

¿Alusiones de Platón a los Primeros Principios?

Plato's Allusions to the First Principles?

Miguel Ángel Spinassi
Universidad Nacional de Córdoba - Argentina
maspinassi_uni.cba@hotmail.com

RESUMEN	SUMMARY
Según la tradición indirecta, Platón enseñó en el círculo íntimo de la Academia un 'sistema' filosófico fundado en dos Principios supremos, el Uno y la Díada Indefinida. En el presente artículo leeré algunos pasajes de la obra escrita de Platón como posibles referencias o alusiones a aquellos Principios de su enseñanza oral. Sin entrar en la discusión de la importancia filosófica que tal o cual pasaje, leído a la luz de aquellos testimonios indirectos, tendría dentro de la estructura del diálogo en cuestión, seleccionaré y propondré, a modo de hipótesis, cuatro textos que podrían ser entendidos como un guiño de Platón escritor al Uno y a la Díada de sus enseñanzas orales.	According to the indirect tradition, Plato taught in the inner circle of the Academy a philosophical 'system' based on two supreme principles: the One and the Indefinite Dyad. In this paper some excerpts of Plato's written work are taken as possible references or allusions to said principles of his oral teachings. Without dealing with the philosophical significance that certain passages, read in the light of those testimonies, could have within the frame of their entire dialogue, four texts that could be understood as a tacit support by Plato to the One and the Dyad of his oral doctrines are selected.
PALABRAS CLAVE	KEY WORDS
Platón, Diálogos, Doctrinas no escritas, Primeros Principios, alusión.	Plato, Dialogue, unwritten Doctrines, First Principles, allusion.
ÍNDICE	
INTRODUCCIÓN EUTIFRÓN Y LA MULTIPLICIDAD DE SU SABER TEETETO Y LA PREGUNTA POR EL SABER EL SABER REAL DEL POLÍTICO Y UNOS POCOS EL ATENIENSE Y LO ÚNICO ESTIMABLE DE LAS LEYES CONCLUSIÓN REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.	

INTRODUCCIÓN

Según los testimonios indirectos sobre la enseñanza oral de Platón, los principios fundantes de su filosofía habrían sido dos, opuestos entre sí: el Uno (τὸ ἓν) y la Díada Indefinida (ἡ ἀόριστος δυάς)¹. De estos principios (ἀρχαί), también llamados causas (αἰτίαι, αἴτια) o elementos (στοιχεῖα), se desprendería la totalidad de lo que es en los distintos grados de la ‘realidad’². El Uno habría funcionado como principio positivo que da unidad, forma y límite, mientras que la Díada Indefinida (también llamada díada “de lo grande y lo pequeño” [τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ]), como el principio material causante de la multiplicidad y el movimiento. Probablemente este dualismo de principios de ‘unos’, de ‘unidad-multiplicidad’, fue el núcleo central o básico de las enseñanzas no escritas de Platón³.

En la presente ocasión, sin pretender avanzar más allá en las consecuencias que se derivarían de un sistema filosófico platónico regido por este par de principios —la disputa de los estudiosos frente a este problema parece aún no tener solución definitiva—⁴, intentaré leer algunos pasajes de los diálogos y proponerlos como posibles referencias o alusiones del propio Platón escritor al Uno y la Díada de sus enseñanzas orales. En esta dirección, los fundadores de la escuela de Tubinga-Milán ya habían advertido sobre ciertos textos clave de la obra platónica, que de no ser leídos en relación con los testimonios indirectos de los ἄγραφα δόγματα, seguirían siendo aún hoy un tanto oscuros para nuestra comprensión, tal es el caso de *República* 534b-c y su definición del ‘Bien’, entre muchos otros⁵. Así pues, propongo la lectura de cuatro pasajes tomados respectivamente del *Eutifrón*, *Teeteto*, *Político* y *Leyes*, en los que prestaré especial aten-

¹ Para los testimonios indirectos, se pueden consultar los *Testimonia Platonica* recopilados por GAISER (1968²) 441-557 y el trabajo de RICHARD (2008). Para una traducción al español de estos testimonios, véase ARANA MARCOS (1998).

² Entiendo por ‘realidad’ no solo el plano propiamente ontológico, sino también el lógico, axiológico, cosmológico y psicológico. Para ello, remito al diagrama clarificador que presenta GAISER (1968²) 18-19.

³ Cf. KRÄMER (1964) 329-331. El sistema filosófico platónico resulta ser mucho más complejo, cuando incluimos además los datos y referencias que aportan sus discípulos más allegados, tales como Aristóteles, Espeusipo o Jenócrates; véase, por ejemplo, WIPPERN (1972) XIX. Para un panorama general sobre la discusión en torno al dualismo de Principios en Platón, el lector tiene a disposición el trabajo de NIKULI (2012) 19ss.

⁴ Un buen resumen del debate se puede consultar en la introducción de WIPPERN (1972) VII-XLVIII y, más recientemente, en MANN (2006).

⁵ Cf. KRÄMER (1959) 389ss. y (1966); más recientemente REALE (2008).

ción a las formas léxicas que indican unidad y multiplicidad tales como εἷς, πολὺς, ἄλλοι, πάντες, etc. que, como sugiero, harían referencia en sus respectivos contextos a los ‘Primeros Principios’. Estos pasajes, si bien hay muchos otros que podrían ser discutidos aquí, incluso dentro de estos mismos diálogos, han sido seleccionados en la medida en que guardan relación entre sí, directa o indirectamente, con el problema del saber o ciencia: en el *Eutifrón* la ‘piedad’, como se ha señalado, sería una forma de ἐπιστήμη⁶ y la conversación en la cual se busca su definición confrontará a Eutifrón y Sócrates en lo que ambos saben verdaderamente de ella; el *Teeteto* todo en su conjunto está dedicado a una definición de ‘ciencia’; la parte seleccionada del *Político* trata sobre el ‘saber real’ del verdadero hombre de Estado y su confrontación con la multitud de pretendientes al gobierno recto; por último, el pasaje de las *Leyes*, inserto en el contexto de la regulación del Consejo Nocturno, se pregunta por el objetivo de la legislación que es uno solo y tiene que ver con el conocimiento de la virtud. La intención, pues, de revisar solo estos pasajes no es otra más que la de ofrecer al lector de Platón ejemplos de lo que podríamos considerar como guiños o alusiones del escrito por medio de términos que denotan unidad-multiplicidad a cuestiones que están fuera de él —en este caso, a los ‘Primeros Principios’ de la enseñanza oral de la Academia—, poniendo de manifiesto al mismo tiempo que tales alusiones se encontrarían ya en diálogos tempranos como el *Eutifrón* y perdurarían incluso en escritos tardíos o de la vejez como las *Leyes*.

Antes de comenzar estimo conveniente explicar qué entiendo por ‘alusión’. Se podría decir que es aquella capacidad de los términos, conferida por el escritor voluntaria y conscientemente, de señalar algo más de lo que dicen de manera manifiesta o expresa. Para la retórica literaria, estaríamos ante un caso de ‘énfasis semántico’ o de ‘palabras preñadas’, esto es, palabras que incluyen en sí más sentido del que ellas mismas manifiestan y cuya decodificación queda a cargo de su receptor⁷. En este sentido resulta sumamente interesante lo que leemos en la *Carta Séptima*, en donde el propio Platón confiesa que un tratamiento por escrito de los asuntos más importantes de su filosofía (como los ‘Primeros Principios’) no existe ni existirá jamás, puesto que, según su firme convicción, tales cuestiones no se pueden decir de manera suficiente y abierta para todos, sino que de ello solo sacarían provecho eventualmente unos pocos capaces de descubrir la verdad por sí mismos “con una pequeña indicación” (διὰ μικρᾶς

⁶ Así GUTHRIE (1975) 123.

⁷ LAUSBERG (1990) 73ss.

ἐνδείξεως)⁸. Tales conocimientos, continúa diciendo la epístola, no corren el riesgo de ser olvidados si no se los pone por escrito, ya que, una vez aprehendidos por el alma en el trato del diálogo vivo, quedan depositados en ella, reducidos a las más breves palabras (πάντων γὰρ ἐν βραχυτάτοις κείται)⁹. Si es posible entender en “estas brevísimas palabras” una referencia al Uno y a la Díada Indefinida¹⁰, ¿no podrían ser algunas de las menciones de uno-dos, de unidad-multiplicidad, que encontramos frecuentemente en los diálogos, pequeñas indicaciones o guiños de Platón al lector, para que establezca alguna relación entre aquello que lee y el contenido principal de sus enseñanzas orales? A mi juicio, es probable que así sea y es por este motivo por el que presentaré a continuación algunos ejemplos de tales alusiones.

EUTIFRÓN Y LA MULTIPLICIDAD DE SU SABER

Probablemente incluir en este trabajo el *Eutifrón* en tanto diálogo temprano vinculado con los Principios de la filosofía oral de Platón sea cuestionable para algunos intérpretes, puesto que el núcleo fundamental de la doctrina académica no escrita, como se cree en general, sería un desarrollo posterior de la época perteneciente a la madurez del ateniense. Para Reale, la presencia de tales doctrinas en los diálogos sería demostrable a partir del *Simposio* —incluso habría ya algunos indicios de ella en el *Protágoras*¹¹—. Ahora bien, suponer que solo a partir de estos diálogos se puede demostrar la existencia de una enseñanza oral de Platón sería, a mi juicio, una postura un tanto sesgada, puesto que supondría una lectura e interpretación ‘evolutiva’ de los textos; es decir: Platón habría experimentado una evolución en su pensamiento y lo que habría desarrollado oralmente en su madurez y puesto por escrito, en la forma que sea, en los diálogos llamados tardíos, de ningún modo podríamos encontrarlo en escritos tempranos como el *Eutifrón*. En lo personal, siguiendo a Gaiser, creo que lo más conveniente sería poner en juego un diálogo con otro y adoptar una lectura ‘dialéc-

⁸ Pl. *Ep.* VII 341d-e. Cf. SZLEZÁK (1993) 158: “Die Dialoge sind also zu lesen als Fragmente der Philosophie Platons mit Verweischarakter”. En lo que sigue tendré en cuenta para las obras de Platón el texto griego de la edición de BURNET (1900-1907). Todas las traducciones al español son mías.

⁹ Pl. *Ep.* VII 344e.

¹⁰ Cf. KRÄMER (1959) 460 y el comentario de KNAB (2006) 294.

¹¹ REALE (2010) IX.

tica' de los mismos¹², de modo que no habría inconvenientes en relacionar diálogos tardíos con diálogos tempranos, siempre que lo permitan y avalen naturalmente los indicios textuales. Además hay pruebas suficientes, sobre todo en la terminología empleada, de que el *Eutifrón* introduce por primera vez la 'Teoría de las Ideas' y esta, por ejemplo, "erscheint hier in ihrem grundsätzlichen Verhältnis zum Seinsgrund gegenüber «Parmenides» und «Politeia» um nichts verschieden"¹³.

El motivo central del *Eutifrón* es la definición de la 'piedad' o 'lo pío' (τὸ εὐσεβές | τὸ ὅσιον). En este diálogo encontramos por primera vez la formulación de la que posteriormente será una pregunta frecuente en boca de Sócrates que resulta ser de suma importancia y de difícil solución: "¿Qué es X?". En efecto, como lo sostendrá más tarde Aristóteles, saber qué es una cosa es lo mismo que saber la causa (τὸ αἴτιον) de su existencia¹⁴. Por consiguiente, cuando Sócrates interroga de este modo a su interlocutor no apunta sino a la 'causa' del ser de aquello sobre lo cual pregunta¹⁵. Por esta razón, no debería resultar extraño el hecho de que los interlocutores de Sócrates o de quien eventualmente dirija la conversación se vean siempre acorralados y no puedan dar una respuesta satisfactoria al respecto. Por ejemplo, en el *Hípias Mayor*, cuando Sócrates pide una definición de 'lo bello', Hípias enumera una serie de cosas bellas, pero jamás llega a definir lo bello en sí¹⁶, y la misma reacción es la de Menón en el diálogo homónimo ante la definición de la virtud¹⁷ o la del joven Teeteto, según veremos más abajo.

La situación de Eutifrón ante la pregunta por la 'piedad' no es la excepción. Su representación dramática en el diálogo resulta clave a la hora de comprender su fracaso en la definición. Al comienzo se muestra bien dispuesto y con una mente favorable hacia Sócrates, a tal punto que considera que Meleto, si lleva a cabo su plan de enjuiciarlo, cometería una gran injusticia al atacar la ciudad desde su cimiento más importante¹⁸. Empero, a medida que avanza la conversación, Platón deja entrever en la personalidad del vidente tintes de soberbia y excesivo engreimiento, características que se agudizan sobre todo en la relación

¹² GAISER (1984) 35-36.

¹³ KRÄMER (1959) 519.

¹⁴ ARIST. *APo.* 93a4; cf. *Ph.* 184a10-15 y SZLEZÁK (1993) 89-90.

¹⁵ Cf. PL. *Euthphr.* 11a6.

¹⁶ PL. *Hp.Ma.* 286e-293d.

¹⁷ PL. *Men.* 71e, 77b.

¹⁸ PL. *Euthphr.* 3a7.

maestro-discípulo que se ha establecido entre él y Sócrates desde los párrafos iniciales del diálogo. Eutifrón se ha presentado ante las puertas del Rey para denunciar a su padre por homicidio. Esta noticia ha causado sorpresa y admiración en Sócrates, quien considera que solo puede obrar así aquel que aventaja a todos en sabiduría (ἀλλὰ πόρρω που ἤδη σοφίας ἐλαύνοντος)¹⁹. A partir de este momento y hasta el final de la conversación Platón nos introduce en un contexto de educación y enseñanza, cargado de ironía, entre uno que afirma conocer suficientemente las cuestiones divinas y otro que solo quiere aprender, para salvar su propia vida, qué es ‘lo pío’.

Así pues, avivado por aquellas últimas palabras, Eutifrón no tiene reparos en afirmar que en nada se diferenciaría él de la mayoría de los hombres, si no supiera todas estas cosas con precisión (οὐδέ τῷ ἄν διαφέρει Εὐθύφρων τῶν πολλῶν ἀνθρώπων, εἰ μὴ τὰ τοιαῦτα πᾶντα ἀκριβῶς εἰδείην)²⁰. Ante este panorama favorable y de buen augurio, Sócrates busca aprender entonces qué es la ‘piedad’ y entabla con su compañero el siguiente diálogo:

S.- (...) pero ahora, por Zeus, dime aquello que afirmabas saber claramente (σαφῶς εἰδέναι): ¿qué naturaleza tiene, según dices, lo piadoso y lo impío, ya sea con respecto al homicidio o a cualquier otra cosa (περὶ τῶν ἄλλων)? ¿Acaso no es lo mismo (ταυτόν) lo pío en toda acción, ello consigo mismo (αὐτὸ αὐτῷ) y lo impío a su vez no es lo opuesto (ἐναντίον) a todo lo pío, pero semejante ello a sí mismo (αὐτὸ δὲ αὐτῷ ὅμοιον) y todo lo que ha de ser impío no posee una única idea de impiedad (μίαν τιὰν ἰδέαν) conforme a la cual es impío?

E.- Completamente, Sócrates; eso creo yo...

S.- Entonces dime ¿qué afirmas que es lo pío y lo impío?

E.- Te digo, pues, que lo pío es lo que ahora estoy haciendo: llevar a juicio a quien es injusto al cometer una falta, ya sea en lo que concierne a homicidios, robos de templos o a cosas por el estilo, sea este casualmente nuestro propio padre o madre o cualquier otro; no llevarlo a juicio es impío²¹.

Hasta aquí el primer intento de definición. Como se puede apreciar, la terminología empleada por Sócrates apunta siempre a lo que es en sí mismo, a lo que conocemos por los diálogos como la “idea en sí”, pero Eutifrón parece no comprender del todo, más allá de la explícita mención —hacia el final— del término

¹⁹ PL. *Euthphr.* 4b.

²⁰ PL. *Euthphr.* 5a.

²¹ PL. *Euthphr.* 5c8-e2.

ιδέα²²: él solo está empeñado en proclamar su habilidad y destreza en lo que concierne a la divinidad, de la cual sabe cosas que la mayoría desconoce (ἄ οἱ πολλοὶ οὐκ ἴσασιν)²³. El diálogo continúa más adelante:

S.- ¿Y entonces tú crees que entre los dioses se producen en verdad (τῶ ὄντι) guerras de unos contra otros y terribles enemistades y batallas y muchas otras cosas por el estilo (καὶ ἄλλα τοιαῦτα πολλά), que son relatadas por los poetas y con las cuales los buenos pintores han plagado (καταπεποίκιλται) nuestros templos y sobre todo el peplo que se sube a la Acrópolis en las Grandes Panateneas, que está lleno de estas pinturas (μεστὸς τῶν τοιούτων ποικιλιμάτων)? ¿Decimos que esto es verdad (ἀληθῆ), Eutifrón?

E.- Pero no solo eso (μὴ μόνον), Sócrates, sino que, como acabo de decir, también muchas otras cosas (καὶ ἄλλα ... πολλά), si es que así lo quieres, te contaré detalladamente sobre lo divino, cosas ante las que te quedarás atónito, bien lo sé, si las escuchas...

S.- No me asombraría de que así fuera, pero cuéntamelo en otra ocasión, cuando tengamos tiempo. Ahora, en cambio, intenta decirme más claramente (σαφέστερον εἰπεῖν) lo que hace un momento te pregunté. En efecto, compañero, no me has enseñado de manera suficiente (ικανῶς) lo primero que te preguntaba, qué es lo pío, sino que me dijiste que es lo que casualmente estás haciendo ahora, perseguir a tu padre por homicidio.

E.- Y he dicho la verdad, Sócrates.

S.- Quizás. Pero, vamos, Eutifrón, tú afirmas que muchas otras cosas son pías... (καὶ ἄλλα πολλά).

E.- Sí, otras lo son...²⁴.

A juzgar por este pasaje, Eutifrón se encuentra en verdad perdido en la multiplicidad de cosas que cree conocer, y no es capaz de advertir hacia dónde va la pregunta de Sócrates, que en realidad es una y la misma. El primer párrafo arriba traducido comienza y termina con preguntas sobre cómo se da real y verdaderamente (τῶ ὄντι | ἀληθῆ) la cuestión en el ámbito divino, pero Eutifrón no lo advierte: él se ha dispersado en los múltiples colores y adornos de las pinturas que embellecen los templos y el peplo de la diosa. En definitiva Sócrates no hace

²² No habría razón para negar aquí el hecho de que Sócrates tuviera ya en mente la “Teoría de las Ideas”: las expresiones en juego, como creo, son un fuerte apoyo a favor. Cf. BURNET (1924) 111; ROSS (1951) 12ss.; y más recientemente SZLEZÁK (1985) 107-108 y notas 2 y 3.

²³ PL. *Euthphr.* 6b6.

²⁴ PL. *Euthphr.* 6b7-d7.

más que preguntar por la idea, que es una, y Eutifrón se aferra solo a las muchas cosas que cree saber²⁵. Finalmente, la conversación concluye como sigue:

S.- Recuerda, entonces, que no es esto lo que te pedía, que me enseñes una o dos de las muchas cosas pías que hay (ἔν τι ἢ δύο ... τῶν πολλῶν), sino aquella forma en sí misma (ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος), por la cual todas las cosas pías (πάντα τὰ ὅσια) son pías; decías, pues, que por una única idea (μῖα ἰδέα) las cosas impías son impías y las pías, pías. ¿O acaso no lo recuerdas?

E.- Sí, lo recuerdo.

S.- Entonces, enseñame qué es esa idea (τὴν ἰδέαν τίς ποτέ ἐστίν), para que, mirando hacia ella y usándola como modelo (εἰς ἐκείνην ἀποβλέπων καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι), afirme yo que eso que tú o cualquier otro hace es así, de esta clase, algo pío, y si no lo es, entonces para que pueda decir que no es pío...²⁶.

Ahora sí el texto se nos muestra sumamente precioso y significativo. Si consideramos, como creo, las menciones a la unidad (ἔν τι, ἐκεῖνο αὐτὸ, μῖα) y a la multiplicidad (δύο, πολλῶν, πάντα) como posible guiño de Platón escritor al Uno y a la Díada de sus enseñanzas orales, entonces es probable que el camino por el cual deberían avanzar los esfuerzos de Eutifrón por alcanzar una respuesta suficiente para el problema de lo pío tenga que rozar la cuestión de la “unidad-multiplicidad”. En otras palabras, es de pensar que solo si se tiene en cuenta el principio unificador del Uno y su contraposición con la Díada en tanto principio que dispersa y multiplica, se podría, con el conocimiento exacto y preciso de cómo ambas causas se relacionan entre sí y operan en lo que es, llegar a una definición satisfactoria de la ‘piedad’. Sin embargo, el escrito aún no es suficiente²⁷. Un apoyo textual para esto que sostengo quizás sea la confesión final de Euti-

²⁵ Recuérdese el final del *Lisis* y las últimas palabras de Sócrates que entonces lamentaba no recordar todo lo dicho hasta ese momento “a causa de la multitud” (ὑπὸ τοῦ πλήθους) de cuestiones que habían sido tratadas para definir la ‘amistad’. En los testimonios indirectos, πλήθος suele aparecer como una denominación alternativa del Principio de la Díada; véase más abajo, n. 55. Parecería, pues, que Platón estuviera sugiriendo allí seguir en la definición de la ‘amistad’ por el camino de la unidad y no por el de la multiplicidad.

²⁶ Pl. *Euthphr.* 6d9-e6.

²⁷ Atiéndase en este sentido a las menciones en el texto del adverbio ‘suficientemente’ (ικανῶς). Eutifrón cree poder dar una respuesta suficiente y enseñar de manera suficiente a Sócrates, pero ello no es así. La suficiencia en la comunicación filosófica solo puede ser alcanzada en el ámbito de la oralidad dialéctica; véase, por ejemplo, Pl. *Phdr.* 276c9 y las consideraciones que hace al respecto SZLEZÁK (1993) 87.

frón, quien, sin admitir aún que no conoce de manera precisa las cuestiones divinas, afirma que “aprender con exactitud cómo son todas estas cosas supone un esfuerzo muy grande” (πλείονος ἔργου ἐστὶν ἀκριβῶς πάντα ταῦτα ὡς ἔχει μαθεῖν)²⁸, palabras que hacen eco en aquel “recorrido más extenso” (μακροτέρα περίοδος) de la *República* que conduce hasta la “Idea del Bien”²⁹. Platón con gran destreza e ironía parece sugerir al lector que la solución al problema de la ‘piedad’ aún tiene que ser buscada por un “camino más largo” que ascienda hasta los ‘Primeros Principios’³⁰. Que por allí deben marchar nuestros razonamientos, en la relación del Uno y de la Díada, parece quedar insinuado finalmente en boca de Sócrates cuando exclama —en consonancia con la *Carta Séptima*, según veíamos más arriba—: “¡Por muy poco (πολύ μοι διὰ βραχυτέρων) me habrías dicho lo principal (τὸ κεφάλαιον) de lo que yo te preguntaba, si hubieras querido!”³¹.

En conclusión, Eutifrón jamás se mostró a la altura de las circunstancias ni fue capaz de percibir el nivel de discusión hacia el cual Sócrates pretendía llevar la conversación. Según lo entiendo, Platón nos representa a su maestro, no solo en este diálogo temprano sino también en otros, como una fuerza unificadora que intenta en la conversación “hacer el uno”, en la medida en que mueve a su interlocutor de la multiplicidad de todas las cosas que pretende saber hacia una definición de X. El mismo hecho de definir y poner un límite, está claro, no es otra cosa más que un efecto del principio de la Unidad.

TEETETO Y LA PREGUNTA POR EL SABER

El *Teeteto* es sin dudas uno de los diálogos más difíciles y complejos que Platón haya escrito alguna vez. En él encontramos la primera confrontación sistemática con cuestiones de teoría del conocimiento³². Al inicio de la conversación, Sócrates confiesa que no es capaz de entender por su propia cuenta y de manera suficiente (ικανῶς) qué es el ‘saber’ (ἐπιστήμη)³³, de modo que pretende exami-

²⁸ PL. *Euthphr.* 14b.

²⁹ Cf. SZLEZÁK (1985) 111, n. 10.

³⁰ Cf. PL. R. 435c, 504b; *Phdr.* 246a5, 274a, etc. Véase KRÄMER (1959) 131ss.

³¹ PL. *Euthphr.* 14b8-c. Véase el párrafo final del diálogo: Eutifrón abandona la conversación porque está apurado y deja para otra ocasión (εἰς αὐθις) la explicación de qué es la ‘piedad’ (15e3ss.), todo lo cual refuerza la idea de que “ahora” (en el escrito) no es posible dar una respuesta satisfactoria al respecto.

³² Cf. HARDY (2001) 11.

³³ PL. *Th.* 145e8.

nar ahora junto a Teeteto esa “pequeña cosa” que lo hace vacilar y lo deja perplejo (μικρὸν δέ τι ἄπορῶ)³⁴. Ante esta pregunta, el joven discípulo de Teodoro responde:

Creo, pues, que las cosas que uno podría aprender con Teodoro son saberes (ἐπιστήμαι): la geometría y las que ahora tú acabas de mencionar y también la zapatería y las artes de los demás artesanos (αἱ τῶν ἄλλων δημιουργῶν τέχναι); todas y cada una de ellas me parece que no son ninguna otra cosa más que saber (πᾶσαι τε καὶ ἑκάστη τούτων, οὐκ ἄλλο τι ἢ ἐπιστήμη εἶναι).

Por su parte, Sócrates exclama con su acostumbrada ironía:

¡Qué noble y generoso, amigo mío! Después de que se te preguntara por una única cosa, das muchas y variadas en lugar de algo simple (ἔν αἰτηθεὶς πολλὰ δίδως καὶ ποικίλα ἀντὶ ἁπλοῦ)³⁵.

Teeteto no comprende la forma en la que acaba de hablarle Sócrates ni qué es lo que quiso decir. Que se ha pronunciado con cierta oscuridad, lo pone de manifiesto él mismo, cuando responde al “¿qué dices?” de su compañero con un “quizás nada” (ἴσως μὲν οὐδέν)³⁶. Esta ligera reticencia es llamativa. La expresión οὐδέν λέγειν puede ser entendida como “decir algo sin sentido” y lo cierto es que señala, al menos aquí, una suerte de impaciencia en Sócrates que de momento evita explicar la verdadera intención de sus palabras y prosigue con la conversación, pero lo hace sin avanzar hacia un nivel superior del actual —lo cual conduciría ciertamente a dar una definición precisa de ἐπιστήμη—, sino en un plano adecuado a las capacidades intelectuales del joven Teeteto. Cuál sería el sentido, pues, de sus palabras y su reticencia, lo diré a continuación. Pero primero llamaré la atención sobre algunos términos del texto traducido más arriba y que considero sugerentes.

En primer lugar, quisiera destacar el uso del verbo αἰτέω (‘demandar’, ‘pedir’, ‘solicitar’) y su relación con αἰτία (‘causa’)³⁷. Por medio de un juego de palabras, Platón podría estar insinuando aquí la presencia de lo más grande e impor-

³⁴ Pl. *Tht.* 145d6ss. En otras ocasiones, Sócrates suele llamar “algo pequeño” a lo que en realidad termina por revelarse en la conversación como difícil, de suma importancia y valor; véase, entre otros, los pasajes de *Prt.* 328e3 ss. y *Chrm.* 154d8.

³⁵ Pl. *Tht.* 146c7-146d6.

³⁶ Pl. *Tht.* 146d6.

³⁷ Para la relación etimológica entre αἰτέω y αἰτία, véase BEEKES (2010) 45.

tante de su filosofía, el Primer Principio o Causa, aquella única cosa (ἓν) según la cual se podría resolver la cuestión del ‘saber’. Teeteto, sin embargo, parece no haber entendido y solo da una respuesta múltiple y variada (πολλὰ καὶ ποικίλα) en lugar de una simple (ἀντὶ ἀπλοῦ)³⁸. Si Sócrates respondiera directamente a la pregunta de Teeteto “¿quién es lo que dices?” y si, como creo, tal respuesta tuviera que ser buscada en el ámbito de los ‘Primeros Principios’, no cabe duda de que aquel ya no le podría seguir en la discusión, puesto que habría que acceder a otro nivel y además dejar el escrito para pasar al ámbito de la oralidad³⁹. Es por esta razón por lo que Sócrates propone un ejemplo “común”, que está “al alcance de todos” (τῶν φαύλων τι καὶ προχείρων). Si alguien nos preguntara qué es el barro y recibiera como respuesta que es “el barro del alfarero o el de quien construye hornos y ladrillos”, seguramente haríamos el ridículo⁴⁰, dice Sócrates, ya que nadie entiende el nombre de una cosa si desconoce qué es esa cosa. Lo que hay que hacer, entonces, es responder “sencilla y brevemente” (φαύλως καὶ βραχέως)⁴¹ y evitar un “rodeo interminable” (ἀπέραντον ὁδόν)⁴². Una respuesta “simple y sencilla” (φαῦλόν που καὶ ἀπλοῦν), explica Sócrates, habría sido: “el barro es tierra mezclada con agua”⁴³. Como hemos visto en el caso del *Eutifrón*, parece probable que también aquí la solución del problema, no resuelto en el diálogo definitivamente, tenga que ser investigada en el ámbito de los Principios; o dicho de otra manera: es probable que Platón nos esté sugiriendo que una definición suficiente de ἐπιστήμη solo podría ser alcanzada, si se tiene en cuenta el Uno y la Díada Indefinida en tanto causas de todo lo que es. Que en este primer intento de definición se está rozando, para decirlo con el *Fedro*, el ám-

³⁸ La expresión “dar algo variado en lugar de algo simple” puede ser entendida como “decir algo complicado en lugar de algo sencillo”, “no ir directo al grano” o “andar con rodeos”. Para el uso de ποικίλον en Platón, véase, por ejemplo, *Cra.* 393d6, *Phlb.* 53e4, *Smp.* 218c, *Men.* 75e5, etc., y especialmente *Sph.* 234b4 y *Prt.* 334b6. Advuéntase, finalmente, el uso del adjetivo ‘simple’ (ἀπλοῦς) opuesto a ‘doble’ (διπλοῦς; cf. lat. *simplex* | *duplex*), el uno opuesto al dos.

³⁹ En este sentido, me parece acertada la observación de SZLEZÁK (1993) 144: “Ein Gespräch unter geistig ebenbürtigen Dialektikern würde alsbald in jene Bereiche der Prinzipientheorie hinaufsteigen müssen, die der Philosoph absichtlich der mündlichen Hilfe vorbehält”.

⁴⁰ PL. *Th.* 147a1-5.

⁴¹ Atiéndase a esta mención del adverbio βραχέως y su relación con los textos de la *Ep.* VII 344e y *Eutifrón* 14b8-c citados más arriba.

⁴² Nótese el uso del adjetivo ἀπέραντον, sin πέρασ o límite: Teeteto, como en el caso de Eutifrón, parece estar perdido en el ámbito de la multiplicidad, en lo ilimitado, lejos del Uno. Para el ἄπειρον en las doctrinas no escritas, véase GAISER (1968²) 534.

⁴³ PL. *Th.* 147c.

bito de aquellas “cosas de mayor valor”⁴⁴ de la filosofía platónica, podría encontrar apoyo en el hecho de que Sócrates y Teeteto reconocen en el ‘saber’, al inicio considerado como un asunto de poca monta, una de las cuestiones “más grandes y sumamente importantes” que se podrían investigar (τῶν πάντη ἄκρων, μάλα γε τῶν ἀκροτάτων)⁴⁵. Expresiones de este tipo, que ponen de manifiesto la supremacía y excelencia de una cosa, también reaparecen en la *Carta Séptima*, allí donde Platón precisamente se refiere a la naturaleza de los Principios Supremos de su filosofía (τι τῶν περὶ φύσεως ἄκρων καὶ πρώτων) que, según se decía, Dionisio habría puesto por escrito en un tratado a su nombre⁴⁶.

Y bien, después de su primer intento de definición, Teeteto ve, gracias al ejemplo simple propuesto por Sócrates, por dónde tienen que marchar sus esfuerzos para definir ἐπιστήμη. En efecto, ahora cree encontrar una posible relación entre el problema del saber y un ejercicio matemático de longitudes y potencias, que un momento antes lo había mantenido ocupado junto a su amigo, el joven tocayo de Sócrates (*Tht.* 147c8). “Me parece que buscas algo de este tipo”, agrega Teeteto, “algo que tiene que ver con la solución matemática de aquel problema de las potencias” (*Tht.* 148b8). En este punto, Sócrates lo anima entonces a que intente imitar aquella respuesta matemática, puesto que va por buen camino⁴⁷, y le dice:

Así como reuniste aquellas potencias, siendo muchas (πολλὰς), en una única clase (ἐνὶ εἴδει), así también define los muchos saberes (πολλὰς ἐπιστήμας) con una sola definición (ἐνὶ λόγῳ)⁴⁸.

⁴⁴ Para el concepto de “cosas de mayor valor” (τιμιώτερα), consúltese SZLEZÁK (1993) 71-76.

⁴⁵ PL. *Tht.* 148c6-8.

⁴⁶ PL. *Ep.* VII 345d5.

⁴⁷ PL. *Tht.* 148d4. El conocimiento matemático se muestra como un medio que facilita el conocimiento de una de las cuestiones más importantes y grandes, como lo es la definición del saber. Para las matemáticas (el número y el cálculo) como objeto de estudio que facilita el conocimiento de “la verdad y la esencia”, el pasaje clave es el de R. 525b11-c6 y 526e1. Cf. GAISER (1968²) 20.

⁴⁸ PL. *Tht.* 148d5-7. La expresión ἐνὶ λόγῳ aparece con cierta frecuencia en los diálogos y suele tener el sentido literal de “en una palabra” o el coloquial “en síntesis”, “en suma” (cf. *Phd.* 65d13, 73a7, 97b5, 111a7; *Cra.* 432c2; *Tht.* 194a8; *Sph.* 219b2, 220d2, 226e6, 240a4; *Prm.* 136b7; *Phlb.* 32a8, 34e4; *Phdr.* 241e5; *Alc.* 1.113a7; *Alc.* 2.144e6; *La.* 185d5; *Ly.* 208e6; *Grg.* 524d1; *R.* 437d11, 439a6, 474e5, 571d3; *Lg.* 811a9, 856c8; *Epin.* 980a2; *Ep.* VII 344a2 y 344c3), pero aquí, según creo, Sócrates estaría poniendo énfasis en la “unidad” del lógos que Teeteto debe dar acerca del saber o ciencia, como si dijera: “no me respondas lo mucho, sino lo uno”.

Una vez más podríamos decir que Sócrates se nos aparece como fuerza unificadora, como aquel principio que conforma y define las cosas, haciendo que su interlocutor se desprenda de la multiplicidad indefinida y tienda hacia el Uno. El hecho de que en el diálogo que leemos finalmente no se llegue al objetivo y todo concluya en aporía, se podría entender como otra prueba de que el escrito no logra alcanzar ese grado de suficiencia requerido para el tratamiento de cuestiones fundamentales y de “mayor valor”. En el *Teeteto* solo se dan pistas de por dónde habría que seguir para llegar a una definición satisfactoria de ἐπιστήμη y los intentos que se hacen para ello no deberían ser considerados como tiempo perdido o esfuerzo en vano, sino como un progresivo ascenso en un camino más largo que tuvo su inicio a partir de la multiplicidad de saberes mencionados por Teeteto y que poco a poco fue avanzando de la mano de Sócrates hasta la máxima aproximación, permitida por el escrito, al Uno.

EL SABER REAL DEL POLÍTICO
Y UNOS POCOS

Hacia la parte final del *Político* nos encontramos con una descripción de la estructura del Estado, en la cual el anónimo Extranjero de Elea, esta vez el conductor del diálogo, propone examinar los siguientes puntos principales: a) las causas y concausas que intervienen en la actividad política; b) los distintos tipos de regímenes políticos; c) la esencia y utilidad de la ley, como así también la necesidad de leyes escritas; y d) la importancia y jerarquía de las ciencias que prestan servicio a la política⁴⁹. Cuando el eleata pasa revista a los distintos tipos de regímenes políticos (*Plt.* 291d-292d), llama la atención sobre el hecho de que el gobierno real (βασιλική ἀρχή) había sido considerado anteriormente en la conversación como una suerte de ciencia (τῶν ἐπιστημῶν εἶναι τινα)⁵⁰. De este modo queda establecido que aquello que distinguirá las diferentes formas gubernamentales entre sí no será el número de los que eventualmente estén a cargo del gobierno o si este es aceptado por la ciudad voluntariamente o por la fuerza, sino una “cierta ciencia” (τινα ἐπιστήμην). La tarea propuesta entonces por el Extranjero es examinar en cuál de los regímenes políticos se encuentra esta ciencia real, considerada como “la más grande y difícil de poseer” (σχεδὸν τῆς χαλεπωτάτης καὶ μεγίστης κτήσασθαι)⁵¹.

⁴⁹ *Pl. Plt.* 287b-305e.

⁵⁰ *Pl. Plt.* 258b4.

⁵¹ *Pl. Plt.* 292d4.

Así pues, siguiendo el patrón de la verdadera ciencia política, el Extranjero confía en poder separar al rey sensato (τοῦ φρονίμου βασιλέως) de aquellos que, sin ser políticos en absoluto, aspiran al gobierno real. En este sentido resulta una obviedad que la muchedumbre (πλῆθος), el común de las personas, no sea capaz de procurar para sí un saber semejante, de lo contrario estaríamos ante la más fácil de todas las artes. Por lo tanto, habría que buscar el gobierno recto (ὀρθὴ ἀρχή), si es que se da correctamente en algún parte, “en uno o dos; en verdad, en unos pocos” (περὶ ἓνα τινὰ καὶ δύο καὶ παντάπασιν ὀλίγους δεῖ ζητεῖν)⁵².

En una lectura rápida, esta primera diferenciación que establece el eleata entre unos pocos y muchos parece no tener mayor importancia. Pero si reparamos en el tono de sus palabras y el contexto en el cual las pronuncia, cobran perfecto sentido, especialmente con relación a los ‘Primeros Principios’ de las doctrinas orales. La conversación ha ido avanzando en la búsqueda del verdadero rey sensato, poseedor de la más grande y difícil de las ciencias, y ha allanado el camino predisponiéndonos cada vez para algo “más importante” y de “mayor valor”. Como en el caso de Sócrates en los ejemplos que hemos visto más arriba, aquí también el Extranjero parece llevar todo hacia el Uno, apartándose de la multiplicidad de los que aspiran al gobierno real. En efecto, de 290c en adelante el eleata hace un esfuerzo en la discusión por deshacerse de la “multitud” de pretendientes y falsos poseedores del saber que obstaculizan el acceso al rey sensato. “Hay que examinar este otro enorme gentío” (τινα ἕτερον πάμπολυ ὄχλον σκεπτέον), aclara el Extranjero en 291a y más abajo, en el párrafo 291a8-291b4, refiriéndose al “coro de todos los sofistas” (τὸν χορὸν ... τὸν πάντων τῶν σοφιστῶν)⁵³ manifiesta con cierta admiración:

De todas las especies está formada su raza (πάμφυλόν τι γένος αὐτῶν), según se me acaba de mostrar mientras lo examinaba; en efecto, muchos de esos hombres (πολλοὶ ... τῶν ἀνδρῶν) se asemejan a leones, centauros y a otros de este tipo y muchísimos (πάμπολλοι) a sátiros y a bestias débiles a la par que versátiles (πολυτρόποις). Con rapidez cambian sus formas y sus capacidades entre sí.

El Extranjero, al divisar la multiplicidad de estos supuestos conocedores, parece sorprendido por sus propias palabras (μάλα τινὰς ἀτόπους). Especial es su

⁵² PL. *Plt.* 293a3.

⁵³ PL. *Plt.* 291c.

asombro ante el “coro de todos los sofistas”, y el joven Sócrates se da cuenta de ello (ἄτοπὸν τι καθορᾶν). Y por cierto que otra no puede ser la reacción de los hombres, cuando entra en juego la ignorancia (τὸ γὰρ ἄτοπον ἐξ ἀγνοίας πᾶσι συμβαίνει)⁵⁴. Así pues, la multiplicidad que aquí se pone de manifiesto en los términos πλῆθος⁵⁵, ὄχλον, χορὸν y en la raíces πολ- y παν-, hace que uno, sorprendido, se disperse en la confusión de lo ilimitado y no pueda conocer con certeza y claridad. En contraposición a esta multitud se encuentran uno o dos, en realidad, muy pocos que pueden aspirar a aquella ciencia real. En mi opinión, quien está en la mente de Platón es el filósofo dialéctico, el verdadero poseedor de la ciencia política y conocedor de los Principios. Como apoyo textual para esto que digo se pueden leer aquellas menciones que en otros pasajes de los diálogos se hacen de “unos pocos”, por regla general siempre asociados con la filosofía. En la *República*, por ejemplo, se habla de la escasez de las naturalezas verdaderamente filosóficas (ὀλιγάκις ἐν ἀνθρώποις φύεσθαι καὶ ὀλίγας)⁵⁶, como así también de esos pocos que llegan a probar y gustar la dulzura y felicidad que trae consigo el bien de la filosofía (τῶν ὀλίγων οἱ γενόμενοι καὶ γευσάμενοι ὡς ἡδὺ καὶ μακάριον τὸ κτῆμα)⁵⁷, o de esos nobles filósofos, escasos en número (τοῖς φιλοσόφοις τούτοις τοῖς ὀλίγοις), que a veces se ven obligados a ocuparse de la ciudad y que la mayoría de las personas considera inútiles⁵⁸. Lo mismo sucede en las *Leyes* con aquellos, no muchos sino pocos (οὐχ ... τοὺς πολλοὺς ἀλλὰ τινας ὀλίγους)⁵⁹, que han de poner todo su empeño en recibir una educación más exacta y precisa para gobernar la ciudad, esto es, los integrantes del famoso Consejo Nocturno⁶⁰.

Que la mayoría, en fin, no es capaz de procurarse esta ciencia real con la cual gobernar el Estado queda claro definitivamente más adelante cuando el Extranjero afirma que la única condición para que los gobernantes sensatos (τοῖς ἔμφοροισιν ἄρχουσιν) no fracasen en el poder es que cuiden de una única cosa importante (ἐν μέγα): dispensar siempre con inteligencia y arte lo que es más

⁵⁴ Pl. *Plt.* 291a6-b6.

⁵⁵ En el *Parménides*, como lo advierte KRÄMER (1959) 134: “Das «spätere» Gegenprinzip (ἀόριστος δυνάς, ἄπειρον) ist dort im πλῆθος (πολλά, ἄπειρον, ἀπειρία, ἢ ἕτερα φύσις 158 B ff.), das dem ἐν gegenübersteht, grundsätzlich vorgegeben”. Cf. GAISER (1968²) 530.

⁵⁶ Pl. *R.* 491b.

⁵⁷ Pl. *R.* 496c5.

⁵⁸ Pl. *R.* 499b4.

⁵⁹ Pl. *Lg.* 818a2.

⁶⁰ Para otras referencias a “unos pocos”, véase Pl. *Phlb.* 52b8; *Grg.* 526a5; *R.* 428e5-429a, 431c6, 531e2, 605c8; *Ti.* 39c6; *Lg.* 918c10, 950d3; *Ep.* VII 341e.

justo para los que habitan la ciudad y así, en lo posible, salvarlos y hacerlos mejores de lo que antes eran⁶¹. Contra esto, explica el eleata, no hay nada que objetar ni tampoco contra el hecho de que la multitud (πλήθος) jamás será capaz de adquirir una ciencia semejante (τὴν τοιαύτην λαβὸν ἐπιστήμην) y de regular una ciudad con inteligencia, sino que hay que buscar en algo pequeño y escaso, en el uno (περὶ σμικρόν τι καὶ ὀλίγον καὶ τὸ ἓν), aquel único régimen político recto (τὴν μίαν ἐκείνην πολιτείαν τὴν ὀρθήν), puesto que los demás son imitaciones de este, unas mejor logradas que otras, pero al fin y al cabo imitaciones⁶².

Una vez más, según lo que hemos visto hasta aquí, se podría decir que estas contraposiciones entre multiplicidad y unidad, entre el uno y el dos, lo simple y lo complejo, entre otras, parecen estar sugiriendo que el problema del ‘saber’ político no tiene que ser examinado entre lo ilimitado e informe, puesto que ello solo lleva a la ignorancia, sino más bien en el orden y límite de la unidad, todo lo cual tiene que ver naturalmente con los contenidos fundamentales de las enseñanzas orales de la Academia.

EL ATENIENSE Y LO ÚNICO ESTIMABLE DE LAS LEYES

En el último libro de las *Leyes*, cuando la discusión entre el ateniense, Clinias y Megilo ha llevado hasta la implementación de un organismo que sea el responsable de la salvación de toda la ciudad, el antes mencionado Consejo Nocturno, se plantea la necesidad de que tal institución, considerada el ancla del Estado⁶³, posea la virtud total (πᾶσαν ἀρετὴν ἔχειν) y evite de esta manera estar a la deriva apuntando a muchos objetivos (μὴ πλανᾶσθαι πρὸς πολλὰ στοχαζόμενον) y sea capaz de dirigir siempre todas las cosas, como si fueran dardos, hacia una única meta (εἰς ἓν βλέποντα πρὸς τοῦτο αἰεὶ τὰ πάντα οἷον βέλη ἀφιέναι)⁶⁴. Por esta razón, explica el Extranjero de Atenas, no tiene nada de asombroso el hecho de que las disposiciones legales de las demás ciudades estén siempre perdidas, sin rumbo fijo, ya que apuntan en cada ciudad a una cosa distinta. En efecto, unos buscan cómo han de conseguir el poder, otros cómo se enriquecerán, otros ponen su empeño en vivir la “vida libre” y algunos, siendo libres, dominar a los demás. Ahora bien, continúa el ateniense:

⁶¹ PL. *Plt.* 297a5-b3.

⁶² PL. *Plt.* 297b7-c4.

⁶³ PL. *Lg.* 961c5.

⁶⁴ PL. *Lg.* 962d1-5.

Los más sabios, los que se creen tales, apuntan a estas cosas y a todas las de este estilo (πρὸς ταῦτά τε καὶ τὰ τοιαῦτα σύμπαντα), sin señalar ni una única cosa que tengan en especial estima (εἰς ἓν δὲ οὐδὲν διαφερόντως τετιμημένον ἔχοντες φράζειν), hacia la cual es preciso que dirijan las demás⁶⁵.

Esta última observación del Extranjero es sumamente sugerente. Está claro que este se nos presenta como alguien experimentado en cuestiones de política⁶⁶, conocedor del objetivo de la misma, y todo lo que ha manifestado parece haber sido dicho con autoridad. Al modo del propio Platón en su *Carta Séptima* con aquella famosa formulación en tono de sentencia de que en las ciudades el mal para la raza humana no cesará hasta tanto no gobierne la filosofía⁶⁷, también aquí el ateniense afirma que la preservación del Estado depende únicamente del conocimiento filosófico de “toda la virtud”, cuestión que ocupó los primeros libros de las *Leyes* y que reaparece aquí hacia el final en la institución del Consejo Nocturno⁶⁸.

Y lo cierto es que la multiplicidad de objetivos que persiguen las legislaciones actuales es la causa del fracaso de las ciudades. Mientras que la mayoría se pierde en muchos objetivos y en ellos pone todo su esfuerzo, los guardianes de las leyes, que el ateniense propone educar cuidadosamente, han de mirar hacia un único objetivo. La contraposición, pues, está entre los muchos que se consideran los más sabios de todos los legisladores y los que en verdad conocen —entre estos el anciano de Atenas— el fin de la política que es (el) uno. Tal conocimiento, como se dirá más adelante en la conversación, solo puede ser adquirido gracias al manejo suficiente de la dialéctica, ciencia que permite precisamente comprender la unidad y la multiplicidad de toda la virtud⁶⁹.

Como creo, todo este pasaje del diálogo puede ser leído y entendido como un guiño a los ‘Primeros Principios’ de las doctrinas orales. Que nos encontramos en este tramo de la conversación ante cuestiones de gran valor e importancia para Platón, encuentra un apoyo evidente en la terminología empleada. En efecto, resulta inevitable establecer una correlación entre este “tener una cosa especialmente estimada” (διαφερόντως τετιμημένον ἔχοντες) y aquel “tener cosas de mayor valor” (ἔχοντα τιμιώτερα), con las cuales, según leemos en el *Fedro*,

⁶⁵ PL. *Lg.* 962e6-9.

⁶⁶ PL. *Lg.* 968b8.

⁶⁷ PL. *Ep.* VII 326bss.

⁶⁸ PL. *Lg.* 961dss.

⁶⁹ PL. *Lg.* 963ass.

el verdadero filósofo viene en auxilio de aquello que ha puesto por escrito en la oralidad del diálogo vivo⁷⁰. En los *Nómoi*, este anónimo extranjero que llega a Creta desde Atenas para hablar sobre regímenes políticos y leyes se nos revela como un filósofo en el sentido de la “crítica a la escritura”, y como tal sabe callar cuando es necesario⁷¹ y se reserva para otra ocasión cuestiones fundamentales que tienen que ver con la educación y formación de lo que considera la parte más importante del Estado, a saber, la institución del Consejo Nocturno y la educación más precisa⁷² de sus integrantes, que casualmente recuerda mucho a la de los regentes filósofos de la *República*⁷³.

CONCLUSIÓN

Nadie duda de que Platón fuera un genio, no solo por su pensamiento filosófico, sino también por su talento literario. Al leer los diálogos, parecería que muy poco de lo allí plasmado por medio de signos escritos estuviera librado al azar⁷⁴. En este caso, considero que las menciones explícitas al ‘uno’ o al ‘dos’ tampoco serían del todo inocentes. ¿Qué quiere Platón con ello? ¿Acaso pretende decirnos algo? Lo cierto es que muchas veces expresiones en donde se incluye el ‘uno’ o

⁷⁰ Pl. *Phdr.* 278d8.

⁷¹ Cf., por ejemplo, el pasaje de *Lg.* 968c3 (οὐκέτι νόμους...), 968e2, etc.

⁷² Véase *Lg.* 964d4 (τοὺς φύλακας ἀκριβεστέρους), 965b1 (τινα ἀκριβεστέραν παιδείαν), 965c1 (ἀκριβεστέρα σκέψις).

⁷³ Pl. *Lg.* 969a. Cf. JAEGER (1962) 1076, n. 376: “el Dios que constituye «la medida de todas las cosas» ... es idéntico a «lo uno» (τὸ ἓν) que Platón define como el objeto del saber dialéctico de los regentes, en 962 D y 963 B4. Estos son, por tanto, filósofos exactamente lo mismo que los regentes de la *República*, y el punto culminante de su ciencia es en ambos casos el mismo: la teología. «Lo uno» de las *Leyes* es idéntico al «bien en sí» de la *República*”.

⁷⁴ Para el cuidado de Platón en la escritura de sus diálogos, uno cuenta con los auto-testimonios de la *Ep.* VII 341dss.: “Y ciertamente esto es, al menos, lo mucho que sé: si estas cosas han de ser escritas y dichas por mí, podrían ser dichas por mí de la mejor manera; además, si fueran escritas mal, no sería poco el dolor que yo sentiría” (καίτοι τοσόνδε γε οἶδα, ὅτι γραφέντα ἢ λεχθέντα ὅπ' ἐμοῦ βέλτιστ' ἂν λεχθείη· καὶ μὴν ὅτι γεγραμμένα κακῶς οὐχ ἦκιστ' ἂν ἐμὲ λυποῖ); como así también los testimonios de Dionisio de Halicarnaso: D.H. *Comp.* 25,209: “Ni siquiera a los ochenta años dejaba Platón de peinar sus propios diálogos, rizándolos y trenzándolos de todas las formas posibles” (ὁ δὲ Πλάτων τοὺς ἑαυτοῦ διαλόγους κτενίζων καὶ βοστρυχίζων καὶ πάντα τρόπον ἀναπλέκων οὐ διέλειπεν ὀγδοήκοντα γεγονῶς ἔτη): cf. RIGINOS (1976) 185; y de Diógenes Laercio (D.L. 3,37), quien refiere la ya famosa anécdota de que Euforión de Calcis (s. III a.C.) y Panecio de Rodas (s. II a.C.) “habrían encontrado el comienzo de la *Politeia* dado vuelta de muchas maneras” (πολλάκις ἐστραμμένην εὐρηθῆσθαι τὴν ἀρχὴν τῆς Πολιτείας). Por su parte, Quintiliano (*Inst.* 8,6,64) habla de las cuatro palabras iniciales de la *República* escritas “de muchas maneras” (*plurimis modis*).

el ‘dos’ pasan inadvertidas al lector. Las traducciones, por ejemplo, no reflejan en la mayoría de los casos la presencia, a mi juicio a veces fundamental, del ‘uno’ en determinados pasajes claves de los diálogos⁷⁵. Lamentablemente no ha sido este el lugar ni la ocasión para llevar a cabo un seguimiento más detenido y completo de tales menciones en los textos platónicos, pero atendiendo al exquisito manejo y uso peculiar de la lengua por parte de Platón, es válido preguntarnos si tiene alguna relevancia, por ejemplo, el uso del indefinido “ninguno”, unas veces unido (οὐδὲν, οὐδεῖς, etc.), otras veces separado (οὐδὲ ἓν, οὐδὲ εἷς), o si no existe diferencia alguna de peso, siendo así que de las dos formas escritas la separada pone mayor énfasis en el numeral ‘uno’ que la otra⁷⁶.

A partir de las observaciones hechas hasta aquí, se podría decir que los ejemplos que he seleccionado han pretendido contribuir a suscitar el interés de los lectores de Platón por aquellas referencias, en principio sin mayor peso hermenéutico, al ‘uno’ y al ‘dos’ que encontramos en los diálogos escritos. Con esto no pretendo otra cosa más que se considere, teniendo en cuenta los testimonios indirectos que nos informan de los Principios Supremos de la filosofía platónica, la intención del escritor Platón de hacer que su lector, atento, dirija la mirada hacia otro ámbito no escrito, que eventualmente podría contribuir a completar el sentido de lo que está leyendo. Quizás las referencias al ‘uno’ y al ‘dos’ sean unas de esas “pequeñas indicaciones” de las cuales habla la *Carta Séptima* que fueron dejadas al paso para despertar el recuerdo de los Primeros Principios. Así como Sócrates o quien guía la conversación conduce todo hacia la Unidad que da forma y orden, alejando a sus interlocutores de la multiplicidad de lo sensible, así también sería lícito pensar que obró Platón en la escritura de sus diálogos, dejando en el inmenso mar de las letras, cuidadosamente dispuestas, unas pocas huellas que pudieran salvar, en el caso de que fuéramos capaces de descubrirlas, la comprensión de lo que leemos, poniendo en juego en un todo dialéctico tanto diálogos escritos como lo que nos ha llegado acerca de las enseñanzas orales de su escuela. Como lo expresará la *Epínomis*, que pretende completar las *Leyes* y que habría sido escrita por Filipo de Opunte, uno de los discípulos pertenecientes al círculo más íntimo de la Academia, los hombres no pueden ser completamente bienaventurados y dichosos, a no ser unos pocos (πλὴν ὀλίγων); en efecto, solo aquel que ha llegado a ser verdadero filósofo y que, después de muerto, deja de participar de la multiplicidad de las cosas sensibles

⁷⁵ KRÄMER (1959) 518-519 había advertido ya un juego de palabras en *Prm.* 144c y *R.* 478b10 en el uso de μηδέν, insinuando la interpretación de μηδ’ ἓν.

⁷⁶ Cf. SCHWYZER (1939) 408δ y (1950) 214bβ: “att. οὐδεῖς μηδεῖς, stärker οὐδὲ εἷς usw.”.

(πολλῶν ... αἰσθήσεων) y, al compartir la dimensión de la unidad (μῖα τε μοῖρα μετεληφότα μόνον), “se vuelve uno de muchas cosas que era” (ἐκ πολλῶν ἕνα γεγνότα), solo este puede ser feliz al tiempo que muy sabio y dichoso (εὐδαίμονά τε ἔσσεσθαι καὶ σοφώτατον ἅμα καὶ μακάριον)⁷⁷.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARANA MARCOS, J.R. (1998), *Platón. Doctrinas no escritas. Antología*, Bilbao, Universidad del País Vasco.
- BEEKES, R. (2010), *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden-Boston, Brill.
- BURNET, J. (1900-1907), *Platonis Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet*, Oxford, Oxford Classical Texts.
- BURNET, J. (1924), *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, Oxford, Clarendon Press.
- GAISER, K. (1968²), *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag.
- GAISER, K. (1984), *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull' ermeneutica dei dialoghi platonici*, Nápoles, Bibliopolis.
- GUTHRIE, W.K.C. (1975), *A History of Greek Philosophy. Volume IV. Plato. The Man and his Dialogues: Earlier Period*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HARDY, J. (2001), *Platons Theorie des Wissens im „Theaitet“*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- JAEGER, W. (1962), *Paideia. Los Ideales de la Cultura Griega*. trad. esp., México, Fondo de Cultura Económica (= Berlín-Leipzig, De Gruyter, 1934-1947).
- KNAB, R. (2006), *Platons Siebter Brief: Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*, Hildesheim-Zürich-Nueva York, Olms-Weidmann.
- KRÄMER, H.J. (1959), *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag.
- KRÄMER, H.J. (1964), *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam, B.R. Grüner.
- KRÄMER, H.J. (1966) “Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia 534 B-C”, *Philologus* 110, 35-70.
- LAUSBERG, H. (1990), *Elemente der literarischen Rhetorik. Eine Einführung für Studierende der klassischen, romanischen, englischen und deutschen Philologie*, Ismaning, Max Hueber Verlag.
- MANN, W.R. (2006), “Plato in Tübingen. A Discussion of Konrad Gaiser, *Gesammelte Schriften*”, en D. SEDLEY (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 349-400.
- NIKULI, D.V. (ed.) (2012), *The Other Plato: the Tübingen Interpretation of Plato's Inner-Academic Teachings*, Nueva York, Suny Press.
- REALE, G. (2008), *Autotestimonianze e rimandi dei dialoghi alle “Dottrine non scritte”*, Milán, Bompiani.
- REALE, G. (2010), *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle “Dottrine non Scritte”*, Milán, Bompiani.
- RICHARD, M.D. (2008), *L'insegnamento orale di Platone*, Milán, Bompiani.
- RIGINOS, A.S. (1976), *Platonica: The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden, Brill.
- ROSS, D. (1951), *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press.

⁷⁷ PL. *Epin.* 992b-c; cf. también 973c5.

- SCHWYZER, E. (1939), *Griechische Grammatik. Band 1. Allgemeiner Teil, Lautlehre, Wortbildung, Flexion*, Múnich, C.H. Beck.
- SCHWYZER, E. (1950), *Griechische Grammatik. Band 2. Syntax und syntaktische Stilistik*, Múnich, C.H. Beck.
- SZLEZÁK, Th.A. (1985), *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter.
- SZLEZÁK, Th.A. (1993), *Platon Lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- WIPPERN, J. (ed.) (1972), *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.