
ἀρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ARTIGO ORIGINAL | ORIGINAL ARTICLE

Algunos testimonios indirectos sobre el carácter personal de Platón y su relación con pasajes de los diálogos escritos

Some indirect testimonies about Plato's personal character and their connection with passages of the written dialogues

Miguel Ángel Spinassi ⁱ

<https://orcid.org/0000-0001-7242-4417>
miguel.spinassi@unc.edu.ar

ⁱ Universidad Nacional de Córdoba – Córdoba – Argentina

SPINASSI, M. Á. (2019). Algunos testimonios indirectos sobre el carácter personal de Platón y su relación con pasajes de los diálogos escritos. *Archai* 25, e02505.

Resumen: Este artículo pretende contribuir a la imagen del Platón histórico. A tal fin he seleccionado de la tradición indirecta favorable a Platón nueve testimonios que arrojan cierta luz sobre su carácter personal. Considero que esta tradición favorable nos presentaría más fielmente al filósofo de Atenas que aquella hostil. Por ello he intentado llamar la atención en la segunda parte del artículo sobre la posible conexión entre aquellos testimonios indirectos y algunos pasajes extraídos de los diálogos escritos. En efecto, la *benevolencia* y *buena disposición* de Platón para con otras personas se corresponderían con aquellas actitudes que son requeridas del interlocutor como *condiciones previas* para la conversación dialéctica. Sugiero, en fin, que tanto la personalidad de Platón como su obra estarían en armonía y que un aspecto clave de esta armonía lo representa la *predisposición positiva y favorable* para con el otro.

Palabras clave: Platón, carácter personal, diálogos, tradición indirecta.

Abstract: This article aims to contribute to the image of the historical Plato. For this purpose, I have selected from the indirect tradition favorable to Plato nine testimonies, which shed some light on his personal character. I believe that this favorable tradition would represent more faithfully the philosopher of Athens than the hostile one. That is why I have tried to draw attention in the second part of the article on the possible connection between those indirect testimonies and some passages from the written dialogues. In fact, Plato's *benevolence* and *good disposition* towards other people would correspond to those attitudes that are required from the interlocutor as *preconditions* for dialectic conversation. I suggest, finally, that both the personality of Plato and his work would be in harmony and that a key aspect of this harmony is represented by the *positive and favorable predisposition* towards others.

Keywords: Plato, Personal Character, Dialogues, Indirect Tradition.

Introducción

Pero Dion los calmaba y les decía que los demás estrategos son instruidos mayormente en armas y guerra, mientras que él se había ejercitado durante mucho tiempo en la Academia para vencer la ira, la envidia y todo tipo de rivalidad. Una muestra de ello no es la mesura para con los compañeros y amigos, sino el mostrarse blando para con quien nos ha hecho una injusticia y manso para con aquellos que han cometido algún error (Plu. *Dio* 47. 4. 1-6. 1).¹

Estas palabras escribe Plutarco en la biografía de Dion, el amigo cercano de Platón, como ejemplo de lo que había aprendido durante su estadía en la Academia. Contrariamente al ideal griego de favorecer a los amigos y perjudicar a los enemigos, Dion no quiere echar a perder su virtud a causa de la ira contra quienes le fueron infieles y cometieron injusticia. La verdadera virtud, pues, no está en mostrarse medido con sus propios amigos y camaradas, sino flexible y manso (πρᾶος) para con aquellos que se han equivocado. Esto es lo que aprendió el siracusano en Atenas, en la Academia, durante mucho tiempo y con esfuerzo.

El siguiente trabajo es una contribución a nuestra imagen de Platón. Al Platón histórico que escribió diálogos y enseñó en la Academia. A tal fin reflexionaré en una primera sección (A) sobre nueve testimonios que he recopilado de la tradición indirecta y que aportarían alguna información sobre su carácter y temple personal. Por otra parte, en la segunda sección (B) intentaré establecer una relación entre estos testimonios y algunos pasajes de los diálogos escritos, que ponderan, fomentan y exigen una actitud *positiva* y *bien dispuesta* de parte del interlocutor para la conversación filosófica. En este sentido, llamaré la atención sobre términos que podríamos agrupar en un campo semántico común, el de la “buena disposición”, que comparten tanto los testimonios indirectos como los diálogos:

¹ En lo que sigue todas las traducciones al castellano son mías, tanto las de los textos griegos citados como las de la bibliografía secundaria consultada.

hago referencia a adjetivos tales como *πρᾶος*, *ἡμερος*, *φιλόφρων*, *εὖνους*, *φιλόανθρωπος* y derivados.

Ahora bien, se imponen antes algunas preguntas fundamentales: ¿qué relación guardan estos testimonios directos e indirectos entre sí? ¿De qué manera contribuirían a conformar nuestra imagen del carácter personal de Platón? ¿Tiene acaso alguna relevancia para la filosofía platónica?

Intentaré responder brevemente y comienzo con una doble “declaración de principios”. Por un lado, mi lectura de los diálogos se apoya sobre un núcleo clave que, al parecer, lo fue también para Platón y que, de algún modo, dejó plasmado en sus escritos. Naturalmente no me es posible desarrollar ni fundamentar aquí esto que digo, pero considero que para la filosofía platónica es decisivo que aquel que se aproxime a ella cumpla con una condición previa necesaria: disponerse con toda su persona de manera *favorable* para con aquello que tiene enfrente. Sobre ello llaman la atención los diálogos una y otra vez, como intentaré ponerlo de manifiesto con algunos ejemplos en la segunda sección del artículo. Por otro lado, considero a modo de hipótesis –y es lo que este trabajo en cierta medida intenta apoyar– que el propio Platón habría mostrado como rasgo característico de su personalidad una *buena disposición* para con las demás personas ya sea que pertenecieran al círculo íntimo de sus discípulos o no.

Una objeción de peso podría esgrimirse contra esta última opinión: las historias que nos presentan el carácter personal del filósofo “llevan la estampa tanto de la tradición hostil como de la favorable, de modo que es casi imposible asegurar si alguna de ellas representa al Platón histórico” (Riginos, 1976, p. 160).² Incluso se podría eliminar de un plumazo la cuestión, simplemente porque, como se ha manifestado una vez y lamentablemente es una opinión generalizada, “no nos interesa el hombre Platón, sino el filósofo que

² No obstante, como lo ha explicado Field: “...podemos ver algo de sus características personales (sc. de Platón) a partir de sus propios escritos y de alguna manera, si el material es usado con cuidado, a partir de la masa de anécdotas que se nos ha transmitido” (Field, 1930, p. 26).

compuso obras inmortales” (van Paassen, 1960, p. 9). Con todo, no puedo descuidar al “hombre Platón”, padre ciertamente de “obras inmortales”, porque estas de algún modo estarían en consonancia con y serían un reflejo de su propia manera *personal* de ser.³ Además, y a ello pretende contribuir este trabajo, ninguna de las biografías ni recopilaciones de las anécdotas sobre Platón que he podido consultar (Boas, 1948; Novotný, 1964; y Riginos, 1975) llaman la atención sobre la posibilidad de que sea la tradición favorable la que represente más fielmente el carácter personal de Platón, ya que parece armonizarse mejor con el testimonio de los diálogos escritos. Sin dudas hay una cierta paridad entre la corriente hostil y la favorable en el anecdotario platónico: así al malicioso, irrespetuoso, celoso y deshonesto Platón se le opone aquel otro preocupado por los demás, el verdadero amigo y la persona amable,⁴ pero parece sugerente el hecho de que aquellos testimonios que hablan de Platón como un hombre *manso, generoso y bien dispuesto* encuentren un reflejo vívido en aquellos pasajes de la obra escrita en donde se pondera positivamente la *benevolencia* para con la postura del otro, la *franqueza* a la hora de decir lo que uno realmente cree sobre tal o cual asunto, o la cualidad de la *mansedumbre* y la actitud no envidiosa en el trato personal del diálogo, entre otras.⁵

³ Véase *infra* el texto citado de Gaiser. Uno de los tópicos que trata Mansfeld en su libro, 1994, p. 9, tiene que ver justamente con “la función paradigmática del *bíos* del filósofo y la relación que debería surgir entre su teoría y su práctica”; véase también Erler, 2007, p. 59: “...él (sc. Platón) estuvo evidentemente convencido hasta el final de su vida de las posibilidades del pensamiento filosófico y le dio a esta convicción una expresión duradera por medio de la potencia de su pensamiento, la forma de vida que eligió y la fundación de una institución adecuada para ello”. Para la relación “doctrina filosófica-forma de vida” en las biografías antiguas, véase Motta, 2016 y Regali, 2016.

⁴ Cf. Riginos, 1976, especialmente anécdotas 18, 22, 41, 49, 59, 121 en contraposición con 20, 21, 25-28, 42; también Erler, 2007, p. 58-60.

⁵ Se podría argüir contra la “sinceridad” de estas declaraciones en los diálogos: ¿acaso lo expresado por Sócrates en tales ocasiones no sería un ejemplo más de su acostumbrada ironía? Contra ello diría que cada vez que se reflexiona sobre la “buena disposición” nunca hay ironía: el pedido de ser benevolente o manso en el diálogo nunca es irónico, sino que es formulado con seriedad; sí lo es a veces la atribución de estas características a algunos interlocutores que manifiestamente no las poseen, como es el caso paradigmático de Calicles.

También se podrá objetar que las fuentes que cito aquí y que nos conservan los testimonios indirectos son en la mayoría de los casos tardías. El lector advertirá, pues, que resulta problemático aceptar de ellas el hecho de que transmitan el verdadero carácter del Platón histórico. En efecto muchas parecen ser elaboraciones de autores de la tradición favorable que buscaban rivalizar y responder “a las distintas formas de vilipendio encontradas en la tradición hostil” (Riginos, 1976, p. 160). Por otra parte, debido al hecho de que Platón jamás aparece en sus diálogos en primera persona, ¿en qué medida podríamos atribuir a su propia personalidad aquellos rasgos que él mismo le atribuye a su maestro Sócrates, a quien no se cansa de enaltecer por sus virtudes morales? Posiblemente en ninguna medida que sea del todo segura y definitiva, de ahí que entiendo y presento la siguiente aproximación como una hipótesis de lectura que, por ser tal, tampoco debería ser descuidada tan fácilmente por la crítica platónica.

Antes de ir a los textos, permítaseme una última reflexión que no es mía, sino de Konrad Gaiser, quien refirió, de algún modo como justificación de su trabajo filológico, estas palabras en la introducción a la edición crítica de Filodemo y sus informes sobre la Academia antigua:

Y F. Schleiermacher escribió al comienzo de su «Introducción» a las obras de Platón (1804; 1855) que no quería ocuparse de la tradición biográfica, «puesto que nadie que sea un digno lector de los escritos de Platón puede concebir la idea de querer encender a partir de pequeñeces o respuestas epigramáticas, contadas y tergiversadas de muchas maneras, por más fidedignas que fueran, una luz sobre el modo de pensar del hombre, luz que su propia obra podría irradiar». Pero en lo que respecta al marco histórico de Platón y su escuela, no podemos prescindir esta vez de tales “pequeñeces” y, aunque estas contribuyan poco al entendimiento de la filosofía, al menos arrojan cierta luz sobre las personas y las circunstancias históricas y, sobre todo, muestran también cómo la posteridad pretendió ver la vida de los filósofos. *Los biógrafos, a los cuales sigue Filodemo, intentaron evidentemente por todos los medios exponer la vida de los filósofos*

como expresión manifiesta de sus enseñanzas.
(Gaiser, 1988, p. 14. Énfasis mío).

A. Testimonios Indirectos

1. Epícrates (s. IV a. C.)

Sobre la vida y obra de Epícrates se tienen escasísimas noticias. Su nombre, por ejemplo, no figura en la lista de los vencedores de las Leneas (Sommerstein, 2002, p. 153). Platón aparece en una de sus comedias de la cual solo se conserva un breve fragmento que ha devenido muy famoso. El comediógrafo ofrece en él un cuadro muy pintoresco de las actividades que habrían tenido lugar en la Academia bajo la supervisión de Platón. Si bien todo el pasaje está inmerso en un contexto de parodia y burla, no obstante, puede sernos de utilidad a la hora de echar luz sobre el trato personal humano de la escuela.

El fragmento en cuestión es el undécimo en la edición de Kock (1884, p. 287). La situación general de la escena parece ser la conversación entre dos personajes, *A* y *B*. El primero está interesado por las discusiones académicas, ya sea por curiosidad o por algún otro motivo, y se encuentra con este último que casualmente viene de oír cómo dialogaban los miembros de la escuela. Una traducción completa del fragmento podría ser la siguiente:

A – ¿Qué hay con Platón, Espeusipo y Menedemo?
¿Con quiénes están conversando ahora? ¿Qué pensamiento, qué argumento está siendo examinado entre ellos? ¡Por Gea! Cuéntame con detalles, si es que llegas sabiendo exactamente [de qué hablan].

B – Pero claro que sé y te lo cuento con claridad. Mientras veía durante las Panateneas una manada de jovencitos...en los gimnasios de la Academia, escuché conversaciones indecibles, extrañas. Establecían definiciones en el mundo natural y clasificaban la forma de vida animal y la naturaleza de los árboles y las distintas clases de vegetales. Y de entre estos, investigaban a qué clase pertenece la calabaza.

A – ¿Y entonces? ¿A qué definición llegaron? ¿Qué clase de planta es? Explícamelo, si es que sabes algo con certeza.

B – Como primerísima cosa, todos, sin pronunciar palabra (ἄναυδοι), tomaron entonces sus lugares y, con la cabeza gacha, reflexionaban [sobre el asunto] durante no poco tiempo. Y entonces, de repente, cuando los muchachos aún tenían sus cabezas gachas y seguían investigando, uno de ellos dijo que era un vegetal esférico; otro, una hierba; y aquel otro, un árbol. Al escuchar tales cosas, un médico de la tierra de Sicilia se ventoseó ante ellos por decir estupideces (ὡς ληρούντων).

A – ¿Pero no se enojaron terriblemente (δεινῶς ὀργίσθησαν)? ¿No pusieron el grito en el cielo, cuando recibieron una burla semejante? Porque comportarse así en espacios públicos es una falta de respeto...

B – No, a los jovencitos ni les importó (οὐδ' ἐμέλησεν). Y Platón, que estaba presente, muy apaciblemente (καὶ μάλα πράως) – no se había molestado en absoluto (οὐδὲν ὀρινθείς) – les dio la tarea de definir otra vez, [desde un principio], qué género es [la calabaza]. Y ellos, por su parte, hacían sus divisiones.

Como anota Kock, citando a su antecesor Meineke, “toda la pieza está llena de vestigios de dicción platónica (ἀφορίζεσθαι, διατρίβειν, διερευνᾶν, διαχωρίζειν, λόγοι ἄτοποι)...” (Kock, 1884, p. 288). Habría que completar esta lista además con las expresiones εἶ τι κατειδῶς, οἶδα λέγειν καθῶς, los verbos ἐξήταζον, ὀρίοντο, διήρουν (este último en su sentido técnico de *diaíresis*), como así también la frase πάλιν ἐξ ἀρχῆς, todas recurrentes en los diálogos, lo cual demuestra la familiaridad que tenía con ellos el poeta (Philip, 1966, p. 336; El Murr, 2012, p. 254). Ahora bien, el pasaje no solo tiene importancia como fuente para conocer con mayor detalle los intereses de investigación que habría habido en la Academia, en este caso, en el ámbito de las ciencias naturales – aunque no habría que insistir tanto en ello cuanto en el afán por el método de división (así Jaeger, 1923, p. 18; Cherniss, 1962, p. 63 y Falcon, 2000, p. 410) –, sino también para hacernos una idea de la atmósfera general en la

cual se desenvolvían las discusiones. Con todo, lo que me interesa aquí es llamar la atención sobre la *actitud* de los discípulos y la del propio Platón durante los ejercicios de división. Reparemos entonces por un momento en la última parte del fragmento, en la tríada “médico-discípulos-Platón”.

Este médico, identificado por algunos con Filistión de Locri (Jaeger, 1923, p. 16; Nails, 2002, p. 239 y ahora Squillace, 2017, p. 169 ss.), no pertenecería al grupo de los “jovencitos”, a quienes se les encomendó inicialmente la tarea de definición, y es probable que se encontrara allí realizando sus propias investigaciones como colaborador de la Academia. Aunque no disponemos de mayores referencias, es también verosímil que el pequeño cuadro de la escuela haya sido representado en el escenario, poco antes del encuentro de los personajes *A* y *B*, y que el médico siciliano haya servido a Epícrates como recurso dramático de “agitación” a fin de suscitar con su actitud grosera la risa entre los espectadores. Ahora bien, nos preguntamos con asombro, también con el personaje *A*, por la esperable reacción negativa de los discípulos ante la falta de respeto y grosería del médico, pero la situación es completamente distinta: los jóvenes parecen no preocuparse en absoluto y permanecen concentrados en la definición. Su respuesta no es *hostil* ni se corresponde con el insulto del médico; ni mucho menos lo es la del propio Platón, descrito “con cierta seriedad” (Geiger, 2006, p. 24), quien en ese momento estaba presente y asistía a sus discípulos “muy apaciblemente y sin molestarse en absoluto” (μάλα πράως, οὐδὲν ὀριθείς).

En este fragmento, van Paassen solo ve la intención de burla que el poeta habría perseguido con esta secuencia de la Academia por medio del contraste entre la figura del reverendísimo (*hochwürdig*) Platón que ostenta su superioridad y las groserías que tiene que dejar pasar sin reproche alguno. Para el filólogo neerlandés πράως no podría significar en este contexto lo que habitualmente significa, esto es, “amistoso” o “amigable”, por el hecho de que Platón no habría podido aceptar de ese modo el mal comportamiento del médico (van Paassen, 1960, p. 9). Hay que decir, sin embargo, que lo “amigable”

de Platón está dirigido a sus discípulos y no al siciliano; su buena disposición parece ser una muestra de la manera en la que solía dirigirse hacia ellos como su maestro y evidentemente no una reacción a la vulgaridad del médico. En fin, si bien la comedia buscaba ridiculizar las actividades de la escuela, que para el común de las personas podría representar algo oscuro e inentendible (cf. v. 12: ἤκουσα λόγων ἀφάτων ἀτόπων), creo que es digno de notar que, en medio de la parodia y la burla, Epícrates nos da un precioso testimonio del carácter personal de Platón, especialmente como maestro de su escuela, *manso y amigable* con sus discípulos.

2. Espeusipo (s. IV a. C.)

Además de lo que se ha conservado de la obra filosófica de Espeusipo, contamos con una epístola que en el 343-342 a.C. habría escrito y dirigido a Filipo II, rey de Macedonia (Bickermann-Sykutris, 1928). Más allá de la problemática de su autenticidad y el verdadero objetivo que habría perseguido con ella, parece verosímil que la intención de Espeusipo haya sido la de desacreditar al orador Isócrates y a su discípulo Teopompo, quien por entonces se encontraba en la corte macedónica. Para contrarrestar su propaganda política y defender los propios intereses promacedónicos de la Academia, Espeusipo habría enviado su carta en manos de Antípatro, colaborador de la escuela, quien leería públicamente algo de su *Historia de Grecia* para competir con las *Filípicas* de Teopompo y ponerlo así en evidencia ante el rey (11. 15-18). Hacia la parte conclusiva de la carta escribe Espeusipo:

Sé también que Teopompo está siendo muy desagradable entre ustedes y con calumnias hacia Platón, a saber, que Platón no habría preparado ya en la época de Pérdicas el comienzo de tu propio gobierno y que no habría considerado siempre como algo penoso el hecho de que surgiera entre ustedes dos (sc. Filipo y Pérdicas) algo que fuera salvaje e impropio de hermanos (ἀνήμερον ἢ μὴ φιλάδελφον) (11. 11-15).

Espeusipo pretende restablecer en Filipo la estima por Platón,⁶ tirando abajo la blasfemia de Teopompo, uno de los representantes de la tradición hostil, autor de la obra titulada *Ataque a la escuela de Platón* (Fr. 279 Müller vol. I, 1841, p. 325-6). En la misma línea se encuentran los *Deipnosophistae* de Ateneo, quien conserva este pasaje final de la carta y ofrece mayores detalles al respecto,⁷ pero en última instancia con la sola intención de demostrar que Platón jamás habría podido ser amigable con Filipo,⁸ ya que en verdad estuvo mal dispuesto con todos (XI. 506 a6: ὅτι δὲ καὶ δυσμενῆς ἦν πρὸς ἅπαντας...κτλ.). Así lo atestiguan, dice Ateneo, los propios diálogos con innumerables ejemplos que él no podría citar en la brevedad de un único día (XI. 507 a1-3).⁹

Sea como fuere, este testimonio de Espeusipo junto con las frecuentes referencias que encontramos en los diálogos a lo perjudicial que son las guerras intestinas para el Estado, sumado al hecho de que un conflicto entre Pérdicas y Filipo habría sido, a los ojos de Platón, una alarmante situación que terminaría debilitando el poder macedónico ante sus enemigos, todo ello daría cuenta de la preocupación constante (διὰ τέλους) del ateniense por mantener las buenas relaciones entre los monarcas y evitar que surgiera entre ellos

⁶ Sobre esta estima o favor del rey macedonio para con Platón, véase Ael. *VH* 4. 19. 7, allí donde se refiere que Filipo, además de tener en altísima consideración a Aristóteles y ayudarle económicamente en sus investigaciones, “estimó también a Platón y Teofrasto” (καὶ Πλάτωνα δὲ ἐτίμησε καὶ Θεόφραστον).

⁷ Ath. XI. 506 e3-f5. Platón habría enviado hasta la corte de Pérdicas a un miembro de su escuela, Eufreo de Oreó, para que persuadiera al tirano de dividir el territorio con Filipo (ὅς ἔπειθεν ἀπομερίσαι...κτλ.) y evitar de este modo una disputa entre ambos.

⁸ En este punto el pasaje presenta un problema textual con la mención de “Arquelao” junto al nombre de “Filipo”. Escribe Ateneo: “Y ese es Platón, sobre quien Espeusipo dijo que, siendo muy amigo <para Arquelao>, para Filipo fue el responsable de su reinado”. Gomperz (1882, p. 112, n. 11) ya había advertido el error, por lo que proponía eliminar simplemente el nombre de Arquelao o escribir en su lugar el de Pérdicas.

⁹ Probablemente Ateneo está siguiendo una corriente hostil que se remontaría hasta Heródico de Babilonia, discípulo de Crates, quien con la virulencia de sus escritos representó la fuente más importante de los posteriores detractores de Platón; para ello, la obra de referencia sigue siendo Düring, 1941; cf. además Dörrie, 1976, p. 23-24 y Riginos, 1976, p. 99.

alguna situación “no mansa” (ἀνήμερον), esto es, una discordia “salvaje”, impropia del trato filial de la sangre.

3. Jenócrates (s. IV a. C.)

El siguiente texto pertenece al sucesor de Espeusipo en la dirección de la Academia, Jenócrates de Calcedonia, y nos ha sido transmitido en las *Historias Diversas* de Claudio Eliano (Test. 13 Isnardi Parente, 1982). El pasaje refiere el motivo que habría ocasionado la primera disputa entre Platón y Aristóteles y, aunque para algunos intérpretes esta “historia poco digna” sea considerada espuria debido a los escasos datos que tenemos de estos filósofos (Tarán, 1981, p. 221), no obstante me parece que en su “exactitud esencial” (Dillon, 2003, p. 3) constituye un testimonio a tener en cuenta, no solo para apreciar cómo habría sido la disposición de los lugares que tanto Platón como Aristóteles ocupaban para impartir sus lecciones, sino también como ejemplo del trato humano entre el maestro y sus seguidores.

Al parecer – cuenta la anécdota – no era del gusto de Platón la forma de vida que llevaba Aristóteles. Además de la extravagancia en su vestimenta y porte, había en su rostro algo de burlista y una inoportuna verbosidad que evidenciaban su carácter de charlatán, algo inapropiado para un verdadero filósofo. Por este motivo, Platón prefirió a Jenócrates, Espeusipo, Amiclas y a otros, a quienes aceptó en la comunidad de sus conversaciones (τῇ κοινωνίᾳ τῶν λόγων).

En cierta ocasión, prosigue la historia, Jenócrates tuvo que marchar hacia su patria y fue el momento oportuno para que Aristóteles atacara a Platón. Espeusipo se encontraba enfermo, de modo que no podía acompañar al maestro, que por entonces ya contaba con ochenta años y tenía problemas de memoria. El estagirita lo atacaba, pues, con decisión, haciendo preguntas al modo eléctico con grandes ansias de presunción (φιλοτίμως πάνυ τὰς ἐρωτήσεις ποιούμενος καὶ τρόπον τινὰ καὶ ἐλεγκτικῶς). Platón no pudo más que dejar el paseo exterior y marcharse hacia adentro con sus discípulos. Al cabo de tres meses, Jenócrates regresó, pero no encontró a Platón en el lugar en donde habitualmente impartía sus lecciones. Después

de enterarse de lo sucedido, fue a buscarlo al interior de la escuela y lo vio dialogando junto a otros jóvenes distinguidos. Una vez que terminó la lección, Platón y Jenócrates se abrazaron “afectuosamente” (φιλανθρώπως). La historia concluye con el reproche de Jenócrates hacia Espeusipo por dejar solo a su maestro y no defenderlo de las ofensas de Aristóteles, a quien terminó expulsando del lugar que Platón solía frecuentar para sus conversaciones (Ael. *VH* 3. 19. 18-26).

Esta historia de Eliano, antiaristotélica, realza la figura de Jenócrates por encima de la de los demás académicos. Él es quien restaura el orden de la escuela y defiende al anciano Platón y muestra para con él suma reverencia. Aristóteles, por su parte, es representado como la contracara de Jenócrates, al no mostrar consideración (ἀγνωμονῶν) por la vejez del maestro y molestarlo (ένοχλῶν) con preguntas al estilo sofístico. Nada más lejos del espíritu que Platón quería para las conversaciones de su escuela (vid. infra el pasaje de la *Carta Séptima*). Lo interesante aquí, sin embargo, es la relación entre este y su discípulo fiel, afianzada por un profundo y recíproco lazo de amistad. Parece, pues, que la intención de Eliano fue la de poner de manifiesto que la primera diferencia entre Platón y Aristóteles no fue de carácter dogmático o filosófico, sino que tenía que ver más bien con la *manera* de practicar y vivir ese dogma o filosofía, manera que se hacía palpable tanto en el aspecto exterior como en el trato personal: a la mala disposición y maltrato del estagirita, se le opone la *filantropía* de Platón, el trato gentil y cordial propio de la amistad.¹⁰

4. Plutarco (46/50-120)

En el capítulo decimoquinto de la *Vida de Timoleón*, después de referir las vicisitudes de Dionisio II de Siracusa y su cambio de

¹⁰ Sobre el término φιλάνθρωπος explica De Romilly: “En principio esta palabra, y las de su familia, no designan solamente un procedimiento exterior y una manera de obrar, sino un sentimiento y una disposición general... estas (sc. las palabras) no tienen nada de negativo: implican una afección generosa y espontánea” (De Romilly, 2011, p. 43). (Énfasis mío).

fortuna tras su derrota y retirada a Corinto en el año 344 a.C., Plutarco cita algunos ejemplos de cómo el tirano se defendía ante las burlas de los ciudadanos y se esforzaba por adaptarse de un modo no innoble a las adversidades que entonces le tocaba vivir. En cierta ocasión, después de que un corintio se mofara groseramente de las conversaciones que aquel gustaba mantener con filósofos y le preguntara qué provecho había obtenido de la sabiduría de Platón, Dionisio respondió: “¿Te parece que en nada fui beneficiado por Platón, siendo que así sobrellevo mi cambio de fortuna?” (Plu. *Tim.* 15. 4; cf. además D.S. 16. 70. 2-4). Y poco más abajo leemos que al músico Aristóxeno de Tarento y a otros, que pretendían informarse del reproche que surgió una vez entre él y Platón, Dionisio les respondió que muchos males hay en la tiranía pero ninguno mayor que el carecer de amigos con los cuales dialogar con franqueza (μετὰ παρρησίας διαλέγεσθαι). Por culpa de estos que se hacían llamar “amigos”, se vio él privado finalmente de la benevolencia de Platón (ἀποκτηρηθῆναι τῆς Πλάτωνος εὐνοίας).

Probablemente Dionisio aluda con ello a personas de su círculo íntimo que en un primer momento se opusieron al filósofo y ante cuyas calumnias Platón habría sucumbido (cf. *Ep.* VII 333 d3). Con todo, este testimonio de Plutarco sobre la forma “no innoble” que habría mostrado Dionisio en el momento más crítico de su existencia y su lamentación por no tener amigos de fiar contrasta notablemente con la descripción que hace Platón del tirano en su séptima epístola: Dionisio, en verdad, a causa de su supuesta sabiduría y engreimiento, no confiaba en nadie y vivía en compañía de personas inapropiadas y poco fiables (*Ep.* VII 332 c-d). Parece verosímil, pues, que Plutarco haya pretendido presentar a un Dionisio “arrepentido” o “mejorado”, que ha aprendido de los reveses de la fortuna y que, a la distancia, se muestra *favorable* para con Platón, reconociendo los beneficios que recibió de él (sc. aprender a sobrellevar la adversidad) y lamentando haber perdido la *buena disposición y benevolencia*, con la cual llegó una vez a Siracusa para hacer realidad las principales ideas de su pensamiento político (cf. D.S. 15. 7. 1-2).

5. Claudio Eliano (ca. 175-235)

Otra anécdota, la 112 en la compilación de Riginos (1976, p. 154), nos refiere Eliano en el libro cuarto de sus *Historias Diversas* (4. 9. 1-29). Se trata de la visita de Platón a los juegos en Olimpia, probablemente entre los años 380 y 360 a.C. (Ritter, 1910, p. 173). He aquí el texto:

En Olimpia, Platón, el hijo de Aristón, compartió alojamiento en una tienda con unos hombres desconocidos, para quienes él mismo también era un desconocido. Tanto los influenció y los ligó a su convivencia (οὕτως δὲ αὐτοὺς ἐχειρώσατο καὶ ἀνεδήσατο τῇ συνουσίᾳ), compartiendo una simple cena y pasando todo el día con ellos, que los extranjeros se regocijaron sobremanera por haber dado con este hombre. No les recordó [el nombre de] la ‘Academia’ ni [el de] ‘Sócrates’; solamente les manifestó que su nombre era ‘Platón’. Cierta vez, cuando estos llegaron a Atenas, [Platón] los recibió con muy buena disposición (ὑπεδέξατο αὐτοὺς εὖ μάλα φιλοφρόνως). Los extranjeros, por su parte, le dijeron: “Vamos, Platón, muéstranos a tu tocayo, el discípulo de Sócrates y llévanos hasta su Academia y preséntanos para que también tengamos el gusto [de conocerlo]”. Y él, sonriendo apaciblemente –como solía hacerlo– dijo: “pero yo soy aquel”. Quedaron atónitos, siendo que tenían a su lado a una persona como él y sin saber [quién era], un hombre que convivió con ellos sin ostentación y con simpleza, mostrando que era capaz, incluso sin sus argumentaciones habituales, de influenciar a quienes lo frecuentaban (...χειροῦσθαι τοὺς συνόντας).

Parece suficientemente claro que Eliano intenta llamar la atención sobre el *poder* que tenía el filósofo de Atenas para atraer e influenciar a los demás. La anécdota inicia y termina con una referencia a ese dominio que ejercía Platón en la convivencia con las personas (ἐχειρώσατο...τῇ συνουσίᾳ - χειροῦσθαι τοὺς συνόντας), incluso con aquellos que no eran sus discípulos y que no estaban acostumbrados a sus habituales conversaciones filosóficas (καὶ ἄνευ τῶν συνήθων λόγων). Por otra parte, Eliano realza la buena disposición y amabilidad de Platón que suscitaba la admiración de

los otros (cf. *Anécdota 140* Riginos, 1976, p. 190); la simpleza de sus hábitos (ἀφελῶς, ἀτύφως...καὶ ἀνεπιτηδεύτως), distintamente al Aristóteles del testimonio de Jenócrates; su hospitalidad y buen trato para con los extranjeros, a quienes recibió “con muy buena disposición” (εὖ μάλα φιλοφρόνως), de algún modo como sucedió con Jenócrates al regreso de Calcedonia. Por último, el autor añade todavía un detalle más. Se dice que en aquella ocasión Platón sonrió “apaciblemente” (ἡρέμα ὑπομειδιάσας), como solía hacerlo (ὥσπερ οὖν καὶ εἰώθει). En su monografía sobre Platón, Ritter recuerda también este episodio y traduce: “Él sonrió un poco, así como era su modo” (1910 vol. I, p. 173), lo cual parecería no ser del todo acertado. Quizás el verbo ὑπο-μειδιάω haga referencia a lo “moderado” de la sonrisa (cf. *Anécdota 106* Riginos, 1976, p. 151), pero no se trataría aquí de cantidad, sino del *modo* de ser tranquilo o manso característico del filósofo.¹¹

6. Siriano de Alejandría (375?-437)

De los escasos datos que se conocen de la vida y obra de Siriano, se sabe que viajó a Atenas, una vez que realizó sus primeros estudios en Alejandría, y que frecuentó la escuela platónica dirigida por Plutarco (ca. 350-432), hijo de Nestorio, a quien sucedió como diádoco después de su muerte. Con respecto a sus obras, la *Suda* nos informa de algunos comentarios a Homero, a la *República* de Platón, como así también de unos tratados sobre la teología de Orfeo; una concordancia entre este, Pitágoras y Platón; un estudio sobre los oráculos caldeos y finalmente otros comentarios exegéticos, entre los cuales haya que incluir los comentarios al *Timeo* y *Parménides* de Platón, a las *Categorías* de Aristóteles (cf. Simp. *In Cat.* 8. 9-10) y a algunos libros de la *Metafísica* (13 y 14), sobre la cual habría discutido además *in extenso* dentro la escuela, a juzgar por algunos

¹¹ Esta actitud del Platón que sonríe con serenidad y también con picardía ante el desconcierto de sus huéspedes, se asemeja a aquella tranquilidad con la cual recibió, quizás antes de morir, al extranjero caldeo según lo informa Filodemo en el PHerc. 1021 Col. V 12 (ἐν εἰ[ὸ]δίαι μεγάλῃ = Dorandi, 1991, p. 134).

indicios que se encuentran en la obra de su discípulo y sucesor Proclo (Dillon-O'Meara, 2006, p. 2).

En los *Comentarios a la Metafísica*, Siriano se propone discutir los pasajes matemáticos de los libros M y N a fin de constatar el acuerdo que existiría en realidad entre Pitágoras y Platón, a diferencia de lo que se creía a partir de las lecturas de Aristóteles y otros. Si bien uno tiene que admirar, confiesa Siriano, y estar agradecido al estagirita por su asombrosa capacidad intelectual y agudeza crítica (80. 15-16), es justo, sin embargo, defender a aquellos “divinos hombres” del fuerte ataque de Aristóteles (80. 18-19: πολλήν τινα καταδρομήν...κτλ.), con un examen en lo posible juicioso e imparcial (κριτικῶς ἅμα καὶ ἀδεκάτως εἰς δύναμιν).¹² En efecto, parece que Aristóteles ha fallado en su interpretación por apoyarse solo en sus hipótesis y no examinar las de aquellos según sus propios parámetros (80. 20-22).

En este contexto y luego de presentar las posiciones de pitagóricos y platónicos con respecto a los *Principios inmóviles* (ἀρχῶν τῶν ἀκινήτων), unos, abogando por las matemáticas y concediéndoles una “esencia” separada, y otros, teniendo en especial estima las ideas como causa de todas las cosas, escribe Siriano:

No desentonan entonces Platón y Pitágoras, ni sus seguidores entre ellos, con respecto a la hipótesis de las ideas, según lo afirma Aristóteles. Antes bien, los pitagóricos, por un lado, dialogando en primer lugar sobre los sensibles, utilizan las mismas palabras (τοῖς αὐτοῖς ὀνόμασιν) y las trasladan por analogía a las cosas medias y primerísimas de todas; por esta razón también pareció –y no a Aristóteles, sino a quienes informan sobre esto de manera superficial– que hablaban solo de las ideas inseparables. Algunos,

¹² Cf. 81. 14: μόνον εἶη δικαίως καὶ ἐμφρόνως καὶ φιλαλήθως ἐν αὐτοῖς διαγίνεσθαι. Hay que advertir la postura y actitud crítica de Siriano. El exégeta muestra cierta *humildad* intelectual en su crítica a Aristóteles (83. 30: πότερον δὲ δικαίως ἢ οὐ, σαφὲς μὲν ἤδη πᾶσι τοῖς ἔμφοροι) y su *lógos*, de acuerdo con lo que él mismo cree, puede mostrar el asunto de una manera más clara, dando sus pruebas *con medida* (cf. 83. 31: δεῖξει δὲ οἷμαι σαφέστερον ὁ λόγος τὰ μέτρια βασιανθεῖς): Siriano, si bien es un representante de la tradición favorable a Platón, de ningún modo se muestra hostil para con Aristóteles, sino respetuoso y prudente.

habiendo disertado sobre los principios medios de la razón, explicaban a partir de ellos, en tanto imágenes, las cosas inteligibles y, en tanto paradigmas, las ideas que operan en el mundo sensible. A la mayoría le pareció que estos pensadores ubicaban en primer lugar la esencia matemática, puesto que dieron nombres matemáticos (μαθηματικοῖς ὀνόμασι) a las ideas primeras, medias y últimas. A otros, con información aún más distorsionada, les pareció que algunos de estos incluso mezclaban todo en una misma cosa y confundían el nivel inteligible y discursivo de las ideas, sin que los maestros de esta teoría creyeran tal cosa: asunción falsa originada por la ambigüedad de los términos (διὰ τὴν τῶν ὀνομάτων κοινότητα). Platón, por su parte, *dando muestras también en esto de su propia filantropía*, distinguió incluso con los términos (καὶ τοῖς ὀνόμασι) la esencia noética y la dianoética para que aquellos que se dormitan no puedan malinterpretarlo.

Gracias a este pasaje podemos advertir un nuevo ejemplo de la *filantropía* de Platón, entendida en este caso como un cuidado por su *receptor*. Para el comentarista, el ateniense dedicó especial atención a los términos (ὀνόματα), a fin de evitar confusión y malentendidos en el lector. De este informe, pues, se desprende que las dificultades de interpretación tanto del pensamiento pitagórico como del platónico en torno a los *Principios inmóviles* residen más bien en una cuestión “terminológica” y en ello Platón *también* dio muestras de su *propia* filantropía (Πλάτων κὰν τούτοις τὴν ἑαυτοῦ φιλανθρωπίαν ἐπιδεικνύμενος). Al parecer, el exégeta conocía ya por tradición incluso *otros* casos de filantropía platónica y observa que, incluso en cuestiones terminológicas y con fines didácticos, Platón se ocupó de que aquellos que a veces se dormitan no puedan malinterpretarlo (μηδὲ... παρακοῦσαι δυνηθῶσι). La misma idea leeremos posteriormente en Olimpiodoro, cuando reflexiona sobre el pasaje de *Grg.* 523 e6-524 d7 y escribe: “con gran solidaridad por el hombre (πάνου φιλανθρώπως), Platón dice en el mito algo de la verdad, a fin de que no nos quedemos en el mito y despreciemos la verdad que está oculta en lo profundo” (*Olymp. in Grg.* 49. 1. 1-13); y de un modo similar también en Simplicio, para quien no hay que reprocharle nada a Platón y Aristóteles cuando confrontan las opiniones de sus

predecesores, ya que “solidariamente (φιλανθρώπως) previeron los malentendidos que podrían surgir” de sus escritos (Simp. *in Ph.* 9. 148. 11-13).

7. Proclo (412-485)

Discípulo de Siriano, el neoplatónico Proclo nos legó, entre otros, un comentario fundamental sobre el *Timeo*, uno de los textos más leídos, discutidos e influyentes en la historia filosófica y científica después de la muerte de Platón (Tarrant, 2006, p. 1).

En el primer libro, luego de pasar revista al objetivo y plan del diálogo, Proclo se exhibe sobre su género y carácter literario (1. 7. 17) y llama la atención sobre el elemento pitagórico-socrático que hay en él, cuestión sobre la cual ya habían reparado otros comentaristas (cf. Gaiser, 1988, p. 312 y ss.). En efecto, Platón habría tomado el librito que Timeo de Locri compuso sobre el Universo e intentó “escribir a lo Timeo” (τιμαιογραφεῖν) según el modo de los pitagóricos (cf. *Prolegomena Philosophiæ Platoniciæ* 5. 27). Además, continúa el exégeta, aquellos que han tenido al menos un pequeño contacto con la obra del ateniense reconocen que el *Timeo* tiene asimismo un aspecto “socrático” típico, que se refleja en el amable trato humano (φιλόανθρωπον) y en lo demostrativo de la exposición. Lo “pitagórico”, entonces, tiene que ver allí con el pensamiento sutil, la intuición, la inspiración divina, el partir de lo inteligible y delimitar el Universo con el lenguaje de los números, la mostración de las cosas simbólica y místicamente, el llevar todo hacia arriba, como así también remover las intuiciones particulares y el emitir enunciados por medio de afirmaciones. En cambio, concluye Proclo, “del amable trato humano, propio de Sócrates, [proviene] *la buena disposición para la convivencia, lo manso, la tendencia a la demostración, el contemplar la realidad por medio de imágenes, lo ético y otras cosas por el estilo*” (Procl. *in Ti.* 1. 7. 21-33).

Como se puede advertir, esta referencia al “carácter” del *Timeo* no atañe a la distinción de tipos o clases de diálogos, como leemos en Diógenes Laercio (“físicos”, “lógicos”, “éticos”, etc.), sino más bien a las figuras que ejercieron influencia en Platón cuando redactó

su texto: Pitágoras y Sócrates. En verdad Proclo señala la deuda de Platón para con sus predecesores más importantes y con ello nos da una interesante clave hermenéutica para dilucidar qué sería lo propiamente pitagórico y socrático en un diálogo de Platón: la φιλανθρωπία, en tanto rasgo distintivo de Sócrates, se manifiesta en el texto en la *buena disposición* para la convivencia (τὸ εὐκυνουσίακτον) y en la actitud *mansa* (τὸ ἤμερον) de los interlocutores. Ambos aspectos están íntimamente ligados entre sí a tal punto que si no hay una predisposición *mansa* y *amigable* entre quienes dialogan, de ningún modo puede darse ni mantenerse la *synousía* del diálogo. A mi juicio, no sería esta solo una “deuda” de Platón para con Sócrates. La motivación para esta filantropía del diálogo ciertamente tuvo su origen en la experiencia personal de Platón con su maestro, pero da la impresión de que los diálogos no solo ponen de manifiesto este aspecto del Sócrates histórico y su enseñanza, sino que además lo desarrollan y potencian: tanto la filantropía dialéctica como la mansedumbre para la convivencia juegan en la obra escrita platónica un rol decisivo y posiblemente, aunque no podamos tener absoluta certeza, hayan sido características distintivas también de Platón, el filósofo escritor y maestro de la Academia.

8. «Prolegomena Philosophiæ Platoniciæ» (s. VI)

El tratado neoplatónico de los *Prolegomena Philosophiæ Platoniciæ*, de autoría incierta (cf. Motta, 2014, p. 51-53), nos ofrece otro curioso testimonio sobre la personalidad de Platón y su influencia en las demás personas.

Después de una brevísima introducción, el anónimo comentarista dedica el primer capítulo a la “historia” o biografía de Platón, en la cual destaca el carácter “apolíneo” del filósofo (cf. Regali, 2016, p. 278). Asimismo nos informa sobre el currículum de sus estudios, el inicio en la poesía desde su primera juventud hasta el encuentro decisivo con Sócrates, su dedicación a la filosofía y los viajes hacia el exterior. Después de esto, relata la siguiente anécdota:

Más tarde, cuando regresó a Atenas, fundó su escuela cerca de la residencia de Timón, el misántropo. Este se mostraba díscolo con todas las personas, como lo evidencian los epigramas escritos sobre su tumba, pero llevaba con muy buena disposición la convivencia con Platón (Anon. *Proll.* 4. 14-23).

La tradición nos ha conservado algunas anécdotas referidas a la predilección de Platón por apartarse de los hombres (D.L. 3. 40. 4: ἐξετόπιζε καὶ αὐτὸς τὰ πλεῖστα); la ubicación de la escuela en un lugar alejado e incluso insalubre (*Anécdota* 76 Riginos, 1976, p. 121) y también la asociación con Timón, el misántropo. En este caso, la referencia del anónimo comentarista resalta el carácter díscolo de Timón con todas y cada una de las personas (ὄς δυσκόλως ἔχων πρὸς ἅπαντας), a excepción de Platón, cuya “compañía toleraba con mente muy bien dispuesta” (πάνυ εὐμενῶς ἤνεγκε τὴν τοῦ Πλάτωνος συνουσίαν).

Por cierto que este comportamiento excepcional resulta llamativo.¹³ Lamentablemente el comentario no nos ofrece más detalles al respecto. En un reciente artículo, Mario Regali considera que esta relación entre el filósofo y Timón, además de destacar la mansedumbre (*mitezza*) que parece haber existido entre ellos, “tiene la función de atribuir también a Platón el rasgo de la misantropía (*il tratto della misantropia*), favoreciendo así el perfil de una vida pura y extraña a la *polis*” (Regali, 2016, p. 298). Si bien es natural que la cercanía entre el más odioso de los hombres y el filósofo de la Academia haya contribuido a la imagen negativa de este como misántropo y despreciador de los asuntos humanos,¹⁴ me parece que

¹³ También en Plu. *Alc.* 16. 9. 1-8 leemos otra “excepción” de Timón, esta vez, para con Alcibíades. Este, luego de hablar maravillosamente en la asamblea, se retiró junto a otros y Timón “no pasó de largo ni lo esquivó como solía hacer con los demás” (οὐ παρήλθεν οὐδ’ ἐξέκλινεν, ὥσπερ εἰώθει τοὺς ἄλλους), sino que salió a su encuentro y lo saludó, aunque esta vez, es cierto, para anunciarle todo lo desastroso que llegaría a ser para la ciudad.

¹⁴ En la vigésima cuarta epístola socrática, que Platón habría dirigido a Dion de Siracusa, el filósofo, retirado de su ciudad que compara con un “cerco de bestias”, muestra cierta comprensión por el aislamiento de Timón (24. 2. 3-6: “...desde estos territorios he comprendido que Timón no era misántropo: al no encontrar hombres, no podía entonces amar las bestias, por lo que vivía así aislado y solo”). Es

al comentarista no le interesa este aspecto, sino más bien su contrario, es decir, el poder o influencia de Platón sobre la persona más hostil y agresiva de todas. ¿Acaso, como en Olimpia, se mostró él mismo πάνυ εὐμενής e influenció el carácter de su compañero hasta amansarlo? No se puede dar una respuesta cierta, pero entiendo que esta fue la intención del anónimo a la hora de incluir la anécdota en su relato. En efecto, el comentario paralelo de Olimpiodoro sobre el *Alcibíades* en este punto de la biografía no dice palabra alguna sobre tal relación, sino que Timón “convivió allí únicamente con Platón” (*Olymp. in Alc.* 2. 145-147); el anónimo, en cambio, cita además dos epigramas que habrían sido escritos en la tumba de Timón como ejemplos de su acérrima hostilidad, con lo cual intenta que el lector se haga una idea de lo difícil que era tratar con él, pero al mismo tiempo de cuán extraordinaria e influyente habría sido la compañía de Platón incluso sobre el más díscolo de todos.¹⁵ En fin, como lo habría dicho Dion (*Plu. Dio* 47. 9. 1-3), quizás habiéndolo aprendido también en la Academia, “la maldad del hombre, si bien es algo difícil, no es tan salvaje (ἄγριον) y díscola (δύσκολον), como para que no se transforme en gratitud, vencida por aquellos que le hacen constantemente el bien (ὕπὸ τῶν πολλάκις εὖ ποιούντων)”.

9. Simplicio (490-560)

Originario de la región de Cilicia, Simplicio floreció en Atenas como neoplatónico en el año 529, época en la que la Academia había pasado a ser controlada y finalmente clausurada por el emperador

verosímil, pues, que a partir de ello la tradición haya asociado a ambos en su carácter de “misántropos”, amigos en el odio hacia los hombres. Cf. Riginos, 1976, p. 162, n. 35: “Las afirmaciones de que Platón se mostraba amigable con su vecino el misántropo Timón...tienden a implicar su misantropía”.

¹⁵ Vid. *supra* testimonio 5. También en esta misma dirección se podrían leer aquellas palabras de *Ep. VII* 328 d4-e, con las cuales el ateniense imagina que Dion le hablaría en momentos de dificultad: “Platón, llego hasta ti como un exiliado, y no porque necesite hoplitas o esté falto de caballos con los cuales defenderme de los enemigos, sino de palabras y persuasión, con lo cual yo sé que tú más que nadie puedes hacer que los hombres jóvenes se orienten hacia el bien y la justicia y establecer entre ellos amistad y compañerismo cada vez que sea necesario”. (Énfasis mío).

Justiniano. Una de sus obras más importantes la representan los *Comentarios a los libros de la Física de Aristóteles*, que, entre otros puntos, resultan clave como fuente para el pensamiento de los filósofos presocráticos, ya que conservan textos que no encontramos en ninguna otra fuente. Como rasgo característico de sus comentarios, se puede decir que Simplicio, siguiendo la línea hermenéutica de Siriano, intentó conciliar el pensamiento platónico con el aristotélico, poniendo de manifiesto cómo ambos autores, considerados antagónicos, tienen en verdad mucho en común.

Este testimonio está incluido en su explicación y discusión del pasaje 187a26-31 de la *Física*, en el cual el estagirita señala que Anaxágoras, al parecer, creyó que los principios eran ilimitados, puesto que había tomado como verdadera la opinión común de los físicos de que “nada surge del no ser”, lo cual los movía a decir constantemente que “todas las cosas estaban juntas” o que “llegar a ser algo” no es más que un “alterarse” y cosas por el estilo. Ante esto, Simplicio escribe:

También en este punto, imitando la cortesía de Platón, Aristóteles no pretende presentar hombres antiguos y famosos diciendo cosas completamente ilógicas, ni tampoco pasarlos por alto como ya condenados de antemano, sino que expone algunos razonamientos de acuerdo con los cuales aquellos habrían llegado a las opiniones que aparentemente han manifestado (Simp. *in Ph.* 9. 161. 23-162. 2).

Simplicio ve, pues, en el proceder de Aristóteles una cierta semejanza con el de Platón en los diálogos. Aristóteles de alguna manera “ha competido” (ζηλῶν) con el ateniense por el “respeto” o “cortesía” (εὐγνωμοσύνη) para con la tradición filosófica precedente (παλαιούς καὶ κλεινοὺς ἄνδρας). Esta disposición de tener una *mente* (γνώμη) *favorable* (εὖ) se pone de manifiesto en algunos pasajes de los diálogos, sobre todo en la actitud del guía de la conversación que a menudo recurre a la opinión que otros tuvieron en el pasado, opinión ante la cual muestra *respeto* y con la cual busca también dialogar (cf. el juicio contrario de D.H. *Pomp.* 1. 12.1-13.2). Es esa la actitud, por ejemplo, del anónimo Extranjero de Elea en *Sph.* 243

a1-3, quien después de hacer un breve repaso por las doctrinas de sus predecesores, reconoce que es difícil y poco juicioso “desestimar así a varones tan famosos y antiguos” (κλεινοῖς καὶ παλαιοῖς ἀνδράσιν ἐπιτιμᾶν), expresión que guarda notable semejanza con la de Simplicio (cf. además *Tht.* 153 a1-3, 183 e3, etc.). Es probable, pues, que el exégeta haya tenido en mente este pasaje y otros similares cuando interpretó el texto de Aristóteles y advirtió en el trato filosófico del estagirita un rasgo similar de “cortesía” o “respeto” ante la tradición precedente.

B. Testimonios Directos

A continuación pasaré revista a otros nueve pasajes que he tomado del *Corpus Platonicum*, a saber, *Eutifrón* 3 d7, *Eutidemo* 288 a8-b4, *Gorgias* 487 a2-3, *Menón* 75 c4-d7, *República* 354 a-b, *Teeteto* 210 b11-c4, *Sofista* 217 d4-7, *Leyes* 634 c8 y *Carta Séptima* 344 b5. Con ello intento llamar la atención sobre el hecho de que la obra platónica a menudo nos ofrece algunas reflexiones muy significativas acerca de un *perfil* de interlocutor, que es invitado a adoptar una actitud favorable como condición indispensable para el diálogo filosófico. Esta invitación se haría extensiva al propio lector, quien igualmente ha de asumir una actitud benevolente y mansa para que su trato con la filosofía platónica sea fructífero y eficaz. A modo de hipótesis, que Platón despliegue a lo largo de sus escritos una serie de presupuestos que los interlocutores deben respetar y asumir en su disposición personal y que además haga depender de esto el desarrollo exitoso de la conversación, todo ello podría ser entendido como una propuesta de hacer filosofía, como un auténtico *platonicus modus philosophandi*, que en última instancia reflejaría el propio espíritu y carácter de su mentor: el diálogo solo puede darse y desarrollarse entre amigos (cf. *Tht.* 146 a6-8; *Ep.* VI 323 b-c; *Ep.* VII 328 d4; y Szlezák, 1993, p. 18).

Para comenzar, una brevísima reflexión sobre el texto de *Eutifrón* 3 d7. Este es uno de los tres pasajes del *corpus* en los cuales aparece el término “filantropía”, el más temprano y el único referido

a un ser humano, a saber, Sócrates (los otros dos se aplican a la divinidad y son respectivamente los de *Smp.* 189 d y *Lg.* 713 d6). En la conversación introductoria del diálogo, luego de que Eutifrón y Sócrates se han puesto al tanto de lo que cada uno ha venido a hacer ante el tribunal, Sócrates reconoce que quizás por su “amor a la humanidad” (ὕπὸ φιλάνθρωπίας) que lo impulsa a conversar abiertamente con cualquiera (...ἐκκεχυμένως παντὶ ἀνδρὶ λέγειν) se ha ganado la envidia de los atenienses, especialmente la de Meleto que ha iniciado acciones legales en su contra. Esta filantropía socrática, que está al acecho de los hombres, se encuentra íntimamente ligada a su “filología”, como lo dirá en el *Teeteto* (146 a6), a su amor por los *lógoi*. ¿Y qué otra cosa serían los diálogos de Platón, cada vez que recobran vida en el alma del hombre que lee y lo interpelan a girar hacia la filosofía, sino una muestra de su propia filantropía? Posiblemente, en el fondo último de la cuestión, sea esta una de las razones más genuinas que impulsaron a Platón a *poner por escrito* sus diálogos, al menos así parecen sugerirlo los pasajes paralelos de *Chrm.* 166 d2-6 y *Ep. VII* 341 d5-c1 en los que se habla del beneficio (κοινὸν...ἀγαθόν-μέγα ὄφελος) que significaría el hecho de aclarar la naturaleza de las cosas y compartirla a todos los hombres (πᾶσιν ἀνθρώποισι-τοῖς τε ἀνθρώποισι).

Veamos ahora el ejemplo del *Eutidemo*. Aquí la atmósfera de discusión es por momentos tensa. Sócrates junto a otros muchachos asiste a la demostración de los hermanos sofistas Eutidemo y Dionisodoro. Quienes intervienen en la conversación dan a menudo muestras de impaciencia, fastidio, soberbia y envidia, a excepción de Sócrates, quien, sirviéndose constantemente de su ironía, interviene a veces para que la situación no se salga del diálogo.

Ctesipo, uno de los asistentes, es osado y, a pesar de su juventud, se enfrenta con decisión en la discusión con los sofistas: como lo explicará Sócrates, el joven ha oído ya las conversaciones entre aquellos y ha aprendido rápidamente a imitarlos (*Euthd.* 303 e8); además, todo el tiempo está intentando lucirse ante su preferido Clinias. La confrontación personal entre los hermanos y Ctesipo surge por primera vez cuando Dionisodoro, en su razonamiento

sofístico, concluye con el siguiente enunciado: “Todos aquí desean la muerte de Clinias” (283 d5). Al oír tal cosa, el muchacho se irrita (ἠγανάκτησεν) y a partir de ese momento se opone a los sofistas con tanta vehemencia, que Dionisodoro llega a ofenderse por sus palabras (284 e6: λοιδορή, ὃ Κτήσιππε, λοιδορή). Con una sinceridad frágil, Ctesipo replica que no ha pretendido ofenderlo, que siente aprecio y amistad por él (φιλοῦσε, irónico como Calicles en *Grg.* 485 e3) y que solo le aconseja, como compañero (ὡς ἑταῖρον), que no sea grosero ni falte el respeto al hablar así, atribuyendo a los demás el deseo de ver muertas a las personas que más quieren (284 e6- 285 a). Un poco más adelante, Sócrates advierte que los ánimos siguen caldeados y que vuelven otra vez las groserías y maltratos a la conversación (285 a2: ἀγριωτέρως πρὸς ἀλλήλους ἔχειν) e interviene para distender la situación y bromea con Ctesipo, explicándole que hay que recibir lo que digan los extranjeros con buen ánimo y no discutir ni tener diferencias por una palabra (285 a5). Para ello, se ofrece entonces él mismo de buena gana a la prueba de los sofistas con tal de que lo vuelvan más sabio; el muchacho lo sigue en su impulso, después de afirmar otra vez que para nada está enojado con Dionisodoro (285 d3: ἐγὼ δὲ οὐ χαλεπαίνω). Al parecer las palabras de Sócrates han tenido efecto sobre su persona y lo han “apaciguado”. Pero no por mucho tiempo, ya que la discusión parece no avanzar de la mano de los hermanos, sino que sigue girando siempre en torno de lo mismo, lo puntilloso de las palabras (εἰς ἀκρίβειαν λόγων). El muchacho, ya sin paciencia, finalmente exclama:

¡Asombroso lo que decís, señores de Turios, de Quíos o de donde y como les plazca que los llamen! Qué poco les importa andar divagando con tonterías (288 a8-b2).

Ante esto y por temor a que se dé otra ofensa (μὴ λοιδορία γένηται; cf. *Grg.* 457 d6), Sócrates intenta una vez más aplacar a Ctesipo justificando el accionar de los extranjeros con el pretexto de que ambos poseen una sabiduría asombrosa y que hasta el momento no han querido mostrar su parte seria, sino solo hechizarlos con sus palabras (288 b6-8). En este punto me detengo y traigo a la memoria

aquel fragmento de Epícrates: ambos tienen una llamativa similitud. En efecto, así como el médico se había mostrado allí grosero con los muchachos porque decían tonterías (ὡς ληρούντων) y luego aparecía Platón muy apaciblemente (μάλα πράως) para restaurar el orden en la escuela, así también Sócrates busca apaciguar (κατέπραυνον) el ánimo de Ctesipo, para quien los sofistas solo pierden el tiempo en tonterías (ὡς οὐδὲν ὑμῖν μέλει τοῦ παραληρεῖν). He aquí un ejemplo de cómo Sócrates evita la confrontación personal que distrae del diálogo y amenaza con disolverlo.

Un clima semejante experimentamos en la lectura del *Gorgias*. Excedería los límites de este trabajo reparar en cada uno de esos momentos críticos de la conversación en donde los interlocutores parecen no lograr un acuerdo y el diálogo pende de un hilo. Para lo que aquí me interesa, resulta paradigmático el texto de 486 e-487 a (cf. Geiger, 2006, p. 104 ss.). Allí Platón nos muestra a Sócrates con todo el despliegue de su ironía: él cree haber encontrado en Calicles, el más tenaz y agresivo de sus interlocutores, un tesoro para poner a prueba su propia alma. A diferencia de Gorgias y Polo, Calicles es el único que tiene tres cosas fundamentales para ello: ciencia (ἐπιστήμη), benevolencia (εὐνοία) y franqueza (παρρησία). De estas tres *condiciones* hace depender Platón el éxito o no de la conversación. Que Calicles en verdad no reúne ninguna de ellas, se hace evidente paulatinamente hacia el final del diálogo, cuando no quiere dar a conocer, por ejemplo, lo que realmente piensa sobre la vida política (515 b5-8), cuando responde solo para darle el gusto a Sócrates como una falsa cortesía (513 e: ἔκτω, εἰ βούλει, κοῖ οὕτως, 514 a4: πάνυ γε, εἴ σοι ἥδιον, 516 b4: πάνυ γε, ἵνα σοι χαρίσωμαι, etc.), o cuando ya casi no contesta, a tal punto que Sócrates tiene que echar manos a los discursos extensos como si fuera un orador ante el pueblo (519 d6: ...οὐκ ἐθέλων ἀποκρίνεσθαι, e2: ἐπειδὴ μοι οὐκ ἐθέλεις ἀποκρίνεσθαι). De manera notable, apelando a la supuesta *benevolencia* de su interlocutor en tanto propiciadora del diálogo amistoso, invoca Sócrates al dios de la amistad: ἀλλ' ὦγαθέ, εἰπέ πρὸς Φιλίου...κτλ., pero no tiene éxito. Ya no quedan muchos párrafos más para terminar. El diálogo concluye con un mito escatológico, un segundo recurso de Sócrates –entendido por Calicles

como uno más de sus extensos monólogos (522 e7)– que busca “amansar” no solo su alma (cf. 516 c3: οὐκοῦν οἱ γε δίκαιοι ἡμεροῖ...cὸ δὲ τί φῆς; οὐχ οὕτως;) sino la de todos los hombres, persuadiéndolos de la excelencia de la vida justa (526 e).

El pasaje del *Menón* nos presenta de manera significativa la preferencia de Platón por la *forma* de exposición dialéctica de los argumentos como contracara de aquella querida por los sofistas o erísticos. Como ejercicio para responder a la pregunta qué es la virtud, Sócrates le propone a Menón definir primero qué es la “figura”. La conversación entre ellos se da aproximadamente en estos términos:

M – Digo que, según tu argumento, ‘figura’ es lo que siempre sigue al color. Está bien. Pero si alguien, al parecer, no supiera qué es el color y estuviera en dificultades así como con la figura, ¿qué respuesta crees que habría recibido de ti?

S – La verdad, creo yo. Ahora, si el que pregunta fuera uno de los sabios erísticos y amigos de las controversias, le diría: «Ya he hablado. Si no tengo razón, es tarea tuya que tomes la palabra y me refutes». Pero si quisieran, como tú y yo, ahora mismo que somos amigos, dialogar unos con otros, sería preciso entonces contestar de una manera *más mansa y dialéctica*. Quizás la manera más dialéctica sea contestar no solo con la verdad, sino también en aquellos términos que aquel que pregunta admite saber (*Men.* 75 c4-d7).

El texto es contundente. Una reflexión similar leemos en la famosa “defensa de Protágoras” en el *Teeteto*, allí donde se habla de la injusticia que cometen algunos con sus preguntas capciosas sin distinguir la mera disputa verbal de la discusión dialéctica (*Tht.* 167 e4; cf. Spinassi, 2014a, p. 1017-8). Ahora bien, lo que Sócrates intenta dejar en claro en esta ocasión es fundante y programático de toda la conversación posterior con Menón, una de las condiciones ineludibles para que se dé el diálogo filosófico entre ellos. En efecto, Sócrates sienta las bases de la conversación, no al estilo erístico y confutatorio, sino al modo dialéctico, esto es, una conversación que

progresa gradualmente por medio de acuerdos u “homologías” entre ambas partes que son “amigas” (ὥσπερ ἐγὼ τε καὶ cὺ νυνὶ φίλοι ὄντες), acuerdos incluso hasta en los términos que uno no entiende y sobre los cuales necesita mayores explicaciones (distintamente de lo que sucede en *Euthd.* 295 b6-d), y cuyo único fin es llegar a la verdad del asunto. Este modo filosófico que aparece relacionado directamente con la dialéctica no puede ser sino uno “más manso” (πρῶτότερον πως) que el de los *antilogikoi* o sofistas erísticos (cf. Spinassi, 2014b, p. 34).

Un quinto ejemplo nos ofrece el libro I de la *República*. Trasímaco es el protagonista junto a Sócrates de una discusión también fervorosa y de algún modo es configurado como la antítesis del verdadero interlocutor dialéctico. La conversación entre este y Sócrates ilustra claramente, al igual que en el caso del *Gorgias*, cómo un diálogo corre el riesgo de ser disuelto, cuando una de las partes asume una mala disposición para con el otro y no tiene la menor intención de cambiarla. En efecto, mientras Sócrates conversaba con Polemarco, Platón nos hace saber que Trasímaco había pretendido interrumpirlos en reiteradas ocasiones, pero que se había visto impedido por el resto de la audiencia que quería escuchar el *lógos* hasta el final. Trasímaco “lucha con osadía”, según lo predestina su nombre (cf. Arist. *Rh.* II 23 1400 b 19-20), y representa a lo largo del libro primero una fuerza siempre latente de ruptura de la conversación; a veces es comparado con un animal indómito (ὥσπερ θηρίον) que parece abalanzarse sobre su presa para destrozarla (336 b6; cf. 341 c). Hacía tiempo, pues, que no estaba de acuerdo con lo que se decía sobre la “justicia” a tal punto que se había vuelto un “salvaje” (336 d8: ἐξαγριαίνεσθαι).¹⁶ Sócrates, por su parte, una vez

¹⁶ Vale la pena reparar aquí en el tratamiento del carácter “ideal” de los guardianes en el libro III. Como se lee en 410 d, es necesario armonizar la “rusticidad y dureza” del alma (ἀγριότητος τε καὶ κληρότητος) con su “molicie y suavidad” (μαλακίας τε καὶ ἡμερότητος). A tal efecto, la *mousiké* en la educación inicial posibilitaría el desarrollo de ese carácter “manso” que está relacionado con el natural filosófico (410 e: τὸ ἡμέρον οὐχ ἢ φιλόσοφος ἂν ἔχοι φύσις κτλ.). Este depende de una buena educación para no ablandarse más de lo debido y seguir siendo manso y ordenado (ἡμέρον τε καὶ κόσμιον; cf. el pasaje paralelo de *Lg.* 766 a). Si bien se sugiere que el alma debe conservar algo “rústico” y “salvaje” (cf. 534 c1-2), pero debidamente

que se ha recompuesto y ha salido del efecto atemorizante de su actitud, se siente capaz de pronunciar palabra y lo primero que hace es pedirle que deje de ser “hostil” (336 e2: μή χαλεπὸς ἡμῖν ἴσθι): si hay algo que se dijo incorrectamente sobre la justicia, eso ha sido sin querer. No obstante ello, Trasímaco persiste en su actitud negativa y considera a Sócrates como una persona desagradable, que interpreta el *lógos* de tal forma que le resulte más fácilmente tergiversarlo (338 d3-4: βδελυρὸς γὰρ εἶ...κτλ.; cf. 341 a-c). Por este motivo responde en lo sucesivo, como Calicles, “a duras penas” o “de mala gana” (μόγις: 342 c, e, 346 c, etc.). En una parte crucial del razonamiento, Trasímaco, ruborizado, se ve obligado a aceptar la tesis opuesta a la que había sostenido desde un comienzo, pero no fue así de fácil, como lo refiere entonces Sócrates en su relato, sino que lo hizo “casi arrastrado y de mala gana” (ἐλκόμενος καὶ μόγις). Un paso más adelante, cuando el *lógos* llega a su parte conclusiva, el sofista responde únicamente para complacer a Sócrates (351 c6) y evitar ganarse el odio de los presentes (352 b3), otra vez como Calicles. El diálogo ya hace rato que no es más diálogo. Su complacencia es tal que termina sosteniendo la tesis completamente opuesta a la que sostuvo en un principio (354 a-b). Lo más importante: a ello se pudo llegar *solo* porque Trasímaco apaciguó su ánimo y dejó de ser hostil en la conversación (354 a13: ...ἐπειδὴ μοι πρῶτος ἐγένου καὶ χαλεπαίνων ἐπαύσω). Sea que Trasímaco depuso en verdad o no su enfado, una cosa queda en claro y es que su postura hostil para con Sócrates constituye el ejemplo *par excellence* de cómo *no* hay que participar de la conversación dialéctica, actitud a la cual Platón contrapone una y otra vez el *modo* manso y amigable del verdadero filósofo.

El *Teeteto* y el *Sofista* son diálogos íntimamente ligados entre sí. Desde el punto de vista dramático este último es continuación del

orientado y transformado en coraje intelectual y fortaleza para ser un buen dialéctico (cf. 490 b-c), está claro que Trasímaco manifiesta un exceso de “salvajismo” y en este sentido la conversación con Sócrates contribuiría a formar y desarrollar la parte que le falta, la “mansa”. Resulta muy significativo que posteriormente no intervenga en la conversación (solo en un par de ocasiones y con otro espíritu) y que ceda su lugar a los hermanos Glaucón y Adimanto.

primero y ambos tienen en común como interlocutor principal a Teeteto, joven estudioso de las matemáticas y dotado naturalmente para la filosofía. Sobre su caracterización literaria, en especial sobre su potencial como verdadero filósofo, ya ha llamado la atención Szlezák (2004, p. 141 ss.). Aquí quiero detenerme solamente en la parte conclusiva del *Teeteto* y en los párrafos iniciales del *Sofista*.

La búsqueda de una definición satisfactoria de ἐπιστήμη ha sido estéril. El diálogo termina en aporía como aquellos de la época temprana. Sócrates, sin embargo, advierte un resultado positivo a partir de toda la actual conversación con Teeteto: si el muchacho alguna vez, pesado y lleno como está de esos dolores propios del parto, llegara a concebir algún conocimiento sobre la definición de *ciencia*, tal conocimiento sin dudas sería *mejor* gracias a todo lo que acaban de exponer (210 c2: διὰ τὴν νῦν ἐξέτασιν); en otras palabras, la actual conversación, en principio sin éxito, podría ser eventualmente la base de una fructífera investigación posterior. Ahora bien, si en lo sucesivo Teeteto no es capaz de concebir algo digno de valor, entonces al menos habría obtenido del diálogo con Sócrates un fruto para nada desdeñable, a saber, mostrarse “menos pesado y más manso para con quienes se reúna a dialogar” (ἦττον ἔχει βαρῦς τοῖς συνοῦσι καὶ ἡμερώτερος; cf. *Phdr.* 275 b2), puesto que creería saber, sensatamente, solo lo que sabe y no más que eso (210 b11-c4).

Esta última declaración es sumamente significativa. Sobre todo cuando leemos los primeros párrafos del *Sofista*. Parece evidente, pues, que Platón quiso enlazar ambos diálogos y relacionarlos entre sí también a través de la figura de Teeteto y su rol como interlocutor. El vaticinio final de Sócrates, aquella otra instancia en la cual el muchacho podría obtener algún conocimiento sobre la *ciencia*, bien podría ser la discusión subsiguiente del *Sofista*.

Quien dirige en este caso la conversación no es Sócrates, sino un anónimo extranjero que ha venido de Elea, perteneciente al círculo íntimo de Zenón y Parménides, un verdadero filósofo (216 a4: μάλα δὲ ἄνδρα φιλόσοφον). Con todo, Sócrates no cede su lugar para ser simple espectador, sino que, como buen dialéctico, habiendo tenido

la experiencia previa con Teeteto, lo ofrece al Extranjero como “un alma apropiada” para la conversación (cf. *Phdr.* 276 e6). Ante la pregunta inicial por el *modo* preferido de llevar a cabo la investigación, a saber, si por medio de un monólogo extenso o por medio de preguntas y respuestas, el Eleata explica que si el interlocutor es uno que se deja guiar fácilmente y no ocasiona problemas (τῷ μὲν ἀλύπως τε καὶ εὐηγίως προσδιαλεγομένῳ...κτλ.), entonces en ese caso es mucho más fácil dialogar; de lo contrario – otra vez, como sucedió con Calicles– es preferible hablar uno mismo y extenderse en un monólogo (217 d1-3). Ante esto Sócrates agrega:

Está a tu disposición entonces elegir a quien quieras de entre los presentes, ya que todos te prestarán mansamente su oído (πάντες γὰρ ὑπακούονταί σοι πράως). Por cierto, si te sirves de mi consejo, elegirás a uno de los jóvenes, a este Teeteto de aquí, o algún otro que tengas en mente (217 d4-7).

El consejo de Sócrates, como lo he dicho, tiene sus motivos: la anterior conversación del *Teeteto*. Ahora bien, lo más importante de estas declaraciones que tienen lugar en los primeros párrafos del diálogo es, precisamente, su carácter programático. Una vez más se sientan al comienzo mismo de la conversación las bases del *modo* en el cual se llevará adelante la investigación. A Platón le interesa, desde el momento en que legó solo diálogos, escribir de esa manera y no tratados filosóficos (cf. *Phd.* 102 d3), mostrando con su *lógos* el proceso dialéctico de investigación, la transformación y desarrollo intelectual de las almas que giran hacia la filosofía. Por este motivo habría preferido entonces poner en escena una conversación desigual entre un avezado dialéctico y un talentoso principiante, dejando de lado la forma monologada que, en este contexto, habría conducido por cierto “rápidamente hasta los primeros principios” de su filosofía (Szlezák, 1993, p. 144). Pero no solo eso. El filósofo de Atenas parece estar sugiriendo al mismo tiempo que si no hubiera un “Teeteto” que se predisponga de manera favorable y se deje guiar mansamente, no podría darse tampoco el diálogo.

Ya en la parte conclusiva de este artículo, repasemos un pasaje de las *Leyes*. Toda la conversación se da entre tres ancianos que peregrinan hacia el santuario de Zeus en el monte Ida. Uno de ellos es un extranjero que viene de Atenas y es recibido cordialmente como huésped por el cretense Clinias y el lacedemonio Megilo. En los párrafos iniciales del diálogo, luego de la conversación introductoria, lo primero que hacen los interlocutores es reconocer la *buena disposición* de sus respectivas ciudades para con Atenas (642 b3: πρόξενος, b5: πρόξενοι... τις εὔνοια κτλ.; cf. 642 c5 προφιλής, y 642 e5: εὔνοιαν). Ambos contribuyen con esto a que el ateniense se sienta confiado y diga lo que realmente piensa sobre los distintos regímenes políticos y sus leyes (642 d1, d4), esto es, que haga uso de la *parrhesía* (cf. 779 e7: πάντως ῥητέον). Esta buena disposición, sin embargo, no es gratuita. Unos párrafos más arriba, y previendo cualquier tipo de disgusto o malentendido en el examen del sistema legal de cada ciudad que pudiera conducir a una confrontación personal, el ateniense reflexiona sobre la *manera* en la que el diálogo mejor podría desarrollarse a lo largo de su peregrinaje. Estamos nuevamente frente a una observación programática que determinará todo el decurso subsiguiente de la conversación:

A – (...) si alguno de nosotros reprocha algo de las leyes de cada una de nuestras ciudades, queriendo ver con ello lo verdadero y mejor, no [lo] tomemos de *manera hostil*, sino *amigablemente*.

C – Has hablado bien, extranjero ateniense, y hay que obedecerte.

A – Es que no sería conveniente, Clinias, para hombres de nuestra edad...

C – No, por cierto. (634 c5-d3).

El pasaje es muy claro. Para el extranjero de Atenas –quizás la máscara más transparente de Platón– la actitud hostil de aquellos que dialogan no sería propia de hombres ancianos, sino de jóvenes más bien enardecidos por la discusión y que pueden sentirse ofendidos, cuando alguien los critica o reprocha algunos de sus argumentos (cf.

Grg. 457 c4-e1). En los *Nómoi* el ateniense se perfila desde un principio como “el legislador”, como el que conoce hacia dónde hay que dirigir toda la legislación. En el examen del sistema legal dorio, apunta siempre hacia la *verdad* y lo *mejor* (τό τε ἀληθές ἄμα καὶ τὸ βέλτιστον) y sus críticas no están dirigidas *in homines*, hacia y contra sus interlocutores. Bajo estas condiciones no hay ningún motivo entonces para aceptar las palabras del otro con enfado u hostilidad, sino que hay que hacerlo *amigablemente* (μὴ χαλεπῶς ἀλλὰ πράως ἀποδεχόμεθα ἀλλήλων). Desde la perspectiva de la “buena disposición personal” el anciano Platón de las *Leyes* se muestra en sintonía y coherente con su obra anterior y ello no debería ser pasado por alto tan fácilmente por sus intérpretes.

Como cierre de esta segunda sección quisiera citar el ya famoso pasaje de la *Carta Séptima* 344 b, sobre el cual poco puedo añadir a su interpretación. Doy por supuesta la autenticidad de la epístola y la autoría de Platón. A pesar de lo controvertido del contexto inmediato, el así conocido “excursus filosófico”, una cosa es manifiesta y tiene que ver con la *atmósfera* en la cual se da y propicia ese “conocimiento” repentino que, según se dice, se enciende como un fuego a partir de una pequeña chispa (341 c7). Habla el maestro de la Academia:

Es necesario, pues, aprender al mismo tiempo tanto la falsedad como la verdad de todo el ser, como dije al comienzo, después de mucho desgaste y de un tiempo prolongado. Y luego de que con esfuerzo se hayan frotado entre sí cada uno de aquellos [elementos], nombres, definiciones, visiones y [demás] percepciones, en refutaciones llevadas a cabo *con buena intención* y con preguntas y respuestas *sin envidia* (ἐν εὐμένειν ἐλέγχοις ἐλεγχόμενα καὶ ἄνευ φθόνων ἐρωτήσεων καὶ ἀποκρίσεων χρωμένων), brilla entonces el entendimiento y comprensión de cada cosa, con la máxima intensidad con la que puede [hacerlo] el ser humano (*Ep. VII* 344 b-c).

Conclusiones

A partir de las observaciones hechas hasta aquí, he intentado establecer una conexión, o al menos hacerla visible, entre (A) algunos testimonios indirectos que darían cuenta del carácter *bien dispuesto* y *amigable* de Platón y (B) pasajes extraídos de los diálogos, lo cual, si he tenido algún éxito, podrían sugerir una *coherencia* entre la forma de ser personal del filósofo de Atenas y un modo propiamente platónico de hacer filosofía que se manifiesta en su obra escrita.

Más allá de la problemática ineludible de si tal o cual testimonio corresponde fielmente o no al carácter histórico del ateniense – discusión que probablemente jamás tenga una solución definitiva–, hay que advertir sobre el hecho no menos importante de que es la corriente favorable, y no la hostil, la que se armonizaría mejor con el propio testimonio de los diálogos escritos. Es muy probable que la línea favorable a Platón haya surgido a partir de estos pasajes y que por ellos haya sido sustentada y fortalecida ante el ataque de la corriente hostil, que, por otra parte, no cuenta en verdad para su crítica y oposición con el apoyo textual de los diálogos: como creo, esta corriente hostil criticaría a Platón no tanto por lo que dijo en sus diálogos, sino por lo que *no* dijo; no por lo que *afirmó* abiertamente, sino por lo que *insinuó*. A través de esa peculiar forma de escribir solo algunos habrían sido capaces de participar y sentirse atraídos protrépticamente para ejercitar la filosofía platónica; otros, en cambio, se habrían dejado llevar, a causa de evidentes malentendidos, solo *por la superficie* sin poder acceder a lo profundo, como lo observó con agudeza uno de los discípulos de Aristóteles, Dicearco de Mesina (Dorandi, 1991, p. 185).¹⁷ Curiosamente la misma situación sigue dándose aún hoy, y es de esperar que así siga sucediendo, sobre todo en algunos lectores impacientes que no saben

¹⁷ Me parece revelador en este punto el juicio de Tigerstedt (1977, p. 97) sobre el diálogo como *forma* que Platón eligió para su filosofía: “...ahora como antes la mayoría lee a Platón para aprender ‘lo que Platón dijo’ sobre tal o cual punto, para extraer una doctrina fija. Para tales lectores, el diálogo es solo *una molestia* que pasan por alto o que dejan a un lado *con irritación* porque les impide hallar el verdadero contenido”. (Énfasis mío).

“esperar” al diálogo y que, como primera actitud de lectura, no se dejan interpelar por él con mente favorable. En palabras de Michael Erler:

La detallada representación de Platón describe una y otra vez las reacciones de los interlocutores de Sócrates que llegan hasta lo somático por aquello que, según el temperamento, pretensión o disposición anímica, experimentan como una exigencia excesiva, provocación o excitación, reacciones que –como lo muestra la historia de la interpretación de los diálogos– anticipan aquellas del lector de Platón: de la retórica desconcertante en los diálogos surge una literatura desconcertante (Erler, 2015, p. 110).

Los nueve testimonios indirectos analizados podrían dividirse en dos grandes grupos: (a) aquellos que exponen de algún modo el trato directo de Platón con las demás personas y (b) aquellos que manifiestan o hacen evidente ese trato personal en sus dramas filosóficos. En el primer punto, a su vez, podemos distinguir tres subgrupos: por una parte, (a.1) los testimonios de Epícrates y Jenócrates nos hablarían de la relación íntima maestro-discípulo, cómo es que se daba en el seno de la escuela la filantropía de Platón para con sus compañeros y colaboradores; (a.2) los pasajes de Eliano y el de los *Prolegomena* nos referirían el poder o fuerza que habría tenido el ateniense para influenciar, esta vez, fuera de la Academia a las demás personas, atraídas por su benevolencia y generosidad; y finalmente, de acuerdo con el testimonio de Espeusipo y Plutarco, sabemos de (a.3) la relación de Platón con los principales ostentadores del poder político de su época: la ayuda y asistencia prestadas a Pérdicas y Filipo II para evitar un trato salvaje o despiadado entre los hermanos, como así también la buena disposición para con Dionisio II en Siracusa, antes de que la relación se tensionara y rompiera definitivamente. En cuanto al grupo (b), podríamos considerar las referencias de Siriano, Proclo y Simplicio en tanto pruebas de cómo ese carácter bien dispuesto de Platón se habría plasmado incluso en sus escritos. Simplicio reconoce una *cortesía* en el ateniense cuando cita autores que le precedieron; Proclo nos da una clave para distinguir qué sería lo propiamente

socrático en un diálogo de Platón, al tiempo que pone de manifiesto cómo esa *buena disposición* que heredó de Sócrates para la convivencia fue plasmada y conservada en su *Timeo*; por último, Siriano nos advierte sobre el hecho de que también en el cuidado de los términos se puede percibir la *filantropía* de Platón, esa inclinación natural para ayudar y favorecer a los seres humanos.

En fin, respecto de los testimonios directos, se puede advertir que la cuestión del *modo* de hacer filosofía y participar de una conversación dialéctica habría sido una preocupación constante de Platón, desde los diálogos primeros en torno a la *República* hasta los de la madurez que concluyen en las *Leyes*. A mi juicio, estos pasajes y muchos otros que no ha sido posible analizar aquí, abogarían por la tesis de que *antes* de emprender el camino filosófico por medio del diálogo, habría que disponerse de tal manera que se propicie y fomente la discusión *amable* y *mansa* en torno al objeto de estudio en cuestión.

El pasaje del *Eutifrón* resulta llamativo por ser la única vez en la que se alude a la “filantropía” de un hombre, Sócrates, pero principalmente porque a partir de él se podría entender toda la obra escrita de Platón como resultado de su filantropía, de su amor por beneficiar a la humanidad, atrayéndolos e incentivándolos a una vida filosófica; los textos de *Menón*, *República*, *Sofista* y *Leyes* podrían servir como ejemplo de la intención de establecer programáticamente la *manera* de conversar, manera que se exige entonces como condición previa e ineludible; los pasajes del *Eutidemo* y *Gorgias* pondrían ante nuestros ojos un Sócrates preocupado por el normal desarrollo de la conversación y como intermediario pacífico entre la hostilidad de sus interlocutores; en el caso del *Teeteto* se nos llama la atención sobre el *efecto* que podría tener en el interlocutor una conversación con Sócrates, efecto que está relacionado con la *disposición mansa* en el encuentro con las demás personas y que se evidencia en última instancia en el diálogo subsiguiente del *Sofista*; por último, difícilmente

podríamos encontrar otro testimonio más revelador que el de la *Carta Séptima* sobre la atmósfera que Platón habría querido generar en la Academia para el desarrollo de su filosofía. Aquellas palabras son una luz que el intérprete no puede dejar extinguir en su lectura de los diálogos. Hacia esa atmósfera “más mansa y dialéctica” apuntarían en el fondo todos los diálogos (cf. Szlezák, 1985, p. 197), aunque ello se perciba en unos más claramente que en otros. En este contexto aprendió Dion, como vimos al principio, “después de mucho tiempo a dominar en la Academia la ira, la envidia y todo tipo de rivalidad” (πολὺν χρόνον ἐν Ἀκαδημείᾳ μεμελέτηται θυμοῦ περιεῖναι καὶ φθόνου καὶ φιλονικίας ἀπάσης).¹⁸

Bibliografía

- BICKERMANN, E.; SYKUTRIS, J. (1928). *Speusipps Brief an König Philipp*. Leipzig, S. Hirzel.
- BOAS, G. (1948). Fact and Legend in the Biography of Plato. *The Philosophical Review* 57, nº 5, p. 439-457.
- CHERNISS, H. (1962). *The Riddle of the Early Academy*. New York, Russell&Russell (1ed. 1945).
- DE ROMILLY, J. (2011). *La Doucer dans la Pensée Grecque*. Paris, Les Belles Lettres (1ed. 1979).
- DILLON, J. (2003). *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347-374 BC)*. Oxford, Clarendon Press.
- DILLON, J.; O’MEARA, D. (2006). Syrianus. *On Aristotle Metaphysics* 13-14. London-New Delhi-New York-Sydney, Bloomsbury.

¹⁸ Este artículo es una reelaboración de una ponencia que leí en las *V Jornadas Nacionales – IV Internacionales – de Historia Antigua* en la ciudad de Córdoba, Argentina, durante el mes de mayo de 2015. Un agradecimiento especial va para los evaluadores de *Archai* por su benevolencia y las provechosas observaciones que sin dudas han mejorado y enriquecido este artículo.

DORANDI, T. (1991). *Filodemo. Storia dei Filosofi*. Platone e l'Accademia. Napoli, Bibliopolis.

DÖRRIE, H. (1976). *Von Platon zum Platonismus. Ein Bruch in der Überlieferung und seine Überwindung*. Opladen, Westdeutscher Verlag.

DÜRING, I. (1941). *Herodicus the Crateteian*. A Study in anti-platonic Tradition. Stockholm, Wahlström & Widstrand.

EL MURR, D. (2012). L'Accademia da Platone a Polemone. In: PERILLI, L.; TAORMINA, D. P. (eds.). *Manuale di storia della filosofia antica*. Torino, UTET, p. 252-266.

ERLER, M. (2007). *Die Philosophie der Antike*. Band 2/2: Platon. Basel, Schwabe Verlag.

ERLER, M. (2015). Vom admirativen zum irritierten Staunen. Philosophie, Rhetorik und Verunsicherung in Platons Dialogen. In: FRÜH, R.; FUHRER, T.; HUMAR, M. (eds.). *Irritationen: rhetorische und poetische Verfahren der Verunsicherung*. Berlin-Boston, Walter de Gruyter, p. 109-124.

FALCON, A. (2000). Aristotle, Speusippus, and the Method of Division. *Classical Quarterly* 50.2, p. 402-414.

FIELD, G. C. (1930). *Plato and his Contemporaries*. A Study in Fourth-Century Life and Thought. London, Methuen & Co. Ltd.

GAISER, K. (1968). *Platons ungeschriebene Lehre*. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. 2 Aufl. Stuttgart, Ernst Klett Verlag.

GAISER, K. (1988). *Philodems Academica: die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanensischen Papyri*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

GEIGER, R. (2006). *Dialektische Tugenden*. Untersuchungen zur Gesprächsform in den Platonischen Dialogen. Paderborn, Mentis.

GOMPERZ, T. (1882). Die Akademie und ihr vermeintlicher Philomacedonismus. *Wiener Studien. Zeitschrift für classische Philologie* 4, p. 102-120.

ISNARDI PARENTE, M. (1980). *Speusippo. Frammenti*. Napoli, Bibliopolis.

ISNARDI PARENTE, M. (1982) Senocrate; Ermodoro. *Frammenti*. Napoli, Bibliopolis.

JAEGER, W. W. (1923). *Aristoteles*. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.

KOCK, T. (1884). *Comicorum Atticorum Fragmenta*. Vol. II. Leipzig, Teubner.

MANSFELD, J. (1994). *Prolegomena*. Questions to be Settled before the Study of an Author, or a Text. Leiden-New York-Köln, Brill.

MOTTA, A. (2014). Anonimo. *Prolegomeni alla filosofia di Platone*. Saggio introduttivo, traduzione e commento storico-filosofico a cura di A. M. Roma, Armando Editore.

MOTTA, A. (2016). Il Bios di Platone nelle lezioni dei Neoplatonici Alessandrini. In: BORRIELLO, M.; VITALE, A. M. (eds.). *Princeps Philosophorum*. Platone nell' Occidente tardo-antico, medieval e umanistico. Roma, Città Nuova, p. 189-203.

MÜLLER, K. (1841). *Fragmenta Historicorum Graecorum*. Vol. I, Paris, Ambroise Firmin-Didot.

NAILS, D. (2002). *The People of Plato. A Prosography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing Company.

NOVOTNÝ, F. (1964). Die antiken Platon-Legenden. Verherrlichung und Verleumdung. In: ČEŠKA, J.; HEJZLAR, G. (eds.). *Mnema Vladimír Groh*. Praha, Státní pedagogické nakladatelství, p. 161-179.

PAASSEN, C. R. van (1960). *Platon in den Augen der Zeitgenossen*. Wiesbaden, Springer Fachmedien.

PHILIP, J. A. (1966). Platonic Diairesis. *Transactions of the American Philological Association* 97, p. 335-358.

REGALI, M. (2016). Κάθαρσις e protrettica nel βίος dei *Prolegomena alla filosofia di Platone*. In: BONAZZI, M.; SCHORN, S. (eds.). *Bios Philosophos. Philosophy in Ancient Greek Biography*. Tournhout, Brepols, p. 275-308.

RIGINOS, A. S. (1976). *Platonica: The Anecdotes Concerning the Live and Writings of Plato*. Leiden, Brill.

RITTER, C. (1910). *Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*. Bd. I. München, C. H. Beck.

SOMMERSTEIN, A. (2002). *Greek Drama and Dramatists*. London-New York, Routledge.

SPINASSI, M. A. (2014a). Platón y las condiciones de la filosofía. La propuesta del *Teeteto*. In: ASSIS, M. E.; LOBO, C. E. (eds.). *Significación y Resignificación del Mundo Clásico Antiguo*. Actas del XXII Simposio Nacional de Estudios Clásicos. Tucumán, UNT, p. 1016-1021.

SPINASSI, M. A. (2014b). El Extranjero de Elea y la “Sofística de noble linaje” (Platón, Sofista 230 E5-231 B8). *Exemplaria Classica* 18, p. 29-46.

SQUILLACE, G. (2017). *Filistione di Locri*. Un medico del IV secolo a.C. tra Grecia, Magna Grecia e Sicilia. Hildesheim, Olms.

SZLEZÁK, T. A. (1985). *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Interpretation zu den frühen und mittleren Dialogen. Berlin-New York, Walter de Gruyter.

SZLEZÁK, T. A. (1993). *Platon Lesen*. Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog.

SZLEZÁK, T. A. (2004). *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen*. Berlin, Walter de Gruyter.

TARÁN, L. (1981). *Speusippus of Athens*. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary. Leiden, Brill.

TARRANT, H. (2006). Proclus. *Commentary on Plato's Timaeus*. Vol. I. Book I: Proclus on the Socratic State and Atlantis. Cambridge, Cambridge University Press.

TIGERSTEDT, E. N. (1977). *Interpreting Plato*. Upsala, Almqvist & Wiksell International.



Este es un artículo de acceso libre distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Attribution, que permite uso irrestricto, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando el trabajo original sea citado de manera apropiada.