

EL AMOR A LA SABIDURÍA TAMBIÉN CONOCE CELOS (I)

Francisco Javier Rivas Gil

Universidad de Sevilla

Este artículo pretende arrojar alguna luz sobre la problemática relación mantenida por la Filosofía y la Retórica, según la encontramos reflejada en los *Diálogos* de Platón. En este primer capítulo, nos centraremos en la mutua rivalidad y afán de emulación que caracterizaron a los antiguos σοφοί, para mostrar cómo la nueva φιλοσοφία practicada en el círculo socrático, tuvo que beneficiarse –en un sentido estrictamente retórico– de la etimología del compuesto, con vistas a asegurar su liderazgo cultural sobre las formas tradicionales y polémicas de la saber (como la Sofística y la Retórica), oponiendo así su genuina y estrecha relación con la sabiduría (φιλία) a lo que se consideraba el φθόνος de otros rivales.

This paper aims to clarify the problematic relationship between the concepts of Philosophy and Rhetoric as reflected in the *Dialogues* of Plato. In this first chapter, we will focus on the mutual rivalry and emulation that characterized ancient σοφοί as to show how the new φιλοσοφία practised in the Socratic circle ought to take advantage, in a strictly rhetorical sense, of the etymology of the compound, in order to assure its cultural leadership over traditional and disputable forms of σοφία (like Sophistic or Rhetoric) by opposing its genuine and close attachment to wisdom (φιλία) to what was supposed other rivals φθόνος.

* La idea de este trabajo fue concebida en el transcurso de una charla sobre Retórica Clásica impartida por el Dr. A. López Eire en octubre de 1999. Ahora sale a la luz su primera parte gracias, sobre todo, al estímulo y la confianza del profesor y amigo A. Villarrubia. Pero no habría sido posible sin la ayuda –a veces inadvertida– de A. L. Chávez y N. García. Con su sabiduría y su afecto, todos ellos me han enseñado, en la práctica, el verdadero sentido de la φιλοσοφία platónica.

1. FUNDAMENTOS DIALÉCTICOS

Es bien sabido que, para Platón, la discusión verbal representa la única vía posible hacia el conocimiento del ser de las cosas, y que el diálogo —en tanto trasunto literario de aquélla— constituye, por tanto, la única forma legítima que tiene de manifestarse el *logos* filosófico¹. No ya de Sócrates, sino en general, de la cultura oral griega y, sobre todo, de esa constante presencia de un *tú* en la conciencia del *yo* helénico², ha heredado, sin duda, Platón la idea genial de que el saber no es acumulación ni transmisión pasiva de conocimientos, sino acción discursiva, continuo preguntarse y responderse desde un estado de ignorancia metodológica, irónica y sabiamente asumida como principio existencial.

Pero tanta importancia como el diálogo mismo asume, en la mentalidad socrático-platónica, el hecho básico de que exista una voluntad manifiesta de conversar³. Este interés consciente en la participación del interlocutor, que trasciende con mucho la mera lógica de la situación o la convención del género y parece encontrar una de sus justificaciones principales en la orientación ética y el valor claramente terapéutico que su maestro había conferido a la discusión verbal⁴, es buena prueba de cómo el diálogo socrático instaura y, a la vez, se subordina a la existencia de una incipiente conciencia de grupo entre los interlocutores⁵, de un vínculo cercano a lo afectivo —que encuentra su razón de ser en cierto deseo compartido de conocimiento— sin el cual difícilmente puede tener lugar ese fructuoso intercambio de pareceres que resulta del diálogo⁶. Diálogo y amistad se presuponen, pues, mutuamente en la filosofía socrática.

En efecto, de una parte, por su mismo carácter dialéctico y dinámico, la filosofía platónica sólo se concibe en el contexto de unas relaciones personales que permitan un mutuo y constructivo intercambio de ideas. De otra, ese amor filo-

¹ Una buena introducción a una cuestión tan debatida como ésta, la encontramos en W. K. C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega* IV y V (Madrid 1990-1992). De referencia sigue siendo la obra de P. Friedländer, *Plato* (Princeton 1958).

² Cf. E. A. Havelock, *Preface to Plato* (Oxford 1963). Del mismo autor, *The Literature Revolution in Greece and its Cultural Consequences* (Princeton 1982). Sobre la conciencia agonal del hombre griego, M. Pohlenz, *L'uomo greco* (Firenze 1962 *passim*).

³ Cf. P. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?* (México 1998) 42-45. También, T. A. Szlezák, *Reading Plato* (London 1999) 116-119.

⁴ No poco se ha insistido en el hecho de que la conciencia autorreflexiva que el diálogo socrático suscita en sus interlocutores, sólo es posible si, previamente, el individuo entrevistado ha decidido franquear los límites de lo personal y someterse gustoso a las exigencias supraindividuales del discurso racional que sirve de puente entre él y su interlocutor. Pues sólo apoyado en una inclinación voluntaria a dialogar, procura el *logos* filosófico ese profundo cotejo de individualidades que constituye la esencia misma del acto comunicativo. Cf. S. L. Rappe, "Socrates and self-knowledge", *Apeiron* 28 (1995) 1-24; H.-G. Gadamer, *Plato's dialectical ethics: phenomenological interpretations relating to the Philebus* (New Haven 1991).

⁵ Cf. *La.* 187d ss.

⁶ Cf. *Men.* 75d: εἰ δὲ ὡςπερ ἐγώ τε καὶ σὺ νυνὶ φίλοι ὄντες βούλουιτο ἀλλήλους διαλέγεσθαι... Asimismo, *Grg.* 481c; esp. 486e, donde Sócrates acepta las francas objeciones de Calicles como prueba inequívoca de la amistad más sincera: φίλος γὰρ μοι εἶ. Sobre esta cuestión, *vid.* J.-C. Fraisse, *Philia: La notion d'amitié dans la philosophie antique* (Paris 1974) 151-167.

sófico que sabe reducir las múltiples percepciones a una representación única de la Belleza, difícilmente alcanzará su objetivo si no es en el seno de una filosofía que tiene su fundamento metodológico en el análisis dialéctico⁷. De esa forma, a pesar de haberla orientado en una dirección metafísica concreta y de haberla erigido en disciplina especializada, Platón conseguirá que la nueva φιλοσοφία siga evocando en este universo dialéctico-afectivo, lo que aquella primera φιλοσοφία helénica tuvo de reivindicativo y humilde amor al saber verdadero⁸.

Ahora bien, desde el momento en que el filósofo deseoso de conocer la verdad por medio del diálogo y el trato de los amigos adopta, en opinión de Platón, la actitud propia del más consumado ἐραστής⁹, podemos preguntarnos –siguiendo fielmente el tópico afectivo– si el amor o la amistad estrictamente filosóficos presuponen también, por su misma naturaleza afectiva, la existencia de otros riva-

⁷ Cf. A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle* (New York 1989) 95 ss.: la elocuente y, hasta ahora, equívoca combinación de amor y retórica-dialéctica en la temática del *Fedro*, no parece apuntar en otra dirección. No en vano, el filósofo necesita del empuje emocional y delirante que brinda la divina manía de Eros para escapar a la esterilidad de su aislamiento personal y ascender, por el camino racional del análisis dialéctico, hasta una total equiparación con lo divino. Cf. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour* (Paris 1933) 151 ss.

⁸ Desde un punto de vista estrictamente filosófico, tiene razón M. Dixsaut cuando advierte de la distancia conceptual que separa el filosofar enciclopédico de Pitágoras y la metafísica que es la *philosophia* platónica. Pero si es verdad que “les termes composés sont, dans les Dialogues, habités par une tension interne et permanente... ils ne maintiennent leur sens véritable que contre leur étymologie” (*op. cit.*, n. 13, p. 45), no es menos cierto que, en los diálogos de Platón, por la propia concepción “amatoria” del saber que encarna, la φιλοσοφία se sigue beneficiando exotéricamente del sentido etimológico del compuesto originario. Y así, es corriente encontrar la esencia afectiva del saber, glosada en las más variadas formas: παιδικά la llama Sócrates en *Grg.* 481c; ἐπιθυμία en *Ti.* 10b (cf. *Smp.* 203e); junto a otros compuestos en φιλο- es un tipo de ἐρωτικόν en *R.* 475; etc. Por su parte, el filósofo es definido como τοῦς τῶν εἰδῶν φίλους en *Sph.* 248a; ἐραστής φρονήσεως *Phd.* 66e; ἐ. ἀληθείας *R.* 501d, de ahí que el ψεῦδος provoque su μῖσος (*ibid.* 485b); σοφίας ἐπιθυμητήν en *R.* 475b; etc. Que la etimología del compuesto sigue siendo productiva, es evidente, por otra parte, en aquellos casos donde las aspiraciones al saber del φιλόσοφος o de la φιλοσοφία quedan delimitadas por contraste con las respectivas pretensiones de otros tantos tipos humanos como son φιλότιμος, φιλόδικος, φιλοκερδής, φιλόδοξος, φιλοψευδής, φιλομαθής, φιλόλογος. Pero ello es aún más claro en aquellos pasajes donde el contraste se establece, no respecto a otro compuesto alternativo en φιλο-, sino con un antónimo formado sobre el valor afectivo del compuesto: así, junto a la idea de que aman a Sócrates y su filosofía quienes, en el fondo, se odian a sí mismos (*Tht.* 168), o sobre el patrón semántico de una expresión como φιλομαθοῦντι μηδὲ μισοῦντι (*Lg.* 810e), se ha acuñado una forma μισόσοφος opuesta a φιλόσοφος (*R.* 456a), tal como sucede con otras parejas: θεοφιλής (*Mx.* 237c)-θεομισής (*Euthphr.* 7a), φιλόλογος-μισόλογος (*La.* 188c). Sin duda, la importancia institucional adquirida por Eros en el mundo griego en lo relativo a prácticas educativas y ritos de iniciación, ha permitido esta rápida incorporación de la tradicional fisiología del Amor al entramado metafísico de la filosofía platónica (cf. C. Calame, *The poetics of Eros in Ancient Greece* [Princeton 1999] 177 ss.). En última instancia, esta asimilación filosófica de lo social-afectivo sería una prueba más de la importancia que lo social, lo político y lo urbanístico, el espacio civil, etc., tuvieron en la formación de la mentalidad filosófica griega (vid. J. P. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego* [Buenos Aires 1976]).

⁹ *Phdr.* 249d-e. Sobre la idoneidad del término para denominar este tipo de aficiones, vid. *Smp.* 205d. En *Thg.* 128a-b, el mismo Sócrates reconocerá que, a diferencia de los demás sofistas expertos en tan bellas y dichosas ciencias, su única habilidad pertenece, precisamente, a la ciencia del amor: ἐγὼ τυγχάνω ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδὲν ἐπιστάμενος πλὴν γε μικροῦ τινος μαθήματος, τῶν ἐρωτικῶν.

les o antagonistas en el afán de conocimiento. Y así ocurre de hecho: el nuevo *amor* que Sócrates y Platón sienten por la supuesta sabiduría de siempre, porta en sí mismo, a pesar de todo su carácter dialógico y comunicativo (o quizás precisamente por ello), el germen de la envidia y de los celos. No puede ser de otra manera. Si el del amante celoso es tópico literario que, ni siquiera en la lectura más personal y afectiva del tema, descuidan el *Banquete* o el *Fedro* platónicos¹⁰, justamente porque la experiencia filosófica se reviste en Platón del ropaje inmediato de un amor sublimado, la idea de los celos o la envidia debe reflejar también, en buena lógica, la razón de ser misma del ministerio filosófico¹¹. De suerte que la rivalidad puramente afectiva de los enamorados y la polémica disciplinar por la autoridad intelectual, son sólo dos manifestaciones paralelas e indisolublemente unidas de la misma aspiración filosófica al saber¹².

Así pues, la tensión amorosa y el afán de rivalidad que la acompaña, conforman, en lo esencial, el contexto pasional en que se desenvuelve el universo erótico-filosófico de Platón, y sientan, por tanto, a mi juicio, un atractivo punto de partida para comprender cabalmente, no ya los fundamentos mismos del filosofar platónico, sino incluso de la difícil relación que, *por definición*, estaba llamada a contraer esta nueva φιλοσοφία nacida posiblemente en el círculo socrático, con otras formas tradicionales de σοφία y prácticas educativas igualmente ambiciosas en sus miras. En especial, buena parte de esa imagen tradicional que se nos ha transmitido de la supuesta rivalidad entre partidarios de la Filosofía o

¹⁰ *Phdr.* 232d, 239 a ss. Cf. E. Ruiz Yamuza, “Los dos primeros discursos del *Fedro* de Platón: Topoi homoeróticos”, *Corolla Complutensis in memoriam J.S. Lasso de la Vega contexta* (Madrid 1998) 447-457.

¹¹ M. J. Mills, “ΦΘΟΝΟΣ and Its Related ΠΑΘΗ in Plato and Aristotle”, *Phronesis* 30 (1985) 1-12.; E. Milobensky, *Der Neid in der griechischen Philosophie* (Wiesbaden 1964); E. B. Stevens, “Envy and Pity in Greek Philosophy”, *AJP* 69 (1948) 171-89. Con acierto y no poca retórica han sabido expresar G. Deleuze y F. Guattari (*¿Qué es la filosofía?* (Barcelona 1993) 9 ss.) esta faceta amorosa crucial de la *philosophia* griega postplatónica cuando nos recuerdan que, mientras las demás civilizaciones sólo tenían Sabios, los griegos fueron, además, pioneros en presentarse como los amigos del saber; pero que, justamente el haber convertido la calidad de amigo o amante en condición intrínseca al ejercicio del pensamiento, habría de comportar, sin embargo, “tanta desconfianza emuladora hacia el rival como tensión amorosa hacia el objeto del deseo”.

¹² Cf. *Hipparch.* 229 ss. donde el ἀνταγωνιστής encarna tanto la rivalidad amorosa como la educativa. El enfrentamiento era inevitable desde el momento que, junto a los partidarios del saber encarnado en Sócrates, los autoproclamados σοφοί también tenían sus simpatizantes: a Protágoras lo aman sus amigos ἐπὶ ταύτη τῇ σοφίᾳ –*R.* 600d– y de ello se vanagloria en sus conferencias –*Prt.* 317c–; también Gorgias tiene sus ἐραστὰς ἐπὶ σοφίᾳ al llegar a Larisa –*Men.* 70b–. Por eso, la σοφία era una cualidad que despertaba tanto afecto –*Ly.* 210d– como envidia en manos de otros –*vid. infra*–. Así pues, si puede admitirse sin dificultad que el nuevo amor a la sabiduría hubo de despertar el consiguiente “despecho” en otros “pretendientes al saber rivales”, tampoco falta razón a quienes prefieran insistir en el aspecto contrario, es decir, en que fuera precisamente la presuposición de esta competencia la que moviera a determinadas figuras, en un momento concreto de la Historia, a asegurarse, bajo una denominación oportuna, una nueva, más estrecha y exclusiva alianza con el saber verdadero. Con especial aplicación a la supuesta rivalidad entre Filosofía y Retórica/Sofística, E. Schiappa, *The Beginning of Rhetorical Theory in Classical Greece* (New Haven 1999). En el mismo sentido, T. Cole, *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece* (Baltimore 1991); G. Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics* (Cambridge 1991).

la Retórica como sistemas educativos en el mundo antiguo, está –a mi juicio– hábilmente proyectada sobre ese fondo de amor y envidia en que Platón tradujo plásticamente su aversión a las prácticas formativas de otros educadores contemporáneos. Mi propósito en las páginas que siguen es el de presentar al lector algunos indicios que ayuden a comprender cómo la idea platónica de la filosofía se ha beneficiado de un hábil uso de la etimología del compuesto y de un consciente aprovechamiento del rico juego de connotaciones afectivas que la φιλία conlleva, para imponerse, en clave básicamente amorosa, a otras formas de sabiduría.

2. TODOS QUIEREN PARECER ‘SABIOS’¹³

En tanto testimonio del magisterio y la excelencia demostrados en el ejercicio de cualquier actividad, la σοφία fue un valor crecientemente celebrado desde antiguo, y, una vez incorporado al campeonato helénico de la virtud, un valor necesitado del reconocimiento público¹⁴. La autoridad intelectual y la influencia cultural que emanaban de una cualidad oscilante entre lo místico y lo técnico, provocaron –según Platón nos lo presenta– que todos cuantos creían tener algo que decir en el mundo espiritual griego, reclamaran para sí el apetecible título de σοφός y trataran, por ello, de hacer de la suya la única pretensión legítima a la vista de los demás. Fue así como la validez del viejo ideal del ‘saber hacer’ quedaba indisolublemente supeditada a una idea de importancia crucial en el siglo V a.C.: la idea de δόξα¹⁵.

Ahora bien, en la δόξα griega encontraban unívoca expresión tanto la idea de prestigio como la de opinión o creencia falible en que aquél se basaba¹⁶. Por

¹³ Las páginas que siguen se han beneficiado enormemente de dos libros que creo fundamentales: A. M., Malinrey, “*Philosophia*”. *Étude d’un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C.* (Paris 1961); M. Dixsaut, *Le naturel Philosophe. Essai sur les dialogues de Platon* (Paris 1985).

¹⁴ Así, en Hdt. I 30 la fama (λόγος) acompaña a la σοφίη de Solón (cf. Pl. *Sph.* 316b: Hipócrates recurre a las enseñanzas del sofista Protágoras para hacerse ἐλλόγιμος en la ciudad); Jenófanes (Diels I 129 1-4) establece una escala de valores donde la σοφίη figura, en estima del pensador, por encima del vigor físico; especialmente valiosa es la afirmación que Aristóteles atribuye a Alcídama en *Rh.* 1398^b 11: πάντες τοὺς σοφοὺς τιμῶσιν, donde la *sophia* se alaba como una cualidad genérica y no necesariamente como una habilidad específica. En cambio, Pl. *R.* 488a ss: οἱ φιλόσοφοι οὐ τιμῶνται ἐν ταῖς πόλεσι, no sólo porque la rivalidad que enfrenta a los timoneles-políticos por el gobierno de la nave del Estado, les lleva a injuriar al oponente que profesa la filosofía, sino también porque esos mismos que la han denigrado, la degradan cuando la invaden en busca del prestigio (ἀξίωμα) que no encuentran en sus propias τέχναι (*ibid.* 495 d). En cualquier caso –reconoce Platón– la filosofía no parece preocupada por la δόξα (*ibid.* 581b), y la τιμή de que puedan gozar el rico, el valiente o el σοφός es incomparablemente inferior al placer de la contemplación que sí es exclusivo del filósofo (*ibid.* 582c). A este respecto, no deben olvidarse las connotaciones materiales que entraña en griego una distinción honorífica como la que procura τιμή.

¹⁵ Vid. la definición que Protágoras da de σοφός y σοφία en *Th.* 166d.

¹⁶ Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque* (Paris 1968) 1119. Un espléndido ejemplo del aprovechamiento de este doble valor es *Th.* 162c (cf. 172c). De ahí la necesidad de inducir persuasivamente a la muchedumbre hacia ἀλλοίαν δόξαν (*R.* 499).

eso, la nueva dependencia de la σοφία de los dictados de la fama, suponía, por añadidura, toda una reinterpretación de aquella imagen tradicional del pensador consciente de la superioridad de su saber respecto a las creencias de la muchedumbre¹⁷. La irrupción del discurso filosófico socrático en el panorama cultural ateniense (y con él, la de la tajante oposición entre verdad y apariencia que Parménides legara en forma embrionaria al universo mental griego), había de suponer, por su propia naturaleza crítica, un rechazo frontal a la precariedad de una sabiduría entendida en términos de δόξα, y, por ende, la fundación de una nueva forma de practicar el saber que, sin pretender diferenciarse drásticamente de su entorno, aprovechaba el frágil relativismo de la σοφία contemporánea, para asentar sus propias aspiraciones al liderazgo cultural, en los terrenos firmes e inmutables del ser y la verdad parmenídeos. Pero, con semejante cambio de perspectiva, representaba, sobre todo, la superación definitiva de la inveterada y vana rivalidad que había enfrentado a sus contemporáneos en una desquiciada persecución de un saber hecho de nombres y apariencias mudables¹⁸.

Sin embargo, aunque inclasificable e incomparable en teoría¹⁹, en la práctica, la φιλοσοφία socrática había de vérselas, de igual a igual, con las formas del saber tradicional. No puede decirse, en efecto, que la nueva φιλοσοφία gestada en el entorno socrático se hubiera despojado, por entero, de aquella dependencia etimológica del saber que, en las conciencias del pueblo helénico, había lastrado a aquella otra forma de φιλομάθεια de vagas y universalistas pretensio-

¹⁷ Un conocido fragmento de Jenófanes (Diels I 137 7), en el que éste sugería que su σοφίη, aun estando por encima de la opinión del pueblo no era, en lo esencial, sino otra forma de δόξα, sólo que más cercana a la verdad, prefiguraba el clima espiritual que habría de instaurarse con la llegada a Atenas de los nuevos sabios de la enseñanza y su modelo de virtud cívica. Así lo vemos en R.. 493a: aun compartiendo con los demás sus puntos de vista, los sofistas consiguen distinguirse apropiándose el nombre (καλέσειεν) de la sabiduría. Aunque, por lo general, no ocultan su desprecio hacia los mismos que los sustentan: *Prt.* 317a.

¹⁸ Frente a la discusión propiamente filosófica, la disputa sofística adopta, con frecuencia, las trazas de una ἐρις κατὰ τὸ ὄνομα (*R.* 454b), encaminada, las más de las veces, πρὸς δόξαν (*ibid.* 499a). Precisamente, la nombradía es también la preocupación máxima de Protágoras en *Prot.* 335 a. El carácter polemicista de tales disputas es, en gran parte, un reflejo de la naturaleza misma del saber que se apoya exclusivamente en ὀνόματα (*Cra.* 438d), de ahí el temor de Sócrates a establecer el acuerdo de la conversación sobre una concordancia puramente verbal (*Tht.* 164c).

¹⁹ El concepto clave que mejor resume esta tajante separación de la filosofía y el filósofo del saber tradicional es ἄπορος: *Grg.* 494d; *Tht.* 194a, donde esta misma cualidad es atribuida a Sócrates junto a otro rasgo distintivo de su actitud igualmente desconcertante: ἀπορεῖν. (Cf. E. Mirri, *Il concetto della filosofia in Platone* [Bologna 1966] 110.) Como bien ha observado M. Dixsaut (*op. cit.*, n. 13 pp. 87 ss.), a diferencia de lo que ocurre con la σοφία, en los *Diálogos* no hay definición positiva de la φιλοσοφία y ni siquiera Sócrates recibe tal nombre. De suerte que, mientras el sofista proyecta en su mismo nombre la imagen que quiere aparentar (*Prt.* 312c), a Sócrates le basta su actitud y su papel en el diálogo para definirse, justamente, por la imposibilidad de asumir un papel en un mundo de σοφοί. El silencio que Sócrates mantiene ante la intervención de Hippias y que provoca la reiterada insistencia de Eudico (*Hp.Mi.* 363a), es, en verdad, desconcertante, pero sumamente elocuente a este respecto. Este mutismo atópico que cierra, a la vez, toda posibilidad de disputa o de diálogo, es la confirmación más tajante de que, lejos de lo que pueda parecer a simple vista, la φιλοσοφία ni se opone ni se distingue de otras formas del saber como son σοφία o τέχνη. Sencillamente, se asume como la única forma de conocimiento válida y verdadera. (Cf. *ibid.* 369d.)

nes²⁰. El propio Platón gusta, con frecuencia, de emparejar ambas nociones, y junto a una φιλοσοφία profesional y acotada por lo metafísico, la otra φιλοσοφία que es simple búsqueda del saber por medio de su práctica efectiva, continúa siendo hábilmente explotada por el educador con fines exotéricos. Ahora bien, incluso en un plano donde las únicas diferencias aparentes entre σοφία y φιλοσοφία eran exclusivamente epistemológicas, la última demostraba su especial rango en el hecho de que, al contrastarse su genuina aspiración al saber con la arrogancia de los σοφοί, lejos de sucumbir a las usuales rencillas y disputas, esta nueva forma del saber hacía gala de una desinteresada voluntad de aprender capaz de asimilar reproches y discrepancias. Todo lo contrario de lo que acontecía con los σοφοί de viejo cuño, encarnados ahora en los educadores del pueblo. Pues, poco atentos al verdadero giro conceptual que la φιλοσοφία socrática había dado al mundo de la σοφία griega, los herederos de los sabios tradicionales no veían en el nuevo discurso filosófico más que una nueva alternativa al saber de siempre disimulada bajo un nombre en exceso presuntuoso y, por ende, un rival directísimo para sus propias ambiciones educativas.

Un espléndido pasaje de *Eutidemo*²¹ resume con acierto lo que, según Platón, había significado para el mundo espiritual ateniense aquel malentendido conceptual. En 305c, Sócrates hacía el siguiente comentario a propósito de aquel crítico anónimo cuya identidad ha suscitado tanta controversia entre los estudiosos modernos²²:

οἴονται δ' εἶναι πάντων σοφώτατοι ἀνθρώπων, πρὸς δὲ τῷ εἶναι καὶ δοκεῖν πάνυ παρὰ πολλοῖς, ὥστε παρὰ πάσιν εὐδοκμεῖν ἐμποδῶν σφίσιν εἶναι οὐδένας ἄλλους ἢ τοὺς περὶ φιλοσοφίαν ἀνθρώπους. ἡγοῦνται οὖν, εἰς τούτους εἰς δόξαν καταστήσωσιν μηδενὸς δοκεῖν ἀξίους εἶναι, ἀναμφισβητήτως ἤδη παρὰ πάσιν τὰ νικητήρια εἰς δόξαν οἴσεσθαι σοφίας πέρι²³.

Los que se creen los más sabios de todos los hombres –aseguraba Sócrates– y creen serlo, sobre todo, en opinión de la mayoría, sólo ven amenazada su renombrada autoridad por las personas que se dedican a la filosofía. Como puede

²⁰ Cf. Malingrey, *op. cit.*, n. 13, 29-55.

²¹ Sobre esta obra en particular y sobre el problema general de la relación entre *philosophia* y *sophia* tal como está planteado en ella, *vid.* M. Canto, *L'intrigue philosophique. Essai sur l'Euthydème de Platon* (Paris 1987).

²² Para una revisión de la cuestión, *vid.* Guthrie IV p. 276.

²³ Es muy posible que, con estas palabras, Sócrates se estuviese refiriendo al propio Isócrates y su escuela, aunque, para lo que ahora nos interesa, poco importa si esta denominación genérica de πάντων σοφώτατοι ἀνθρώπων es incluso extensible a toda la práctica sofística o la enseñanza retórica en general. Es más: el hecho mismo de que exista semejante vaguedad en la referencia, es un indicio suficientemente claro de que, a juicio de Platón, toda práctica que estuviese al margen de su φιλοσοφία, quedaba incluida indistinta e irónicamente en la categoría genérica de σοφία. De modo análogo, cuando Isócrates reivindica el título de φιλοσοφία para su obra, erísticos y platónicos serán atacados indistintamente como miembros de una misma categoría (cf. Isoc. *Antid.* 258 ss.; *C. soph.* 1-8).

verse, semejante cuadro del saber contemporáneo descansa sobre dos presupuestos íntimamente relacionados: primero, que la sabiduría se ha convertido en una cuestión de reputación; segundo, que el afán de reputación origina rivalidad y ésta, a su vez, concede reputación de sabio.

Aunque siempre dentro de la relatividad del juicio personal (οἰονται, ἡγοῦνται), es significativo comprobar cómo, en opinión de Sócrates, quienes se autoproclamaban los más sabios de los hombres, estaban casi más interesados en aparentarlo ante los demás que en conformarse con serlo propiamente. Esta obsesiva preocupación por el éxito y la fama –considerada por Platón un rasgo distintivo de la mentalidad sofística–²⁴ traducía el convencimiento de que, tampoco en el terreno del saber, existía una vinculación tan estrecha entre la realidad y las apariencias como para eliminar cualquier posibilidad de discusión o enfrentamiento²⁵. Justamente porque esa correspondencia no existía –si es que algo como la realidad existía siquiera– el σοφός se debía a la opinión pública, y esta obediencia condicionaba, en consecuencia, la orientación última de su función educativa:

ἐπεὶ οἷά γ' ἄν ἐκάστη πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῆ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῆ, ἕως ἄν αὐτὰ νομίζῃ; ἀλλ' ὁ σοφός ἀντὶ πονηρῶν ὄντων αὐτοῖς ἐκάστων χρηστὰ ἐποίησεν εἶναι καὶ δοκεῖν (*Tht.*167c)

Por el contrario, el programa que Sócrates abrazaba para su particular indagación filosófica tenía como último objetivo la búsqueda de lo real y nacía, por tanto, con la intención declarada de oponerse a esta alegre canonización de las opiniones particulares. Para ello, nada mejor que limitar la validez del juicio a la esfera personal de la intención moral, y trasladar, de paso, el certamen público del saber a la esfera del perfeccionamiento individual:

καὶ ἐγὼ μοι δοκῶ ἐν τῷ παρόντι τοσοῦτον μόνον ἐκείνων διοίσειν· οὐ γὰρ ὅπως τοῖς παροῦσιν ἃ ἐγὼ λέγω δόξει ἀληθῆ εἶναι προθυμήσομαι, εἰ μὴ εἶη πάρεργον, ἀλλ' ὅπως αὐτῷ ἐμοὶ ὅτι μάλιστα δόξει οὕτως ἔχειν. (*Phd.* 91a)²⁶

De suerte que, si lamentable era de por sí, para Sócrates, la condición de aquéllos que creían saber lo que ignoraban, tanto más deplorable era la situación de quienes, para creerse los únicos que sabían, debían persuadir primero a los demás de ello. Y debían persuadirlos porque sus diferencias con la multitud y el resto de sabios eran tan aparentes como la sabiduría de que presumían:

²⁴ *Sph.* 225-226.

²⁵ Cf. *Hp.Ma.* 294d

²⁶ Con elocuencia sobrada ha condensado X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid 1944) 185-265, el clima espiritual que rodea el nacimiento de la filosofía socrática, cuando afirma que, en ese momento de la historia del pensamiento, “la primera intuición de que algo es verdad, proviene de algo en que todos están de acuerdo”, dado que, desde la irrupción de la sofística en el panorama cultural ateniense, “los problemas del ser se convierten automáticamente en problemas del decir” y, a falta de verdades, las opiniones firmes y mejores marcan el ritmo de la vida cívica.

“Ἐκαστος τῶν μισθαρνούντων ιδιωτῶν, οὓς δὴ οὗτοι σοφιστάς καλοῦσι καὶ ἀντιτέχνους ἡγοῦνται μὴ ἄλλα παιδεύειν ἢ ταῦτα τὰ τῶν πολλῶν δόγματα, ἃ δοξάζουσιν ὅταν ἀθροισθῶσιν, καὶ σοφίαν ταύτην καλεῖν· (R. 493a)

Con esto llegamos al segundo de los presupuestos antes mencionados: al caer de una validez intrínseca y depender casi exclusivamente de la aprobación social, la reputación de sabio sólo podía afirmarse por contraste con la presunta ignorancia de un antagonista. Así, la polémica y el enfrentamiento dialéctico –conducidos al más puro estilo de un proceso judicial o una justa deportiva– se erigen con frecuencia en condiciones indispensables de una sabiduría que se caracteriza, no por ser el fruto obtenido de un diálogo constructivo, sino por la inapelable imposición de los propios puntos de vista:

Οὐδέ γε αὐτὸ λόγων, ὦ μακάριε, καλῶν τε καὶ ἐλευθέρων ἱκανῶς ἐπήκοοι γεγόνασιν, οἷων ζητεῖν μὲν τὸ ἀληθὲς συνιτεταμένως ἐκ παντὸς τρόπου τοῦ γνῶναι χάριν, τὰ δὲ κομψά τε καὶ ἐριστικὰ καὶ μηδαμῶσε ἄλλοσε τείνοντα ἢ πρὸς δόξαν καὶ ἔριν καὶ ἐν δίκαις καὶ ἐν ἰδίαις συνουσίαις πόρρωθεν ἀσπαζομένων. (R. 499a.)

No extraña, entonces, que Sócrates nos presente a esos presuntos sabios tan absortos en la tarea de desprestigiar al rival en beneficio de su propia reputación (εὐδοκιμεῖν), tan obsesionados por la victoria (νικητήρια), que, con frecuencia, descuiden deliberadamente los principios mismos (ἀναμφισβητητῶς) que, como bien señalaba Pródico a Sócrates y Protágoras, debían presidir toda confrontación dialéctica digna y capaz de otorgar un sólido prestigio:

ἐγὼ μὲν καὶ αὐτός, ὦ Πρωταγόρα τε καὶ Σώκρατες, ἀξιῶ ὑμᾶς συγχωρεῖν καὶ ἀλλήλοις περὶ τῶν λόγων ἀμφισβητεῖν μὲν, ἐρίζειν δὲ μὴ -ἀμφισβητοῦσι μὲν γὰρ καὶ δι' εὐνοίαν οἱ φίλοι τοῖς φίλοις, ἐρίζουσιν δὲ οἱ διάφοροί τε καὶ ἐχθροὶ ἀλλήλοις- καὶ οὕτως ἂν καλλίστη ἡμῖν ἡ συνουσία γίγνοιτο· ὑμεῖς τε γὰρ οἱ λέγοντες μάλιστ' ἂν οὕτως ἐν ἡμῖν τοῖς ἀκούουσιν εὐδοκιμοῖτε καὶ οὐκ ἐπαινοῖσθε- (Prt. 337a.)

Mientras la condición de φίλος resultaba indispensable para que se entablara un auténtico diálogo entre los interlocutores²⁷ (aun cuando este deseo compartido de conocimiento no se tradujera en un feliz entendimiento)²⁸, el método de discusión empleado por estos sabios suponía, por el contrario, la enemistad de los contendientes²⁹. En la *Apología*, el propio Sócrates lamentaba haber tenido que comprobar en su persona las tristes circunstancias en que se desarro-

²⁷ Cf. *Men.* 75c-d a propósito de este principio y sobre la diferente calidad del diálogo filosófico y la refutación erística.

²⁸ Como ocurre entre Sócrates y Calicles en *Grg.* 481c. En cambio, el sofista siempre estará sólo en la discusión (*Prt.* 310d) pues su deseo no tiene la dimensión dialógica que sí es consustancial a la φιλομάθεια.

²⁹ Cf. *R.* 454a sobre la diferencia entre ἐρίζειν y διαλέγεσθαι, o *Tht.* 167e, sobre la que existe entre ἀγωνιζόμενος y διαλεγόμενος.

llaba ese círculo vicioso de rivalidad y prestigio que caracterizaba la *sophia* de su tiempo:

Ἐκ ταυτησὶ δὴ τῆς ἐξετάσεως, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πολλὰ μὲν ἀπέχθειά μοι γεγόνασι καὶ οἴαι χαλεπώταται καὶ βαρύτεραι, ὥστε πολλὰς διαβολὰς ἀπ' αὐτῶν γεγονέναι, ὄνομα δὲ τοῦτο λέγεσθαι, σοφὸς εἶναι· οἴονται γὰρ με ἐκάστοτε οἱ παρόντες ταῦτα αὐτὸν εἶναι σοφὸν ἢ ἄν ἄλλον ἐξελέγξω. (*Ap.* 22e.)

Y lo lamentaba porque Sócrates había negado repetida y explícitamente que él fuera sabio³⁰, al menos, en el sentido de aquella sabiduría surgida de la enemistad erística. Sócrates, es cierto, practicaba como servicio al dios un método de refutación muy próximo al que, en *Sofista*, constituía el rasgo capital de lo que él mismo consideraba la auténtica y verdaderamente noble sofística³¹. Sin embargo, a diferencia de quienes buscaban en este procedimiento el medio de conseguir un apetecible prestigio como sabios, Sócrates no podía ver en una reputación ganada a costa de odios y desavenencias otra cosa que una infamante διαβολή³².

A pesar de ello, ni siquiera aquella atópica actitud que lo mantenía a la vez dentro y fuera de su tiempo, conseguiría evitar que también él quedara sometido a la dinámica reputación-rivalidad que caracterizaba –según Platón lo entendía– la sabiduría de sus contemporáneos. A falta de un saber positivo, era precisamente esa modestia o esa ingenuidad irónica que el filósofo derrochaba, la que se volvía insultante y desafiante a ojos de los σοφοί³³.

En efecto, ésa es la idea capital del pasaje del *Eutidemo* antes mencionado: la rivalidad de los que se consideran los más sabios no sólo ha llegado a afectar también a quienes practican el nuevo discurso filosófico socrático, sino que, de hecho, los ha convertido en sus principales antagonistas. En vano insistía Sócrates, en un conocido pasaje de la *Apología*³⁴, en el carácter estrictamente humano de ese extraño saber que –aun con el nombre de σοφία– le atribuyera el oráculo y que sus detractores le reprochaban. Al contrario que esa suerte de σοφία matizada y aceptada a regañadientes³⁵, la de los otros σοφοί –añadía Sócrates– de-

³⁰ Por ejemplo, en *Tht.* 150d; *Ap.* 20-23; *R.* 337e-338a; *Hp.Mi.* 372b-c; *Euthd.* 296e; etc.

³¹ Cf. *Ap.* 23a ss; *Sph.* 230e ss.

³² *Ibid.* 21b.

³³ La ignorancia que el propio Sócrates se atribuía, le obligaba a adoptar una actitud inquisitiva (*Hp.Min.* 369 d, 372b) que fácilmente podía malinterpretarse como un deseo expreso de problematizar y confundir al interlocutor (*Men.* 80), cuando no de disputar y rivalizar al más puro estilo erístico (cf. *ibid.* 76b: una actitud deliberadamente evasiva como la que muestra Menón con sus continuas preguntas, puede provocar el enfado hasta del propio Sócrates). No era, pues, extraño que sus contrincantes reprocharan al filósofo esa misma φιλονικία (*Prt.* 360e; *Grg.* 515b), esa φιλοτιμία (*R.* 336c) o incluso la ἀγωνία (*Tht.* 168d; *Hp.Mi.* 369c) que Platón había considerado rasgos definitorios de la práctica sofística. Cuando, en realidad, el diálogo socrático no sólo era ajeno a cualquier afán de disputa, sino que incluso resultaba ser su mejor antídoto (*Ly.* 211b).

³⁴ *Ap.* 20d-e.

³⁵ Ἄκων εἰμί σοφός dirá en *Euthphr.* 11d.

bía pertenecer a un orden superior al humano que él mismo reconocía desconocer, pues, por lo que hacía a la suya, él se creía mero instrumento que el Dios —el único propiamente sabio— había escogido para ilustrar, precisamente, la vanidad de cualquier saber humano y, más exactamente, vincular la cualidad de σοφώτατος al reconocimiento de la propia ignorancia. Sin embargo, frente a los imperativos de la δόξα, la realidad de la postura socrática se hallaba en franca desventaja. Por ello, ni siquiera esta modesta dimensión humana de la *sophia* socrática planteaba, en el *Eutidemo*, ningún obstáculo a la equiparación cualitativa entre *sophia* y *philosophia* llevada a cabo, a juicio de Platón, por la opinión pública. Antes bien, la facilitaba: pues si era respecto a πάντων ἀνθρώπων que estos sabios necesitaban conservar su reputación de σοφώτατοι, con más razón necesitarían mantener a raya a quienes Platón gusta de presentar deliberadamente como τούς περι φιλοσοφίαν ἀνθρώπους, esto es, como simples hombres —y no un cuerpo profesional de filósofos— cuyas vidas transcurren por entero en las sendas del saber tal y como las vidas de los demás adquieren su razón de ser de la vocación cívica³⁶.

Ahora bien, bajo esta primera lectura superficial de los sabios tradicionales, el pasaje de *Eutidemo* oculta la propia interpretación platónica de la realidad. Para Platón, en efecto, quienes pretenden involucrar su *philosophia* en la tónica competitiva del ámbito sofístico cometen un error grave de apreciación. En realidad, en *Eutidemo* Platón nos está pintando a unos sabios de reconocida maestría —σοφώτατοι— que, ya en posesión de esa cualidad común de σοφία que los distingue como gremio, parecen moverse en un mundo distinto al humano del que proceden y estar exclusivamente interesados en arrogarse la superioridad en su rango por medio de rencillas internas. Por el contrario, en un plano distinto, donde la σοφία es una pretensión no contemplada y donde ni siquiera se ha asimilado del todo la aspiración a aquélla —τούς περι φιλοσοφίαν ἀνθρώπους se los llama, no φιλοσόφους—, encontramos simples particulares sin más rasgo en común que el de ser seres humanos³⁷. Por ello, plantear a estos particulares que practican la filosofía sin reparar en los avatares de la δόξα, una confrontación en tales términos, es un empeño que carece de toda lógica³⁸.

³⁶ Otras expresiones similares son οἱ ἐν φιλοσοφίᾳ διατρίβοντες οὗ ζῶντες: cf. *Phd.* 68c; *Grg.* 500c; *Hp.Mi.* 363a; *R.* 561d. La filosofía socrática como ἐπιτήδευμα en *Ap.* 28b.

³⁷ Como acertadamente ha observado R. Velardi (*Enthousiasmòs: possessione rituale e teoria della comunicazione poetica in Platone* [Roma 1989] 47) el contraste entre Sócrates y la maestría técnico-profesional de los σοφοί alcanza sus máximas cotas cuando Platón gusta de presentar al filósofo οἷον εἰκὸς ἰδιώτην ἀνθρώπων (*Ion* 532e; cf. *Euthd.* 295e: τέχνην ἔχων ἰδιώτου ἀνθρώπου; también *Th.* 154e), como un anónimo particular que, en ocasiones, llega incluso a excusar irónicamente su insolente actitud inquisitiva por rarezas de su carácter personal (*Hp.Mi.* 372b-d).

³⁸ Cf. *R.* 581b; *Phd.* 82b-d. Como queda dicho en *Phlb.* 23a, a propósito de un certamen figurado entre ἡδονή y νοῦς, la νικητήρια de uno de los contrincantes supone automáticamente en el otro, ἀτιμία πρὸς τῶν αὐτῆς ἔραστῶν. La ἀτιμία y la ἀδοξία no eran solamente los principales temores del filóτιμος y el φιλοχρήματος (*Phd.* 82b-c), sino también los principales recursos disuasorios del sofista (*R.* 492d). De ahí que hasta Gorgias pida prudencia a quienes abusan de la oratoria con este fin malintencionado (*Grg.* 457a-b).

El simple hecho de autoproclamarse σοφός ha acarreado, pues, en opinión de Platón, una devaluación del término. Eso es lo que sucede con esa σοφία manoseada de sus contemporáneos. De tener rango divino y validez absoluta, se ha convertido en un producto mercantil cuya cotización depende, ahora más que nunca, de las apariencias y el reconocimiento público. Ante todo, se ha convertido en eso: en una cuestión de reputación³⁹. La calidad de σοφός admite, entonces, ante la falta de un referente único y la multiplicidad de puntos de vista, grados comparativo y superlativo⁴⁰, y, puestos a pujar, el mismo Sócrates se anima a tomarse por más sabio que políticos, poetas y artesanos⁴¹. Pero sin afán de rivalidad, ni envidia, porque la suya es una σοφία de otro orden⁴².

3. RIVALIDAD Y ENVIDIA EN TORNO A LA SOPHIA

3.1. *Discutir no es disputar*

“No incrimines a la multitud”, es el ruego que Sócrates hace a Adimanto en *Resp.* 499e. Es lógico que la muchedumbre se encone contra la φιλομάθεια de los verdaderos filósofos si su limitado juicio (δόξα) no es capaz de discernir entre éstos y los intrusos (τούς ἔξωθεν) que, al decir de Platón, la han invadido y convertido en escenario de sus insultos y su odio recíproco (φιλαπεχθημόνως ἔχοντας), atraídos –como siempre– por el prestigio (ἄξιωμα) que, aun en las condiciones más deplorables de abandono, sigue conservando a los ojos de todos (495d). Denigrar a la muchedumbre y pleitear con ella equivaldría justamente a adoptar la misma actitud y ejercer el mismo tipo de coacción que estos falsos filósofos utilizan entre sí mismos y con sus rivales (492d). La verdadera filosofía, en cambio, sólo sabe responder a la discrepancia y a la polémica (ἀμφισβητή, 476d) mediante el diálogo reposado y el consejo dulce que mueven a la persuasión sin la concurrencia del rencor o la envidia por el saber ajeno (476e):

ἢ οἶει τινὰ χαλεπαίνειν τῷ μὴ χαλεπῷ ἢ φθονεῖν τῷ μὴ φθονερῷ ἄφθονόν τε καὶ πρῶον ὄντα; (R. 500a.)

³⁹ La φιλοτιμία, la φιλονικία y la φιλοκέρδεια-φιλοχρηματία que Platón opone con frecuencia al talante natural del φιλόσοφος (cf. *Grg.* 457d; *Phd.* 68c, 82b-c, 91b; *Phdr.* 256b; *R.* 548c, 581b-d; etc.) son rasgos que, en la mayoría de los casos, aparecen precisamente asociados a quienes profesan esos saberes técnicos que rivalizan con la filosofía socrática por la palma del saber. El enfrentamiento entre φιλοσοφία y σοφία responde, pues, en última instancia, a la confrontación de esas pretensiones dispares.

⁴⁰ Lo mismo puede decirse de la calidad de τεχνικός (*Euthphr.* 15b; *Cra.* 400b; *Grg.* 455b; *Sph.* 234b; *Phlb.* 56b; *Phdr.* 263d, 274e; *La.* 185b,e; *Lg.* 942c). En cambio, la filosofía no conoce gradación semejante. Una sola vez menciona Platón el superlativo οἱ φιλοσοφώτατοι (*R.* 498a), pero para referirse precisamente a la falsa filosofía de esos adolescentes cuya presunción no está en consonancia con la parca formación filosófica que han recibido. En ese sentido, es elogiada la intención del grupo de Calicles de no aspirar a ser σοφώτατοι más allá de lo que es prudente (*Grg.* 487c).

⁴¹ *Ap.* 21a ss. Cf. B. Lincoln, “Socrates’ Prosecutors, Philosophy’s Rivals, and the Politics of Discursive Forms”, *Arethusa* 26.3 (1993) 233-245.

⁴² *R.* 500c.

Pero esta ausencia de φθόνος no significa que la filosofía haya ignorado las voces discrepantes. Todo lo contrario: justamente porque no es rencorosa, la filosofía tolera (y aun necesita)⁴³ las opiniones divergentes para construirse. Si, en cierto modo, el nuevo saber filosófico sigue conservando el mismo carácter agonal que caracteriza a toda la sabiduría antigua, por su misma naturaleza dialéctica, la filosofía socrático-platónica está definitivamente orientada hacia la discusión y el debate, y claramente adecuada a las exigencias y carácter de cada interlocutor⁴⁴. Sólo que, a diferencia de las tradicionales formas del saber, el interés inmediato por el éxito que, según Platón, desencadenaba la rivalidad en el seno de aquélla:

ἀλλ' ἐὰν περί του ἀμφισβητήσωσιν καὶ μὴ φῆ ὁ ἕτερος τὸν ἕτερον ὀρθῶς λέγειν ἢ μὴ σαφῶς, χαλεπαίνουσί τε καὶ κατὰ φθόνον οἴονται τὸν ἑαυτῶν λέγειν, φιλονικούντας ἀλλ' οὐ ζητοῦντας τὸ προκείμενον ἐν τῷ λόγῳ· (Grg. 457d.)

se transforma aquí en una búsqueda desinteresada y conjunta donde la única porfía es la encaminada al descubrimiento de la verdad:

οἶμαι ἔγωγε χρῆναι πάντας ἡμᾶς φιλονικῶς ἔχειν πρὸς τὸ εἰδέναι τὸ ἀληθές τί ἐστὶν περί ὧν λέγομεν καὶ τί ψεῦδος [...] ἐὰν δὲ τῷ ὑμῶν μὴ τὰ ὄντα δοκῶ ὁμολογεῖν ἑμαυτῷ, χρὴ ἀντιλαμβάνεσθαι καὶ ἐλέγχειν. οὐδὲ γὰρ τοι ἔγωγε εἰδῶς λέγω ἢ λέγω, ἀλλὰ ζητῶ κοινῇ μεθ' ὑμῶν, ὥστε, ἂν τί φαίνηται λέγων ὁ ἀμφισβητῶν ἐμοί, ἐγὼ πρῶτος συγχωρήσομαι. (Grg. 505e.)

La discusión y la discrepancia son, en efecto, realidades consustanciales al saber y el aprendizaje. Pero mientras el filósofo acepta la discusión como un enriquecedor preliminar al acuerdo final en su búsqueda conjunta de una verdad desconocida⁴⁵, el sabio encuentra en la confrontación un simple pretexto para demostrar la supremacía de sus propios puntos de vista⁴⁶. De ahí que, con frecuencia, su actitud orgullosa y suficiente le lleve a ver en la menor discrepancia una voluntad manifiesta de poner en duda la validez de su presunta autoridad,

⁴³ En este sentido, en más de una ocasión insiste Sócrates en su preferencia por ser refutado antes que tener que refutar a nadie, cf. *Euthd.* 304c; *Grg.* 458 a.

⁴⁴ Al contrario que la práctica sofística, cuyo método irrenunciable de discusión no podía transigir en lo formal, so pena de poner en peligro la superioridad del sabio: cf. *Prt.* 335a.

⁴⁵ La discusión es el único método válido para dirimir un desacuerdo (*Prt.* 35a). Lo cual no significa que lo acordado deje por ello de estar sometido a una nueva discusión (*R.* 452). Lo normal, sin embargo, es que con el acuerdo se ponga fin a cualquier discrepancia (*R.* 436c; *Grg.* 505-506a; *Phdr.* 237c), aunque, a veces, el deseo de victoria (φιλονικία) es tan fuerte, que hasta resulta difícil reconocer lo más obvio (*Phlb.* 50b). Lo que sí debe evitarse, en cualquier caso, es un acuerdo puramente verbal, tan propio de la práctica agonística (*Thr.* 164c-d.).

⁴⁶ No en vano, su prestigio entre los jóvenes (δόξα) responde a su habilidad en este terreno: *Sph. passim*, esp. 233 b. Dos casos concretos son los de Gorgias (*Grg.* 452c; 465a –aquí el sofista hace alarde de su seguridad en la respuesta invitando a su interlocutor a que ponga en duda sus afirmaciones, cf. *Hp.Mi.* 363c-d.) y Simónides (*Prt.* 343d). Por esa misma razón, como bien ha observado M. Dixsaut (*op. cit.*, 95-96), en la discusión el σοφός se halla siempre solo y enfrentado a todos.

con lo que el debate acaba degenerando en puro enfrentamiento⁴⁷. Recuérdese cómo en el pasaje de *Eutidemo* arriba mencionado, Platón caracterizaba la presuntuosa actitud de quienes se creían los más sabios de entre los hombres con la observación de que trataban de desacreditar a los filósofos ἀναμφισβητήτως, es decir, de forma inapelable y sin discusión posible. Frente a un saber impuesto de forma tan incuestionable y unilateral no extraña que, con extrema e irónica humildad, Sócrates dé a su ignorancia, justamente, la forma provocativa de la discrepancia⁴⁸. No en vano, ya el propio Sócrates había reconocido en el *Banquete*⁴⁹ —con idéntica ironía— el carácter ilusorio y cuestionable (ἀμφισβητήσιμος) de su particular práctica del saber, de la misma manera que, en *Fedro*⁵⁰, se incluía al Amor (fundamento primero de la filosofía socrática) curiosamente entre las cosas sobre las que cabía discusión (τῶν ἀμφισβητήσιμων).

Ahora bien, una cosa es que Sócrates admita el carácter discutible de su postura y otra bien distinta que él asuma una actitud abiertamente contestataria respecto a las demás. Aunque dispuesto a refutar a los llamados sabios siempre que lo crea conveniente, Sócrates es de los que prefieren ser refutados. En especial, difícilmente discutirá Sócrates la sabiduría de su interlocutor⁵¹, cuando bien sabe que su afán desinteresado de prestarle ayuda⁵², va a ser necesariamente malinterpretado como un conato de rivalidad por la autoridad de la *sophia*⁵³. Significativamente, ni siquiera en el caso de tener que demostrar su propia ignorancia, encontraría Sócrates la manera de discutir en los mismos términos que los demás pretendientes del saber⁵⁴. Pues, entre los sabios, la ἀμφισβήτησις, que carece del constructivo y desinteresado sentido filosófico que le otorga Sócrates, entraña esa idea de rivalidad por la posesión de la sabiduría que no comparte la filosofía socrática.

La ἀμφισβήτησις, en efecto, como término clave del lenguaje forense⁵⁵, daba nombre al procedimiento de reclamación hecho en concepto de propiedad y custodia de una herencia. En un sentido más general, esta reivindicación estaba íntimamente asociada a la idea de cualquier κτήσις que interesara conseguir o defender por medio de litigio⁵⁶, con lo que su aplicación a la polémica del saber

⁴⁷ Cf. *Euthphr.* 8a; *Phd.* 91a; *Grg.* 457d.

⁴⁸ *R.* 372b-c. Y ello, aun a sabiendas de que la discrepancia es causa inmediata de enemistad y enfrentamiento, como cuando hay juicios ético-morales de por medio: cf. *Euthphr.* 7a ss. Desde ese momento, la enemistad aborta toda posibilidad de diálogo amistoso y provoca un violento enfrentamiento (*Prt.* 337; *Alc.* I 112e). De ahí que sea un inconveniente especialmente temido por los amantes (*Phdr.* 232).

⁴⁹ 175e.

⁵⁰ 263c.

⁵¹ *Hp.Mi.* 369d.

⁵² *Ap.* 29e.

⁵³ *Grg.* 457e.

⁵⁴ *Euthd.* 296e.

⁵⁵ Con tales connotaciones aparece usado en *Euthphr.* 8 c. Cf. la definición de ley y justicia en las *Def.* 413d 9.

⁵⁶ Así por ejemplo, en *Lg.* 954c encontramos un interesante pasaje en el que Platón fija escrupulosamente los plazos en los que los interesados podían reclamar la potestad de distintos bienes

estaba, en opinión de Platón, perfectamente justificada. Ya en *Sofista*⁵⁷, el análisis dialéctico había llevado a Sócrates a la conclusión de que el σοφιστής desempeñaba una de las variantes de la llamada τέχνη ἀμφισβητητική, técnica de discusión que, a su vez, no era sino una clase específica dentro de la categoría general de la τέχνη κτητική, es decir, de aquel arte que, contrariamente a la técnica productiva, no fabricaba nada, sino que se limitaba a acaparar o conservar por todos los medios un producto intelectual previamente elaborado. Propia del sofista era, desde luego, la convicción de que el saber era una propiedad particular y, como tal, su difusión no era posible sino a cambio de una remuneración. Por ello, la refutación o la simple discusión, amén de forzar una gratuita y rencorosa donación de los propios conocimientos⁵⁸, representaban, para la mentalidad sofística, una clara tentativa de disputar al sabio ese saber atesorado por naturaleza y esfuerzo personal.

Así las cosas, era lógico que a la *philosophia* no le faltaran pretendientes rivales⁵⁹ desde el momento que, de acuerdo con la naturaleza de ese amor que lo inspiraba⁶⁰, también el filósofo apetecía la sabiduría en su totalidad⁶¹. Sólo que a diferencia del σοφός, éste enjuiciaba con prudencia esta presunta posesión del conocimiento o de la virtud de que aquél se jactaba⁶². El filósofo reconocía, en efecto, la necesidad y la dificultad de semejante adquisición⁶³, pero, sobre todo, advertía del error común de confundir la ἔξις y la κτήσις de la ciencia⁶⁴. La respuesta que, por ejemplo, encuentra en Sócrates la pretensión de los sofistas Eutidemo y Dionisodoro de poseer el conocimiento de la virtud y la capacidad para enseñarla⁶⁵, está precisamente elaborada sobre la oposición entre propiedad y uso activo que veremos desarrollada legalmente en *Leyes*⁶⁶. Al igual que aquí el dictamen de Platón favorecía a las claras a los usuarios ocasionales frente a las reivindicaciones de sus presuntos propietarios, en *Eutidemo* la dimensión práctica del saber quedará por encima de su mera posesión teórica⁶⁷. Y precisamente porque conjugaba ambas dimensiones, y más la práctica que la teórica, la imagen misma de la φιλοσοφία como κτήσις ἐπιστήμης a la que aspiraba el propio Só-

disfrutados en usufructo por otros individuos, decretando que éstos se convirtieran en sus legítimos propietarios una vez transcurrido dicho tiempo.

⁵⁷ *Passim*. Esp. 225a ss.

⁵⁸ *Prt.* 309d; *Euthd.* 304a. A falta de dinero, el sabio puede mostrarse mezquino (φθόνος) en sus enseñanzas (*R.* 337 d). De ahí el temor de Sócrates a parecer demasiado generoso a la vista de los demás: *Eurhphr.* 3d-e.

⁵⁹ *Plt.* 267e ss. dicho del rey-filósofo: μόνον ἐκκρίνοντες μυρίων ἄλλων ἀμφισβητούντων.

⁶⁰ Cf. *Smp.* 206a: "Ἔστιν ἄρα συλλήβδην, ἔφη, ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεί.

⁶¹ *F.R.*475b: Οὐκοῦν καὶ τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι, οὐ τῆς μὲν, τῆς δ' οὐ, ἀλλὰ πάσης;

⁶² Cf. *Ap.* 29e; *Prt.* 319.

⁶³ *Alc.* I 134c; *Prt.* 340e; *R.* 444, 445, 494d.

⁶⁴ *Th.* 197a ss.

⁶⁵ *Euthd.* 274a.

⁶⁶ *Vid.* n. 56.

⁶⁷ *Euthd.* 280 ss..

crates⁶⁸, no podía confundirse con aquella acumulación de saberes y habilidades a que, con tanta frecuencia, se reducía la sabiduría tradicional⁶⁹. En efecto, la grandeza de los bienes, como la de las virtudes –diría Platón en *Leyes* unas líneas más arriba–⁷⁰ no consistía tanto en su posesión como en hacer participar de ellos a los otros. De manera que, aunque era censurable escatimar y no compartir voluntariamente los propios bienes en concepto de amistad, cada uno, en lugar de menospreciarlos por causa de su mezquino dueño, debía intentar llegar a poseerlos. También el saber –como tendremos ocasión de comprobar inmediatamente– estaba reñido en la mentalidad socrática con la posesión y el egoísmo. Y en este terreno, a buen seguro, su *philo-sophia* haría valer todos sus derechos frente a las reivindicaciones de cuantos creían ver perjudicados sus propios intereses en la dirección de los asuntos humanos⁷¹.

3.2. *Discutir es compartir*

La consecuencia inevitable de esta pose contestataria y reivindicativa era que la posesión de la sabiduría en la que el σοφός basaba su superioridad, desembocaba, por lo general, en una actitud egoísta y recelosa hacia todos los que podían suponer una amenaza a su autoridad, ya fueran rivales en la profesión o simples particulares interesados en obtener algún provecho de su trato y enseñanzas. Hasta ese extremo había conducido a la σοφία la rivalidad y el tremendo afán de imitación que despertaba, entre sus cultivadores, la posesión de una de las virtudes del espíritu más estimadas y apetecibles en el mundo antiguo. Pero para Platón semejante actitud respondía, además, a un grave problema de apreciación. Y es que, esos cultivadores que se habían arrogado el título de σοφώτατοι eran, precisamente, los más ignorantes de los hombres y, por ello, los más celosos defensores de su respetada, aunque en el fondo falsa, imagen pública. Por eso, el φθόνος de los diálogos platónicos no sólo traducirá la risotada despectiva que el σοφός experimenta por el fracaso ajeno, sino muy especialmente la burla mezquina que los demás hacen de su lamentable ingenuidad⁷².

Pero φθόνος entrañaba, ante todo, una faceta luctuosa: traducía el sentimiento malsano de aflicción experimentado por el éxito ajeno⁷³, y, como tal, era des-

⁶⁸ *Ibid.* 288d.

⁶⁹ *Alc.* 2 147a; Y no sólo por su práctica, sino porque, como es natural, el filósofo sólo aspira a conocer la verdad que oculta una realidad tan abigarrada: *R.* 476d.

⁷⁰ *Lg.* 730e ss.

⁷¹ *Plt.* 268c.

⁷² Departiendo con Protágoras en *Phlb.* 48 ss. sobre la naturaleza híbrida de φθόνος y su relación con la ignorancia, Sócrates distinguía tres formas básicas de falsa opinión en que se manifestaba el desconocimiento de uno mismo. De todas ellas –concluía– era la ignorancia relativa a los juicios sobre la virtud personal, la que afectaba a mayor número de personas. Y para demostrar a Protágoras que ese falso concepto de uno mismo en lo espiritual era un mal de los que la envidia utilizaba para su propio regocijo, le preguntaba: Τῶν ἀρετῶν δ' ἄρ' οὐ σοφίας πέρι τὸ πλῆθος πάντως ἀντεχόμενον μεστὸν ἐρίδων καὶ δοξοσοφίας ἐστὶ ψευδοῦς; Sobre la respuesta maliciosa y burlesca que encuentra la σοφία, *vid. La.* 84c; *Euthphr.* c3.

⁷³ *Def.* 416a: λύπη ἐπὶ φίλων ἀγαθοῖς.

tructivo en esencia. El envidioso sufría, nos recuerda Aristóteles⁷⁴, no por la carencia de alguna cosa, sino por el hecho mismo de que otros la poseyeran. Y así, en lugar de esforzarse por obtenerla él mismo —cosa que era propia de la virtuosa emulación que representaba ζήλος—⁷⁵ toda su atención estaba puesta en impedir, por los medios más mezquinos, que otros la disfrutaran⁷⁶.

No será, pues, difícil imaginar la importancia que, en los diálogos platónicos, va a tener esta faceta destructiva de φθόνος aplicada a la polémica del saber. Para empezar, φθόνος es un sentimiento que acompaña con frecuencia al sofista profesional en el desempeño de su arte, porque, bajo su influencia, los jóvenes, con la esperanza de volverse mejores, abandonan a quienes los trataron hasta entonces y se consagran por entero a un único preceptor⁷⁷. Pero tampoco hace falta ser sofista para experimentarlo: en general, todo aquél que se distinga por una especial sabiduría o incluso muestre la más mínima curiosidad por aprender, encuentra en el φθόνος el natural rechazo de sus compatriotas al crecimiento intelectual del prójimo⁷⁸. Incluso la atópica figura de Sócrates —que tan lejos está de sentir este tipo de envidia por nada o nadie—⁷⁹ es una víctima más de la mezquindad que reina en el mundo de la *sophia*⁸⁰. Pues, más que la posesión misma de la sabiduría, cualquiera que ésta sea, lo que causa el rencor es la posibilidad de que los conocimientos sean transmitidos a otros y cualquier individuo pueda perfeccionarse a costa del magisterio ajeno⁸¹. En ese sentido, una actitud tolerante⁸², o incluso el interés de algunos en formar buenos ciudadanos llega a verse como algo excepcional⁸³, toda vez que hasta los padres mismos aparecen con frecuencia poniendo algún obstáculo a la educación de sus propios hijos⁸⁴.

Pero donde más significativamente se aprecian, sin duda, los estériles efectos de esta envidia singular, es en el enrarecimiento de ese clima de participación y buen entendimiento que debe presidir, en buena lógica, toda conversación o diálogo. No ya a la hora de revelar conocimientos o saberes propios, (donde la reticencia sería esperable, según lo que venimos viendo)⁸⁵, sino incluso cuando se trata de obedecer tan sólo la dinámica más elemental de preguntas y respuestas, φθόνος puede convertirse en serio obstáculo a la comunicación⁸⁶, o incluso desencadenar un enfrentamiento allí donde se aspiraba a compartir puntos de

⁷⁴ *Rh.* 1387^b 22 ss.

⁷⁵ *Ibid.* 1388^a 31 ss.

⁷⁶ Sobre la envidia en la consecución de la virtud, cf. *Lg.* 731a.

⁷⁷ *Prt.* 316d-e; *Hp.Ma.* 282a.

⁷⁸ *Euthphr.* 3c; *Thg.* 125a; *La.* 184c; *Prt.* 327a.

⁷⁹ *Ap.* 33a.

⁸⁰ *Ap.* 18d, 28a, 37d.

⁸¹ *Euthphr.* 3d; *La.* 200b; *Euthd.* 297b. Aunque esta capacidad de enseñar es precisamente lo que, en opinión de Sócrates, caracteriza al sabio (cf. *Alc.I.* 118d).

⁸² *Prt.* 361e.

⁸³ *Hipparch.* 228e.

⁸⁴ *Hp.Ma.* 283e; *Men.* 93c.

⁸⁵ *Alc.* 2 147c; no hay envidia, en cambio, en la revelación a Solón en *Ti.* 23d.

⁸⁶ *Prt.* 320b; *R.* 476e; *Ti.* 23d; *Lg.* 641d, 664a.

vista⁸⁷. De ahí la estricta aplicación que recibe, en el diálogo conducido de forma verdaderamente filosófica, la divisa de tolerancia dialéctica que encontramos en las cartas: ἀνευ φθόνων ἐρωτήσιν καὶ ἀποκρίσεσιν χρωμένων⁸⁸. Hasta tal punto es consciente Platón del peligro que acecha a su filosofía dialógica desde esta forma sofística del rencor, que la recurrente y estereotipada formulación que el verbo φθόνεω conoce en sus diálogos en perífrasis exhortativas con verbos de lengua, además de continuar siendo un modismo o una elección estilística con larga tradición en la literatura griega desde Homero, parece conservar aún activo un importante resto de su primitivo sentido específico. Así, una afirmación formular tan corriente en los diálogos como la siguiente:

εἰ δ' οὖν ἄλλη πη δοκεῖ ἢ ταύτη, πρὸς ταῦτα οὐδεὶς φθόνος ἀμφισβητήσῃ
τῷ λόγῳ. (Lg. 664a.)

o esta otra del *Hippias menor*:

Ἄλλὰ δῆλον ὅτι οὐ φθονήσῃ Ἰππίας, ἐάν τι αὐτὸν ἐρωτᾷς, ἀποκρίνεσθαι. (Hp.Mi. 363c.)

sólo se entenderán cabalmente si se tienen en cuenta otros pasajes análogos donde el sentido de φθόνεω es mucho más explícito. Como, por ejemplo, éste de *Rep.* 476e, donde a una posible objeción y reclamación de conocimiento verdadero (ἀμφισβητή) se responde indulgentemente:

πυθανώμεθα παρ' αὐτοῦ, λέγοντες ὡς εἶ τι οἶδεν οὐδεὶς αὐτῷ φθόνος,
ἀλλ' ἄσμενοι ἂν ἴδοιμενεῖδότα τι.

o esta cita de *Eutidemo* que complementa la de *Hippias*:

οὐ γὰρ μὴ ἀνῆς ἐρωτῶν, σχεδόν τι ἐγὼ τοῦτ' εὔ οἶδα, φθονῶν καὶ διακωλύων, ἵνα μὴ διδάξῃ με Εὐθύδημος ἐκείνο τὸ σοφόν. (Euthd. 297d.)

Aunque, sin duda, el testimonio definitivo y más elocuente sobre el verdadero sentido de φθόνος en el diálogo platónico, nos lo brinda un pasaje de *República*:

ἀλλὰ σαυτοῦ ἕνεκα τὸ μέγιστον ποιῆ τοὺς λόγους, φθονοῖς μὴν οὐδ' ἂν ἄλλῳ, εἴ τίς τι δύναίτο ἀπ' αὐτῶν ὄνασθαι. (R. 528a.)

APÉNDICES

Apéndice 1: Φθόνος y σοφία en Aristóteles. Según cuenta Aristóteles en *Rh.* 1387^b 22, φθόνος respondía, en líneas generales, a tres causas íntimamente relacionadas: primero, era imprescindible que existiese alguna similitud entre las dos partes implicadas que propiciase la rivalidad y el enfrentamiento; en segundo lugar, este sentimiento afectaba a

⁸⁷ *Grg.* 457d.

⁸⁸ *Ep.* 344b.

quienes, por poseer una cualidad en grado máximo, siempre se mostrarían recelosos ante la posibilidad de que alguien les escatimara algo de lo que, en su opinión, les pertenecía; y, en tercer lugar, era consustancial también a la posesión de alguna distinción especial. A la vista de lo dicho sobre la polémica del saber en las páginas precedentes, no nos extraña que Aristóteles mencionase expresamente la σοφία entre los bienes más propensos a provocar este tipo de sentimientos:

καὶ οἱ τιμώμενοι ἐπὶ τινι διαφερόντως, καὶ μάλιστα ἐπὶ σοφίᾳ ἢ εὐδαιμονίᾳ. καὶ οἱ φιλότιμοι φθονερώτεροι τῶν ἀφιλοτίμων. καὶ οἱ δοξόσοφοι· φιλότιμοι γὰρ ἐπὶ σοφίᾳ. καὶ ὅλως οἱ φιλόδοξοι περὶ τι φθόνεροι περὶ τοῦτο. (*Rh.* 1387^b 30-34)

Así expresado, φθόνος era un afecto que –acorde con la fuerte proyección social del problema de la virtud y la dicha en la Antigüedad– operaba para Aristóteles exclusivamente en el ámbito de la δόξα o la τιμή, es decir, en el ámbito de los valores sancionados por la opinión pública y la estima social; lo que traducido al lenguaje de Platón, equivalía a decir el de la mera opinión respecto a las verdades absolutas, o, concretando aún más, el de la *sophia* respecto a la *philosophia* (cf. *R.* 585c-e). No en vano, φθόνος –nos recuerda Aristóteles– era un sentimiento directamente motivado por las ideas de posesión y éxito y, justamente, Platón no sólo había caracterizado repetidamente la sabiduría de sus contemporáneos como una presuntuosa y falsa posesión del conocimiento, sino que además había concluido en *Eutidemo* que el tener éxito era un bien indisolublemente unido al ejercicio del saber (*Euthd.* 280a). Pero es que, además, al presentarnos φθόνος en estrecha relación con esos dos tipos humanos enfrentados por su afán de prestigio, como eran los φιλότιμοι (de los que los δοξόσοφοι –no se pierda de vista– constituían una variante específica en el terreno de la σοφία) y los φιλόδοξοι, Aristóteles nos estaba remitiendo casi literalmente, con su clasificación y, sobre todo, con su terminología, a la misma oposición que, en clave epistemológica, encontramos expuesta en los diálogos de Platón. En efecto, si en el caso de los φιλόδοξοι, es cierto que la oposición que en *R.* 475 ss. establece Platón entre los amantes del saber y los amigos de la opinión se centra preferentemente en el aspecto epistemológico, la inclusión aristotélica de los δοξόσοφοι bajo la categoría genérica de φιλοτιμία, resume inequívocamente la importancia que, en el discurso platónico, adoptaba la idea de la reputación y la fama como rasgo distintivo entre la *sophia* tradicional y la nueva *philosophia* (cf. *Phdr.* 275b). Basta recordar las palabras que Platón pone en boca de Protágoras a propósito de la disputa entre Pítaco y Simónides (*Prt.* 343b), para comprobar que, desde sus orígenes, la φιλοτιμία había sido un factor decisivo en el carácter polemicista y agonal de aquella *philosophia* de viejo cuño que Protágoras había introducido, profesionalizada, en Atenas del siglo V.

El testimonio de Aristóteles, corrobora, pues, en gran medida, esa imagen de φθόνος por el saber que hemos tratado de reconstruir a partir de los textos platónicos. Pero además, al hacer de este sentimiento el nefasto complemento de cualquier aspiración o φιλίας compartidas (como las que buscan el prestigio o la reputación, o incluso el apego a las opiniones, como Platón lo entendería), Aristóteles va a señalarnos inequívocamente la otra importante dimensión afectiva que la idea de φθόνος conocerá en el universo ideológico de Platón: la de la rivalidad de los amantes del saber en torno al objeto de sus deseos:

ἐπεὶ δὲ πρὸς τοὺς ἀνταγωνιστὰς καὶ ἀντεραστὰς καὶ ὅλως τοὺς τῶν αὐτῶν ἐφιμεμένους φιλοτιμοῦνται, ἀνάγκη μάλιστα τούτοις φθονεῖν. (*Rh.* 1388^a 14.)

Apéndice 2: Sofística y Filosofía en M. Heidegger. Partiendo de esta singular y retórica perspectiva podríamos dar buena cuenta, por un lado, del pretendido conflicto sostenido entre filósofos y quienes, como, sin ir más lejos, los propios oradores o rétores, reivindicaban igualmente su ascendiente sobre el saber. “El entender —escribe M. Heidegger en su *Introducción a la Filosofía* (Madrid 1999) 29 ss.— necesita de un esfuerzo particular y constante que de antemano ha de venir sostenido por una original inclinación hacia las cosas. Esta inclinación, esta íntima amistad con las cosas es lo que se designa como *φιλία*, una amistad que como toda amistad auténtica, por su propia esencia, pelea por aquello que ama. Cuanto más el *σοφός* es un entendido que, en una relación originalmente libre, en una relación de familiaridad y confianza con las cosas, pelea sin cesar por la comprensión de ellas, tanto más se descubre como *φιλόσοφος*”. Pero, por otro, también se explica así el carácter tan marcadamente sectario y polemicista que acabaría desarrollando la escuela filosófica en época helenística, con la ocasional degeneración de la reflexión filosófica en mera controversia dialéctica. Después de todo, el aparato dialéctico y el entramado lógico que la filosofía antigua acabaría urdiendo tan minuciosamente para dotar de fundamento y método a sus indagaciones, no tuvieron, en ocasiones, otra función que la de apuntalar y defender el propio sistema doctrinal de los ataques de otras escuelas y la de brindar al iniciado de un respaldo argumentativo suficiente para justificar su adhesión a una nueva opción existencial. El riesgo inmediato que corría semejante tendencia era el mismo que amenazaría a cualquier ciencia convertida en oficio: que, perdido el impulso emocional-intelectual primero, saberes y métodos consiguieran simplemente una técnica, pero no ya una vida intelectual. Líneas más abajo, el propio Heidegger sentenciaría: “Y porque la filosofía tiene esta libre inclinación y representa por tanto una libre posibilidad básica del existir, por eso precisamente corre el riesgo de ser malusada y de pervertirse. La filosofía puede aparentar ser tal filosofía aunque no lo sea. Se convierte entonces en apariencia y cobra entonces como apariencia su mayor poder y capacidad de seducción [...] y entonces el término *σοφιστής*, a diferencia de *φιλόσοφος*, pasa a cobrar el significado de pseudofilósofo. Por consiguiente, donde hay filosofía tiene que haber necesariamente sofística, no solamente en tiempos de Platón, sino en todo tiempo. [...] Pero no es ni mucho menos que por un lado esté el filósofo y por otro el sofista, sino porque la filosofía es esencialmente una posibilidad humana, es decir, finita, por eso mismo se esconde en cada filósofo un sofista”.

BIBLIOGRAFÍA NO CITADA

- A. ALEGRE, *Historia de la Filosofía Antigua* (Barcelona 1988).
 E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (Paris 1969).
 W. BURKERT, “Platon oder Pythagoras?”, *Hermes* 88 (1960) 159-177.
 J. BURNET, *Early Greek Philosophy* (London 1945⁴).
 B. CASSIN, “*Philosophia enim simulari potest, eloquentia non potest*, ou: le masque et l’effet”, *Rhetorica* 13.2 (1995) 105-124.
 F. COPLESTON, *Historia de la Filosofía I* (Barcelona 1984).
 N. CHARBONNEL, “Rhétorique antique et Philosophie moderne”, *Actes du coll. “Octave Navarre”* (Nice 1994) 277-290.
 H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin 1954).
 G. R. F. FERRARI, *Listening to the Cicadas. A Study of Plato’s Phaedrus* (Cambridge 1987).

- H. GOMPERZ, *Sophistik und Rhetorik* (Darmstadt 1965).
- J. GREGORY-S. B. LEVIN, "ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ἘΦΘΟΝΟΣ (Plato, *Symposium* 210d)", *CQ* 48 (1998) 404-410.
- S. HALLIWELL, "Philosophy and Rhetoric", *Persuasion: Greek Rhetoric in Action* (London 1994) 222-243.
- W. JORDAN, *Ancient Concepts of Philosophy* (London 1990).
- G. B. KERFERD, *The Sophistic Movement* (Cambridge 1981). "The First Greek Sophists", *CR* 64 (1950) 8-10.
- G. S. KIRK-J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers* (London 1957).
- C. LÉVY-L. PERNOT, *Dire l'évidence: Philosophie et Rhétorique antiques* (Paris 1997).
- R. MONDOLFO, *Il Pensiero antico* (Firenze 1967).
- G. REALE, *Storia della filosofia antica* (Milán 1975). *La sabiduría antigua* (Barcelona 1996).
- J. RITTER-K. GRÜNDER, eds., *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Basel 1992).
- G. R. STANTON, "Sophists and Philosophers: Problems of Classification", *AJPh* 94 (1973) 350-364.
- J. SUTTON, "The Death of Rhetoric and its Rebirth in Philosophy", *Rhetorica* 4.3 (1986) 203-226.
- A. E. TAYLOR, *Plato* (1926).
- C. G. THOMAS-E. K. WEBB, "From Orality to Rhetoric: An Intellectual Transformation", *Persuasion: Greek Rhetoric in Action* (London 1994) 3-25.
- A. TOVAR, *Vida de Sócrates* (Madrid 1966).
- F. ÜEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (Basel 1953).
- G. UEDING, *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* (Tübingen 1992).
- G. VLASTOS, "The individual as an object of love in Plato", en *Platonic Studies* (Princeton 1973) 3-34.
- C. J. DE VOGEL, *Greek Philosophy* (Leiden 1964).
- F. WOLFF, "Eros et Logos. A propos de Foucault et Platon", *Revue de Philosophie Antique* 1 (1989) esp. 61-78.
- E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico* 1.1 (Firenze 1932).