

Estudios culturales

Figuras de la filosofía en el *Teeteto* y en *El sofista* de Platón

Josep Monserrat Molas

En los *Prolegómenos a la filosofía de Platón*, una obra anónima de la segunda mitad del siglo VI, se reclama, para la comprensión de los diálogos platónicos, la participación del lector: “El diálogo es, de algún modo, un universo. [...] Del mismo modo que en el *kósmos* hay naturalezas inferiores y superiores, en el diálogo hay personajes que refutan y personajes que son refutados, y nuestra alma, como un juez, ahora toma partido por aquel que refuta, ahora toma partido por el que es refutado”.¹

Proclo dedicó en el siglo V algunas palabras a la importancia conferida a los *prooimia* para interpretar los diálogos platónicos.² Basándose en él, Myles Burnyeat trató la importancia de las primeras palabras en la obra platónica, pero debe tomarse con precaución su crítica a las escuelas interpretativas que habrían reclamado la importancia exegética de estos pasajes. Para Burnyeat hay pasajes de los diálogos que tienen una jerarquía filosófica mayor, si es que las escenas iniciales tuviesen alguna.³ Con todo, admite una significación, pero en sus propios comentarios de los diálogos platónicos no se hace demasiado manifiesta y, en contraste con lo que sostiene, una atenta lectura de las primeras páginas del *Teeteto*, por ejemplo, reescritas varias veces por Platón y a menudo olvidadas, resuelve las aporías en las que se encuentra la hermenéutica platónica cuando trata de la enseñanza global del diálogo, demostrando de manera convincente, pues, la importancia de los proemios.⁴

La escena inicial del *Teeteto* expone el encuentro de Euclides y Terpsión. Cansados de la jornada, deciden recostarse y escuchar el texto que Euclides había redactado tiempo atrás. En el relato que el esclavo de Euclides lee a Terpsión en *Teeteto*, es Sócrates quien se aproxima a Teodoro, y el motivo de tal aproximación es saber si entre sus alumnos hay algún joven ateniense con quien merezca la pena conversar. Sócrates pregunta por jóvenes atenienses porque se siente ligado a ellos por vínculos de amistad patriótica, de conciudadanía. Sócrates está buscando a los jóvenes que el día de mañana gobernarán la ciudad, aquellos que pueden convertirse en

buenos ciudadanos. Tal interés puede llevar a un conflicto, ya que parece que Sócrates intente disputar a Teodoro sus mejores discípulos atenienses. Tal conflicto evidente no solo se da con el sabio extranjero, sino que también lo es de manera latente con la ciudad misma de Atenas en la medida en que esta tiene la responsabilidad de la formación de sus jóvenes como ciudadanos. El motivo del juicio a Sócrates, con el que concluye el *Teeteto*, queda, pues, bien establecido. Para sus acusadores, la corrupción de los jóvenes consiste en una corrupción política a través de la interrogación y la búsqueda del saber.

Aunque ya está advertido de la acusación que pesa sobre él, Sócrates va a buscar a los jóvenes allí donde se encuentran en un espacio “otro” de la tutela paterna y de su vida infantil en el mero juego. Sócrates busca a los jóvenes allí donde están en contacto con ciertas formas más o menos fantasmagóricas del saber, con las *doxosofías* que les prometen la consecución de la *areté* entendida como promoción y éxito.

Sócrates, de entrada, llega con alabanzas para Teodoro. Es justo que esté acompañado de jóvenes, y es digno de eso por diversas razones, pero solo destaca los conocimientos en geometría. La ironía se entenderá después, cuando Sócrates cuestione si sabiduría y conocimiento son lo mismo. Teodoro utiliza su saber matemático para hablar con un falso prestigio de aquello que no puede conocer con su ciencia, como por ejemplo de las almas de los jóvenes (como se ve claramente en *El político*, 257 b, la geometría no permite distinguir cosas de mayor o menor dignidad, y por lo tanto no podría haber distinguido a Teeteto como el más digno de mención en *Teeteto*, 144 a). Teodoro resulta un falso maestro de la *sabiduría* cuando toma su saber como un saber universal indefinido, válido para todo. La ironía no es captada por Teodoro, de manera que queda satisfecho por el “elogio” socrático. Con tal entrada, Teodoro accede de buena gana a la petición que Sócrates le ha hecho. Sí que hay un joven del cual se puede hablar con vehemencia y sin miedo, por cierto,

a poder parecer enamorado de él, pues es de una fealdad pareja a la de Sócrates. El joven es inteligente, afable y valeroso, cualidades que aparecen en una disposición extraña, pues no se acostumbra a dar esta mezcla (que es precisamente la que encontramos en la caracterización de los filósofos en *República*, 485 a y ss., y que es la de las virtudes que será necesario tejer al final de *El político*).

Teodoro distingue entre dos tipos de jóvenes: aquellos que son agudos y sagaces como Teeteto, y tienen buena memoria, y aquellos que son más graves en el aprendizaje y olvidan con facilidad. Los primeros corren, sin embargo, el peligro de dejarse llevar por las pasiones. No es el caso de Teeteto, que se aplica al estudio con una facilidad segura y eficaz, y procede con la misma suavidad con la que fluye silenciosamente el aceite.⁵ Ahora bien, la dicotomía de Teodoro divide entre sagacidad y lentitud, añadiendo al primer término memoria, al segundo incapacidad de la misma, y concluye para el primero aptitud para el conocimiento mientras que para el segundo inaptitud. Esta división es errónea porque no considera a los rápidos desmemoriados o a los que son lentos pero tienen memoria, que pueden conseguir el conocimiento seguro con tiempo.⁶

Lo que se muestra aquí es qué tipo de concepto del conocimiento tiene Teodoro para que esté convencido de esta división. Por el modo en que lo dice parece que Teodoro privilegiará más la parte deslumbrante del proceso de investigación y demostración que la parte más callada y oscura, más la rapidez en el cálculo que la seguridad, más la osadía de una hipótesis que la paciencia de una prueba que la demuestre, más la intuición que la memoria. La falta de memoria en otras intervenciones de Teodoro es un motivo para que esta clasificación dicotómica resulte sospechosa. Precisamente este es otro elemento importante que tendrá mucho juego en la trilogía *Teeteto-Sofista-Político*, la memoria, cualidad que Teodoro ha alabado de Teeteto. Sócrates pregunta a Teodoro de quién es hijo este joven de quien habla: Teodoro *no se acuerda* aunque había oído el nombre.

Por suerte, llegan el joven y sus compañeros, después de haberse untado de aceite para la realización de los ejercicios gimnásticos, especialmente la lucha (sigue la presencia del carácter resbaladizo de Teeteto). Sócrates al verlo lo reconoce. Conoce a su familia, pero no sabe el nombre del joven. La familia, dice, le había dejado una buena fortuna. Teodoro explica que la han dilapidado ciertos tutores suyos, y que Teeteto es muy liberal con las riquezas (sigue en el flujo). Sócrates pide a Teodoro que llame a Teeteto y se inicia el diálogo entre ambos.

En *El sofista*, es Teodoro quien inicia el diálogo; llega acompañado al lugar convenido el día anterior y encuentra a Sócrates esperándole. Olvidando o dejando absolutamente de lado la acusación contra Sócrates a que se hace referencia en el momento de la despedida del día anterior, en el que tuvo lugar la conversación entre Sócrates y Teeteto, pues Sócrates advierte que debe dirigirse al Pórtico del Rey para saber de qué le acusan (*Teeteto*, 210 d) lo primero que dice Teodoro es que llegan acompañados “por un huésped originario de Elea, aunque diferente de los compañeros de Parménides y de Zenón; este hombre, no obstante, es todo un filósofo”.⁷ Sócrates responde con una referencia homéri-

ca: pregunta si no llevará con él a un dios y si no será el dios de los huéspedes, Zeus Xenós. Quizá, si no lo es, será uno de esos seres divinos que como un dios refutador nos observará y contradirá ante la debilidad de nuestros argumentos.⁸ Esta puede ser precisamente la misma función que Sócrates se concede a sí mismo en la introducción de *El político*. Teodoro no cree que su invitado sea refutador (*elegktikós*), experto en discusiones, sino que es más comedido (*metrióteros*).⁹ De hecho Teodoro lo tiene por un filósofo y, por tanto, como un ser divino. Ya sabemos, sin embargo, que el juicio de Teodoro en relación a estas cosas no es muy de fiar.

¿Se refiere Sócrates a alguien en concreto cuando habla de los que aparecen “como un dios refutador”? Parece que tal comparación se aducía de los eleatas como por ejemplo Zenón, pues con ella se acentuaba especialmente su capacidad de argumentar contra sus oponentes.¹⁰ Podría también preguntarse si no será que Teodoro no entiende a Sócrates y toma su consideración como una desconsideración, y por eso le corrige; corrección de Teodoro a Sócrates, que aquel retomará cuando, en el inicio de *El político*, alabe su buena memoria.

Sócrates se pone en guardia ante la opinión de Teodoro de que el eleata sea un filósofo. Vuelve otra vez a Homero y habla de los extranjeros recordando aquello que Homero dice de los dioses, “que tienen el aspecto de deambular por las ciudades” (*Od.* XVII 486). ¿Sigue Sócrates insistiendo en el carácter divino del recién llegado? En seguida pasa a describir aquello que hacen los filósofos, continuando la caracterización del día anterior que se desarrolla en la parte central de *Teeteto* (173 c-176 a). “Aquellos que son realmente —y no aparentemente— filósofos observan desde las alturas la vida de aquí abajo, y así, para unos no valen nada, mientras que para otros son dignos de todo. Algunas veces tienen el aspecto de políticos, otras veces de sofistas y otras veces parecen estar completamente locos”.¹¹ Esta descripción vuelve a coincidir con lo que ha dicho antes del dios refutador: “nos observará y nos contradirá ante la debilidad de nuestros argumentos” (*Sof.*, 216 b). Sócrates proporciona una descripción de las apariciones de la filosofía en la ciudad (la filosofía verdadera, situada en las alturas, se muestra en apariencia inferior como política, como sofística o como locura), y de las divergentes valoraciones que merece la filosofía (no vale nada, de todo digna). Aparece entonces la voluntad de interrogar al Extranjero sobre cómo conciben y cómo llaman entre ellos a los filósofos y a sus apariencias. Teodoro muestra una duda en la comprensión del objeto de concepción o denominación (“¿a qué te refieres?”, “¿a quiénes?”) y denota de nuevo falta de inteligencia.

Sócrates, entonces, modifica en la repetición los términos de la cuestión, y ya no le habla de aquello que decía en primer lugar, a saber, de los filósofos-observadores desde las alturas que aparecen con diferentes figuras, sino precisamente de estas figuras (sustituyendo la de loco por la de filósofo): “Al sofista, al político, y al filósofo”, resituando al filósofo en el mismo nivel que sus imágenes. Buena parte de las divergencias en la interpretación general de *El sofista* y de *El político* se explican por este doble confuso planteamiento.

Teodoro es de tal fuste que no ve ni siquiera el problema que se presenta: “¿Qué pretendes preguntar, en especial, y

cuál es tu problema sobre ellos?”. Sócrates formula la cuestión directora de los diálogos *El sofista* y *El político*, pero antes ha dejado ya traslucir su opinión: la pregunta es concretamente si estos tres nombres corresponden a una, dos o tres especies (*géné*). Por lo que ahora mismo acaba de afirmar, parece que Sócrates crea que corresponden a una sola realidad superior que presenta apariencias diferentes. Teodoro dice que no habrá obstáculo para que el huésped lo explique. Aquel confirma que no hay ningún problema. “Son tres”, dice el Extranjero de Elea, “a pesar de que cuesta discernir entre ellos”. Aclarada la cuestión, Teodoro comenta que de eso mismo precisamente es de lo que venían tratando por el camino, que la observación de Sócrates la había formulado el mismo huésped de Elea, y que se presenta como apto para explicarlo, pues lo había oído de otros y *no lo había olvidado*.

Se cruzan entonces unas palabras entre Sócrates y el Extranjero sobre la forma de proceder, sobre el *método*. El Extranjero parece algo cohibido por tener que mostrarse por primera vez ante Sócrates. Puesto a escoger entre pronunciar un discurso continuado o conducir una conversación mediante preguntas y respuestas, prefiere llevar a cabo la búsqueda con alguien que sepa conversar *sin molestar* y llevando el asunto con acierto. Si no es así prefiere hacerlo solo. Sócrates le indica que puede escoger entre todos los presentes, pero le recomienda a los jóvenes, e indica por el nombre a Teeteto. El Extranjero acepta el reto por sentido del deber de hospitalidad, y Teeteto también está dispuesto, indicando, no obstante, que si desfalleciera podrían continuar con su compañero, el joven Sócrates.

En la introducción de *El sofista*, aparecen, pues, diferentes aspectos que se engranan con el *Teeteto* y que sirven especialmente para marcar distancias respecto a este, y, por otro lado, sirven para introducir el marco escénico que compartirá con *El político*. Es en esta escena inicial de *El sofista* en la que se retrata el inicio de la jornada en la que aparece un nuevo protagonista (el Extranjero de Elea) y con él el cambio que comporta en los papeles de la conversación (especialmente el silencio de Sócrates, que dejará la dirección de la conversación al huésped). Queda también especialmente subrayado el paso del tiempo (ayer-hoy). Otra aportación fundamental es que esta escena inicial nos muestra la forma como se establece el tema a tratar (las formas en que aparece el filósofo en la ciudad: “el sofista, el político y el filósofo o loco”) y la forma como se trata (“en conversación y no en un discurso seguido”). Para reforzar los aspectos que ayudarán a la comprensión de la escena inicial de *El político* deben mencionarse además dos motivos relacionados y que resultarán después indispensables, a saber, el juego con las divinidades y el papel del filósofo.¹²

Toda la introducción de *El sofista* está marcada por la presencia de Zeus Xenió, a pesar de no ser nombrado. Homero, en un pasaje que justo precede al que cita Sócrates en el diálogo para referirse al Extranjero, precisamente se refiere a Zeus, “vengador de los suplicantes y de los huéspedes, el Hospitalario, que a los extranjeros reverentes acompaña”.¹³ Podría ser también que la repentina devoción por Zeus evidenciara que Sócrates, históricamente, está próximo a ser condenado a muerte.¹⁴

Quizá lo que hace Sócrates es poner a examen la religiosidad de Teodoro. De hecho, el juego dios-divinidad-filósofo se retomará en *El político* con la aparición de Zeus Amón. En *El político* el dios de los huéspedes ha sido cambiado por un dios extranjero, bárbaro. Naturalmente quien lo menta es Teodoro. Siguiendo con la intervención “homérica” de Sócrates en *El sofista*, no parece que él identifique al huésped con un dios —esta es la interpretación *olvidadiza* de Teodoro—,¹⁵ sino que Sócrates plantea el parecido del de Elea con Ulises, quien en la *Odisea* aparece como aquel vagabundo que tratan con reserva por si acaso fuera un dios: “¿Y si [el vagabundo] fuera uno de los celestes? Pues a veces los dioses, con figuras de gente de tierras lejanas, mostrando toda suerte de semblantes, recorren los pueblos para observar la insolencia y también la rectitud de los hombres” (*Od.* XVII 484-487). Sócrates cita literalmente una parte de los versos. Antes, Teodoro ha caracterizado al huésped como *metrióteros*. Nos parece que es necesario leer esta referencia de Platón en el múltiple juego de la cita homérica: los hombres pueden tomar al filósofo-Ulises por un dios (y también por otras formas, político, sofista o loco). La cuestión original de Sócrates es: ¿es el huésped de Elea un filósofo-Ulises? Teodoro entiende como si se preguntara si el huésped es un dios. Después del pasaje central del *Teeteto*, en el que el filósofo aparece asociado a la divinidad, deberá ahora atenderse a la dramática de *El sofista* y de *El político* para saber con qué apariencia se nos presenta y si lleva o no disfraz. Teodoro no entiende la pregunta y se muestra conforme con aquella otra cuestión que gobernará el diálogo: ¿cuáles son los disfraces del filósofo-Ulises? Es evidente entonces en qué puede radicar el motivo de la posible confusión del político con un dios, que tanta importancia tendrá en *El político*, y, también, cómo se dará el paso desde la preocupación personal de Sócrates por el extranjero y los jóvenes a la preocupación “temática” por “el filósofo, el político y el sofista”.¹⁶

En esta escena inicial de *El sofista* se define el papel del filósofo como parecido al de la divinidad: mirar (*observar*) el mundo desde las alturas. La referencia socrática a la comedia aristofánica *Las nubes* parece plausible. De algún modo, la filosofía es algo que presenta este aspecto de estar en las nubes. En la *Apología*, el acusador más antiguo que Sócrates trae a colación es, sin ninguna duda, Aristófanes; recordemos además cómo aparece ridiculizada la figura del filósofo en el centro del *Teeteto*.

A la luz de las escenas iniciales del relato de *Teeteto* y de *El sofista*, vemos, pues, que la escena inicial de *El político* retoma la voluntad socrática de examinar a los jóvenes discípulos atenienses del extranjero Teodoro, que este examen es un intento de corrección de la sabiduría aparente que el maestro de geometría enseña a sus discípulos, y que los caracteres de los jóvenes están dibujados con ciertas aptitudes y ciertas deficiencias para el ejercicio al que Sócrates les quiere someter. Pero Sócrates cede su posición al Extranjero.

Esta retirada a un segundo plano permite recurrir a un nuevo interlocutor que haga la función de Sócrates. ¿No nos aparece Sócrates mediante su silencio en *El sofista* y *El político* como la figura o icono de la tarea propiamente filosófica de la contemplación? ¿No nos sugiere a la vez la tarea propia del lector, que observa, contempla y juzga el



escrito? ¿No nos abre esta imagen socrática una consideración de una insondable profundidad hermenéutica, a saber, que la actividad propiamente filosófica está en el alma que contempla y que juzga?

NOTAS

1 *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, Texte établi par L. G. Westerink et traduit par J. Trouillard avec la collaboration de A. Ph. Segonds, Les Belles Lettres, Paris, 2003, 15.1-16.

2 PROCLUSO, *In Plat. Alc.* 18.13-19.10; *In Plat. Parm.* 658.33-9.23; véase, sobre los *proimía* en general, ARISTÓTELES, *Retórica*, 1414b19ss.

3 M. BURNYEAT, 'First Words', *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 43, 1997, pp. 1-20, p. 4: "So far from the opening scene telling you how to read the philosophy that follows, it is the philosophy that tells you how to read the opening scene"; cf. F. J. GONZALEZ, 'How to read a Platonic Prologue: *Lysis* 203a-207d', en *Plato as Author. The Rhetoric of Philosophy*, ed. A. Michelini, Koninklijke Brill, Leiden, 2003, pp. 15-43.

4 Cf. M. BURNYEAT, *The Theaetetus of Plato*, Hackett, Indianapolis, 1990, con S. BENARDETE, *The Being of Beautiful*, Chicago UP, 1984, o con XAVIER IBÁÑEZ PUIG, *Lectura del 'Teetet' de Platón. Saviesa i prudència en el tribunal del saber*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 2007, pp. 35, 42.

5 Teeteto muere de disentería: el juego que aparece en el prólogo del *Teeteto* entre el flujo y la descomposición por una parte y, por otra, la filosofía de los megáricos que negaban el movimiento y no cesan de moverse, resulta una broma o ironía platónica. Cf. X. IBÁÑEZ-PUIG, *Lectura del 'Teetet' de Platón. Saviesa i prudència en el tribunal del saber*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 2007, pp. 47-51.

6 "[...] et ceux que ne marchent que fort lentement, peuvent avancer beaucoup davantage, si'ils suivent toujours le droit chemin, que ne font ceux que courent, et que s'en éloignent" (DESCARTES, *Discours de la méthode*, primera parte, AT VI, 2).

7 Para la traducción de esta frase, véanse las notas 3, 4, 5, 6 y 7 de la traducción de N. L. CORDERO en Gredos.

8 Tamus-Amón, en el *Fedro*, es un dios refutador. Cf. S. BENARDETE, 'On Plato's *Sophist*', *Review of Metaphysics*, 1993, pp. 749-750: "It is only natural, therefore, for Socrates to suggest at the beginning of the *Sophist* that the Stranger has come a god to punish him. He is finished".

9 Debe retenerse este término como una referencia al comentario que se hace de *metrion* en el lugar central de *El Político*.

10 Cf. *Parménides*, 128 c y también *Fedro*, 261 d. Cf. DIÓGENES LAERCIO VIII 57.

11 Cf. la "locura divina": *Fedro*, 249 d2s, *Banquete*, 218 b3s o *República*, VII 517 a1s.

12 Cf. *El sofista*, 216 a5 y véase *Teeteto*, 196 d2 ss. con el comentario de S. BENARDETE, *The Being of Beautiful: Plato's Theaetetus, Sophist and Statesman*, Chicago UP, 1984, II p. 70.

13 Véase *Odissea* IX 270-1 i XVII, 483-487. Un eco de este pasaje reaparece en *Leyes* 730 a cuando Zeus Xenios es considerado protector de los suplicantes y de los huéspedes extranjeros. N. L. CORDERO comenta en su traducción de *El sofista* (PLATÓN, *Diálogos*, vol. V, Gredos, Madrid, nota 8): "El respeto por el huésped no admite restricciones, y si Menelao está seguro de que Zeus destruirá Troya es —como señala Li Carrillo— porque Paris ha violado las leyes de la hospitalidad".

14 Como sugiere P. FRIEDLÄNDER, *Platon III*, Walter de Gruyter, Leipzig/Berlin, 1960², p. 257.

15 Cf. la discusión con S. Rosen de G. MOVIA, *Apparenze, essere e verità. Commentario storico-filosofico al "Sofista" di Platone*, Vita e Pensiero, Milán, 1991, p. 43, que me parece que desatiende esta referencia homérica: Sócrates ve al Extranjero como Ulises (por cierto, papel que a menudo se otorga a sí mismo Sócrates), mientras que Teodoro, confundido, cree que el Extranjero es un dios o un ser divino.

16 Es oportuno observar que el extranjero Teodoro jura por un dios de origen bárbaro, relativamente recién llegado, la aparición del cual sugiere que Sócrates era demasiado provinciano cuando este, en el inicio de la conversación relatada en *El sofista*, restringe por la autoridad de Homero las apariciones de los dioses bajo forma humana. Comenta Seth Benardete que "si el sofista es una bestia salvaje como el lobo, y el filósofo socrático como una más sociable, el perro —el juramento preferido de Sócrates—, entonces quizá los dioses son tan polimórficos como el sofista o el filósofo. Si Zeus quisiera gobernar un rebaño de ovejas, un macho cabrío o un perro serían el disfraz más conveniente. No podemos sino recordar que Ulises, con quien Sócrates ha comparado al Extranjero cuando cita a Homero en el inicio de *El sofista*, se disfrazó del macho cabrío favorito del Cíclope para escaparse de la caverna." S. BENARDETE, *The Being of the Beautiful*, III, p. 71. Tampoco podemos no recordar que es su viejo perro el que reconoce al rey de Ítaca. La aparición del dios Amón, pues, cobra cada vez mayor significado. Será necesario que retemos el juego inicial de *El sofista* y después lo recordemos en el mito de *El político*, donde el político será comparado con el pastor divino de un rebaño. Cf. J. MONSERRAT MOLAS, *El político de Platón. La gracia de la medida*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, cap. IV, pp. 99-128.