicto tiene en sí mismo distintas capas de profundidad por lo que mientras más hondo lleguemos más entendimiento tendremos de la totalidad del conflicto, así: (1) el conflicto continental histórico; (2) el conflicto sobre si es buena la enseñanza de Estesíleo; (3) el conflicto sobre qué es el valor, cuál es su naturaleza; (4) por qué una virtud es buena y debe enseñarse, es decir, el “valor” de la educación; y (5) qué es lo bueno, siendo esto último lo que subyace a toda discusión de la virtud.

Se llega así al corazón de la tensión dialéctica en la que estamos inmersos y en la cual debemos tener el valor de enfrentar si queremos, en nuestro contexto, tener un verdadero diálogo de paz, no como el de Nicias que “soluciona” *aparentemente* y, por lo tanto, de manera temporal el conflicto, pues ignora el *ser* del asunto¹¹⁰.

¹⁰⁹ Laques, cuyo nombre lleva el diálogo, está dispuesto a ser examinado por Sócrates debido a que ha presenciado el valor del filósofo en el campo de batalla (180c); desvela al sofista Estesíleo y considera que las palabras sin acciones son vacías. Es este general por quien se establece que el valor no debe mostrarse únicamente en el mantener largas conversaciones sino realizando actos nobles.

¹¹⁰ El conflicto solamente se “soluciona” por medio de su entendimiento; sin embargo, no por ello el conflicto cesa. Debido a que ninguno de los participantes parece advertir el cuestionamiento que Sócrates hace de la virtud, a saber, si puede ser adquirida mediante algún tipo de enseñanza (179d7, 180a4), es notable entonces que a ambos generales les cueste el diálogo, es evidente la hostilidad que mantienen ambos generales y su resistencia a desnudarse ante el argumento.

Al poseer el talento suficiente para determinar las deficiencias en las definiciones del valor dadas por lo generales, Sócrates tiene el valor de *exponerlas* en medio de la Guerra del Peloponeso, momento en el cual la ciudad debería tener confianza y apostar a ciegas en que sus generales conocen la virtud que más directamente les concierne, el valor. De esta manera, vemos mediante la intervención de Sócrates en el desarrollo del diálogo que las definiciones dadas por los generales no concuerdan entre sí, y, más aún, sus proponentes no pueden sostenerlas sin caer en contradicción frente al examen socrático. Lo anterior tiene el agravante de que en este momento histórico particular, hay soldados que están muriendo por la ciudad bajo las órdenes de los generales. ¿Acaso pueden Nicias y Laques solicitar valor a sus conciudadanos y soldados sin saber en qué consiste esta virtud?

En este punto es necesario considerar el momento histórico particular que ya he expuesto y bajo el cual Platón hace que sus personajes discutan la cuestión del valor, pues nos advierte la importancia que tiene el cuestionar para el desarrollo de la guerra y nuestra civilización. Por lo tanto, no debemos perder de vista que el examen de las definiciones del valor no empieza sino hasta la mitad del diálogo, puesto que el tema que concierne al *Laques*, antes que el valor, es la educación de los jóvenes en la virtud¹¹¹, la preocupación por el presente y el futuro de Atenas. Ahora, sin olvidar el horizonte educativo bajo el cual se analiza el valor, es conveniente pasar a examinar las definiciones que dan los generales sobre esta virtud.

El mantenerse en las filas es lo esencial en la definición que Laques da del valor, mantenerse firme ya sea en posición ofensiva o defensiva. El valor para Laques es bueno en sí mismo en el “momento de verdad” no como medio para otros fines. Así, el valor no puede ser un medio para otro fin, pues como virtud es un fin en sí mismo y no se somete a otra prioridad sino a la suya (185d-e; *Gorgias* 467c-d). Sócrates le cuestiona al general esta “posición” estable y poco dinámica, pues demuestra que, en efecto, los

¹¹¹ Como podemos ver con el *Teages* (130a), Arístides y Tucídides se mantienen cercanos a Sócrates, Arístides incluso es mencionado por sus avances en el *Teeteto* (151a).

lacedemonios, epítomes de valentía para Laques, huían estratégicamente mientras luchaban y rompían las líneas de los persas en Platea.

El valor se determina como noble y bueno (*kale kagathe*) cuando está acompañado de la prudencia; por el contrario, si no está acompañado de la prudencia, es insensato, malvado y dañino (Rabieh, 2006: 55). Sin embargo, que el valor sea bueno y noble únicamente cuando es ejercido con prudencia parece decir de la virtud que está determinada por el cálculo premeditado característico de los menos valerosos, aquellos que no requieren valor puesto que de antemano conocen los resultados de sus acciones. Con lo anterior, la definición de que el valor es un “noble coraje del alma” lleva a Laques a la perplejidad sobre si el valor corresponde al cálculo prudente o a la insensatez arriesgada.

Así, cuando Sócrates le pregunta a Laques si un “hombre que en la guerra resiste con coraje y quiere pelear, pero que, reflexionando sensatamente y sabiendo que otros le socorrerán, va a combatir contra oponentes menores en número y más cobardes que los que están de su parte, y que domina un terreno más favorable, ése que con tal sensatez y previsión se reviste de coraje, ¿dirías que es más valiente que el que en el campamento contrario está dispuesto a enfrentarse a él y a resistir con coraje su ataque?” (193a), el general no puede dejar de atribuir el valor al segundo hombre, aquel hombre que corre más riesgos, precisamente debido a que el primer hombre, por el conocimiento de sus capacidades, tiene menos miedo y requiere de menor valor. Sin embargo, Laques se encuentra ya en aporía, pues tampoco puede adscribirle valor a aquel hombre temerario que persevera sin conocimiento, mas con torpeza e insensatez.

La dificultad que enfrenta Laques consiste en que no quiere desestimar a aquel soldado al que las condiciones le son desfavorables, no posee habilidad y además no reconoce sus desventajas. Por consiguiente, no está dispuesto a admitir que este soldado temerario que no conoce su arte no sea más valiente que uno que reconociendo su superioridad, sus habilidades y las condiciones de la batalla, domina el arte de la guerra a la perfección (193b). Así, al haber admitido con anterioridad que el valor es una virtud y por lo tanto es algo totalmente bello y bueno, Laques enfrenta la contradicción de

adscribirle la insensatez a la virtud, algo que reconoce como malo y dañino para el alma y para la *polis*¹¹².

Esta misma contradicción en el diálogo se observará en el desenlace mismo de la vida de Laques en la batalla de Mantinea, cuando habiendo ordenado a sus hombres mantener la posición y no perseguir a sus enemigos después de asegurar una posición ventajosa y forzar a sus enemigos a una retirada, no mantiene su posición al enfrentarse a un motín entre los soldados que querían efectuar la persecución. Siendo uno de los generales a cargo, Laques no mantiene su posición inicial y cede a la persecución en donde los espartanos, en retirada, como en Platea contra los persas, vencen decisivamente a los atenienses¹¹³.

La maestría de Platón es palpable al mostrarnos que Laques no falla aisladamente en el diálogo y luego en el campo de batalla, sino que revela que estas fallas se deben a la falta de examen del alma que se hace evidente en el diálogo. Asimismo, sumidos en la apariencia, también fallarán por la misma razón los diálogos de paz que Laques lideró junto a Nicias¹¹⁴.

Para continuar con el examen de las definiciones del valor dadas en el diálogo, vemos que al contrario de Laques, Nicias considera que la prudencia y el conocimiento no son obstáculos para determinar si un hombre es valeroso o no. Nicias hace de la prudencia y del conocimiento parte central de su definición, pues aquellos permiten al hombre perseguir su mayor bien. Apoyado en lo que le ha escuchado decir a Sócrates acerca de que cada uno de nosotros es bueno con respecto a lo que es sabio (194d), Nicias concluye que si el hombre valeroso es bueno, ello se debe a que es sabio. Sin embargo, el agorero general hace depender lo bueno de la sabiduría y no la sabiduría de lo bueno,

¹¹² Laques considera que la prudencia que brinda el conocimiento permite minimizar los riesgos y miedos, pero se niega a definir el coraje desde la prudencia, pues considera no es propia de un soldado sino de un técnico cobarde, aún no comprende que la virtud debe ser examinada en conjunto, en unidad.

¹¹³ También se es valiente en la retirada organizada y planeada (191c). Ver también *Gorgias* al respecto a la retirada ante sí mismo y Tucídides respecto de las tácticas de los lacedemonios.

¹¹⁴ Es llamativo que en el diálogo, el general Laques, por su orgullo, se encuentre a menudo más preocupado por insultar que por educar (195a).

esto es, presupone que para ser bueno hay que ser sabio, no al contrario. Asimismo, y a diferencia de la definición que Sócrates da en el *Protágoras*, Nicias habla aquí de conocimiento científico, mientras que Sócrates habla allí de sabiduría (Rabieh, 2006: 94). Más adelante profundizaré en este tema conforme al desarrollo del diálogo. No obstante, es notable que la definición de Nicias se extienda más allá del campo de batalla.

La definición que Nicias da del valor es extraña para quien ha leído los testimonios de Tucídides y de Plutarco sobre su temeridad y superstición. Estas impresiones eran tan conocidas y divulgadas que Aristófanes mismo se mofa del general con la expresión “retrasar la victoria como Nicias” (*Las Aves*, 638). El carácter supersticioso de Nicias es conocido en la ciudad, y es este mismo carácter el que lleva a la expedición de Sicilia a una total destrucción, puesto que el general interpreta un eclipse lunar como un mal agüero para actuar. La crítica platónica a esto es directa: es el adivino quien debe subordinarse al general y no al contrario (199a).

La definición de Nicias implica solamente que se es valeroso o virtuoso cuando se conoce lo que es mejor para sí mismo y para los demás en el presente, el pasado y el futuro. Al escuchar esta respuesta de Nicias, Laques considera que su compatriota solamente llama valientes a los adivinos (195e), pues solamente estos pueden conocer lo que sucederá en el futuro. Empero, Nicias refuta esta objeción de Laques diciendo que, aunque un sujeto conozca lo que sucederá en un futuro, es imposible para ese sujeto conocer si aquello que sucederá es bueno o malo para él o para los demás. ¿No son los dioses los únicos que poseen este conocimiento? (196b).

Al ser cuestionado sobre la opinión común que considera ciertos animales como valientes, Nicias rechaza con valor esta opinión nacida en una tradición que se remonta a Homero (Jaeger, 1994, 21), pues solamente la virtud, que depende del conocimiento, es propia de la luz otorgada por Prometeo a los hombres y solamente a ellos. Esta luz divina, por lo tanto no les corresponde a los animales¹¹⁵. Así, Nicias elabora una buena defensa

¹¹⁵ Los hombres en su condición intermedia, entre los dioses y los animales.

de su posición ante el ataque de la mayoría (197b), estableciendo una diferencia entre la temeridad y el valor; radicando la diferencia entre estos conceptos en que al segundo lo acompaña el conocimiento, mientras que el primero es ignorante y loco¹¹⁶.

Empero, en la definición de Nicias se omite la condición propia del hombre, pues así como Prometeo nos brinda la luz, aquella luz no nos hace dioses inmortales y, como expondré en el siguiente capítulo, nuestra condición en el mundo es una condición intermedia, a saber, erótica, la cual debemos asumir para ejercer la virtud. Es mediante el reconocimiento de esta condición erótica que podemos con Platón continuar examinando el papel del conocimiento en el valor que hoy en día, pues aún se considera que para ser valeroso se requiere únicamente del *thymos*, se estima que para ser valeroso la locura es absolutamente necesaria.

Ahora, Sócrates le recuerda al cauteloso general el acuerdo que habían alcanzado sobre el valor, recapitulando que se dedican a examinar solamente una parte de la virtud; Nicias ratifica aquel acuerdo. No obstante, al definir el valor como el conocimiento de todos los bienes y males en todas las condiciones, vemos que esta definición no captura el valor sino que corresponde a todas las virtudes y a la totalidad de la virtud. La contradicción resulta evidente, pues Nicias considera que el valor es solamente una parte de la virtud, siendo las demás la justicia, la piedad y la prudencia, pero acepta que la definición que ha dado del valor corresponde a la de la totalidad de la virtud.

En efecto, la definición de Nicias omite nuestra condición erótica que no puede ser ignorada; por lo tanto, es a partir de la definición que da Sócrates del miedo que regresamos a nuestra condición de incompletud: el miedo no es el conocimiento de un mal futuro sino su expectativa; no tememos lo que estamos totalmente seguros que nos hará un daño sino cuando es probable que lo haga¹¹⁷, pues el miedo implica la

¹¹⁶ El hecho de que Laques concuerde con la opinión de la mayoría nos indica que considera que para poseer valor es necesario una disposición natural a esta virtud. Esto encuentra sus raíces en la tradición que ha educado para preferir primero el valor del león al valor de un conejo.

¹¹⁷ Solemos describir a los hombres valientes como aquellos que avanzan con decisión hacia las cosas temibles y que mayor riesgo les puede incurrir (*Protágoras* 359c-d).

incertidumbre propia de nuestra situación, se trata una condición en la cual la expectativa de un mal implica la esperanza de evitarlo. Esta descripción, que se aplica no solo para las cosas terribles sino también para las seguras, es aceptada por ambos generales (198b).

A partir de lo anterior, Sócrates enfatiza el hecho de que Nicias considere el valor como un conocimiento científico. En efecto, si el valor, tal como dice Nicias, es el conocimiento “científico”¹¹⁸ de las cosas terribles y seguras, este conocimiento científico abarca, como una ley, el presente, el pasado y el futuro, en todos los casos, de manera infalible: “conocimiento de lo bueno y lo malo en cualquier condición” (199d). Sin embargo, este “conocimiento” no corresponde a una definición del valor sino a una de toda la virtud, pues un individuo que posea tal conocimiento no puede dejar de ser justo o prudente ya que no le hará falta ninguna parte de la virtud. Lo anterior demuestra, como se verá luego en la *República*, que no existe un conocimiento técnico sobre la totalidad de la virtud o sobre el valor en particular (*Laques*, 193d), pues a la ciencia no le es posible la sabiduría sobre la vida; sobre la virtud existe solamente la sabiduría erótica del reconocimiento¹¹⁹.

El conocimiento técnico no deja espacio a la persecución de la virtud, ya que al hombre le es imposible poseer el conocimiento de los dioses que está incluso más allá del de los adivinos, pues estos últimos solamente conocen los signos, no si lo que viene es bueno o malo; empero, en su condición erótica el hombre debe interpretar, ya que los signos y la vida requieren de interpretación, el oráculo la solicita¹²⁰. Esta definición de

¹¹⁸ El general Sócrates ilustra el carácter que tiene la *episteme* en el conocimiento científico mediante la agricultura y la medicina, luego de esto menciona la “ciencia” de ser generales con el objetivo de recordarle a Nicias de las limitaciones que tiene el conocimiento científico en muchas áreas de la vida humana.

¹¹⁹ “Solamente los actos sabios (*phronima*) pueden ser llamados valientes” (197b), el uso de *phronima* como sabiduría que sustituye delicadamente a *sophia* y *episteme* (Hobbs, 2000: 104). En este sentido, la “sabiduría” erótica requiere del impulso temerario que Laques solicita, empero, es claro que la virtud no se restringe al impulso temerario del *thymos*.

¹²⁰ El imperio olvido el mandato del oráculo: conocerse a sí mismo. En contraste, los griegos olvidaron la esencia de Delfos y lo convirtieron en un centro publicitario para ex-poner sus victorias ante los demás -parecer-. Pericles y Atenas pecan, por *hybris*, al establecer una posición errónea en la batalla eterna.

Nicias omite el modo como el hombre está en el mundo¹²¹ e ignora, precisamente, que la condición de posibilidad por la cual podemos ser valientes yace en nuestro carácter erótico, la apropiación de este carácter erótico considera la condición carente y la necesidad de discernir entre lo bueno y lo malo. Por lo tanto, el verdadero valor consiste en la correcta apropiación de la condición erótica y en su resolución por perseguir el Bien.

En este punto deseo resaltar que Sócrates critica la inadecuación de una técnica científica al tratar la cuestión del conocimiento de los bienes o los males. Aquellas cuestiones no pueden examinarse mediante un método que las disecciona sino mediante uno que las comprenda, que nos re-conozca y esté tan vivo y tan en movimiento como lo examinado, puesto que la virtud se expresa en la vida del hombre. Este método no es otro que la dialéctica.

El conocimiento científico puede decirnos mucho de los hechos mediante las leyes, pero no hablar si aquellos son buenos o malos. Sócrates invita a una disposición valerosa que, sin conocer la totalidad de los hechos particulares, esté en guardia y preparada para enfrentar cada uno de ellos. Así, el valor no se da solamente frente a las cosas que inspiran miedo sino también aquellas que no lo inspiran¹²². El hombre virtuoso es capaz de actuar frente a la certeza de la muerte y frente a la incertidumbre de todas las circunstancias que la vida le depara, pues la sabiduría propia de la virtud no versa sobre las circunstancias externas a él sino internas, de sí mismo. Esto le permite a Sócrates, el héroe erótico, determinar, tal como Aquiles obraba conociendo su destino, lo que es bueno para su alma y para la *polis* frente a cualquier circunstancia, esto es, obrar de manera coherente con su *logos*¹²³.

¹²¹ Aunque, en algunos momentos lo “pareciera”, no se hace aquí una lectura heideggeriana de Platón; en efecto, para las aristas y errores de la lectura que Heidegger hace de Platón, se tuvo en cuenta el libro de Francisco Gonzalez: *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue* (2009).

¹²² Los falsos placeres por ejemplo.

¹²³ De la misma manera que Aquiles en la *Iliada*, Sócrates representa el paradigma de héroe, tanto por su valor como por el manejo de la palabra. Su desempeño en la batalla y su comportamiento se expresan en su palabra y su palabra dicta su desempeño y comportamiento (*Iliada*, IX, 307-429). Su virtud, como héroe es que la palabra y la acción se correspondan. Lo cual solamente se alcanza, como lo vemos en el *Laques*, mediante el examen y el reconocimiento que requiere la vida. Conocer en qué consiste este examen y cuál es su valor es el objeto del siguiente capítulo.

Al no examinarse a sí mismo, pero esperando que las circunstancias externas le den una señal de favorabilidad, el supersticioso Nicias dirige a su ejército a una masacre de la cual Atenas ya no podrá recuperarse. El general espera que el conocimiento de las circunstancias futuras lo proteja de todo mal; el *Laques* ilustra en el alma de Nicias lo que ocurrirá más tarde en el campo de batalla histórico.

El análisis del valor y del diálogo *Laques* nos ha permitido considerar nuestra condición propia, recordándonos que somos vulnerables a las condiciones que enfrentamos y que, aunque el conocimiento nos permite erradicar algunos miedos, solamente mediante la sabiduría erótica podemos aspirar a conocernos y ser realmente valientes, pues esta es necesaria para la correcta búsqueda del Bien. Por lo tanto, ahora es necesario exponer la condición erótica por la cual perseguimos el Bien, su valor, y saber en qué consiste y qué solicita el valor de eros. Hasta este punto tenemos claro que el verdadero valor que nos impulsa hacia la persecución de lo bello y lo bueno no estriba en un coraje bestial, aunque también lo tengamos, sino que reside en una fuerza básica y original bajo la cual se configura nuestra existencia: eros. Eros brinda y solicita valor, pues es esta fuerza que permite sostener un argumento y examinarlo para prevenirnos y liberarnos de ilusiones o apariencias que distorsionen nuestra vista de la meta, el Bien (*República*, 412e-13c)¹²⁴.

Al final del diálogo *Laques* vemos que ninguno de los generales considera que lo que se ha mostrado requiera de más exámenes. Nicias estima que Damón podrá resolver las dificultades de su definición por medio de la distinción de palabras; sin embargo, como ya lo mencioné, la virtud y el lenguaje -arraigadas expresiones del hombre- no pueden ser comprendidas si son diseccionadas por un método sofista¹²⁵. *Laques* también se rehusa a más exámenes, y finalmente invita a los padres a no soltar a Sócrates para la

¹²⁴ Esto nos permite comprender que el mayor mal no es la muerte sino la misología; que se deben examinar los discursos científicos y ver que su “conocimiento” no nos puede evitar los males, finalmente; reconocer que la sabiduría es conocerse y afrontarse. “Para Platón, la experiencia de lo bello es una repetición de lo que ha sido, un reconocimiento” (Han, 2015: 47).

¹²⁵ La virtud requiere de una metodología erótica bajo la cual el examinador pueda reconocerse y examinarse, pues la virtud se expresa en él. Como se expondrá mediante la paradoja del Menón, el método sofista falla al no ser erótico.

educación de sus hijos, implicando con ello que son ellos y no él quienes necesitan un guía.

Por su parte, Sócrates convoca una vez más a sus compañeros de batalla a unirse al ejército platónico, a dejar de lado la vergüenza que les impide buscar con más ahínco el tema de la educación; por ello, cita a Homero recordándoles que un hombre necesitado no deja que la vergüenza lo detenga, pues el filósofo reconoce su necesidad y actúa conforme a ella¹²⁶. Así, una persecución valerosa de la virtud, como la que Sócrates efectúa en el *Laques*, implica examinar de manera constante la opinión común, la tradición que nos ha educado¹²⁷ y nuestras acciones, también requiere postular hipótesis y examinarlas incansablemente hasta sus últimas implicaciones. Por todo lo anterior, Platón hace de Sócrates el paradigma de héroe en su guerra educativa.

Hasta aquí, hemos visto y delimitado el campo de la guerra educativa de Platón, una guerra en el alma de sus lectores. Para lo anterior, fue necesario acudir a Tucídides, pues además de ser uno de los lentes, tal vez el más importante, por el cual Platón examina las acciones de Pericles en la guerra¹²⁸, encontramos en diálogo con él, examinando los campos de batalla históricos, el verdadero campo de batalla, el dialéctico;

¹²⁶ Santas (1969) considera que previo a la conversación sobre el valor Sócrates ya se ha establecido como un “experto en la búsqueda de estas cuestiones” (181a). Además, Santas considera en su análisis que Sócrates ya sabe qué buscar y el método adecuado para buscarlo, hipotetizando y realizando las preguntas adecuadas (183b). Conuerdo con Santas en esto, pero no considero que el diálogo sea aporético sino que, como expondré, el verdadero valor se expone en la búsqueda continua de la virtud, y por eso mismo, el diálogo debe continuar y conectarse con los demás. (Santas, G. 1969. “Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato’s Laches”).

¹²⁷ Al respecto de la tradición bajo la cual valoramos lo bueno y lo bello, en el libro II de la *República* vemos cómo Hesíodo y Homero han formado la educación de las generaciones griegas y se nos invita a cuestionar aquello que la tradición ha transmitido (377c–e). Al respecto, recomiendo ver: *The Archaeology of the Soul: Platonic Readings of Ancient Poetry and Philosophy* de Seth Benardete (2012).

¹²⁸ Recomiendo una vez más ver el trabajo de Pappas y Zelcer: *Politics and Philosophy in Plato’s Menexenus* (2015) para comprender la relación entre el *Menéxeno* y la *Oración Fúnebre*. Así también, las lecciones de Strauss sobre Tucídides en su seminario *The Political Philosophy of Thucydides* (1962). A partir de ellos, podemos ver que las abundantes referencias en los diálogos a Pericles se realizan de manera crítica, en especial desde la perspectiva educativa que Pericles le adscribe a Atenas como “ejemplo educativo para las otras ciudades griegas”. La narrativa histórica que domina al *Menéxeno* tiene una perspectiva histórica que, según Zelcer y Pappas (2015: 19), constituye la respuesta platónica a la *Oración Fúnebre* de Pericles, y con ello, a la *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Frente a lo anterior, debe tenerse en cuenta que en el *Alcibíades I* (103a), Sócrates nos dice, y a Alcibíades, que él ha sido guiado por alguien mejor que Pericles: su *daimon*, invitándonos a seguirlo a él y no a Pericles. Platón nos muestra que Alcibíades hizo caso omiso de esta invitación, ¿la seguiremos nosotros?.

presentando, asimismo, la urgencia de retomar el examen del valor para la guerra educativa de Platón¹²⁹. En efecto, veremos a continuación que frente a la tensión inmortal entre ser y parecer, solamente una estrategia erótica puede dialogar y mostrar la relación que las sostiene y enriquece la vida humana, manteniendo con valor la tensión dialéctica y dando a nuestro ejército el mayor poder: *ser justos*. Eros siempre debe mantenerse “en medio” del verdadero campo de batalla y mostrar su valor en él, reconociendo que en el ámbito dialéctico y beligerante adquiere su mayor *valor*¹³⁰.

Así, en el próximo capítulo expondré en qué consiste lo que denomino como una metodología erótica y cómo a través de ella es Sócrates quien da en el *Laques*, y todos los diálogos, una exhibición de valor, sosteniéndose paradigmáticamente en el verdadero campo de batalla manteniendo la tensión dialéctica en aras de la búsqueda del Bien.

Como conclusión del análisis realizado al *Laques*, considero que, contrario a lo que Santos propone como la intención del diálogo, a saber, una mera búsqueda de la definición lingüística del valor, vemos en el *Laques* que, de la misma manera que Lisímaco y Melesias invitaron a los generales Nicias y Laques a una exhibición de *hoplomachía*, Platón nos ha invitado a presenciar mediante su diálogo una verdadera exhibición de valor, no la de Estesíleo, sino la del verdadero valor del filósofo, Sócrates. Así, a partir de lo realizado, hemos pasado de examinar el cuestionamiento a los generales sobre el valor a considerar el “valor” del cuestionamiento del héroe erótico platónico, Sócrates.

¹²⁹ Esto es clave para nuestra sociedad colombiana, y especialmente perenne, si deseamos que los diálogos de paz sean verdaderos y basados en el examen de la Justicia, no como los que sostuvo Nicias en su tiempo.

¹³⁰ Pues *eros* nunca estará lejos de *eris*, la discordia.

§3

EL VALOR DE UN HÉROE ERÓTICO

El orden de lectura propuesto en el primer capítulo, concerniente a la hermenéutica, y el establecimiento del campo de batalla para la guerra educativa de Platón, permiten sostener que el rol fundamental del eros en el valor y en las demás virtudes se encuentra demostrado más allá de los llamados “diálogos eróticos”¹³¹. Teniendo en cuenta que el héroe platónico funciona como paradigma educativo, es necesario determinar, en primer lugar, en qué consiste el valor requerido por un héroe erótico y cómo se despliega metodológicamente en su accionar más propio.

Con miras a desarrollar lo que denomino como metodología erótica, en segundo lugar expongo la conexión platónica entre el héroe y el eros, sosteniendo que la metodología erótica tiene en esencia una acción valerosa. A partir de lo tratado en el capítulo anterior, tenemos que el paradigma educativo y existencial propuesto en la obra platónica es único, el héroe platónico no puede ser otro que el amante del bien, Sócrates. En él, se devela que en el centro de la conexión entre héroe y eros yace un cuestionar valeroso fundado en una metodología específica.

Luego de exponer esta conexión entre el eros y la acción heroica, en tercer lugar establezco que tanto la conexión como la metodología tienen su fundamento en el “valor” de preguntar y sus implicaciones. En este punto, el análisis del *Fedón* y la *Apología*, y sus respectivos estudios por parte de Taylor (orig. 1926, ed. 2013) y Howland (2008), me permiten caracterizar el “objeto” ante el cual se debe mostrar valor.

¹³¹ Tradicionalmente se consideran diálogos eróticos el *Banquete*, *Fedro*, *Cármides*, *Lisis*, *Alcibíades I* (Belfiore, 2012).

A continuación, en cuarto lugar, siguiendo la interpretación de Gordon (2012)¹³², expongo la manera en que en el *Parménides* Platón brinda, mediante la situación dramática, una atención significativa a la conexión entre la metodología “erótica” y el valor (*andreia*). Debido al objeto de la investigación, a saber, la conexión entre eros y el valor de la acción heroica, el análisis del ejercicio dialéctico que se exhibe en el *Parménides* se hace en paralelo con el estudio del eros que adelanta Reale (2009) a partir de su lectura del *Banquete*, pues cuando estos diálogos son analizados en conjunto, nos muestran que héroe y eros encuentran su más íntima unión en el *instante*.

En quinto lugar, y para concluir la exposición del *valor* del héroe erótico, noto cómo el *Teeteto* caracteriza, una vez más, la labor filosófica mediante el ejercicio de una actividad de guerra¹³³. Sócrates, en su labor erótica, no guía a Teeteto hacia una definición del conocimiento sino hacia la verdadera búsqueda, aquella que, con miras al Bien, acepta que las vulnerabilidades propias de la dialéctica. La insistencia de Sócrates a Teodoro, que se muestra renuente al cuestionamiento, indica la importancia de la reciprocidad en el ejercicio erótico; este ejercicio requiere del *reflejo* en el alma del *otro*, del compromiso de los participantes con el diálogo.

Finalmente, a partir de lo anterior, una *mirada* al *Fedón* y al *Alcibíades I* nos permite señalar que el carácter erótico de la filosofía platónica que encarna nuestro héroe con su vida es paradigmático. El desenlace histórico de Alcibíades, ilustra la importancia que tiene para el alma y para la *polis* el recorrer la “escalera de la Belleza”, recorrido que, al adelantarse de forma dialógica, nos permite determinar el valor del ejercicio filosófico y el rol erótico de la obra platónica en el alma del lector.

¹³² Aunque mi lectura se enriquece por el análisis de Gordon, sin embargo, considera que la visión de Gordon es errada al estimar que en la obra platónica no existe una visión consistente sobre el *eros* que atraviese la totalidad de los diálogos, sino que va transformándose conforme al “desarrollo” de Platón.

¹³³ El *Teeteto* celebra a un héroe de guerra al que recordamos por su parecido físico con nuestro “héroe platónico” (143e), su drama tiene lugar en la palestra en donde la lucha entre hombres desnudos revela la vulnerabilidad erótica inherente a la práctica dialéctica.

§3.1

EL VALOR DEL EROS

La importancia del eros en el valor consiste en que el eros forma lo que perseguimos y dirige cómo lo perseguimos; eros dirige las actividades del alma (psyché) tales como el cuestionamiento, el razonamiento hipotético y todas aquellas acciones que llevan al ser humano a un reconocimiento de su condición propia y a una aspiración de origen divino. Una vida dedicada a estas tareas requiere de un tipo particular de valor y, en principio, de un entrenamiento específico y riguroso del alma provisto por un guía adecuado. El guía adecuado para esta actividad debe, por lo tanto, ser un tipo específico de héroe; dialéctico y experto en “casamientos”, “aquel que reconociendo la naturaleza erótica encuentra el ἐραστής adecuado para un ἐρώμενος” (Gordon, 2012: 10).

Antes de desarrollar lo anterior, debemos comprender que aunque eros se ha traducido tradicionalmente como amor, esta traducción no capta totalmente las distintas connotaciones del término griego que utiliza Platón, puesto que eros no es una emoción, pero el amor algunas veces lo es. Eros tampoco es uno de los apetitos de la psicología platónica y, por lo tanto, debe ser tratado distintamente de la *epithumia*. Eros dirige directamente a lo divino, la *epithumia*, no. Eros es el de deseo por alcanzar lo divino, la belleza de la totalidad del ser de la cual el ser humano ha sido alejado desde el comienzo (Reale, 2009: 122). En consecuencia, eros señala tanto nuestra conexión como nuestra alienación de los objetos noéticos y en esa medida se ofrece como el deseo por la reunificación y reconciliación con lo que somos: deseamos la inmortalidad y la unidad que yace más allá de nuestra experiencia, deseamos conocimiento que no podemos poseer.

En efecto, eros tiene un objeto propio, lo bello es el objeto del eros, y la belleza corresponde al ordenamiento del Bien, a lo que solamente se puede llegar mediante una metodología adecuada para el objeto de la investigación. Así como los sentidos se usan sin disciplina ni guía, el eros “pervertido” puede perseguir caminos u objetos

inapropiados. Sin embargo, debidamente guiado, eros es el motor para la búsqueda filosófica. De esta manera, el héroe erótico, como aquel que incita al “ejército de amantes”, provee la guía a los atenienses, canalizando y dirigiendo sus impulsos eróticos hacia los objetos correspondientes. De hecho, en los diálogos, Sócrates primero estimula los rasgos eróticos de sus interlocutores para dirigirlos luego hacia la labor filosófica, es decir, hacia la búsqueda de lo bello y lo bueno.

Por lo tanto, solamente cuando el eros está bien dirigido creamos obras de arte, actuamos valientemente y amamos, perseguimos el conocimiento con aquellos que queremos. Eros es el motor autosuficiente de la maquinaria que denominamos filosofía y ésta es la actividad en la que la condición humana se encuentra suspendida, entre sus aspiraciones divinas y su destino mortal, siempre mediando entre los dos (Reale, 2009: 38).

Debido a que eros es la fuerza detrás de nuestro deseo de obrar bien y, por lo tanto, de conocer el Bien, eros, como los sentidos y las emociones, requiere ser entrenado adecuadamente y guiado por un verdadero maestro hacia su verdadero objeto. La correcta actividad erótica, resultado de un entrenamiento y guía adecuados, nos desafía a mostrar valor de cara a nuestra propia condición humana y nos permite luchar valerosamente en el campo de batalla del diálogo.

§3.2

HÉROE Y EROS

El *Crátilo* es nuestro punto de partida para el análisis correlativo entre el héroe y el eros, pues en su inicio enfatiza el rol del dialéctico cuyo deber es hacer y responder preguntas; esto se realiza a partir de la etimología de la palabra “héroe”, la cual explícitamente conecta el eros con el héroe por medio del cuestionar. Plantear y responder preguntas es el aspecto fundamental de la práctica socrática, pues constituyen una disposición del alma en la vida.

En primer lugar, y como bien señala Gordon (2012), Platón provee evidencia explícita en el *Crátilo* y en el *Banquete* para relacionar homofónicamente los términos, dando resonancia acústica entre las cosas preguntadas (*to erôtêma*) y las cosas eróticas (*ta erôtika*) con el fin de establecer una relación filosófica entre ellas¹³⁴. Ambas se desarrollan debido a una carencia, ambas requieren de inventiva y recursos para superarla, y ambas reflejan nuestro deseo de trascender la propia finitud¹³⁵.

En consonancia con el *Protágoras* y el *Fedón*, el *Crátilo* también establece que el estado interrogativo es mejor para los hombres y que un alma que interroga es un alma bien cultivada en términos eróticos, pues consolida a eros en el corazón del cuestionar. En este aspecto, el valor juega un papel absolutamente necesario en el cultivo de la vida erótica, pues la búsqueda del conocimiento de sí mismo -fundada en el eros- requiere un enfrentamiento con nosotros mismos, enfrentamiento necesario, pues solamente a partir

¹³⁴ Por su maestría, podemos estar seguros de que Platón usa intencionalmente estas similitudes homofónicas del griego entre el eros y el cuestionar. En su intervención en el *Banquete*, recordando la lección de Diotima, Sócrates juega en múltiples ocasiones con esta conexión enfatizando su proximidad. El resultado es una sinfonía que se repite durante todo el diálogo. Imaginando el sonido de su intervención en la cena en casa de Agatón, podemos estar seguros que su musical encomio a eros debió sonar como la encantadora flauta de los coribantes.

¹³⁵ Hay más que la conexión homofónica, Gordon examina las coincidencias en las formas en algunos manuscritos en donde ἐρῶ es puesto en vez de ἐρῶ (Gordon, 2012: 113). Además de esto, es notable que el deseo arrastre al decir, el *aorist* no tiene tiempo definido: el hablar se da por el deseo.

de la búsqueda de este conocimiento se pueden ejecutar acciones que embellezcan la *polis*. El primer escenario¹³⁶ de este enfrentamiento tiene lugar en el campo dialéctico y se ejecuta mediante el preguntar y el responder.

En el *Crátilo* observamos que el razonamiento sobre el lenguaje dispone que el usuario que examina los nombres tiene mejor conocimiento que aquel que los inventó, se establece entonces que el usuario auténtico es el dialéctico, aquel que sabe plantear y responder preguntas es el mejor para juzgar los nombres dados por el *nomotetes* (390c-d). El dialéctico, que es experto en preguntar, debe supervisar al *nomotetes* (*Crátilo*, 390c). Así, en su tarea dialéctica, y luego de haber discutido e indagado por algunas figuras mitológicas cuyos nombres son apropiados para su naturaleza, Sócrates se propone examinar en orden las etimologías de los nombres de los dioses (οἱ θεοί), los daimones (οἱ δαίμονες), los héroes (οἱ ἥρωες) y los hombres (οἱ ἄνθρωποι), implicando un orden jerárquico entre ellos (397c).

En su análisis del *Crátilo*, Gordon, mira detalladamente la etimología de la palabra “héroe”¹³⁷: situándose ésta en la disyunción entre lo humano y lo divino (391d4-393a3); los héroes, junto a los daimones, ocupan un lugar importante, pues Sócrates los sitúa explícitamente entre lo mortal y lo inmortal. “En su investigación, Sócrates usa respectivamente ἥρως, ἔρως, y ἐρωτάω, lo que significa, básicamente, ‘héroe’, ‘eros’, y ‘preguntar’” (Gordon, 2012: 110). Para Sócrates, los héroes son semidioses, nacidos del amor erótico entre mortales e inmortales, su mismo nombre de “héroe” narra la historia de su origen erótico. A saber, todos los héroes surgen del amor entre un dios y un mortal, por lo cual es claro que el nombre “héroe” es solamente una ligera alteración de la forma de la palabra “eros”: la razón misma de su existencia. Asimismo, y en consonancia con lo

¹³⁶ Sobre el ‘escenario de la guerra’: ver el artículo de Andrea Carpa “Plato’s Cinematic Vision: War as Spectacle in Four Dialogues (Laches, Republic, Timaeus-Critias)” disponible en el libro *War as Spectacle: Ancient and Modern Perspectives on the Display of Armed Conflict* (2015).

¹³⁷ Con las etimologías del *Crátilo*, Sócrates pudo haber escogido otras palabras relacionadas con ‘héroe’ pero no lo hace. Intencionalmente muestra esta conexión dadas otras alternativas, pues recordamos que el *Crátilo* se ocupa de lo bello y noble, del uso correcto de las palabras y por lo tanto es justo asumir que Platón mismo escoge, y decide no escoger, esta conexión deliberada y conscientemente.

expresado en el *Hippias Menor* (369e y 371a-d), Sócrates expone que las características propias por la cual son llamados héroes son estas: se trata de hombres sabios (σοφοί), astutos hacedores de discursos, dialécticos e interrogadores hábiles¹³⁸. Por lo tanto, por medio del análisis del lenguaje podemos reconocer que en el dialecto ático es necesario que los héroes sean grandes conversadores, hacedores de discursos y astutos en su preguntar (*Crátilo*, 398d).

A partir de lo anterior, Sócrates identifica a los dialécticos -los verdaderos interrogadores- con la labor heroica, pues en la interrogación se encuentra la conexión práctica del cuestionar dialéctico característico del eros y de los héroes¹³⁹. En efecto, en el *Banquete*, Sócrates hace más patente esta conexión entre eros y cuestionar, cuando dice que Diotima, que le enseña sobre eros, usa el método dialéctico de preguntas y respuestas para hacerlo (*Banquete*, 201d-e).

No siendo mortal o inmortal, como los héroes descritos en el *Crátilo*, eros media entre los dos, interpretando y transmitiendo entre lo divino y lo humano. Trae a los mortales cosas de los dioses y a los dioses cosas humanas (*Banquete*, 202e). Según Diotima no es feo ni bello, pero desea lo bello; no es tampoco ignorante ni sabio, pero desea la sabiduría. La inventiva que eros hereda de su padre es el potencial pasaje al entendimiento, de su madre hereda un estado fundamental de pobreza, de incompletitud que estimula su búsqueda (Reale, 2004: 185). A través de su inventiva y su recursividad, eros busca remediar tal incompletitud sin poder hacerlo por completo. El movimiento erótico, siempre mediando entre la ignorancia y la sabiduría, entre lo humano y lo divino, tiene lugar en un *entre* (*metaxú*) de dos estados que no acaba de adquirir totalmente (Reale, 2004: 189-190): su deseo nunca puede ser satisfecho: “mas lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que Eros nunca ni está falto de recursos ni es rico” (*Banquete*, 203e). Diotima indica esto cuando nos dice que si un hombre asciende bajo los correctos *métodos*,

¹³⁸ Debido a que *eirein* (decir) es equivalente a *legein* (hablar).

¹³⁹ En las etimologías Sócrates identifica a los dialécticos (*dialektikoi*) con los héroes, aquellos nacidos del eros entre lo humano y lo divino y aquellos hombres sabios hacedores de preguntas (*Crátilo*, 398d). La imagen que emerge del dialéctico es entonces clara: aquel quién sabe cómo preguntar es una persona erótica.

“casi” podría alcanzar su meta final (*Banquete*, 211b). Por esta razón, Diotima debe expresarse en contrafácticos al conjeturar lo que podría suceder si alguien tuviese la fortuna de ver lo bello en sí; así su discurso termina sosteniendo que si eso sucediera, aquel no sería ya mortal sino inmortal (*Banquete*, 211b-212b).

En síntesis, sin importar cuán activo sea eros, los hombres siempre estaremos en un estado de deseo, de necesidad. Por lo anterior, eros parece residir en el proceso de conocer y no en el conocer mismo, pues el deseo erótico precede a un pasaje hacia la comprensión noética y la permite. Así, he querido exponer cómo el cuestionar valeroso de los hombres por los objetos más nobles se corresponde con lo dicho sobre el deseo propio del eros.

Estar poseído por una pregunta implica una declaración de escasez, de carencia de conocimiento, como también una declaración de deseo por satisfacer aquel carecer. El estado interrogativo es el corazón de la ignorancia socrática. De manera que aquella declaración es recurso necesario para formular una buena pregunta, pues ésta solamente puede surgir auténticamente si aquel que pregunta reconoce su no saber. Así, el preguntar auténtico y propio es la manifestación legítima del correcto deseo erótico, de aquel *metaxú* que se reafirma y se reconoce en su condición de carencia. Así lo afirma Diotima: “pues, el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar” (*Banquete*, 204a). El preguntar apunta a satisfacer la necesidad que reconoce como insaciable.

Por consiguiente, el “solo sé que nada sé” es una declaración erótica. El mismo Sócrates declara en el *Banquete* que no puede votar en contra del tema de discusión esa noche, pues dice: “nadie, Erixímaco [...] te votará lo contrario. Pues ni yo, que afirmo no saber ninguna otra cosa que los asuntos del amor, sabría negarme” (*Banquete*, 177d).

En efecto, el conocimiento socrático de lo erótico se manifiesta como capacidad filosófica. Por consiguiente, en la búsqueda del Bien el filósofo comprende la naturaleza del deseo erótico. Comprender el saber socrático de lo erótico y localizarlo en su disposición interrogativa es consistente con la etimología tratada en el *Crátilo* que encuentra en el dialéctico la unión entre el eros y el héroe. Sócrates es el experto dialéctico, aquel que sabe qué preguntar, cómo hacerlo en distintos contextos, y su disposición

interrogativa coincide con el impulso erótico hacia lo divino. Se puede considerar, en consecuencia, que es necesario cambiar de percepción en cuanto a lo que definimos como “lo erótico” en los diálogos, debido a que todos retratan la condición carente del ser humano y el deseo de cuestionar, el anhelo de superar esta carencia. Por lo tanto, el erotismo en los diálogos se refiere más profundamente a que aquellos están siempre enraizados en el proceder de una metodología erótica.

Con lo anterior, he querido señalar en primer lugar que la relación entre eros y héroe que se expresa en el preguntar auténtico no es solamente de índole formal sino también material, puesto que eros suscita el preguntar, y el preguntar es la única vía que satisface a eros; en segundo lugar, he intentado mostrar que debido a su componente erótico, la tarea heroica reside en la realización del inquirir dialéctico, para finalmente, concluir que la dramaturgia platónica se encuentra apremiada por la condición interrogativa que impele al alma a perseguir heroicamente los objetos de su deseo.

Asimismo, a partir de lo anterior podemos reconocer la razón por la cual las preguntas de Sócrates llevan a sus interlocutores, en determinados momentos, a la aporía, aporía que lleva al reconocimiento de la propia ignorancia¹⁴⁰. Este reconocimiento es necesario pues permite llenarse de un deseo por conocer y de hacer las preguntas auténticas y adecuadas, preguntas filosóficas¹⁴¹. Esto significa que nuestro héroe erótico, a partir del preguntar filosófico, nos ayuda a recordar nuestra propia condición carente y a estimular nuestro deseo erótico en el cual se generan más preguntas, para que “vuelto hacia ese mar de lo bello y contemplándolo, engendre muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos en ilimitado amor por la sabiduría” (*Banquete*, 210d).

Dicho lo anterior, vemos que lo que es denominado -por la lectura tradicional del desarrollo mental de Platón- como la paradoja del *Menón*, su *logos eristikon*, es antierótico ya que sin la existencia del deseo no se da la necesidad de emprender la búsqueda de la

¹⁴⁰ Lo mismo que le sucede a los personajes en el diálogo le sucede al lector, esto es lo que Platón “desea”.

¹⁴¹ Reconocimiento que debe trasladarse al *logos*, como bien lo nota Zuckert en su lectura del *Fedón* Sócrates enfatiza las limitaciones de su argumento (Zuckert, 2009: 803).

virtud, pues si no conocemos lo que buscamos no lo reconoceremos en caso de encontrarlo, y si ya lo conocemos no hay razón para buscarlo (*Menón*, 80d–e). Este discurso sofista, que se detiene ante la aparente aporía y no reconoce en ella el impulso vital hacia el *ser*, conlleva una parálisis del eros y de la filosofía. En el meollo de este desafío a Sócrates y a la filosofía se encuentra la ausencia de eros (Zuckert, 2009: 495)¹⁴². Podemos inferir de la paradoja del *Menón* que el problema con los sofistas es que su discurso es antierótico, pues la forma discursiva de los sofistas no considera lo más propiamente humano y por lo tanto no está dispuesto a emprender una acción heroica por el Bien. La filosofía, por el contrario, abraza la condición erótica propia de nuestro ser y enfrenta las dificultades inherentes de esta apropiación frente a la existencia y a la *polis*.

¹⁴² Aunque Zuckert (2009) lo menciona en la mayoría de sus análisis de los diálogos, vale la pena notar este punto en su tratamiento del *Eutidemo*, en dónde establece las diferencias entre los sofistas y quien ella considera que también es el héroe platónico: “1. The Sophists brag, Socrates is Modest; 2. The Sophists don’t care the character of their interlocutor or the Truth; 3. The Sophists discourage, Socrates Encourages; 4. The Sophists provoke, Socrates Challenges” (Zuckert, 2009: 494-497) y considera que subyacente a estas diferencias yace el entendimiento de la filosofía como discurso erótico.

§3.3

EL VALOR DE PREGUNTAR

Un análisis del diálogo *Fedón* nos permite establecer el valor que es requerido y otorgado por la filosofía a causa de su naturaleza erótica. Así, en este diálogo podemos observar, mediante el inquirir que allí se realiza, el valor desplegado por sus participantes frente a las dificultades que les ofrece el argumento y frente a sí mismos, para así dar cuenta del testimonio más puro del valor de ese inquirir filosófico, y en él, del valor de la vida y de la tarea del héroe platónico, Sócrates.

A pesar de que tradicionalmente no se analiza el miedo como un factor central a tratar en el diálogo *Fedón*, en esta exposición el miedo ocupa ese lugar central puesto que nos indica el objeto ante el que debemos mostrar valor. El establecimiento de ese objeto nos ayudará también a diferenciar entre el valor al que invita nuestro paradigma de un héroe erótico y el de otros tipos de héroe¹⁴³.

Una lectura atenta nos permite observar que el miedo que exhiben sus acompañantes en la celda de Sócrates reside en las implicaciones de perseguir, hasta donde les sea posible, el tema de la inmortalidad del alma a través del cuestionamiento: miedo a que la filosofía podría fallarles; a que el cuestionamiento y la metodología los guíen a respuestas que no quieren escuchar; a que el cuestionamiento les indique que la vida y obra de Sócrates no valió la pena, que su alma y su tarea perecerán con él. Este miedo se tornará radical cuando los participantes, tal y como lo solicita la filosofía, pongan en juego su propia alma en el argumento.

Debido a lo anterior, Simias y Cebes inicialmente se muestran renuentes a plantearle alguna pregunta a Sócrates y a sus argumentos sobre la inmortalidad del alma, pero dándose cuenta de sus susurros, Sócrates los incita a tener valor, junto a él, ante la

¹⁴³ Ver Jaeger *Paideia: Los ideales de la cultura griega* (1994) para notar el rol de los héroes como paradigmas educativos de Grecia.

búsqueda. El filósofo conoce bien el objeto ante el cual solicita valor a sus acompañantes, sabe que es a causa de nuestra condición mortal y de nuestros deseos divinos que los hombres nos encontramos en una posición en la cual las preguntas más fundamentales y más apremiantes son difíciles, pues no requieren de una respuesta sino del examen que confiere sentido y valor, examen que nos solicita el valor de aceptar nuestra propia finitud y navegar con convicción, junto a Sócrates, las aguas de la incertidumbre. La navegación es necesaria, pues solamente mediante el cuestionamiento podemos poner a prueba los navíos y abandonarlos antes de naufragar con ellos en el agua. Empero, el cuestionamiento no nos llevará a una situación libre de los riesgos propios de la dialéctica. Es claro que el *Fedón* considera los riesgos que deben asumirse debido a nuestro deseo erótico, pero establece, frente a ellos, que lo mejor que puede hacerse es preguntar y con ello perseguir con las mejores habilidades propias aquellas cosas que, por ser las más apremiantes, son extremadamente difíciles (Gordon, 2012: 134).

Debido a que perseguir el objeto del deseo erótico toma valor precisamente porque muchas almas temen “lo invisible” (*Fedón*, 81c)¹⁴⁴, el *Fedón* puede ser mejor comprendido si en lugar de tomarlo como una demostración lógica y natural de la inmortalidad del alma lo entendemos en términos del intento de Sócrates por *guiar* a sus compañeros a tomar riesgos en la filosofía, a tener valor de cara a las limitaciones, esto es, a tener el valor de enfrentar los resultados de la tensión dialéctica propia del método (Taylor, 2013: 179). Con los argumentos expuestos sobre la inmortalidad del alma en el *Fedón*, podemos ver que lo más temible para el héroe erótico no es la muerte sino la misología (Zuckert, 2009: 794). En efecto, el *Fedón* finaliza con Sócrates diciendo que “desde luego que el afirmar que esto es tal cual yo lo he expuesto punto por punto, no es propio de un hombre sensato. Pero que existen esas cosas o algunas otras semejantes en lo que toca a nuestras almas y sus moradas, una vez que está claro que el alma es algo inmortal, eso me parece que es conveniente y que vale la pena correr el riesgo de creerlo así — pues es hermoso el

¹⁴⁴ En la traducción del diálogo al español es poco notable el juego de palabras que Platón realiza con el griego con respecto al “Hades” y lo “invisible,” Ἅιδου and τὸ ἀιδές, respectivamente (*Fedón*, 80d).

riesgo —, y hay que entonar semejantes encantamientos para uno mismo, razón por la que yo hace un rato ya que prolongo este relato mítico” (*Fedón*, 114d).

Respecto a lo anterior, encontramos en el *Menón* palabras similares invitando a la valentía: “a mí también me parece, Menón, aunque en lo referente a los demás aspectos, no insistiría tanto con este discurso; en cambio, creemos que es necesario buscar lo que no se sabe para ser mejores, más valientes (ἀνδρικώτεροι) y menos inoperantes que si creyésemos que no conocemos ni somos capaces de encontrar, ni que es necesario buscar. Y por esto sí estoy plenamente dispuesto a luchar, si puedo, tanto de palabra como de obra” (*Menón*, 86b–c).

Sócrates, como héroe erótico del ejército de amantes de Platón, es quien exhibe el valor que demanda la naturaleza erótica, los diálogos, la existencia y la *polis*; se trata del valor necesario para cuestionar y que solicita a sus interlocutores. Es claro que la vida sin examen no vale la pena ser vivida, puesto que ciertamente es menos riesgosa; en ello consiste el valor y el carácter heroico del examen. El inquirir dialéctico que examina la vida instiga una disposición existencial que se expresa en el compromiso práctico del cuestionamiento; en efecto, la apertura dialógica requiere del valor al que los sofistas como Protágoras parecen resistirse dando discursos largos. En definitiva, la metodología erótica demanda y se expresa únicamente en el diálogo, a saber, cada vez que Sócrates ejerce con su preguntar la metodología erótica; le pide a su interlocutor, a sí mismo y al argumento tener valor frente a los riesgos inherentes a dicha metodología. El tipo de valor necesario para perseguir lo que el *logos* demanda es ciertamente heroico.

En efecto, sobre el final del diálogo *Crátilo*, Sócrates nos recuerda del valor necesario para continuar con la investigación: “en definitiva, Crátilo, quizá las cosas sean así, o quizá no. Así pues, debes considerarlo bien y con valentía (ἀνδρείως) y no aceptarlo fácilmente” (*Crátilo*, 440d). Y, por lo tanto, retornamos, como en la ontología heracliteana a la que Crátilo se ha adscrito, a la conexión que el valor de preguntar traza entre el héroe y el eros a partir del inquirir dialéctico.

En la tradición, los héroes deben enfrentar desafíos, desafíos en los que se juegan más que su vida, su destino. Aunque existe una cantidad significativa de comentarios

que examinan si Sócrates satisface los aspectos característicos de la tradición heroica, el argumento, más allá de la conexión lingüística, nos invita a examinarlo detalladamente en la dramaturgia platónica. En la *Apología*, por ejemplo, Sócrates se defiende interrogando al jurado y realizando paralelos entre su actividad y la de los héroes. Él no está arrepentido de su actividad filosófica y no pretende abandonarla, incluso si esto le significa la muerte (Howland, 2008: 519–546). De la misma manera que el argumento en el *Laques*, Sócrates despliega su valor manteniendo su posición en el campo de batalla dialéctico tal como su eros le indica. El destacado ateniense prefiere obedecer al dios, también en presencia de la muerte, que obedecer al jurado y dejar de practicar la filosofía (*Apología*, 28b–29e). De esta manera, su inquirir filosófico se identifica con la acción heroica.

En este punto, debemos considerar la razón por la cual en la *Apología* Sócrates, después de que el jurado votara por la pena de muerte, asemeja su suerte a la de Palamedes (*Apología*, 40d–41b). El análisis de Gordon al respecto considera que Palamedes, nieto de Poseidón, fue el responsable de desenmascarar la treta de Odiseo con la cual quería evitar ir a la guerra de Troya. En venganza por lo anterior, Odiseo lo acusó injustamente de traición a la ciudad, causándole la muerte por lapidación (Gordon, 2012: 139). A partir de lo anterior, Gordon concluye que Sócrates elabora estos paralelos con el fin de identificarse con los modelos tradicionales heroicos, y tal como Palamedes enfatiza su valor en batalla, él ahora le recuerda al jurado que ha peleado valientemente en Potidea, Anfípolis y Delion (*Apología*, 28e). Sin embargo, la defensa que Sócrates realiza de su tarea demuestra que el valor exhibido en el campo de batalla es uno de los frutos de su proceder erótico en la filosofía. En consecuencia, se puede establecer que el objetivo de Sócrates no es mostrar el valor que tuvo en el campo de batalla y del cual, como vimos en el *Laques*, son testigos los atenienses, sino que su labor en la defensa es pasar de esta manifestación del valor, que es evidente para todos los atenienses, al ser que otorga la manifestación. Esto es, pasar de la manifestación más evidente de valor en el campo de batalla, al ser que otorga todas las manifestaciones del valor y de las virtudes en general: la filosofía como ejercicio erótico. De esta manera, el paradigma de nuestro

ejército de amantes declara en su juicio el “valor” que para la ciudad tiene la filosofía, como verdadera labor heroica y erótica¹⁴⁵.

No obstante, no es bien visto hablar de la virtud propia y, por esa razón, Platón nos muestra que el contraste entre Sócrates y los modelos tradicionales de héroes tiene como mayor escenario los diálogos en los que Sócrates es interlocutor pero que son “narrados” por un personaje distinto de Sócrates, a saber, el *Parménides*, el *Banquete*, el *Teeteto* y el *Fedón*. Es en estos diálogos, y por la razón mencionada, en los cuales centro mi exposición del valor en la metodología erótica. Así, debido a que ya se ha expuesto el valor de Sócrates “por su boca”, me centraré en la declaración que dan los demás personajes y los diálogos -particularmente los narrados por alguien distinto de Sócrates- del testimonio del valor inherente a la metodología y al héroe, pues la dramaturgia platónica se ocupa de dibujar las conexiones y diferencias entre nuestro héroe erótico y los héroes tradicionales. En efecto, el testimonio más llamativo es el de Alcibíades, el joven más prometedor de Atenas -como vimos en el segundo capítulo-, que describe las acciones valerosas de Sócrates en el campo de batalla en la retirada de Delion. Alcibíades manifiesta que Sócrates, al salvar su vida y rescatar sus armas, fue más merecedor que él de la medalla al valor que recibió (*Banquete*, 220d-e). Luego de demostrar la valía de Sócrates, y comparando a Aquiles con Brásidas y a Pericles con Néstor, Alcibíades dice que Sócrates no puede ser comparado con nadie (*Banquete*, 221d), tanto su persona como su discurso son incomparables, aún frente a aquellos héroes y eminentes oradores mencionados.

El discurso erótico que pronuncia Alcibíades, mencionando distintas figuras heroicas, destaca una vez más las correspondencias establecidas en el *Crátilo*, de dónde se afirma a Sócrates como el paradigma de héroe cuyo mayor desafío consiste en desplegar el valor requerido por el cuestionar filosófico. Aquel valor necesario para

¹⁴⁵ Aunque McCoy (2013) propone que la *Apología* es similar en su estructura a la “Defensa de Palamedes” recordada por Gorgias, podemos ver con lo expuesto que Platón va más allá del recurso retórico, nos muestra, de manera dialéctica, el paso del *parecer*, evidente para los atenienses, al *ser* que se desnuda por la naturaleza erótica de la dialéctica.

comprometerse con la filosofía permite perseguir los verdaderos y más bellos objetos del deseo, además de estimular la aventura de enfrentar los riesgos propios de la incursión dialéctica. Por consiguiente, el paradigma del héroe erótico no es solamente aquel que arriesga con la investigación, sino aquel que con sus acciones ejemplares nos inspira a realizarlas nosotros mismos. Lo anterior nos permite establecer que por su naturaleza, la metodología erótica no concede que la investigación sea inseparable de las acciones, sino que aquellas vayan de la mano¹⁴⁶.

¹⁴⁶ No en todas las acciones cotidianas nos podemos detener a cuestionar nuestro comportamiento. Sin embargo, lo que se propone es un proyecto educativo en el que la formación de una ciudad o un ejército de amantes permita que las acciones que nos acaecen, acaezcan en nosotros ya educados. Esto será más notorio en el apartado del instante del valor.

§3.4

METODOLOGÍA ERÓTICA¹⁴⁷

Con lo considerado hasta aquí, quiero describir la metodología erótica y el papel que el valor ocupa en ella en un diálogo que no se ha considerado tradicionalmente como erótico, el *Parménides*. Bajo la lectura propuesta en el capítulo hermenéutico, el *Parménides* constituye el segundo diálogo en el orden dramatólogico propuesto por Zuckert: el primero en que aparece Sócrates como personaje. Según Altman el diálogo tiene una naturaleza basanística de acuerdo a los siete principios del orden de lectura de la obra platónica que propone su enfoque pedagógico.

El *Parménides*, a pesar del tratamiento que la mayor parte de la academia ha hecho de él, tiene el eros como un tema filosófico transversal, tanto así que Gordon considera que en este diálogo se encuentra la mayor relación entre el eros y la *andreia*. Lo que se observa aquí es consistente con el tratamiento que se da al eros en la *República* y en los otros diálogos denominados como *eróticos*. Una primera consideración que atienda a la situación dramaturgica en la cual se desarrolla el diálogo parece indicar que el tema erótico cumple una función importante dentro de él. El diálogo entre Sócrates, Zenón, Parménides y Aristóteles el joven se da con ocasión de las Grandes Panateneas, una de cuyas actividades consistía en “una carrera de antorchas que tenía por inicio el altar de eros (a la entrada de la Academia) y terminaba en el altar de Anteros (amor recíproco) en la base de la Acrópolis” (Gordon, 2012: 161).

En este punto del análisis sobre el eros en el *Parménides*, es necesario señalar que aquí mi lectura encuentra el mayor contraste con la de Gordon: después de que Zenón ha leído por segunda vez su tratado, Sócrates lo interroga y descubre que la tesis de aquel

¹⁴⁷ Aunque la palabra “metodología” no es usada por Platón (Altman, 2012: 111), la uso por sus componentes. Aquellos, a saber, *methodos* y *logos*, finalmente reflejan -en su interacción- lo erótico; haciendo de la expresión “metodología erótica” un pleonasmo filosófico.

es una forma distinta de presentar la tesis de Parménides. Sin embargo, lo más significativo para nuestro análisis es que Sócrates devela que la semejanza entre los discursos se da por la cercanía afectiva entre los autores; es decir, que la correspondencia que se da entre los *logoi* es causada por el eros: “comprendo, Parménides -prosiguió Sócrates-, que Zenón, que está aquí con nosotros, no quiere que se lo vincule a ti sólo por esa amistad que os une, sino también por su obra.” (*Parménides*, 128a). Empero, a partir de esta anotación de Sócrates, Gordon considera que la intención del filósofo, al hacer evidente de manera indiscreta la relación entre los dos eléatas, tiene como fin perjudicar y menoscabar el trabajo de Zenón. Además, y a partir de su opinión, Gordon estima que esta exposición inapropiada de la relación entre Zenón y Parménides por parte de Sócrates pone en tela de juicio la madurez erótica de Zenón, pues juzga que demerita el discurso y la “hombría” de Zenón que su argumento dependa del de Parménides¹⁴⁸. Al contrario del juicio de Gordon, mi análisis considera que la relación que Sócrates encuentra entre el tratado de Zenón y las ideas de Parménides no demerita el tratado sino que le otorga un mayor valor al mismo. Es probable que se haya colado en el análisis de Gordon una idea de que la independencia es -en sí misma- lo más meritorio y loable, pero la naturaleza erótica del diálogo nos invita a reconsiderar aquel juicio que ha encontrado su auge en nuestra contemporaneidad. Así, es evidente a la luz de los diálogos que Platón honra como más valeroso a aquello que se construye en común, los griegos lo sabían y en ello descansa su idea de *polis*¹⁴⁹. Por lo anterior, es notorio para el análisis erótico que a partir de este pasaje se pueda implicar que una afinidad en el eros conlleva una afinidad en el *logos*. De ahí que Zenón manifieste que con su tratado *desea* realizar una apología del argumento de Parménides; es con esta misma intención que podemos leer la cercanía erótica de Platón con su maestro: los diálogos mismos como la mayor apología de la

¹⁴⁸ Basada en el estudio de (Dover, 1989) sobre la relación entre amante y amado, la autora estima que este acto consiste: “in his second act of insolence” (Gordon, 2012: 161-163).

¹⁴⁹ “His philosophical maturity depends on his erotic independence” (Gordon, 2012: 163). Si esto fuese cierto Sócrates no pondría su *logos* a disposición de Parménides y de sus interlocutores -a lo largo del *corpus* y durante toda su vida- para ser examinado.

filosofía. Establecido esto, Sócrates procede a una interacción erótica con sus dialogantes: esto es, pasa de examinar el tratado de Zenón a someterse al cuestionamiento de Parménides. En efecto, el diálogo, suprema manifestación erótica, invita a pensar juntos¹⁵⁰.

Por consiguiente, luego del examen del tratado de Zenón, es Sócrates quien debe presentar su *logos* para ser sometido al cuestionamiento. En el transcurso del diálogo, se exponen las aporías que Parménides nota en la propuesta de Sócrates (Zuckert, 2009: 149). No debemos olvidar que es Platón quien, con su maestría, nos presenta el diálogo, lo escenifica y le da vida, mostrándonos las dificultades que su héroe debe enfrentar (Zuckert, 2009: 151)¹⁵¹.

Como parte de este examen, y al ser confrontado con la posibilidad de la existencia de formas para el barro, el pelo y la mugre, nuestro joven héroe admite que en el pasado lo ha considerado, pero que debido al tormento que le causa la dificultad de la cuestión la ha abandonado por *temor* a perderse y caer en una necesidad sin fondo (*Parménides*, 130d). A partir de esta declaración del joven Sócrates, Parménides muestra el valor que requiere el ejercicio de la filosofía. El eléata considera que el no haber perseguido el argumento hasta las aporías se debe a la juventud de Sócrates; su eros, aún no desarrollado totalmente, se detiene ante la doxa brindándole aún mucha importancia a lo que los muchos piensen, por lo tanto, el viejo Parménides ejercitará el eros del joven Sócrates mediante el ejercicio dialéctico¹⁵².

¹⁵⁰ Por esta razón, Zenón deja claro que aunque Sócrates ha seguido los argumentos “tal como las perr[it]as de Laconia” (128c), ha perdido de vista la verdadera razón de su tratado, pues aquella no es motivada por la ambición de reconocimiento sino por *polemos*, la rivalidad amorosa del joven.

¹⁵¹ Zuckert nos recuerda el estudio de Mitchell Miller, Jr. *Plato's Parmenides: The Conversion of the Soul* (1991: 16) en dónde se analiza cómo el prólogo hace eco al poema: Adimanto toma de la mano a Céfalo (126a) de la misma manera que la diosa al poeta y le muestra el *camino* hacia el *diálogo* (con su hermano Antifón), al lugar en donde podrá aprender pero no le comunicará directamente ningún conocimiento (Zuckert, 2009: 151).

¹⁵² Algunos comentaristas consideran que el ejercicio, la gimnasia filosófica, es tradicionalmente vista como un acto masculino. Sin embargo, Platón indica en la *República*, en la primera ola, que las mujeres se deben ejercitar lado a lado de los hombres (*República*, 452b-e), pues para practicar la filosofía no debe hacerse una distinción de género (540c).

La implicación es que la filosofía es el instante de valor ante la cobardía de la *doxa* que no examina la vida y las opiniones; este examen requiere algunas veces su rechazo e ir en contra de ellas requiere valor. La filosofía parece ser parte de un camino hacia el valor, pero el valor también se requiere para filosofar. Así pues, el valor del eros en la tarea filosófica cumple una función doble: nos incita a perseguir sus objetos más nobles, el Bien y el valor, mientras -al mismo tiempo- también nos da valor para su búsqueda.

La referencia a Íbico en el diálogo *Parménides* sirve, tanto para Zuckert como para Gordon, como indicador de la centralidad que ocupa el tema erótico en el *Parménides*, pues esta referencia nos permite establecer más claramente la conexión entre eros, valor y filosofía¹⁵³. El erotismo propio del amante lo impele a superar el miedo de enfrentar el desafío intrínseco de la filosofía. En suma, el deseo erótico otorga el valor necesario para alcanzar los deseos más propios del eros, la filosofía. Por lo tanto, y así como lo indica la metáfora de Parménides, el verdadero valor consiste en la habilidad de mantener la posición, en guiarse a través de la dificultad del viaje de la investigación a través del mar de los argumentos (*Parménides*, 137a-b).

Aunque Parménides reconoce la tentación de huir del desafío, finalmente lo enfrenta al caer enamorado una vez más de la “necesidad”, por la fuerza y la compulsión erótica de perseguir la demostración. Los seductores encantos de la tarea filosófica lo atraen a pesar del hecho de que aquella lo hace temblar. El enfrentamiento de esta tarea requiere de un empeño erótico debido a la negatividad que ella le presenta al filósofo. El mismo empeño erótico que fue requerido para que Antifón¹⁵⁴ narrara la conversación a Céfalo, Glaucón y Adimanto, aceptando el esfuerzo y la negatividad que conlleva esta difícil tarea. Por consiguiente, es “natural” que Antifón use el mismo *logos* que Parménides cuando, ante una tarea filosófica, se ven confrontados con el mismo sentimiento

¹⁵³ El texto completo de Íbico se encuentra en el comentario de Proclo al *Parménides*. Íbico es también el poeta con el cual Sócrates se compara en el *Fedro* (242c-d). En aquel diálogo, se relaciona la tarea de la inspiración del discurso con lo divino. No obstante, aunque titubeo ante esta tarea que también de cuenta del *Fedro*, deberé enfrentarla luego, en otra ocasión, más detalladamente debido a la programación metodológica de la exposición sobre el valor.

¹⁵⁴ Como su abuelo, Antifón se ocupa de la crianza de los caballos. El análisis se basa, dándole gran peso, a la situación dramática en la cual, en aquel momento, el personaje se dispone a ponerle el freno a uno de sus caballos (127a).

titubeante (*Parménides*, 127a-136d). Gordon nota correctamente que estos pasajes se conectan dentro del diálogo por la dificultad de la tarea (πολὸν ἔργον) que requiere el *logos*, y por la referencia a los caballos “salvajes, poderosos y algunas veces necesitados de control” (2012: 176).

El *Parménides* localiza el valor en la resolución necesaria para atender el llamado de la filosofía, sin importar la dificultad de la tarea. Empero, aquella resolución, como el caballo negro del *Fedro*, requiere ser dirigida hacia el Bien. Aquel caballo requiere de un freno, que usado correctamente ayuda a dirigir su impulso hacia el Bien. Parménides considera que el joven Sócrates requiere de este freno y guía¹⁵⁵. Lo que Parménides le muestra a Sócrates es que, como el caballo del poema, se debe persistir superando el temor ante una tarea amedrentadora. El caballo, por eros, debe correr de nuevo y superar cualquier dificultad cuando llega el seductor llamado de la filosofía.

Aunque los objetos a los cuales Sócrates se dirige en el *Parménides* son “acertados”, el método no es totalmente el adecuado si no examina su proceder y sus implicaciones. El difícil ejercicio (*Parménides*, 137c-166c) lleva en sí implícito el examen de las distintas implicaciones resultantes de aceptar o negar distintas hipótesis. Es esto lo que se ejemplifica con el ejercicio que Parménides realiza con Aristóteles. La metodología erótica razona desde el examen de una hipótesis, proponiendo una idea y, al mismo tiempo, explorando sus consecuencias y viabilidad. La investigación puede confirmar la suposición propuesta con la hipótesis o negarla (Gordon, 2012: 183). Es por esto que el impulso erótico yace en el corazón del razonamiento hipotético, y este último requiere de la apertura a la que aspira el eros. De esta manera, la naturaleza erótica declara su carecer

¹⁵⁵ Zuckert (2009: 162-163) considera que Parménides, con la edad, ha perdido la vitalidad erótica que poseía en su juventud, y por lo tanto el método que exhibe en este diálogo ya carece de “sentimiento” erótico. Empero, es llamativo ver que Zuckert, después de haber realizado un análisis y reconocer como central la referencia a Íbico, pase por alto que en ella Platón ya considera en su personaje Parménides la relación entre su edad, el sentimiento erótico y la tarea filosófica.

inherente en el examen de las hipótesis: expresando y reconociendo nuestro deseo por la Belleza, por la Justicia y por el Bien¹⁵⁶.

Podemos concluir entonces que el valor se expresa en el ejercicio erótico; modo de exploración característico de un amante que desea y es capaz de reconocer lo que *es* y *no es*. El ejercicio de la metodología erótica solicita el reconocimiento de la propia ignorancia y la necesidad de satisfacer un deseo. En efecto, Diotima dice que mientras los dioses no desean la sabiduría y, por lo tanto, no tienen necesidad de perseguirla, nosotros, los hombres, en cambio, sí (Reale, 2004: 192). Con ello, el *Banquete* (210c-e) nos indica que en la persecución de los objetos del eros, y con el reconocimiento de la naturaleza de su deseo, el individuo erótico da a luz el discurso bello que, fortalecido por el método, puede llegar a una visión de las formas¹⁵⁷. Por lo anterior, el valor de la metodología expuesta reside en el examen de un *logos* que aspira los objetos propios del deseo erótico: la metodología erótica es el modo discursivo, y, por ende, vital de un individuo erótico, el filósofo.

¹⁵⁶ La metodología erótica se expresa por medio de hipótesis, pero no se restringe a ellas. El filósofo requiere ir más allá de las hipótesis, como se muestra en la *Línea*, para alcanzar hacia la *apropiación* del eros, en esta apropiación encontrará el impulso, como el que brinda un *trampolín*, que nos permita alcanzar nuestros objetos de deseo para luego sumergirnos en la profundidad de la caverna.

¹⁵⁷ Aunque suscribo que la metodología erótica supone lo que Giovanni Reale (orig. 1931, ed. 2004) denomina como “el juego de máscaras” -que reconoce la apariencia reconociendo al ser-, no reconozco que “Eros es la otra cara de la dialéctica” (Reale, 2004: 19) sino que aquella es expresión íntima de eros. En general, Reale en sus obras (*Por una nueva interpretación de Platón*, 2009; *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, 2001) reconoce muy bien los dos lados “caras” de una moneda (2004: 158) que deja finalmente olvidada. De esto tampoco se sigue que adopte la visión de E. Havelock sobre la cuestión en *Prefacio a Platón* (1994) y *La musa aprende a escribir* (1996). Sin embargo, aunque reconozco el aporte de ambos autores para mi entendimiento de Platón, no me restrinjo ni me someto a sus estudios. Las consideraciones resultantes de la posición hermenéutica que adopto frente a otras posiciones, como la de la escuela de Tubinga, son discutidas en el primer capítulo.

§3.5

EL INSTANTE DE(L) VALOR

A partir de lo expuesto, ahora podemos ver claramente que el *logos* de Sócrates sobre las formas emerge a partir de su carácter erótico, *logos* deseoso de interacción dialéctica y necesitado de enfrentamiento. En efecto, la conversación en el *Parménides* refleja la descripción que hace Diotima por medio de la imagen de la escalera de la belleza sobre lo que todos los seres humanos desean: inmortalidad, es decir, el deseo de crear vestigios en presencia de la belleza (*Banquete*, 207d–209e). El valor es necesario en la experiencia filosófica debido a que el dolor es constitutivo de cualquier experiencia humana; una vida que consistiera únicamente en vivencias positivas no sería una vida humana sino espantosamente divina. Así, un alma filosófica también debe su profundidad a la negatividad: la disciplina, el miedo, el misterio y el valor le han sido donados al alma por el riesgo del sufrimiento¹⁵⁸.

De ahí que incluso la verdad tenga su componente negativo en cuanto declara a lo demás, lo “otro”, como falso. Asimismo, la verdad filosófica no consiste en la acumulación de información propia de la ciencia; la verdad requiere sentido y en este “sentido” es que la transparencia se opone a la trascendencia¹⁵⁹. Sin eros el *logos* degenera en la mera sensibilidad y adición, pues “el *logos* no puede avanzar sin la pasión que lo estimula” (Reale, 2004: 19). La dificultad inherente del trabajo filosófico -que seduce al alma- reside en que hace posible, en el diálogo, una experiencia de la alteridad. Así, una verdadera apropiación erótica pasa por olvidarse y adueñarse de sí mismo por medio del

¹⁵⁸ En su último libro *La salvación de lo bello (Die Errettung Des Schönen)* (2015), Byung-Chul Han considera las implicaciones estéticas de nuestra “sociedad positiva”. En esta sociedad positiva contemporánea, triunfa una estética de lo pulido que carece de la resistencia en la cual no es necesario “ningún juicio, ninguna interpretación, ninguna hermenéutica, ninguna reflexión, ningún pensamiento” (Han, 2015: 8).

¹⁵⁹ En consonancia con esto, San Agustín considera que Dios usó metáforas en la Biblia para engendrar más placer: placer que mantiene activo el entendimiento del hombre en la investigación piadosa, el velo propio de la verdad le ofrece su valor (Han, 2013: 21).

otro: “la primacía del otro distingue el poder de Eros de la violencia de Ares” (Han, *La agonía del Eros*, 2014: 21). Efectivamente, en el *Alcibíades I*, vemos que el amante se apodera de sí mismo por el otro, muerto en sí resucita en el otro¹⁶⁰. Por lo tanto, lo verdaderamente erótico nunca está libre del misterio de la alteridad.

En consecuencia, la degeneración del *logos* tiene su causa en la ausencia del eros en el pensamiento, pues al carecer de deseo el *logos* pierde sentido volviéndose, como en la Modernidad, tediosamente aditivo, un *logos* sin eros pierde toda su vitalidad. Castrar el eros del alma la hace represiva al diálogo, la hace perder su aperturidad hacia lo Bello; un alma castrada de eros es incapaz de reconocer el Bien como principio. Como Han lo nota, eros impulsa el alma y tiene poder sobre todas sus partes (2014: 34).

Para resaltar la aperturidad que dona eros al alma, Platón, conocedor de la tradición, nombra en contra de ella a Poros como padre de eros. Poros, como progenitor, le abre a eros el “camino” al pensamiento (Reale, 2004: 187). Al respecto, Heidegger, siguiendo a Platón, considera que la filosofía se ejerce recorriendo los caminos que eros abre al *logos* y confiesa en una carta a su esposa Elfride que él mismo es tocado por el aletazo del eros siempre que el pensamiento da un paso esencial y se lanza a lo no transitado¹⁶¹.

Llegados a este punto, es notable establecer, a partir de la aperturidad, la similitud existente entre la expresión de Parménides respecto del miedo a nadar a través del mar del *logos* (*Parménides*, 137a) y la descripción de Diotima del mar de belleza en la que el amante nada hacia el *logos* (*Banquete*, 210d). Lo que amamos no es fácil (*Hippias Mayor*,

¹⁶⁰ Julia Annas (1985) evita el anacronismo de creer que el conocimiento de sí mismo es un tema propiamente subjetivo e individualista. En cambio, su análisis del *Alcibíades I* correctamente apunta a la necesidad de que el conocimiento de sí mismo sea, para el contexto griego, una cuestión del rol en la sociedad sin dejar de lado la dimensión propia. Solamente podemos conocernos viendo en el ojo de otro, la dialéctica requiere de un *otro*.

¹⁶¹ “Es difícil expresar lo otro que, junto con el amor a ti, es inseparable de mi pensamiento, aunque sea de modo diferente. Lo llamo el Eros, el más antiguo de los dioses según dice Parménides. El aletazo de ese Dios me toca siempre que doy un paso esencial en mi pensamiento y me atrevo a entrar en lo no transitado. Quizá me toca a mí de manera más fuerte e inquietante que a otros cuando lo presentido largamente ha de ser conducido al círculo de lo decible y, sin embargo, durante mucho tiempo lo dicho tiene que dejarse todavía en la soledad. Corresponder puramente a esto y, no obstante, conservar lo nuestro, seguir el vuelo, pero volver bien, realizar ambas cosas en forma igualmente esencial y adecuada, es aquello en lo que fracaso con excesiva facilidad, y luego, o bien me deslizo hacia la mera sensibilidad, o bien intento forzar lo que no puede forzarse mediante el mero trabajo” (trad. *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915-1970*, Buenos Aires: Manantial. 2008).

304e) y requiere de un esfuerzo valeroso con el que podamos hacer frente a la aperturidad del océano y al examen de los navíos en que lo navegamos. Por lo tanto, la tarea filosófica conlleva un riesgo intrínseco al ser una experiencia humana, aun así, Sócrates nos enseña a continuar con valor a pesar de todas las dificultades. Así, en el *Fedón* el filósofo nos invita al cuestionamiento valeroso (ἀνδρικῶς) de las hipótesis planteadas (*Fedón*, 103a-b).

Respecto a la alusión del océano, noto que aquella es llamativa para los griegos si notamos su contexto histórico, pues gracias a sus excepcionales habilidades de navegación encontraron como pueblo su grandeza. Platón nos llama la atención en este punto, mostrando que la *polis* y el hombre, antes de conquistar el Egeo, deben confrontarse con el mar del *logos* y la belleza, demostrando frente a estos su verdadero valor¹⁶². De esta manera queda establecido “el valor” en su estatus de virtud, debido a que nos permite reconocer la fuente del miedo y, con miras al Bien, esforzarnos por continuar en el camino de la búsqueda de la verdad.

En el diálogo que lleva su nombre, Parménides no le da a Sócrates una verdad metafísica sino una demostración metodológica para la búsqueda del Bien: perseguir las implicaciones de la tesis de que algo es o no es constituye un momento fundamental del correcto proceder erótico. Debido al desarrollo de su carácter erótico, el joven Sócrates que observamos en el *Parménides*, devendrá en el *Banquete* como “*atopos*”¹⁶³ a causa de que su *logos* acontece totalmente como seducción erótica. La capacidad erótica del filósofo supera a la del sátiro Marsias, pues a diferencia de este, que requiere de su flauta, Sócrates puede encantar únicamente con sus palabras; así lo presenta Byung-Chul Han:

Alcibíades cuenta cómo, cuando lo oye, le palpita el corazón con mucha más fuerza que los impactados por la danza de los coribantes. Dice, además, que estos

¹⁶² Así, es notable que en la *Ilíada*, Aquiles enfrenta al río con el ánimo de mostrar su valentía, es en esta única ocasión en que su vida se encontró realmente en peligro (XXI: 233-382), tenemos que al enfrentarse al “agua”, al sumergirse y navegar en ella, los griegos encuentran su mayor reto y grandeza.

¹⁶³ *Atopos*, como adjetivo, designa algo extraño, insólito. Platón lo usa en el *Banquete* y en el *Parménides* para describir a Sócrates y al *exaiphnês*.

«discursos de la sabiduría» (*philosophia logon*) lo hieren como una mordedura de serpiente, que le arrancan lágrimas. [...] Alcibíades confiesa que Pericles u otros buenos oradores, en contraposición a Sócrates, no logran conmooverlo ni llenarlo de inquietud. A sus palabras les falta la fuerza erótica de la seducción (Han, *La agonía del Eros*, 2014: 41)

En efecto, aquella “cosa extraña” e insólita, *atopon*, con la cual Platón hace que Alcibíades caracterice a Sócrates, es usada una vez más en el *Parmenides* cuando el éléata propone el instante, *exaiphnês*, como aquello que reúne las dicotomías obtenidas por las antinomias postuladas. Aquel instante posibilita no violar la ley de la no-contradicción, pues el instante *es* y al mismo tiempo *no es* (Taylor, 2013: 366). Es en este punto del análisis que mi propuesta hermenéutica toma mayor valor dialéctico y propone que este instante, tan mediador como eros, se refiere al transcurrir de la vida del hombre bajo la mirada de un dios, más específicamente a la vida de nuestro héroe erótico guiada por la mirada del Bien¹⁶⁴.

De hecho, “el instante” se usa una vez más en el *Banquete*¹⁶⁵ en el momento en que la Belleza se revela al amante que ha sido guiado eróticamente de manera ordenada y correcta (*Banquete*, 210e). Aquel instante no se limita a una revelación momentánea o pasajera, sino que siendo expresión de la vida humana le permite a Sócrates reconocerse como experto actuante en materia del amor y, por ello, como ignorante, amante y filósofo. Haciendo eco a la exigencia estructural que es eros en la vida humana (Reale, 2004: 204)¹⁶⁶,

¹⁶⁴ Esta vida guiada bajo la mirada ‘hacia’ y ‘del’ Bien conlleva el mayor valor que desarrollaré en el siguiente y último capítulo: bajar a la caverna.

¹⁶⁵ Nussbaum (1986: 182) nota que ese mismo instante es resaltado dramáticamente en el diálogo cuando Alcibíades irrumpe “repentinamente” (ἐξαίφνης) en la fiesta de Agatón (*Banquete*, 212c). Este momento “repentino” es resaltado una vez más cuando el joven ateniense nota la presencia de Sócrates al lado de Agatón y procede a encomiarlo en relación con *eros*.

¹⁶⁶ “Es una exigencia estructural que incita ontológicamente en la naturaleza mortal la exigencia de buscar lo inmortal” (Reale, 2004: 204). Asimismo, el *instante* de lo bello rompe con la temporalidad normal, no se somete a ella: “lo bello no es la presencia inmediata ni el hecho de estar presentes las cosas. Para la belleza son esenciales las correspondencias secretas entre las cosas y las nociones, unas correspondencias que acontecen a lo largo de amplios períodos temporales” (Han, 2015: 49).

el instante también se mantiene *entre* las dicotomías que la gobiernan al comprender los dos modos y su dicotomía: la quietud y el movimiento, el ser y el devenir (Taylor, 2013: 366). De esta manera, el instante *surge* de la comprensión actuante de la experiencia erótica. Asimismo, el amante comulga con el instante para ver la Belleza en sí; aquel instante erótico concede los elementos posibles de la contemplación de las formas¹⁶⁷.

Para concluir, podemos establecer que solamente una vida erótica nos permite comprender que el instante divino de inmanencia trascendente¹⁶⁸ es un ejercicio continuo, pues en *ese* instante que es nuestra vida nos asemejamos a la divinidad ejerciendo, a la luz del Bien, la justicia (*Teeteto*, 176c). De esta manera, mi tesis, de la mano del análisis realizado, me incita a sostener, una vez más, que la justicia no “aparece” y “desaparece” en un momento determinado y aislado en la vida del hombre, sino que la justicia *es* un ejercicio continuo en nuestra finitud. Asimismo, el instante tampoco “aparece” en un momento determinado en el tiempo sino que debe entenderse como la comprensión actuante en el tiempo humano de lo más bello, el Bien. Por lo tanto, el amante de lo bello que persigue el Bien y lucha por él es *atopos*, filósofo y héroe erótico de nuestro ejército de amantes por su experiencia erótica, no noética.

¹⁶⁷ El instante no se somete como un mero resultado del orden metodológico (erótico) sino que se estructura *con* él, encuentra en el ejercicio erótico la posibilidad de acaecimiento y su sentido, pues corresponde a la vulnerabilidad y a la contingencia de la aspiración propia de la metodología erótica. Depende, como eros, del contexto y del servicio a lo que está puesto.

¹⁶⁸ Dos veces en el *Crátilo* (396c-d), Platón usa el *exaiphnês* (ἐξαίφνης) para referirse a la inspiración repentina de Sócrates (Gordon, 2012: 227).

§3.6

MODELO ERÓTICO Y HEROICO

Establecido que la experticia de Sócrates como héroe erótico consiste en el reconocimiento y la apropiación del deseo que lo motiva a perseguir el Bien, procedo a exponer la manera en que por medio del diálogo nuestro héroe “procrea” con el objetivo de la reproducción continua de la belleza para la inmortalidad (Reale, 2004: 204). Para realizar esta exposición me remitiré al *Teeteto*, en donde se presenta a un joven cuyo valor se extiende desde la arena de la batalla hasta el intercambio dialéctico. Lo primero que se aprecia sobre este joven es su parecido físico con Sócrates¹⁶⁹. Al respecto, Alcibíades ha dejado claro en el *Banquete* que a pesar de su físico, Sócrates posee una belleza tal que ha atraído profundamente al “más bello y mejor” de los jóvenes de Atenas. Asimismo, adicionalmente al parecido físico, Teeteto también es descrito por Teodoro como un aprendiz ágil, una persona gentil y, especialmente, valeroso como ninguno (144a). Con esto, tenemos que los dos personajes descritos como valerosos en la obra platónica son Sócrates y Teeteto¹⁷⁰; estas llamativas similitudes invitan al examen del diálogo a partir de lo expuesto respecto del valor y la tarea del héroe erótico.

Luego de haber establecido dramáticamente el valor de Teeteto en batalla, el diálogo apunta a reconocer en qué consiste el verdadero valor del personaje. Así pues, lo primero que en su encuentro Sócrates solicita a Teeteto es tener paciencia y responder valerosamente (ἀνδραγαθῶς) al “enfrentamiento” conforme a lo que crea verdad sobre lo que se le pregunta (*Teeteto*, 157d)¹⁷¹. En el *Teeteto*, tal como ocurría en el *Parménides*, se nos indica que la síntesis entre el valor y el eros es necesaria para el intercambio dialéctico

¹⁶⁹ Damos un paso en el primer escalón en la escalera de la belleza. ¿Nos recuerda esto al parecido físico entre Patroclo y Aquiles?

¹⁷⁰ Incluso en el *Laques* es Sócrates quien es elogiado por sus acciones en el campo de batalla (*Laques* 181a-b).

¹⁷¹ Esto debido a que el *logos* valiente provoca un compromiso consigo mismo.

propio del correcto ejercicio de la práctica filosófica. Por lo tanto, Sócrates invita a Teodoro, que rehúye la conversación, a tener el mismo valor que Teeteto exhibe en el intercambio dialéctico y que en él expresa la síntesis mencionada. Así, incitándolo al diálogo lo confronta:

Sóc. –Imagínate, Teodoro, que fueras a Lacedemonia, a las palestras, ¿te parecería bien observar a otras personas desnudas, algunas de ellas en peor estado que tú, y no desnudarte tú mismo para mostrar tu figura?

Teod. –Muy bien, pero, ¿qué pensarías tú si ellos estuvieran dispuestos a concedérmelo y se dejaran persuadir? Ahora estoy en la misma situación y pienso persuadiros para que me dejéis observar y no me obliguéis a participar en estos ejercicios. Ya no estoy ágil y es mejor que luchéis con alguien que sea más joven y esté más fresco. (*Teeteto*, 162b-c)

Un rápido examen del diálogo nos permite establecer que, de la misma manera que se ha establecido en el análisis realizado del *Laques* y del *Parménides*, la filosofía se encuentra vinculada con un ambiente de lucha que demanda un entrenamiento previo y una valerosa manifestación erótica. La filosofía solicita valor, pues comprometerse con el cuestionamiento es como luchar desnudo delante de otros (Gordon, 2012: 250). Exponerse desnudo y vulnerable ante el diálogo y sus participantes requiere del valor que Teodoro carece, pues desea únicamente ser espectador del diálogo y no ser cuestionado. Desea ver a los demás desnudos, sin desnudarse él mismo, y falla en entender la reciprocidad necesaria del proceder erótico que requiere la dialéctica. Al igual que Teodoro, la mayoría de los atenienses no están dispuestos a correr el riesgo de exponerse al diálogo y carecen del valor que Sócrates solicita a sus interlocutores; como Gordon lo nota, “cada vez que Sócrates invita a sus interlocutores a un examen, solicita por parte de ellos un comportamiento erótico, desnudarse, mostrar sus deseos y sus carencias, reconocer su ignorancia y desear el conocimiento” (2012: 252).

Sin embargo, Sócrates insiste en relacionarse dialécticamente con Teodoro solicitándole rescatar a su “difunto amigo” Protágoras en el argumento. Ante la

insistencia, Teodoro compara a Sócrates con Anteo y acusa al filósofo de desnudarlo a la fuerza, obligándolo a luchar. Aceptando la acusación de Teodoro, Sócrates responde:

Sóc. — Has hecho una comparación muy buena del mal que sufro, Teodoro. Sin embargo, aún soy más obstinado que ellos, pues he encontrado a muchos Heracles y Teseos que tenían gran dominio de la argumentación y me han dejado bien abatido, sin que yo abandone en ningún momento: tan terrible es el amor que se ha apoderado de mí por esta clase de ejercicios. Así es que no rehúses el beneficio que, tanto a ti como a mí, nos puede traer un enfrentamiento de esta naturaleza (*Teeteto*, 169b-c).

Efectivamente, tal como observamos en el *Laques* y en el *Parménides*, en el *Teeteto* se combina una metáfora que relaciona la guerra y su “preparación” con el ejercicio dialéctico que conlleva el valor propio de los deberes eróticos y heroicos de la filosofía (Gordon, 2012: 254). Sin duda, el proceder socrático en el ejercicio dialéctico que reconoce su deseo y su ignorancia se traduce claramente en la sabiduría erótica que el héroe profesa en el *Banquete*, sabiduría que consiste en conocerse a sí mismo. Empero, vale aclarar, frente a interpretaciones contemporáneas que consideran el conocimiento de sí mismo meramente como un resultado de un proceso introspectivo, que para Sócrates, por el contrario, el conocerse a sí mismo representa la unión entre lo epistémico y lo ético, es decir, que a pesar de que muchos autores se detengan únicamente a considerar el hecho de que el pensamiento es el diálogo del alma consigo misma, se debe atender también a la situación dramática, ya que en su obra Platón no nos muestra soliloquios sino diálogos; en efecto, el conocimiento de sí del filósofo solamente se da en el salir a dialogar en las calles de la *polis* con sus conciudadanos. Para ilustrar lo anterior, valga observar el *Alcibíades I* en donde Platón nos muestra que la clave para la comprensión erótica del conocimiento de sí mismo no corresponde a la introspección sino al mirar en los ojos del otro, especialmente en los ojos del amante. Se trata de una mirada íntima, “intimante”, e

intensa, de un reflejo propio en la otredad¹⁷²; el mirar a los ojos del otro es un ejercicio erótico y de autoconocimiento, pues solamente mirando en los ojos del amante vemos nuestro reflejo y podemos conocernos.

En el último día de vida de Sócrates, Platón nos muestra una vez más el *metaxú* característico de eros y de la experiencia de la vida filosófica a través de la mezcla de placer y el dolor, la misma mezcla de placer y dolor que Safo identifica como epíteto del sentimiento erótico, “bitter-sweet”, (*glukopikron*) (Gordon, 2012: 331). Lo erótico está situado *entre* este sentimiento, pues eros requiere que a pesar de la unión, también exista la distancia. Se trata de aquel sentimiento que en el *Fedón* es introducido cuando Fedón le narra a Equécrates la mezcla de dolor y placer que Sócrates manifiesta al ser liberado de sus cadenas (60c). Fedón mismo también lo experimenta cuando, hablando de filosofía siente placer, pero luego dolor al considerar que Sócrates va a morir. Todo el diálogo rememora esta mezcla “erótica”, pues durante la conversación algunas veces había risas y otras veces llanto (59a).

Lo que en el diálogo que escenifica su muerte Sócrates denomina como segunda navegación (99d) significa su partida de los intereses propios de la filosofía de la naturaleza hacia el verdadero *logos* (Zuckert, 2009: 799). Al respecto, Benardete (1992)¹⁷³ considera que esta navegación conduce a Sócrates hacia un nuevo método de investigación, llevándolo hacia los objetos más nobles; de esta manera, su lectura de la *República* hace un paralelo con el “héroe” Odiseo y su intento, repetidamente interrumpido, de regresar a casa¹⁷⁴.

¹⁷² Propongo ver las notas al *Alcibíades* que Lacan (ed. 2003) realiza en su seminario 8: *La transferencia*. Una lectura atenta sobre la mirada en el *Alcibíades*, nos permite establecer que la verdadera mirada “descubre las ocultas relaciones amorosas entre las cosas. La belleza es el acontecimiento de una relación” (Han, 2015: 49).

¹⁷³ Seth Benardete (1992) en *Socrates' Second Sailing: On Plato's Republic*.

¹⁷⁴ Platón, consideran algunos comentaristas, crea una nueva *Odisea*, una aventura no en un mar remoto y ajeno sino en el mar más cercano y propio; en las profundidades de nuestra alma. El héroe platónico regresa a su Ítaca por amor conducido por el imperativo délfico erótico concóctete a ti mismo. Aquello solamente lo podemos hacer preguntando y formulando hipótesis que expresan nuestra naturaleza erótica; debemos promover el valor en nuestra alma para realizar estas tareas. Valor, pues el viaje no es fácil y requerimos de enfrentamientos, tanto para conocernos como para batallar, pues es con estos compañeros con quienes entablamos relación podemos vernos realmente.

Sin embargo, podemos cuestionar el paralelo heroico que Benardete (1992) propone entre Sócrates y Odiseo, pues nuestro héroe, a diferencia de Odiseo, que miente para mantener la vida, busca la verdad *así* le cueste la vida, ya que para el héroe erótico lo más temible no es la muerte sino la misología. En efecto, el héroe platónico considera que, desnudos en nuestra alma, es por el *logos* por el cual vivimos que se establecerá el valor de nuestra vida en el juicio divino.

Para concluir, vale la pena notar por qué la “forma” erótica de la filosofía platónica solamente puede encontrar su verdadera expresión en el diálogo, pues, en concordancia con lo hasta aquí expuesto, únicamente en el ejercicio del diálogo la filosofía se permite el reflejo de sí misma en la práctica¹⁷⁵. Así, vemos que la filosofía y el ejército de amantes platónico no tienen como fin la refutación o la demostración sino la persuasión del alma acerca de aquello a lo que le es más noble aspirar. Solamente en el diálogo el lector se ve reflejado en el discurso que le ofrece la oportunidad de conocerse a sí mismo.

No obstante, queda la cuestión que se plantea en el *Laques* respecto de enseñar y transmitir el conocimiento; en este caso, el conocimiento erótico de nuestro héroe, pues solo así podemos determinar si un experto realmente conoce su “arte” o “técnica”. De la misma manera que en la discusión con Nicias y Laques, Sócrates concuerda con Alcibíades en que un hombre sabio debe ser capaz de transmitir su sabiduría a otros (118c-d) y, estableciendo que los dos hijos de Pericles terminaron siendo tontos, Sócrates concluye que Pericles no fue realmente sabio. No obstante, en contraste con Pericles, Sócrates deja claro que él ha sido guiado por alguien mejor que el renombrado orador ateniense, el dios (θεός), aquel *daimon* que lo ha prevenido de hablar con Alcibíades antes de aquel día (124c). Empero, sobre la transmisión del “conocimiento erótico” de Sócrates, comentaristas como Angela Hobbs (*Plato and the Hero*, 2000) ven en Alcibíades el fracaso del “proyecto” educativo de Platón¹⁷⁶. Sin embargo, Hobbs no considera que el conjunto

¹⁷⁵ Entiéndase también desde el sentido y la naturaleza performativa que tiene el diálogo.

¹⁷⁶ “This attempted unification still creates tensions between human and divine ideals. The issue of manliness also raises problems of gender: does Plato conceive of the ethical subject as human or male?” (Hobbs, 2000: xiii)

de los diálogos usa y anticipa de manera pedagógica el desenlace del joven general. Por lo anterior, y más allá de las diferencias hermenéuticas discutidas en el primer capítulo, Hobbs concluye, a partir de la ilustración que el mismo Platón hace del desierto particular de uno de sus personajes, que la “filosofía platónica” no genera armonía sino disonancia en el alma del hombre¹⁷⁷.

En comparación con la lectura de Hobbs, un análisis que considere lo expuesto sobre la naturaleza erótica de la obra de Platón nos muestra que Alcibíades falla al considerar a Sócrates, al hombre, como el objeto y el fin último de su eros; falla, pues lo correcto es guiar al eros hacia la tarea que el héroe realiza, que no es más que la práctica del Bien. Por lo tanto, el intempestivo y prometedor joven no ve la belleza que el filósofo ateniense despliega en su obrar por detenerse en el amor particular de un solo individuo. El papel pedagógico del *Alcibíades I* dentro de la obra consiste en mostrarnos que la seducción filosófica requiere de la reciprocidad; Alcibíades no corresponde a esta seducción de la filosofía pues no reconoce adecuadamente el objeto verdadero de su eros. Así, mientras que Alcibíades no sube la escalera de la belleza, el héroe erótico, por el contrario, sube la escalera como ejercicio propedéutico, pues, finalmente no es un héroe por subirla, aunque esto sea necesario, sino por *bajar* después de haberla subido.

A comentaristas como Hobbs habría que recordarles que el propio autor de los diálogos que analizan¹⁷⁸ es la muestra de la sabiduría erótica que Sócrates ha transmitido mediante el dialogar y que ahora, mediante los diálogos, hace que su héroe lo cumpla una vez más. El héroe erótico, como el paradigma de filósofo para el ejército de amantes

¹⁷⁷ Esto se ilustrará mejor en el siguiente capítulo debido la tensión propia del *thymos* “irracional”, pues allí analizaré la problemática que implica comprender al alma a partir de una división artificial (*República*, II y IV) y no bajo la unificación erótica y armoniosa que hay en ella y nos guía hacia el Bien (*República*, VII).

¹⁷⁸ Es curioso notar las condiciones familiares y sociales a las que pertenecían los “antagonistas” Platón y Alcibíades, pues ambos, jóvenes procedentes de familias reconocidas, se “enfrentaron” al discurso de Sócrates con resultados notablemente distintos para ellos y la posteridad.

de Platón es en los diálogos la imagen de eros, que facilita el reflejo y la reciprocidad, *anteros*¹⁷⁹, para el alma del lector.

Así, finalmente, Platón nos recuerda que como héroe erótico no debemos honrar a Sócrates en su particularidad histórica sino como el paradigma filosófico de la actividad y de la tarea que ejerce como héroe erótico; de lo contrario, caeremos en la misma vacuidad que el ebrio Alcibíades. Considerar el conjunto de diálogos a partir del enfoque dramatólogo nos permite observar que la condición erótica de los diálogos les otorga vida siempre que estos sean examinados. En efecto, en su vivacidad, los diálogos, la obra platónica, reflejan al lector permitiéndole ver en ellos sus deseos y sus miedos, le permiten al lector enfrentarlos, aceptarlos y, finalmente, le solicitan y conceden el valor de conocerse. Los diálogos, que siempre plantean la pregunta por cómo debemos vivir, incitan y dirigen nuestro eros, dándonos el valor necesario para proceder con la investigación del Bien a pesar de las limitaciones y los miedos. La lección para Crátilo, Teodoro, Simias y Cebes, para Equócrates y para nosotros lectores es tener valor para reconocer nuestra naturaleza erótica y dirigirla hacia los objetos más nobles; examinar la vida y, al hacerlo, dejarla al servicio del Bien, pues solamente así podemos realizar, como veremos a continuación, el mayor acto heroico-erótico, *bajar* a la caverna.

¹⁷⁹ Gordon (2012) y Halperin (1985) concuerdan en que una de las innovaciones de Platón es introducir en las interacciones eróticas la reciprocidad, *anteros*. Al respecto, Zuckert (2009) considera que *eros* es lo que distingue a nuestro héroe de los otros “filósofos” que aparecen en los diálogos de Platón.

§4

RECLUTAMIENTO

El examen del valor se configura y concluye al desembocar en la *República*¹⁸⁰; por lo tanto, este último capítulo se ocupa de (1) mostrar en la milicia la necesidad de recorrer el *camino largo* para la total y correcta conformación del ejército de amantes, dando con ello las indicaciones educativas claves que la elección de nuestro baluarte y héroe proporciona con el accionar de su vida; a partir de esto, podemos (2) proponer que el acto de mayor *valor* tiene como naturaleza la apropiación de la disposición erótica del filósofo, pues el *valor* de esta apropiación nos dirige a la búsqueda del Bien, lo cual, finalmente, nos permite ser realmente justos, *bajando* de nuevo a la caverna.

Habiendo visto en las “letras grandes” el carácter erótico del héroe en los diálogos que presentan los momentos estructurales de su vida y su desempeño en la guerra eterna en el campo dialéctico, estos dos puntos estructurales del capítulo confirman “que todo hombre que sea *bueno* es *demónico*, tanto en vida como muerto” (*Crátilo*, 398c). El correcto entendimiento del valor en el carácter heroico-erótico del filósofo para el ejército de amantes permite hacer frente a la opinión que considera que el *valor* requiere *olvidar* el “bien personal” para lograr un bien “mayor”, pues como la exposición ha mostrado, esta visión es imposible para un platónico debido a que el Bien es *uno* para el individuo y la *polis*. Asimismo, al ser el valor una virtud¹⁸¹, es decir, una disposición que necesariamente es guiado por la luz del Bien, se observa la falsedad de la tesis de Calicles, que considera al filósofo como una criatura patética, totalmente ignorante de los placeres y deseos del

¹⁸⁰ “The *Republic* is a war story: just the sort of tale that would appeal to a lad named “Polemarchus” (“leader in war”). But since these Guardians must be both fierce and mild—a combination made glaringly problematic by the fact that their only job will be to fight—they must receive a special kind of education. Because of this, the *Republic* becomes an educational tale in a double sense: it is an educational tale about education. What makes this tale particularly educational for Polemarchus is that it is the tale of how excellent soldiers are educated” (Altman, 2012: 85).

¹⁸¹ Una vez más la lectura tradicional tiene conclusiones bastante cuestionables debido a los prejuicios que no examinan y a las dificultades que posa un examen del valor; así, comentaristas como P. Foot, en *Virtues and Vices* (1978: 16) estiman al valor como una virtud en unos casos y en otros como un veneno.

“hombre” (*Gorgias*, 484d); demostramos, por el contrario, que el filósofo *posee* el verdadero *deseo* en la búsqueda del Bien, y en el ejercicio de la justicia encuentra el verdadero *placer*.

§4.1

MILICIA

La milicia es la preparación, la educación para el servicio en el ejército de amantes que se debe prestar en la guerra eterna y que, por lo tanto, nos *prepara* para enfrentar cualquier condición histórica particular. Así, frente a la cuestión fundamental que se examina en la *República*, a saber, ¿vale la pena vivir siendo justo?¹⁸², el diálogo nocturno¹⁸³ se ocupa de mostrar que *vale* más la pena vivir siendo justo así se parezca injusto, que parecer justo y ser injusto. Del mismo modo que la *República*, esta tesis ha “imitado” el proceder de la exposición desarrollándose metodológicamente de las letras grandes a las pequeñas, mostrando que la justicia en la ciudad y en el individuo es una y la misma; así, en este punto veremos que el valor se expresa en la persecución erótica del Bien, pues en el Bien yace la esencia de todas las virtudes y su luz otorga el mayor acto de *valor: bajar a la caverna*.

Para cumplir con el objetivo propuesto para esta sección del capítulo, la milicia debe tornarse fundamental en la preparación del ejército; en este sentido, se debe, con ella, permitir el entendimiento y reconocimiento de la necesidad de recorrer con perseverancia cada paso en el *camino corto* y, más aún, tener valor para no detenernos en él y continuar con el *camino largo*; en la milicia y en el camino no existen atajos. En efecto, solo mediante un entendimiento fundamental del valor, que requiere la apropiación erótica que persigue el Bien y que se desarrolla en el *camino largo*, puede solucionarse la paradoja que se establece en el libro I en lo que se denomina como la “ciudad de los hombres buenos

¹⁸² La cuestión es resumida así de manera *intrínseca* en el diálogo, para esto se tuvieron en cuenta los múltiples desafíos que la *República* enfrenta, a saber: (1) el desafío de Céfalo sobre el *sentido* de la vida; (2) el desafío de Polemarco para la relación entre apariencia y ser; (3) el desafío de Trasímaco y de la “ciudad de solamente hombres buenos”; (4) el desafío de Glaucón sobre la “naturaleza” de la justicia y, finalmente; (5) el desafío de Adimanto a Platón (366d-367a). Sin embargo, de manera *extrínseca*, en relación con el *héroe*, el desafío directo lo elabora Clitofonte. Mirando a lo *intrínseco* y a lo *extrínseco*, tenemos el desafío de Platón a nosotros lectores, a tomar parte en la guerra eterna y a unimos a su “ejército de amantes”.

¹⁸³ Recordándonos el consejo nocturno en las *Leyes* (960c-968c).

solamente" (347d): en ella, se postula que un verdadero gobernante considera lo mejor para sus gobernados al gobernar, pero si es cierto que un "hombre de conocimiento" prefiere ser beneficiario antes que benefactor, el "hombre de conocimiento" decidirá no gobernar. Si esto es el caso, el verdadero gobernante se opondría al hombre de conocimiento, pues a diferencia del verdadero gobernante, el hombre de "conocimiento" está guiado por su ventaja "propia". Frente a esta postulación, "el estudiante que ha tomado a la *República* bajo los principios pedagógicos, está bien preparado para interrumpir, justo como Glaucón lo hace, y rechazar la decisión de que un verdadero hombre de conocimiento sea aquel que decide ser beneficiario en lugar de benefactor" (trad. prop. Altman, *The Reading Order of Plato's Dialogues*, 2010: 25).

En el establecimiento de la ciudad, en las letras grandes, el argumento en el diálogo ha otorgado espacio para la apariencia, acogiéndola, pues a partir de ella y de la posibilidad del conflicto deviene el crecimiento en la *polis*. En efecto, la *polis* crece y se expande, adquiriendo una "población superflua", basada en la apariencia; esto nos recuerda la expansión de Atenas bajo el mandato de Cimón y Pericles (Taylor, 2013: 274); la *polis*, al crecer y desarrollarse, solicita el ingreso de nuevas profesiones como el "actor" y el "empresario", pues los ciudadanos requieren de "nuevo" entretenimiento al adquirir o refinar sus gustos. Asimismo, con el objetivo de garantizar el mantenimiento y la seguridad de la *polis*, se hacen necesarios los guardianes (374d), con ello, se hace necesario también el planteamiento de su educación, lo cual conlleva tomar decisiones que formarán a las próximas generaciones a partir del entendimiento que el diálogo expone del Bien. Empero, el diálogo invita al cuestionamiento de estas decisiones, pues, finalmente, nadie puede educarnos, entendido esto únicamente una como obligación externa, debido a que la educación del Bien no puede obtenerse si no se toma, a la luz del Bien, una decisión libre y propia, resultado de la apropiación erótica que ya he expuesto en el capítulo anterior.

Una de las primeras decisiones formativas que debe tomarse en este proyecto educativo, y cuya importancia ya hemos mostrado, es la elección que se examina en el libro II sobre el modelo a seguir, a *imitar* (388), para la correcta educación. Esta elección

es vital para la educación de los guardianes y, por lo tanto, para el futuro de la ciudad. El héroe ayuda a *formarnos*, ya que le *imitamos* luego de haberlo examinado. Como he mostrado, el *corpus* propone un héroe que, sumido en la lucha de mantener la tensión dialéctica, persigue eróticamente el Bien. A diferencia de los héroes épicos, a Sócrates le interesa la guerra eterna que ya hemos descrito, pues incluso al llegar de una batalla se pone en guardia y pregunta por el estado de la filosofía (*Cármides*, 153a); es notable que a nuestro héroe le interesa lo mejor para el alma.

Uno de los primeros peligros, probablemente el más grande de la lectura tradicional, consiste en detenerse, como lo hace Hobbs (2000), en el *camino corto*; el detenerse sin perseverar lleva a Hobbs a desestimar a Sócrates como el modelo de Platón (2000: 240), considerando que una figura más adecuada para este papel es Odiseo (2000: 239). No obstante, es fundamental que una lectura atenta desestime a Odiseo como héroe platónico y lo considere, teniendo en cuenta el testimonio de Odiseo sobre Aquiles en el Hades (*Odisea* XI, 467-540)¹⁸⁴, como la antítesis de Sócrates; mientras el modelo de vida que ofrece Odiseo promueve la mentira, incitando al miedo y a la cobardía, Sócrates, en cambio, incita al valor que provee el deseo activo de una vida justa y bella¹⁸⁵.

Al hacer de Sócrates su protagonista y héroe¹⁸⁶, Platón dramatiza la “mejor” forma de existencia humana, contrastándola con otras en los demás personajes y filósofos. En

¹⁸⁴ *Odisea* (XI, 467-540). Añádase que Odiseo, como buen retórico, que nos recuerda a Pericles, adapta su *logos* a su audiencia. Si creyéramos en las palabras de Odiseo le tomaríamos, por encima de Aquiles, como el mejor de “los aqueos” (*Odisea* VIII, 78). Por lo tanto, respecto del destino de Aquiles, dudamos de las palabras de Odiseo y atendemos al discurso de Fedro en el *Banquete* (189e). Para el debate de las acciones de Odiseo recomiendo ver: Scott Richardson “Truth and Tales of the *Odyssey*” *Mnemosyne* 49 no. 4, 4th series (September, 1996: 393- 402) y Gregory Nagy, *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1999: 25-35).

¹⁸⁵ Como hemos visto, para el héroe es mejor morir que abandonar la filosofía (Altman, 2012: 382). En la *República*, Sócrates propone censurar -en el sentido de reprender más no de violentar el texto- el testimonio de Odiseo sobre Aquiles en el Hades, ya que este testimonio obedece a intereses egoístas y es una mentira que incita al miedo sobre lo que no debe ser temible para el filósofo, incita a la cobardía sobre nuestra propia condición mortal (386b-c) y no al valor ante la vida.

¹⁸⁶ En contraste con esta postulación, Strauss estima que en las *Leyes*, el Extranjero Ateniense es Sócrates luego de haber escapado de la prisión, esto contradice nuestra lectura sobre la labor heroica que conduce Sócrates con su vida y la coherencia que le provee el examen y la búsqueda del Bien, contradice el *Critón*. Por otro lado, aunque es deudora en gran parte de los análisis de Strauss, la posición hermenéutica de Zuckert (2009) ubica a las *Leyes* en el primer

este contraste es evidente que Platón entiende la filosofía como la búsqueda del conocimiento y no como su *posesión*. Esto implica un reconocimiento de las limitaciones propias que enriquecerá al hombre hasta el fin de los tiempos (Zuckert, 2009: 861)¹⁸⁷:

Sócrates nos aparece, al mismo tiempo y por las mismas razones, como el perfecto *erotikós* y el filósofo asimismo perfecto, y lo es precisamente porque va más allá del amor sexual y utiliza la atracción de la belleza con vistas a la adquisición de la virtud y del conocimiento de lo real. Él es, sin duda, aquél en quien el alma intelectual recupera sus alas para volver a la morada de los puros inteligibles y para gozar de nuevo de su contemplación (L. Robin, *La teoría platónica dell'amore*, cit., p. 216. trad. G. Reale)

Luego de discutir sobre el modelo heroico a *imitar*, se procede, en los siguientes libros (II a IV), a establecer los lineamientos educativos que deben seguir los guardianes; en este punto se efectúa la división del alma, correspondiente a las tres clases de estado (580d); por esa misma razón, el análisis de las virtudes se realiza por separado (504a). Lo importante es notar las implicaciones de esta división y la importancia del libro VII para nuestro análisis del valor, pues allí encontramos el punto central del platonismo. Recorrer el *camino corto* es *necesario*, pero se debe tener en cuenta que este camino no es sino una *parte del camino largo*.

En efecto, la virtud que es descrita y analizada en el libro IV, *camino corto*, es todavía una virtud *aparente*, depende, como se vio en el *Protágoras*¹⁸⁸, de un carácter inherente y “natural” que es moldeado por la tradición social de la ciudad. En este punto, al observar

lugar del orden del *corpus*, pues la autora considera que aquellas preparan y solicitan de la introducción del filósofo para el *corpus*.

¹⁸⁷ Obedecer a las pasiones y al placer de satisfacerlos apetitos mundanos reside en la falsedad de tomar lo aparente como el ser. El verdadero placer de la vida filosófica reconoce al ser y a la apariencia en su tensa relación intrínseca y dialéctica. Los “primeros placeres”, correspondientes a la apariencia, son “falsos” no porque no puedan ser totalmente satisfechos sino debido a que su satisfacción continua no engendra verdadero placer sino hastío.

¹⁸⁸ En el *Protágoras*, el “campeón” del νόμος le concede más importancia a la φύσις. El sofista considera que el valor es producido por una condición natural única: θυμός (Taylor, 2013: 262). Basar el análisis del valor en una “condición natural” es lo que lleva a decir que el valor entre hombres y mujeres es distinto.

las partes del alma de manera independiente, debemos diferenciar el *thymos* de la “voluntad”, ya que la voluntad no puede ser distinguida del juicio y el juicio es una deliberación que le correspondería a la parte racional (λογιστικόν) (Taylor, 2013: 282)¹⁸⁹. En esta división, como bien lo nota Glaucón, el *thymos*¹⁹⁰ no está totalmente ligado a la razón, pues su accionar se observa en los niños que aún no se han desarrollado (441a), y por eso debe ser guiado mediante la educación. No obstante, a diferencia del *thymos*, el valor no es un guardián de la razón sino el efecto de la unificación *realmente armoniosa* del alma¹⁹¹.

En *línea* con las *divisiones* anteriores, al final del libro IV la justicia *parece ser* entendida en términos de balance entre las “partes” del alma. Sin embargo, este balance es *aparente*, pues considera que la virtud deviene de un consenso *estructurado* que se *asemeja* a la armonía (431d-e). Se *asemeja*, pues en este consenso la justicia consiste en que cada “parte” o individuo se ocupe estrictamente de lo suyo y haga únicamente el trabajo que le corresponde, sin interferir con los demás (433d)¹⁹². Es claro que la esencia de esta justicia, de este balance entre las virtudes y las partes del alma, reside en una clara, constante y operante división entre las clases, “las partes” y los individuos (434b-c) con miras a evitar la guerra civil (442c). Por consiguiente, es evidente que aun en el libro IV las virtudes que se practican en la ciudad son distinguibles; por lo tanto, también es manifiesto que las “distintas” virtudes se practican de manera más prominente en

¹⁸⁹ Si, como muchos comentaristas, entendemos el valor únicamente como restrictivo al *thymos*, entonces estaríamos restringiendo a la virtud a una condición natural (411b) que debe ser estimulada y restringida según sea el caso; asimismo, su acción solamente es reservada, en primer lugar, para los “extraños” “otros” y luego para sí, como lo vemos en el caso de Leonito y su indignación propia ante sus “malos” deseos (440a-b). El valor que se demanda de un buen soldado, requerido para “luchar” frente a las dificultades y exigencias del *logos*, no puede corresponder a un código de honor resultado de la “primera educación”, sino que debe ser examinado por el propio guardián, por medio de su *propio* examen.

¹⁹⁰ *Odisea* (XX 5-10) en donde se dice que el corazón es la residencia del *thymos*.

¹⁹¹ No solo en la *República* sino en todo el *corpus* de manera armoniosa, esto se opone a las consideraciones de Hobbs: “early dialogues such as the Laches and the Gorgias do not seem aware of the metaphysical implications of their ethical assumptions” (Hobbs, 2000: 51).

¹⁹² “He [Plato] accordingly proceeds to analyse the virtues of the individual along the same lines. It is owing to his reason that the individual is wise, and owing to his *thumos* that he is brave; simply possessing of reason and *thumos*, however, will not be enough: they must also be performing their proper functions” (Hobbs, 2000: 21)

diferentes “partes” de la sociedad. De hecho, en 430c aún se considera que la descripción dada para el valor en ese punto es adecuada solamente como un valor “cívico”, que deberá ser revisada luego, pues la verdadera unidad de las virtudes solamente comienza a emerger en el libro VI cuando se da la discusión de los filósofos reyes (Taylor, 2013: 298).

Por lo tanto, la justicia propuesta en el *camino corto* solamente es *aparente*, pues su *ser* se mostrará en el tránsito del *camino largo*, solamente mediante él podemos alcanzar un entendimiento de todas las virtudes en su verdadera unidad y comprender el valor, en su doble ejercicio: en la búsqueda erótica del bien y en el regreso a la caverna. El *camino largo* que recorre nuestro héroe ennoblece su carácter y permite diferenciar el valor descrito en el libro IV con el del libro VI.

En este punto podemos declarar que el objetivo fundamental de la milicia para el ejército se cumple al alcanzar la comprensión de que el alma debe ser *realmente armoniosa*, no “meramente” estructurada o *semejante*¹⁹³. En este sentido, alcanzamos el *fundamento* de la educación de los guardianes en la educación del filósofo; aquella es preliminar y debe perfeccionarse, pero solamente puede hacerlo enfrentando la violencia de las tres olas. Efectivamente, en la *República* los guardianes que pruebenser valerosos en la guerra serán honrados como *Olympionikai* (466a)¹⁹⁴, pero el honor que les espera a aquellos que retornen a la caverna será aún mayor.

El análisis del valor y la propuesta de un modelo para guiar nuestras vidas es una contribución fundamental para el alma y, por lo tanto, para la *polis*. El valor es necesario para el reconocimiento propio, es una disposición que nos permite enfrentar el miedo. Platón nos muestra que la sociedad y la vida deben ser dirigidas por el compromiso con la búsqueda del Bien. En Sócrates encontramos este modelo heroico-erótico, “no podemos, por consiguiente, comprender a Eros sólo como una representación de

¹⁹³ En el alma estructurada la justicia es lo propio de cada parte, pero la estructura debe ir más allá de la *semejanza* con la armonía para *ser* la armonía misma, pues ocuparse de exclusivamente de lo propio es ser idiota: ἴδιος.

¹⁹⁴ Y se les permitirá “besar” a aquellos que elijan y desposarles (468c). Aquí es notable que los guardianes más valerosos vean su eros recompensado.

Sócrates, sino que, por el contrario, debemos comprender a Sócrates, en cuanto hombre ‘demónico’, según la imagen de Eros” (G. Krüger, *Ragione e Passione*, p. 152 trad. por Reale, 2004: 193.)

En este sentido, el aporte de la *mediación* de eros para el platonismo debe entenderse en términos de vinculación; por lo anterior, la *República* es, de la misma manera que eros, “lo que agrupa y aúna” (462a), lo que “enlaza todos estos elementos y consigue entre esta variedad su propia unidad” (443e). Así, mientras Hobbs se pregunta si un hombre requiere trascender lo que usualmente es se entiende por humanidad para alcanzar la virtud, nosotros respondemos, viendo el capítulo 3, que desear el Bien y lo Bello es precisamente *ser humano*¹⁹⁵.

El ejército de amantes recluta y abre sus filas para todos; Platón nos muestra que incluso un joven esclavo es capaz de descubrir principios universales bajo la correcta guía que provee el héroe erótico. No obstante, es claro que el soldado de nuestro ejército necesita más que el coraje que sube la sangre a su cabeza, el soldado de nuestro ejército requiere discernir entre lo bueno y lo malo para poder ser virtuoso y útil para lo *bueno* y sus compañeros.

No hay atajos en el camino (533c). Si Adimanto no recuerda el procedimiento hipotético del camino corto, no es merecedor de escuchar el resto (504b-d). La *República* no ofrece una definición teórica de la justicia sino una muestra de la justicia, un ejemplo. Por consiguiente, como lectores debemos tener valor y perseguir el argumento, pues aunque el camino “es difícil de atravesar, no obstante, hay que marchar” (432d) y “tener realmente el valor de decir la verdad, sobre todo cuando se habla de la verdad” (*Fedro*, 247c).

¹⁹⁵ El valor es requerimiento necesario y otorgado por la apropiación de nuestra condición erótica, sin distinción de género, clase o raza. En contraste, Aristóteles, para quien la virtud y el valor son nobles y excelsos (*Ética Nicomaquea* 1115a-b), no establece una clara “unificación”, el estagirita incluso considera, de manera cuestionable, que la virtud y el valor son distintos entre el hombre y la mujer (*Pol.* 1260a20 1277b20; *Poet.* 1454a23).

§4.2

SERVICIO

El análisis afluyente de esta tesis desemboca finalmente en la centralidad del platonismo, a saber, el libro VII de la *República*. Con la milicia hemos comprendido que es necesario recorrer el *camino corto* de los libros I-V, pues este camino, en su rol de *basanos*, pone a prueba el *valor* del examen realizado, pasando del *parecer* al *ser*; no obstante, para comprender el *ser* del *valor*, debemos observar lo que está más allá del *ser* y ponernos a su servicio: el Bien¹⁹⁶. El Bien nos permite escuchar la armonía en la estrambótica guerra eterna, comprendiendo el conflicto entre *ser* y *parecer*. Por lo tanto, considero, junto a Taylor, que no hay duda de que el Bien sea idéntico a la Belleza que se ha mostrado en el *Banquete* como el objeto del amante, del filósofo (Taylor, 2013: 287), y tampoco es distinto al principio que en el *Fedón* representa lo ἀγαθόν: principio verdadero que nos mantiene *unidos*, siendo la causa del orden en el universo (Taylor, 2013: 287).

Solamente el recorrido del *camino largo* permite la visión del Bien que le otorga al alma el *ser una* y no tanto como un conjunto de partes distinguibles¹⁹⁷. De esta manera, las virtudes mismas, en este punto, alcanzan la unidad (Taylor, 2013: 284). En efecto, aquel que recorra con valor el largo y difícil camino de una vida dedicada a la búsqueda

¹⁹⁶ El Bien es para los objetos del conocimiento y para el conocimiento lo que el sol es para los objetos visibles y para la vista (Taylor, 2013: 286). El Bien le otorga a los objetos su ser (οὐσία), y, como el sol mismo, es distinto de los colores que vemos y de la vista; el Bien es algo más noble que el “ser” (Taylor, 286). La luz del sol en el libro VII brota de él como su fuente, el Bien. Al “ser” el Bien la fuente de la luz, no la luz misma que emana, se establece una trascendencia que se halla más allá del ser, a ella agradece su ser la verdad.

¹⁹⁷ Compartir la esencia no quiere decir que dos cosas sean idénticas, por ejemplo la tragedia y la comedia comparten la misma esencia: la mimesis, pero no son idénticas. Son especies de un mismo género. Esto aplica para el Bien como esencia de todas las virtudes y para aquellos que consideran que todas las virtudes en Platón son indiferenciables. Sin embargo, no considero correcta la propuesta de Paul Shorey en *The Unity of Plato's Thought* (1903: 83) en donde considera, basado en una lectura aristotélica del *corpus* de Platón, que el *Uno* corresponda al Bien; considera que el la reflexión sobre las formas consiste en un mero hipostasiar lo físico. En contraste, considero que el Bien es *uno*, en oposición a “varios”, pues “el Uno” no es el Bien sino que el Bien es uno.

heroico-erótica del Bien, hace que su vida un tenga un único y perfecto principio de acción, la visión suprema del Bien mismo; el conducir todos los actos y la vida de acuerdo con la visión suprema del Bien implica la obtención de todas las virtudes, no exclusivamente de una; en consecuencia, la acción valerosa es a la vez prudente, pía y justa. No debe entenderse esto como si el valor fuese un mero “resultado” sino que el valor se ha expresado también en el *ejercicio* de la correcta deliberación y examen que permite buscar y, con ello, escoger lo que está “bien”, no lo fácil, pues lo bello es difícil (*Hippias Mayor*, 304e)¹⁹⁸; en ello radica el carácter heroico del valor.

En la *República* es evidente que así como la “la línea” se recorre en su totalidad, tanto en ascenso como en descenso, de la misma manera, el camino que abre el diálogo para la educación debe recorrerse completo, desarrollándose también de manera dialéctica¹⁹⁹. Por lo tanto, la acción valerosa de *regresar y bajar de nuevo*, que observamos en el libro VII, y a la que nuestro héroe invita, solo es posible para el hombre que, al salir *forzosamente* de la caverna²⁰⁰, se reconoce ontológicamente *debajo* del Bien y, por lo tanto, ejerce la justicia al *bajar*. Regresar a la caverna es el acto de la justicia por antonomasia; las beligerantes consideraciones hermenéuticas del primer capítulo nos permiten ahora confirmar que el acto de justicia se encuentra escrito en la primera palabra de la *República* que tanto revisó Platón en su vida: *κατέβην*²⁰¹. Bajar a la caverna conlleva el mayor acto de valor, pues tal

¹⁹⁸ Debe entenderse que aunque en el proceso educativo, el camino es difícil, la decisión de lo bueno y bello es “natural” para el filósofo.

¹⁹⁹ Es necesario recorrer el camino de la educación, en la *República* y en el *corpus*, pasando por los estudios físicos, musicales y científicos de manera dialéctica. La dialéctica es el ejercicio erótico que permite, como un trampolín, la visión del Bien y el sumergimos, con justicia, en la profundidad caverna.

²⁰⁰ Al leer con atención (515a-e) se nos hace evidente que la liberación “forzosa” debe entenderse como el desdoblamiento de nosotros como prisioneros y libertadores, en este sentido no se puede esperar que sea únicamente el *otro* quien eduque o guíe, debemos hacerlo nosotros mismos *con* los demás.

²⁰¹ El testimonio sobre la continua revisión de la palabra inicial de la *República* debe comprenderse en nosotros mismos, en la revisión continua que nos *recuerda*, en nuestra propia “tablilla de cera” (*Teeteto*, 194c-d), que debemos bajar. En consonancia con lo anterior, considero que aquel que baja se opone a Gíges (359c-360b), para una lectura alternativa propongo revisar a M. Davis en *The Soul of the Greeks* (2011), allí interpreta la *República* mediante el camino corto de Gíges; esto lo lleva a una lectura cuyas conclusiones se me presentan como antítesis a mi tesis, pues mientras Gíges hace su cuerpo invisible y lleva a cabo crímenes e injusticias con miras a sus objetivos egoístas, el deber en el alma del filósofo es “invisible” para aquellos que intentarán asesinarlo en la caverna.

como el entendimiento requiere de un trampolín para ver el Bien (511c), el valor requiere del esfuerzo heroico que implica salir de la caverna para luego “sumergirse” y regresar a ella²⁰².

De esta manera, la tesis encuentra el cierre regresando a una consideración hermenéutica sobre la totalidad que permite comprender la virtud del valor: el diálogo *República* debe ser entendido entonces como las letras pequeñas de la grandeza del *corpus* que nos muestra el *recorrido* de nuestro héroe. Efectivamente, bajar a la caverna es el acto singular que expresa una vida dedicada a la búsqueda heroica del Bien, al recorrido del camino largo y de regreso en el que se han pasando días largos y difíciles²⁰³.

Podemos ahora establecer con claridad que el valor consiste en mantener la tensión dialéctica propia de la búsqueda erótica del Bien, que permite unificar la vida, las virtudes y la *polis* al *bajar* a la caverna²⁰⁴. El valor se expresa en la vida del filósofo, héroe erótico que se mantiene en la verdadera guerra eterna y practica la justicia. La posición hermenéutica que ha mediado en este campo de batalla particular termina por apropiarse heroica y eróticamente de la *mediación*, del *metaxú*, haciendo de la vida filosófica el *instante* de valor. El *instante* que *brot*a de la comprensión actuante de la experiencia erótica; el héroe, como el amante, comulga con el *instante* para ver la Belleza en sí; el *instante* erótico concede los elementos posibles para la contemplación del Bien.

Este reconocerse *ser erótico* implica la verdadera libertad en el *cosmos* al comprender su lugar en él. En este sentido, la libertad es comprendida como la afirmación pura del Bien; alejados de la luz, abajo en la caverna, nos encontramos prisioneros, la libertad que se gana con el trabajo duro nos permite, finalmente, salir, arriba, libres, y bajo la luz del

²⁰² Claramente, como se ve en 516d, no basta salir sino regresar. Aquí vale recordar el testimonio de Odiseo sobre Aquiles, el falso héroe que presenta en su mentira Odiseo preferiría quedarse afuera en cualquier condición que regresar heroicamente a la caverna, sabiendo que allí, seguramente, morirá. Asimismo, una vez más, debe recordarse la importancia del trampolín, pues él brinda el poder salir con altura con el objetivo de sumergirse correctamente.

²⁰³ Hesiodo (1997) *Obras y Fragmentos: Teogonía; Trabajos y Días; Escudo; Fragmentos; Certamen*.

²⁰⁴ A diferencia de la moral cristiana que juzgaría el afán de honor como “inapropiado” o “desagradable”, los griegos consideraban que el reconocimiento del honor se encuentra estrechamente vinculado a la virtud (Reale, 2004: 209) negar el honor a aquel que lo merece es el peor mal e injusticia.

Bien, tomar la decisión de justicia. Sócrates ha tomado la única decisión puramente libre bajo la mirada del Bien, ha regresado. De hecho, como se analizó en el *Banquete*, Sócrates se reconoce como filósofo por acoger la lucha a la que lo incita su deseo erótico, el filósofo es amante y luchador, pues la filosofía es una vida de progreso, no para aquellos que ya consideran poseer todo el conocimiento, sino para quienes, deseándolo, lo *persiguen*. Por lo tanto, el *instante* ahora deja de ser una alegoría para, en la totalidad de la vida, ser la verdad misma (*República*, 532b-c); en él se captura una vida en presencia del Bien. En efecto, respecto de la condición erótica propia del instante, Sócrates declara en el *Menéxeno* (235b) que “en un instante me he hecho más fuerte, más noble y más bello”; cada decisión de su vida ha sido guiada por el Bien²⁰⁵.

El análisis del valor termina reconociendo sus limitaciones, ya que no pretende dar cuenta de la totalidad del *corpus* o de la *República*, sino proponer una indicación, esbozar un gesto seductor que invite a tener valor, a entablar el diálogo y a unirse al héroe erótico en el ejército de amantes²⁰⁶. Por lo anterior, el análisis consideró, a partir de su posición hermenéutica, que su “objeto de estudio” debía analizarse en el paradigma que Platón nos ofrece en el *corpus*, desde los momentos estructurales de la vida de su héroe erótico y en su desempeño en la guerra eterna; la *República*, tratada desde la centralidad del libro VII para el platonismo, fue el *basanos*, la piedra de prueba, que permitió establecer el “valor” de la tarea realizada. Queda entonces la exigencia de valor para el lector, de *enfrentar*, con el ejemplo del héroe erótico, la guerra eterna en las filas del ejército de enamorados, y en ella, la realidad de nuestro país que tanto nos concierne, pues el valor que se expresa en el campo de batalla particular es producto del verdadero valor que se practica en la guerra eterna y que tiene como campos la ciudad y las conversaciones,

²⁰⁵ Platón no diferencia el “conocimiento” del Bien de la actividad práctica como lo harán distintos filósofos en la posteridad. Lo importante es comprender, con Platón, que la mera contemplación del Bien implica la realización ontológica de bajar (κατέβην). Por consiguiente, el filósofo debe esforzarse y dedicar su vida a la búsqueda del Bien, una tarea ciertamente heroica, el Bien no puede ser visto realmente sin convocar a su servicio (Taylor, 2013: 295).

²⁰⁶ El enamorado del Bien se preocupa por el alma del *otro* y por la suya, su valentía no es un mero “frente a ti” sino un contigo, juntos. En la *República*, en este *diálogo*, termina de configurarse el análisis erótico del valor frente al Bien que le otorga su *ser*.

enfrentando el reto propuesto por el oráculo: conócete a ti mismo. En este sentido, la justicia que buscamos alcanzar en los diálogos de paz no puede realmente alcanzarse por fuera de la labor filosófica²⁰⁷. Como bien vemos en los diálogos, en un ambiente de guerra el *diálogo* es lo único que nos permite buscar la justicia. La “forma” erótica de la filosofía platónica solamente puede encontrar su verdadera expresión en el diálogo, pues, en concordancia con lo expuesto, en él la seducción filosófica alcanza la reciprocidad del *otro* que permite la apropiación de la existencia; únicamente en el ejercicio del diálogo la filosofía se permite el reflejo de sí misma en la práctica: en esto consiste la naturaleza performativa del diálogo.

En las filas del ejército de amantes, el valor es necesario para llevar a cabo nuestra *labor*: entablar el diálogo que garantiza a la *polis* su supervivencia y *justo* desarrollo, enfrentando los peligros y las dificultades que implica ponerse al *servicio* del Bien; el *valor* del diálogo reside en que éste permite el examen y, por ende, la persecución del Bien²⁰⁸. Por lo tanto, nada es más honorable y heroico que disponerse al *servicio* del Bien²⁰⁹.

Deseo dejar la invitación al examen de esta propuesta, a entablar un diálogo, a la lectura de Platón y a la verdadera libertad que se pone al *servicio* del Bien, pues vivir a su *servicio* es lo que requiere y otorga valor.

²⁰⁷ “Lo que caracteriza a la sociedad actual es la falta de energía de enlace dialógico. Cuando del escenario desaparece lo dialógico, surge un teatro de las afectaciones. Estas no están estructuradas dialógicamente. Implican una negación de lo distinto” (Han, 2015: 43).

²⁰⁸ Las constituciones “imperfectas” son examinadas con miras al alma y no es de su interés una teoría política sobre ellas. Así, se muestran las consecuencias de no dirigir al alma hacia el verdadero objeto de su deseo, el Bien. La tiranía radica en poner nuestra vida, ofrecer nuestro *eros*, a la “ambición falsa” que nos convierte en esclavos del honor, del dinero o del poder, sumidos en la ignorancia del Bien, en la que solamente queda la cobardía (*deilia*).

²⁰⁹ No se debe entender esto en un sentido cristiano, pues aquí el *servicio* enaltece a aquel que sirve, no es meramente “altruista”, no se realiza por abnegación: “es difícil, para un hombre moderno, representarse el carácter absolutamente público de la conciencia entre los griegos. En verdad, entre los griegos no hay concepto alguno parecido a nuestra conciencia personal” W. Jaeger, (*Paideia vol I*: 25).

BIBLIOGRAFÍA

- Adam, J. (1963). *The Republic of Plato* (Segunda ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Altman, W. (2010). Laches before Charmides. Fictive Chronology and Platonic Pedagogy. *The Electronic Journal of the International Plato Society*(10). Recuperado el 23 de Agosto de 2015, de <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article95.html>.
- Altman, W. (2010). The Reading Order of Plato's Dialogues. *Phoenix*, 64, 18-51.
- Altman, W. (2012). *Plato the Teacher. The Crisis of the Republic*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Altman, W. (2012). *The German Stranger: Leo Strauss and National Socialism*. Lanham, Maryland: Lexington Books.
- Altman, W. (4 de Julio de 2014). *Between Aristotle's Cave and Plato's: Phaedo and Timaeus in Cicero's De Natura Deorum*. Obtenido de Academia: http://www.academia.edu/7746430/Between_Aristotles_Cave_and_Platos_Phaedo_and_Timaeus_in_Ciceros_de_Natura_Deorum
- Annas, J. (1985). Self-Knowledge in Early Plato. (D. O'Meara, Ed.) *Platonic Investigation*, 13, 111-138.
- Aristófanes. (1987). *Las avispas; La paz; Las aves; Lisístrata*. (F. Rodríguez, Trad.) Ediciones Cátedra.
- Aristófanes. (1991). *Los Acarnienses; Los Caballeros; Las Tesmoforias; La Asamblea de las Mujeres*. (F. Rodríguez, Trad.) Ediciones Cátedra.
- Aristófanes. (1995). *Las nubes; Las ranas; Pluto*. (F. Rodríguez, & J. Rodríguez, Trads.) Ediciones Cátedra.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. (T. Calvo, Trad.) Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2011). *Poética*. (V. García, Trad.) Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2011). *Política*. (M. García, Trad.) Madrid: Gredos.

- Ast, F. (1808). *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*. Landshut.
- Beauvoir, S. d. (1989). *The Second Sex*. (H. Parshely, Trad.) New York: Vintage.
- Beekes, R. (2010). *Etymological Dictionary of Greek* (Vol. 10). Brill.
- Belfiore, E. (2012). *Socrates' Daimonic Art. Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benardete, S. (1963). The Right, the True, and the Beautiful. *Glotta*(41), 54-62.
- Benardete, S. (1989). *Socrates' Second Sailing: On Plato's Republic*. Chicago: University of Chicago Press.
- Benardete, S. (2012). *The Archaeology of the Soul: Platonic Readings of Ancient Poetry and Philosophy*. South Bend, Indiana: St. Augustine's Press.
- Blondell, R. (2002). *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brandwood, L. (1959). *The Dating of Plato's Works by the Stylistic Method. A Historical and Critical Perspective*. London: University of London.
- Brumbaugh, R. (1958). Plato's 'Cratylus': The Order of Etymologies. *The Review of Metaphysics*, 11(3), 502-510.
- Burnet, J. (1901). *Platonis Opera Volume II*. New York: Oxford University Press.
- Burnet, J. (1903). *Platonis Opera Volume III*. New York: Oxford University Press.
- Burnet, J. (1902). *Platonis Opera Volume IV*. New York: Oxford University Press.
- Burnyeat, M., & Frede, M. (2015). *The Pseudo-Platonic Seventh Letter*. (D. Scott, Ed.) Oxford: Oxford University Press.
- Calame, C. (2013). *The Poetics of Eros in Ancient Greece*. (J. Lloyd, Trad.) Princeton: Princeton University Press.
- Carpa, A. (2015). Plato's Cinematic Vision: War as Spectacle in Four Dialogues (Laches, Republic, Timaeus and Critias). In A. Bakogianni, & V. M. Hope, *War as Spectacle: Ancient and Modern Perspectives on the Display of Armed Conflict* (pp. 129-138). London - New York: Bloomsbury Academic.
- Cartledge, P. (1977). Hoplites and heroes. *Journal of Hellenic Studies*, 97, 11-27.
- Cherniss, H. (1945). *The Riddle of the Early Academy*. New York: Russell & Russell.

- Cordero, N. (2005). *Siendo se es. La tesis de Parménides*. Buenos Aires: Biblos.
- Craig, L. (1996). *The War Lover: a Study of Plato's Republic*. Toronto: University of Toronto Press, Scholarly Publishing Division.
- Davis, M. (2011). *The Soul of the Greeks*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Dent, N. (1981). The Value of Courage. *Philosophy*, 56(21), 574-577.
- Diógenes Laercio. (2013). *Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dionisio de Halicarnaso. (2001). *Sobre la composición literaria. Sobre Dinarco*. Madrid: Gredos.
- Dodds, E. (2006). *Los griegos y lo irracional*. Alianza Editorial.
- Dover, K. (1989). *Greek Homosexuality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dunn, M. (1974). *The Organization of the Platonic Corpus Between the First and Second Century A.D.* Ph.D dissertation, Yale University.
- Esquilo. (2000). *Tragedias: Los persas, Los siete contra Tebas, Agamenón, Las coéforas, Las euménides, Prometeo Encadenado*. Madrid: Gredos.
- Eurípides. (2010). *Las Troyanas*. Losada.
- Festugière, A. (1969). L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/VIe siècles. *Museum Helveticum*, 281-296.
- Flórez, A. (2011). La forma del diálogo y la forma de la filosofía en Platón. *Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu*, 53(156), 369-398.
- Foot, P. (1978). *Virtues and Vices: And Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley: University of California Press.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad* (Primera ed.). (H. Pons, Ed.) Fondo de Cultura Económica.
- Friedlander, P. (1973). *Plato: an Introduction* (Segunda ed.). (H. Meyerhoff, Trad.) Princeton: Princeton University Press.
- Gadamer, H. (1980). *Dialogue and Dialectic. Eight Hermeneutical Studies on Plato*. New Haven: Yale University Press.

- Gómez, N. (2001). *Escolios a un texto implícito: Selección*. Bogotá, D.C., Colombia: Villegas Editores S.A.
- Gonzalez, F. (2009). *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Gordon, J. (2012). *Plato's Erotic World: From Cosmic Origins to Human Death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guthrie, W. (2012). *Historia de la filosofía griega II. Los sofistas, Sócrates y el primer Platón*. (J. Rodríguez, Á. Vallejo, & A. Medina, Trads.) Madrid: Gredos.
- Halperin, D. (1985). Platonic Eros and What Men Call Love. *Ancient Philosophy*, 5, 161-204.
- Han, B. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder Editorial
- Han, B. (2014). *La agonía del Eros*. (R. Gabás, Trad.) Barcelona: Herder Editorial
- Han, B. (2015). *La Salvación de lo bello*. (A. Ciria, Trad.) Barcelona: Herder Editorial
- Havelock, E. (1978). *The Greek Concept of Justice. From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Havelock, E. (1994). *Prefacio a Platón*. (R. Buenaventura, Trad.) Antonio Machado Libros.
- Havelock, E. (1996). *La musa aprende a escribir*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Hegel, G. (1955). *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. (2010). *Fenomenología del espíritu*. (A. Gómez, Trans.) Abada Editores.
- Heidegger. (2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta Editorial.
- Heidegger, M. (2008). *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915 - 1970*. (G. Heidegger, Ed.) Buenos Aires: Manantial.
- Hesiodo. (1997). *Obras y Fragmentos: Teogonía; Trabajos y Días; Escudo; Fragmentos; Certamen*. (A. Pérez, & A. Martínez, Trads.) Madrid: Gredos.
- Hobbs, A. (2000). *Plato and the Hero: Courage, Manliness and the Impersonal Good*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Homero. (2014). *Ilíada*. (E. Crespo, Trad.) Madrid: Gredos.

- Homero. (2014). *Odisea*. (J. Pabón, Trad.) Madrid: Gredos.
- Howland, J. (1991). Re-Reading Plato: The Problem of Platonic Chronology. *Phoenix*, 45(3), 189-214.
- Howland, J. (2004). *The Republic: The Odyssey of Philosophy*. Philadelphia: Paul Dry Books.
- Howland, J. (2008). Plato's 'Apology' as Tragedy. *The Review of Politics*, 70, 519-546.
- Hunter. (2012). *Plato and the Traditions of Ancient Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hyland, D. (1968). Eros, Epithumia, and Philia in Plato. *Phronesis*, 32-46.
- Irwin, T. (1979). *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*. Oxford: Clarendon Press.
- Irwin, T. (1988). Socrates and the Tragic Hero. (P. Pucci, Ed.) *Language and the Tragic Hero*, 11, 55-83.
- Jaeger, W. (1994). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. (J. Xirau, & W. Roces, Trads.) Bogotá, D.C: Fondo de Cultura Económica.
- Jenofonte. (1923). *Memorabilia*. London: Havard University Press. Retrieved from <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0208>
- Krüger, G. (1995). *Ragione e Passione: L'essenza del pensiero platonico* (Segunda ed.). (G. Reale, Trad.) Vita e Pensiero.
- Labarbe, J. (1987). *L'Homère de Platon*. Paris: Société d'Édition "Les Belles lettres".
- Lacan, J. (2003). *El seminario 8: La transferencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Ledger, G. (1990). *Re-Counting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style*. Oxford: Oxford University Press.
- Lutosławski, W. (1897). *The Origins and Growth of Plato's Logic. With an Account of Plato's Style and of the Chronology of His Writings*. New York - Bombay: Longmans, Green.
- MacIntyre, A. (1984). *After Virtue: a Study in Moral Theory* (Segunda ed.). London: University of Notre Dame Press.

- McCoy, M. (2013). *Wounded Heroes: Vulnerability as a Virtue in Ancient Greek Literature and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Miller, M. (1991). *Plato's Parmenides: The Conversion of the Soul*. Princeton: Princeton University Press.
- Moravcsik, J. (1971). Reason and Eros in the 'Ascent'-Passage of the Symposium. In J. Anton, & G. Kustas, *Essays in Ancient Greek Philosophy* (pp.285-302). Albany: State University of New York Press.
- Nagy, G. (1999). *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Nails, D. (2002). *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing.
- Nietzsche, F. (1998). *Anticristo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2002). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nussbaum, M. (1986). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pangle, T. (1987). *The Roots of Political Philosophy: Ten Forgotten Socratic Dialogues*. Ithaca: Cornell University Press.
- Pappas, N., & Zelcer, M. (2015). *Politics and Philosophy in Plato's Menexenus. Education and Rhetoric, Myth and History*. Nueva York: Routledge.
- Platón. (1981). *Diálogos I*. (J. Calonge, E. Lledó, & C. García, Trads.) Madrid: Gredos.
- Platón. (1987). *Diálogos II*. (J. Calonge, E. Acosta, F. Olivieri & J. Calvo, Trads.) Madrid: Gredos.
- Platón. (1988). *Diálogos III*. (C. García, M. Martínez, & E. Lledó, Trads.) Madrid: Gredos.
- Platón. (1981). *Diálogos IV. República*. (C. Eggers, Trad.) Madrid: Gredos.
- Platón. (1988). *Diálogos V*. (M. Santa, A. Vallejo, & N. Cordero, Trads.) Madrid: Gredos.
- Platón. (1992). *Diálogos VI*. (A. Durán, & F. Lisi, Trads.) Madrid: Gredos.
- Platón. (1992). *Diálogos VII*. (J. Zaragoza, & P. Gómez, Trads.) Madrid: Gredos.

- Platón. (1999). *Diálogos VIII*. (F. Lisi, Trad.) Madrid: Gredos.
- Platón. (1999). *Diálogos IX*. (F. Lisi, Trad.) Madrid: Gredos.
- Popper, K. (2006). *La sociedad abierta y sus enemigos* (Quinta ed., Vol. I). Paidós Ibérica Ediciones.
- Press, G. (2012). *The Continuum Companion to Plato*. London-New York: Continuum International Publishing Group.
- Procopé, J. (1984). Quiet Christian courage: a topic in Clemens Alexandrinus and its philosophical background. In E. Livingstone, *Studia Patristica* (Vol. 15, pp. 489-494). Berlin: Akademie-Verlag.
- Rabieh, L. (2006). *Plato and the Virtue of Courage*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Ramberg, B., & Gjesdal, K. (2005, Noviembre 9). *Hermeneutics*. Retrieved from Stanford Encyclopedia of Philosophy: <http://plato.stanford.edu/entries/hermeneutics/>
- Reale, G. (2001). *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. Barcelona: Herder Editorial
- Reale, G. (2004). *Eros, Demonio mediador. El juego de las máscaras en el 'Banquete' de Platón*. Barcelona: Herder Editorial
- Reale, G. (2009). *Por una nueva interpretación de Platón*. Barcelona: Herder Editorial
- Reeve, C. (2006). *Plato on Love*. Indianapolis - Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Richardson, S. (1996). Truth and Tales of the Odyssey. *Mnemosyne*, 49(4), 393-402.
- Robin, L. (1973). *La teoría platónica dell'amore*. Celuc Libri.
- Rosen, S. (1965). The Role of Eros in Plato's Republic. *The Review of Metaphysics*, 18(3), 452-475.
- Rosen, S. (2005). *Plato's Republic: A Study*. London: Yale University Press.
- Ross, D. (1953). *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press.
- Rudebusch, G., & Turner, C. (n.d.). *Commentary on Plato's Laches*. Retrieved from Academia:

- https://www.academia.edu/7178050/Commentary_on_Platos_Laches_by_George_Rudebusch_and_Chris_Turner_forthcoming_in_Archelogos_
- Santas, G. (1969). Socrates at work on Virtue and Knowledge in Plato's Laches. *The Review of Metaphysics*, 22(3), 433-460.
- Schleiermacher, F. (1836). *Introductions to the Dialogues of Plato*. (W. Dobson, Trad.) London: J. & J. J. Deighton.
- Scott, M. (2014). *Delphi: A History of the Center of the Ancient World*. Princeton - Oxford: Princeton University Press.
- Shorey, P. (1903). *The Unity of Plato's Thought* (Vol. 7). Chicago: University of Chicago Press.
- Sommers, C. (2000). *The War Against Boys*. New York: Simon and Schuster.
- Sontag, S. (2001). Talk of the Town. *The New Yorker*, 24-32.
- Strauss, L. (1962). *Seminar in Political Philosophy: Thucydides*. (W. Quarter, Ed.)
- Szlezák, T. (1997). *Leer a Platón*. (J. García, Trad.) Madrid: Alianza.
- Taylor, A. (2013). *Plato. The Man and His Work* (Vol. 18). Londres - New York: Routledge .
- Tucídides. (2007). *Historia de la Guerra del Peloponeso*. (F. Romero, Trad.) Madrid: Cátedra. Letras Universales.
- Vlastos, G. (1991). *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walton, D. (1986). Courage as a Topic of Inquiry. In D. Walton, *Courage* (pp. 1-30). Berkeley: University of California Press.
- Walton, D. (1990). Courage, Relativism and Practical Reasoning. *Philosophia*, 20, 227-240.
- Ward, P. (1992). Virtue without Gender in Socrates. *Hypatia*, 7, 126-137.
- Wilamowitz, U. (1959). *Plato: Sein Leben und Werke*. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Wolf, F. (1795). *Prolegomena to Homer*. Princeton: Princeton Legacy Library.

BIBLIOGRAFÍA

- Wolf, F. (1831). *Vorlesung über die Enzyklopädie der Altertumswissenschaft*. (J. Gürtler, Ed.) Leipzig: Lehnhold.
- Wolf, S. (1982). Moral Saint. *Journal of Philosophy*, 79, 412-439.
- Zuckert, C. (2009). *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues*. Chicago: University of Chicago Press.

ANEXO

Organización dialógica de los *Diálogos* de Platón

Basado parcialmente en Catherine Zuckert, *Plato's Philosophers*

Orden lineal	Sócrates es interlocutor				Sócrates no es interlocutor
	Diálogos "narrados"		Diálogos "dramáticos" donde		Diálogos "dramáticos"
	por alguien diferente de Sócrates	por Sócrates	Sócrates es interlocutor principal	Sócrates no es interlocutor principal	
<i>Leyes</i>					<i>Leyes</i>
<i>Epinomis</i>					<i>Epinomis</i>
<i>Parménides</i>	<i>Parménides</i>				
<i>Protágoras</i>		<i>Protágoras</i>			
<i>Alcibiades I</i>			<i>Alcibiades I</i>		
<i>Alcibiades II</i>			<i>Alcibiades II</i>		
<i>Amantes</i>		<i>Amantes</i>			
<i>Cármides</i>		<i>Cármides</i>			
<i>Laques</i>			<i>Laques</i>		
<i>Hippias Mayor</i>			<i>Hippias Mayor</i>		
<i>Hippias Menor</i>			<i>Hippias Menor</i>		
<i>Banquete</i>	<i>Banquete</i>				
<i>Fedro</i>			<i>Fedro</i>		
<i>Clitofonte</i>			<i>Clitofonte</i>		
<i>Hiparco</i>			<i>Hiparco</i>		
<i>Minos</i>			<i>Minos</i>		
<i>Ion</i>			<i>Ion</i>		
<i>República</i>		<i>República</i>			
<i>Filebo</i>			<i>Filebo</i>		
<i>Timeo</i>				<i>Timeo</i>	
<i>Critias</i>				<i>Critias</i>	
<i>Teages</i>			<i>Teages</i>		
<i>Eutidemo</i>		<i>Eutidemo</i>			
<i>Lisis</i>		<i>Lisis</i>			
<i>Gorgias</i>			<i>Gorgias</i>		
<i>Menón</i>			<i>Menón</i>		
<i>Teeteto</i>	<i>Teeteto</i>				
<i>Eutifrón</i>			<i>Eutifrón</i>		
<i>Cratilo</i>			<i>Cratilo</i>		
<i>Sofista</i>				<i>Sofista</i>	
<i>Político</i>				<i>Político</i>	
<i>Apología</i>			<i>Apología</i>		
<i>Critón</i>			<i>Critón</i>		
<i>Fedón</i>	<i>Fedón</i>				
<i>Menéxeno</i>			<i>Menéxeno</i>		