

“Difíciles son las cosas bellas”
Una interpretación del diálogo *Hippias Mayor*

CRISTIÁN DE BRAVO DELORME*
Universidad de Sevilla (España)
cdebravo@us.es

Resumen

El siguiente artículo propone una interpretación del *Hippias Mayor* de Platón. A partir del análisis del contexto dramático, de los interlocutores y de la ejecución del diálogo, se destaca el problema de lo bello en sus implicancias ontológicas y éticas. El repetido esfuerzo por determinar lo bello no sólo responde a un problema filosófico fundamental, sino a una intención terapéutica por parte de Sócrates. El desdoblamiento de Sócrates resultará en el fondo ser un recurso por el cual sea posible superar el olvido de la ignorancia que el interlocutor de Sócrates padece.

Palabras clave: Belleza, apariencia, ser, opinión, refutación.

“*Beautiful things are difficult*”
An interpretation of the dialogue Hippias Maior

Abstract

The following paper proposes an interpretation of Plato's Hippias Major. From the analysis of the dramatic context, the interlocutors and the execution of the dialogue, it highlights the problem of beauty in its ontological and ethical implications. The repeated effort to determine the beautiful not only responds to a fundamental philosophical problem, but to a therapeutic intention by Socrates. The debated splitting of Socrates will be ultimately a resource by which it is possible to overcome the oblivion of the ignorance that the interlocutor of Socrates suffers.

Key words: *Beauty, appearance, being, opinion, refutation.*

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Chile. Investigador y Asistente del Departamento de Estética e Historia de la Filosofía de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, España. Autor del capítulo “El diálogo aporético como terapia hermenéutica de sí mismo” del libro *Filosofía y Terapia en la sociedad actual* (2016) y de los recientes artículos “De la experiencia griega del dios a partir de su distancia y proximidad” (2017), “Psyche y Soma. Una reflexión sobre la relación entre alma y cuerpo” (2016) y “Traducción fenomenológica revisada (con introducción y notas) de Aristóteles. Ética a Nicómaco, II (1103a 14-1019b 29)” (2016).

INTRODUCCIÓN

De acuerdo al pensamiento moderno la belleza acontece dentro del ámbito de la estética, la verdad dentro del ámbito de la ciencia y el bien dentro del ámbito de la ética. Las tres críticas de Kant dan testimonio de tales determinaciones. No obstante, John Keats, fuera de estas restricciones, puede cantar al final de la *Oda a una urna griega*: “Verdad es belleza, belleza es verdad, esto es todo / Lo que sabes sobre la tierra, y todo lo que necesitas saber” (1900: 235)¹. Que el poeta tenga como asunto de su canto una escena griega no resulta accidental. Allí la verdad (*aletheia*) y la belleza (*kalon*) se identifican y de tal modo que esta identificación se vuelve necesaria para el conocimiento humano. Aristóteles, por su parte, puede decir en la *Ética a Nicómaco* lo siguiente: “El valiente se mantiene impávido como hombre; temerá, por lo tanto, estas cosas [temibles], pero como es necesario y según lo admita el *logos* por mor de lo *kalon*, pues esto es el fin de la virtud (*telos tes aretes*)” (Aristóteles, 1934: 1015b 11-12). Y resume luego: “Por lo tanto, es por mor de lo *kalon* que el valiente soporta y actúa conforme a la valentía” (Aristóteles, 1934: 1115b 22-23). Algunos traductores vierten la palabra *kalon* por nobleza o simplemente por bien. En ese sentido el giro moral de la traducción parece necesario, pues Aristóteles no afirma que los valientes actúan con el fin de parecer bellos o hermosos. Si fuese así la ética griega no sería sino mera estética. Por lo tanto, es para evitar este equívoco que los traductores optan por palabras de orden moral para comprender en algunos contextos el sentido de lo *kalon*. El asunto, sin embargo, se vuelve seriamente problemático cuando nos enfrentamos a un diálogo como el *Hippias Mayor*². Aquí el significado de la palabra *kalon* se hace ciertamente ambiguo para nuestro modo de pensar (Kosman, 2010: 341-357). Es más, para un lector moderno el asunto parece oscurecerse cuando vemos que Sócrates e Hipias pueden acordar en algún momento del diálogo que lo *kalon* puede resultar útil y provechoso. Esto es un embrollo, por cierto, si tenemos presente que la belleza es, según Kant, algo que produce un agrado desinteresado, lo cual implica que todo objeto bello resulta bello sin importar su provecho (Kant, 2006: 128ss). Pese a ello, lo *kalon* para el pensamiento griego no es simplemente un epifenómeno del ser, pero tampoco el bien es un accesorio de lo *kalon*. En efecto, específicamente para Platón no sólo el

¹ “Beauty is truth, truth beauty, -that is all/ Ye know on earth, and all ye need to know”.

² Sobre la debatida autenticidad del *Hippias Mayor* véase principalmente Tarrant (1927: 82-87) y Grube (1926: 134-148). Para una discusión más amplia véase Limina (1998: 3-28).

bien y la belleza se aproximan (Barney, 2010: 363-377), sino también, como sugiere Keats, la belleza y la verdad³.

En el diálogo *Hippias Mayor* se trata de lo *kalon*. El encuentro y la situación dan forma a la escena entera del diálogo. El tono de la conversación es del todo diferente al tono del *Fedro*, por ejemplo, en donde la cuestión de lo *kalon* se trata lejos de los muros de la *polis*, en medio de la naturaleza, cerca de un santuario y donde el *logos* a veces roza lo profético. De igual modo dista de la atmósfera del *Banquete*, donde lo *kalon* se trata al amparo de la noche y en una forma misteriosa. Pero en *Hippias Mayor* la pregunta por lo *kalon* se plantea en medio de los asuntos cotidianos. La situación del diálogo es del todo corriente y, por cierto, resulta notablemente cómico el desarrollo por causa del carácter del interlocutor. Para Charles Kahn Hippias es simplemente un “estúpido” (1998: 118) y para Franco Trivigno un “impostor”, puesto que reuniría aquellos aspectos de las comedias áticas en donde ocurre el desenmascaramiento de un personaje (2016: 33). Esto no significa, sin embargo, que Platón utilice determinadas técnicas de la comedia para sus propios fines, pero sí cabe considerar el problema platónico de lo bello a partir de la máscara. Ahora bien, el asunto en cuestión no pareciera encontrarse en la misma relación con Hippias que la piedad en relación con Eutifrón o la valentía en relación con Laques o Nicias, pues tanto en un caso como en el otro la pregunta concierne específicamente al ámbito propio de los personajes. Hippias, según nuestra mentalidad, debería ser un pintor, un escultor o alguien que estrictamente tenga a lo bello como asunto de su quehacer, pero no lo es. Sin embargo, resulta el más idóneo para el problema en cuestión al ser un sofista, puesto que en el planteamiento de la pregunta por lo *kalon* se pone de relieve la relación entre el ser y su apariencia. De este modo, la cuestión se convierte en un problema ontológico y no en una cuestión concerniente a la estética o a la teoría del arte.

Ahora bien, si lo bello es, ante todo, un asunto relativo al aparecer, entonces la pregunta por lo bello sólo es posible plantearla en un sentido fenomenológico. El problema de lo bello consiste, por lo tanto, en cómo aparece el ser, sobre todo, en cómo aparece el ser de alguien, por lo cual se encuentran implicados en el corazón del problema el artificio, la argucia y el engaño. La cuestión de lo bello es, así, una cuestión que concierne al carácter y, en ese sentido, es un problema ontológico y ético a la vez. De

³ “Platón describe lo bello como aquello que más brilla y más nos atrae, por así decir, a la visibilidad de lo ideal. Eso que brilla de tal manera ante todo lo demás, que lleva en sí tal luz de verdad y rectitud, es lo que percibimos como bello en la naturaleza y en el arte, y lo que nos fuerza al consentimiento de que ‘eso es lo verdadero’” (Gadamer, 1977: 19).

ahí que Hippias no resulte ser un personaje accidental, pues la ambigüedad de su ser da cuenta de la ambigüedad misma de lo bello.

El siguiente artículo tiene como objetivo general poner “en la palestra” al diálogo *Hippias Mayor*, el cual ha sido escasamente analizado en lengua castellana y, como objetivo específico, poner de relieve algunos momentos del diálogo en orden a despejar el horizonte del problema de lo *kalon*. Para ello será necesario situar el contexto del diálogo y delinear el contorno del carácter del interlocutor de Sócrates (1). De acuerdo a esta directriz se analizará el planteamiento inicial de la pregunta por lo bello (2) y se verá que el desarrollo de la cuestión de la belleza se encuentra en estrecha conexión con el problema de la apariencia (3). Esto llevará finalmente a reconocer la distancia de lo bello (4). En la conclusión, se arrojará luz sobre la razón por la cual Sócrates se desdobra frente a Hippias y, finalmente, se constatará el carácter profundamente problemático de lo bello.

1. PRÓLOGO Y CONTEXTO DEL PROBLEMA

El *Hippias Mayor*, así como todo diálogo platónico, no es un tratado. Su estructura no es monológica, sino, por así decir, polifónica. Su interpretación, en ese sentido, ha de tomar en cuenta *quiénes* hablan, *sobre qué* hablan y *cómo* hablan a partir de un determinado horizonte situacional y temporal. Sin embargo, esto sería insuficiente si olvidamos que dentro de esta estructura del diálogo platónico hay, además, una “voz” que se encuentra dirigida sólo al lector, a saber, la “voz” de Platón mismo que se retira al dejar hablar a los interlocutores. De la escucha de esta silenciosa voz depende la comprensión de lo “no dicho” por el diálogo platónico y que resulta ser inagotable por su riqueza de sentido, pero también muy difícil de distinguir por su profunda ambigüedad. El fenómeno del diálogo tiene, por lo tanto, una estructura muy compleja y cuyo último momento mencionado resulta ser determinante en cada giro, expresión e intención discursiva.

Pues bien, este diálogo de Sócrates con Hippias tiene lugar con probabilidad en el ágora de Atenas⁴, presumiblemente dos días antes del discurso público de Hippias en la escuela de Fidóstrato (286b), ocasión que parece corresponder al momento del diálogo que se entabla en el *Hippias*

⁴ “El diálogo está emplazado durante la paz de Nicias, que fue negociada en el año 421. Las pistas textuales para esto consisten en la referencia hecha en verbo pasado de la visita de Gorgias en el 427 y la indicación que Hippias no se encuentra en la ciudad en su rol de embajador de Elis, que lo situaría en los delicados tiempos de paz” (Warne, 2013: 85-86).

Menor. Una importante señal, aunque tal vez desapercibida por su inmediatez, la da el inicio del diálogo. Sócrates se encuentra por casualidad con Hippias y lo saluda: “Hippias, bello y sabio, ¿cuánto tiempo hace que no venías a Atenas?” (281a)⁵. De modo provisional será vertida la palabra griega *kalon* por bello. Paulatinamente, como se verá, la palabra comenzará a mostrar aspectos que harán insuficiente esta traducción. Lo importante es notar que Sócrates, en un primer nivel de análisis, usa la palabra con toda naturalidad. De hecho, antes de entrar en la cuestión misma, la palabra es usada por ambos interlocutores bajo diferentes modulaciones, varias veces y espontáneamente (282b, 282d, 282e, 283a, 284a, 285b). Por ello, si Sócrates, ante el encuentro con Hippias y luego por la insistencia de éste en afirmar saber de “eso” que ya repetidamente había sido nombrado, pone en cuestión lo *kalon*, no lo hace por querer alcanzar el conocimiento de su realidad objetiva (Shorey, 1903: 27), sino para examinar precisamente “eso” que habitual y naturalmente se dice, a saber, *kalon*, y que merece ponerse en cuestión “ahora” en su ser “mismo”.

El intercambio de palabras entre Sócrates e Hippias parte de lo que ambos *ya* saben, de las cosas familiares y conocidas, que en este caso se muestran como bellas. Sócrates, en efecto, parte su búsqueda desde la *doxa*, de aquello que inmediatamente parece (*dokei*) bello. En ese sentido, la *doxa* de lo bello no resulta ser una opinión desconectada de la realidad, sino el comparecer primario de las cosas bellas y su modo de ser recibidas tal como se dan dentro de sus propios límites⁶. Ahora bien, porque la *doxa* es el modo como inmediatamente aparecen las cosas, pueden éstas aparecer oblicua y sesgadamente, a medias y, en último término, confusa y oscuramente. A esta apariencia, así, le corresponde un mero parecer, para lo cual cabe una revisión y crítica que despeje la ambigüedad. En ese sentido, que la búsqueda de lo bello resulte partir desde la *doxa* significa que el diálogo platónico tiene un carácter marcadamente *fenomenológico*⁷.

⁵ Utilizo la edición de John Burnet (Platón, 1903). La traducción es de Julio Calonge (Platón, 2011), pero con algunas modificaciones.

⁶ El significado de la *doxa* se encuentra atravesado por una ambigüedad que conviene tener presente para una adecuada comprensión de los diálogos platónicos. La palabra remite a *dokein*, que significa considerar, creer, pensar, pero a su vez también hace referencia al aparecer de algo. De este modo, puede hablarse de un aspecto objetivo y subjetivo de la *doxa* y, por lo tanto, de una relación necesaria entre un mostrarse (*phainesthai*) y un tomar y recibir lo que se muestra (*dejesthai*) (véase *Cármides*, 158d-159a). El punto importante en esta ambigüedad de la *doxa* es que todo acontecimiento fenoménico, todo aparecer y mostrarse de algo se encuentra siempre limitado por la recepción de la percepción humana. El parecer, por lo tanto, la opinión, es en cada caso un modo de recibir lo que se muestra bajo determinadas condiciones.

⁷ Michael Landmann, hasta donde sé, fue el primero que comprendió el ejercicio filosófico de Sócrates en un sentido fenomenológico. Él dice: “En la programática

Podría decirse que Sócrates parte de la inmediata apariencia de las cosas en orden a transparentar su sentido mediante una crítica que lleva a cabo a través del diálogo. En este sentido podría hablarse aquí más precisamente de un *fenómeno-dialogía*.

Ahora bien, bajo otro nivel de análisis, esta corriente manera de Sócrates de referirse a las cosas tal como inmediatamente se dan se encuentra atravesada de parte a parte por la ironía. Si Sócrates simula, entonces, se piensa, lo hace con un fin pedagógico y la ironía se vuelve así un recurso propedéutico. En *Hípias Mayor* la ironía socrática es ciertamente una simulación, pero no en el sentido de que Sócrates, al preguntarle a Hippias por lo bello, finja no saber qué es. La simulación de Sócrates, por de pronto, anuncia una negatividad que aquí tomará la forma de un juego de máscaras a través del cual lo bello se mostrará y se retirará. Por lo tanto, que Sócrates llame a Hippias bello y sabio debe ser una indicación para mantener la reserva respecto a aquello que luego será puesto en cuestión.

Con todo, Hippias resulta inmediatamente *kalos* para Sócrates, es decir, por aparecer adornado con atavíos lujosos y así con prestancia y distinción (Nails, 2002: 168-169). La primera réplica de Hippias a la pregunta inicial de Sócrates nos prepara para conocer quién es él. Hippias no había venido antes a Atenas por carecer de tiempo libre. Al contrario de Sócrates, quien no duda en detenerse tan pronto se le ofrece la ocasión para conversar con otro, Hippias es alguien que se encuentra ocupado por muchos asuntos de máxima importancia (281b). Él recorre numerosas ciudades de Grecia ofreciendo sus servicios, ya sea como embajador, orador o bien como maestro privado en toda clase de conocimientos⁸. Él es alguien bien

ignorancia de Sócrates, todas las formas del así llamado conocimiento son puestas a un lado y, de hecho, ni denegadas sofisticadamente ni escépticamente dudadas, sino ‘puestas entre paréntesis’, tal como las ‘Tesis Generales’ de la *epojé* fenomenológica” (Landmann, 1941: 16). Véase, además, Kirkland (2012: 115).

⁸ En *Hípias Menor* Sócrates se refiere a Hippias del siguiente modo: “Tú eres, con mucho, el hombre más sabio en la mayor parte de ellas [las ciencias], según te oí yo ufanarte una vez en el ágora, en la mesa de los cambistas, cuando exponías tu envidiable y gran sabiduría. Decías que en cierta ocasión te presentaste en Olimpia y que era obra tuya todo lo que llevabas sobre tu cuerpo. En primer lugar, que el anillo –por ahí empezaste– era obra tuya porque sabías cincelar anillos; que también el sello era obra tuya, y asimismo el cepillo y el recipiente del aceite que tú mismo habías hecho; después decías que el calzado que llevabas lo habías elaborado tú mismo y que habías tejido tu manto y tu túnica. Lo que les pareció a todos más asombroso y muestra de tu mucha habilidad fue el que dijeras que habías trenzado tú mismo el cinturón de la túnica que llevabas, que era igual a los más lujosos de Persia. Además de esto, llevabas poemas, epopeyas, tragedias y ditirambos; y en prosa habías escrito muchos discursos de las más variadas materias. Respecto a las ciencias te presentabas superando a todos, y también, respecto a ritmos, armonías y propiedades de las letras, y a otras muchas cosas además de éstas, según creo recordar. Por cierto, se me olvidaba la mnemotecnía, invención tuya, según parece, en la

parecido y digno de estimación, es decir, uno cuya *doxa* lo ilumina y lo hace aparecer para la mayoría como un hombre sabio y cumplido. Hipias se muestra y brilla tanto por su sabiduría como por su modo de vida. Su perfección radica en la ganancia de su actividad, pues como él mismo afirma, ha recibido por sus servicios más dinero que dos sofistas cualesquiera juntos (282e). Hipias, de este modo, es alguien que se presenta como heredero y culmen de toda una tradición de sabios, aunque afirme alabar antes a los antiguos, con el fin de evitar la envidia de los vivos y por temor al enojo de los muertos (281a). No hace falta abundar más para percatarse de la notable diferencia que salta a la vista. Sócrates, feo y de vientre abultado, descalzo y pobremente vestido frente a la reluciente, ostentosa y adornada figura del afamado sofista.

Pues bien, siendo Esparta la ciudad que Hipias más ha visitado para ofrecer sus servicios, Sócrates, tanteando el terreno, le pregunta si ha sido allí donde mayores ganancias ha recibido. Al escuchar, sin embargo, que nada había ganado Hipias en Esparta, Sócrates se muestra perplejo. “Dices algo prodigioso y sorprendente, Hipias -le replica-. Dime, ¿acaso tu sabiduría no es capaz de hacer mejores para la virtud a los que están en contacto con ella y la aprenden?” (283c). En efecto, ¿cómo es posible que Hipias, reconocido por su sabiduría y premiado con cuantiosas sumas de dinero por los beneficios de sus servicios y enseñanzas en muchos lugares de Grecia, no se haya enriquecido precisamente en el país donde por ley son inculcadas la virtud, el honor y la grandeza? ¿Cuál puede ser la razón de que Esparta no se beneficie de las enseñanzas de Hipias y que a su vez no sea despedido de allí con la mayor cantidad de dinero? Hipias reconoce que es ilegal para los espartanos recibir una enseñanza diferente a la de su propia tradición (284c). Sócrates con ambigüedad concluye: “Luego infringen [su propia] ley los espartanos no dándote dinero ni confiándote a sus hijos”. A lo cual replica Hipias. “Estoy de acuerdo en esto, pues me parece que hablas a favor mío y no debo oponerme” (285b). Hipias demuestra no haber captado aquí ironía alguna, tal vez no por estupidez, sino, tal vez, por la imposibilidad de escuchar bien. Resulta ciertamente significativo en este punto percatarse que la falta de sensibilidad de Hipias para captar la ironía socrática tenga como consecuencia la eventual alteración de la manera como Sócrates se dirija a él⁹.

que tú piensas que eres el más brillante. Creo que se me olvidan otras muchas cosas” (368b-d).

⁹ Esto es importante para percatarse por qué Sócrates, a diferencia del trato con Hipias, puede hablar abiertamente con Trásimaco y Calicles, quienes, pese a encontrarse en una similar situación de autoengaño, pueden captar la ironía socrática (Véase *República*, 337a; *Gorgias*, 489e).

Con todo, Hippias no resulta ser ignorado por los espartanos. Al contrario, como afirma, oyen con agrado sus discursos (284c). En vez de recibir sus enseñanzas, los espartanos aceptan escucharlo si habla de los linajes de los héroes y de los hombres, de la fundación de las ciudades y de todo aquello que tenga relación con las cosas antiguas (285d-e). “Así supongo que, con razón, los espartanos lo pasan bien contigo, -dice Sócrates- que sabes muchas cosas, y te tienen, como los niños a las viejas, para contarles historias agradables” (285e-286a). Tales palabras otra vez no parecen resultar ambiguas para Hippias, habida cuenta del “agasajo” anterior de Sócrates. Es más, presumiblemente para Hippias la burla se dirige a los espartanos por ser tratados como niños. Sin perder su complacido humor Hippias aclara: “Sí, por Zeus, Sócrates; al tratar de las bellas actividades que debe un joven ejercitar, hace poco fui muy alabado allí”. Y luego continúa:

Acerca de ello tengo un discurso muy bellamente compuesto, bien elaborado sobre todo en la elección de las palabras. Éste es poco más o menos, el argumento y el comienzo. Después de que fue tomada Troya, dice el discurso que Neoptólemo preguntó a Néstor cuáles eran las actividades bellas que, al ejercitarlas en la juventud, harían que un hombre alcanzara la mayor estimación. A continuación, habla Néstor y le propone numerosas actividades bellas y de acuerdo con las costumbres (286a-b).

La repetida insistencia de Hippias en mencionar la palabra *kalos*, en lo referente al discurso que ha compuesto, pero sobre todo respecto a ciertas actividades recomendables para alcanzar una vida estimable, no hace más que incitar a Sócrates, quien como un tábano va tras sus palabras. Para Sócrates, de hecho, de ningún modo lo bello corresponde a un asunto menor o accidental, sobre todo considerando la apariencia del propio Hippias.

2. PLANTEAMIENTO DE LA PREGUNTA POR LO BELLO

Mucho se ha debatido acerca de la manera como Sócrates a continuación plantea el problema de lo bello, lo cual implicará una modificación en su trato con él. De hecho, ha sido este modo de proceder una de las fuertes razones para que algunos afirmaran la inautenticidad del diálogo. Aquí Sócrates no sólo habla indirectamente, como en el *Eutifrón* (5a, b) o *Critón* (50b ss.), sino de una manera tal que sólo para el lector puede quedar claro durante el diálogo quién es este “otro” que pregunta. Sócrates dice:

Pero ahora respóndeme brevemente, pues me has recordado lo bello justo a tiempo¹⁰. Hace poco, oh excelente, alguien me llevó a una situación sin salida en una conversación, al censurar yo unas cosas por feas y alabar otras por bellas, haciéndome esta pregunta muy insolentemente: “¿De dónde sabes tú Sócrates, qué cosas son bellas y qué otras son feas? Vamos, ¿podrías tú decir qué es lo bello?” Yo, por mi ignorancia, quedé perplejo y no supe responderle convenientemente (286c).

La situación que aquí se inicia resultará insólita, puesto que a lo largo del diálogo ese desconocido inquisidor que menciona Sócrates se mostrará cada vez más insolente y cáustico. Guthrie ha señalado que con el fin de presentar sus eventuales críticas a Hipias como objeciones que un misterioso personaje le hace a él mismo, Sócrates recurre a este proceder para evitar cualquier apariencia de descortesía (1990: 174)¹¹. Esta distancia que Sócrates toma ante Hipias sería así una estrategia para no ofenderlo. Lo que leemos, sin embargo, es que Sócrates habla de “alguien”, que, además, resultará ser fastidioso, sin educación, desaliñado, grosero, que lo ha llevado a la *aporia* y quien, tras escucharlo hablar de algunas cosas bellas, lo había interrogado insolentemente por lo bello.

Pues bien, Sócrates se queda perplejo ante el desconocido inquisidor que lo aborda con aquella violenta pregunta y por ello le solicita a Hipias su ayuda.

Al retirarme de la conversación -continúa Sócrates- estaba irritado conmigo mismo y me hacía reproches, y me prometí que, tan pronto como me encontrara a alguno de vosotros, los que sois sabios, le escucharía, aprendería y me ejercitaría, e iría de nuevo al que me había hecho la pregunta para volver a empezar la discusión (286d).

Sócrates se muestra ante Hipias como aquel que sufre la *hybris* de este inquisidor y, así, se pone bajo su protección para que gracias a sus enseñanzas pueda la próxima vez contestarle a ese desconocido, cuyo exceso resulta agresivo e insultante. Sócrates, por lo tanto, permanece

¹⁰ Como lo ha notado Drew Hyland, Sócrates precisamente en este momento de su vida parece preocupado más que nunca por lo bello. En ese sentido el momento dramático de este diálogo podría ser fechado muy próximo al *Banquete* y al *Fedro* (2008: 12-13).

¹¹ Halsten Olson, por su parte, dice: “El recurso de Sócrates de representar estas preguntas planteadas por otro a Hipias, protege a Sócrates de parecer descortés. Las preguntas que un tercero le transmite pueden ser más simples y directas que las preguntas que el narcisista Hipias esperaría que Sócrates le dirigiera a su cara. Por su parte, Hipias puede refunfuñar más francamente sobre las preguntas sin adornos del ausente tercero de lo que sería cortés para Hipias si se quejara frente a Sócrates” (2000: 265).

junto a Hippias e, incluso, bajo su amparo y contra ese desconocido inquisidor que lo ha interrogado. Hippias, cuya *techné* respecto a una multiplicidad de cosas le asegura tener una gran confianza en sí mismo, afirma saber “exactamente” y “claramente” qué es lo bello. Hippias alude a que el conocimiento de esto resulta ser algo “mínimo” y “sin ninguna dignidad” (286e). Afirma, además, que contestará con facilidad y le enseñará a Sócrates a “responder a preguntas incluso mucho más difíciles que ésta, de modo que ningún hombre sea capaz de refutar[lo]” (287a). Hippias con estas palabras se anuncia a sí mismo e, igualmente, declara la nimiedad del asunto en proporción a su sobreabundante sabiduría. Sócrates, incitado por la situación que se le presenta, continua de este modo:

Si tú le expusieras a él este discurso que dices sobre las ocupaciones bellas, te escucharía y, en cuanto terminaras de hablar, no te preguntaría más que sobre lo bello, y te diría: “Forastero de Élide, ¿acaso no son justos los justos por la justicia?” Responde, Hippias, como si el que te interroga fuera él (287b).

Hippias responde: “Totalmente”. Al preparar la pregunta por lo bello mencionando que por la justicia las cosas justas son justas, pero también por la sabiduría los sabios son sabios y por el bien los asuntos buenos son buenos, Sócrates concluye: “Por cierto, estos [la sabiduría, la justicia, el bien] son (*ousi*), pues de otro modo, [los hombres sabios, los hombres justos, los asuntos buenos] no serían (*me ousi*)” (287c). Hippias reconoce que para saber que algo *es* justo, sabio y bueno ya debe conocer el *ser* de la justicia, la sabiduría y el bien. Sócrates prosigue imitando al inquisidor y preguntándole si, a su vez, por lo bello son bellas las cosas bellas. “Por lo bello”, responde Hippias. “¿Está siendo (*onti*) lo bello?”, continúa preguntando el desconocido inquisidor. “Está siendo -confirma Hippias- de otro modo ¿qué va a ser?”. Luego dice el inquisidor en boca de Sócrates: “Dime, entonces, forastero: ¿qué es lo bello?”.

Hippias: ¿Acaso el que hace esta pregunta, Sócrates, quiere saber qué es bello?

Sócrates: No lo creo, sino qué es lo bello, Hippias.

Hippias: ¿Y en que difiere una cosa de otra?

Sócrates: ¿Te parece que no hay ninguna diferencia?

Hippias: Ciertamente, no hay ninguna (287d).

La diferencia ahora no le resulta evidente a Hippias, pese a que anteriormente la había reconocido. Hippias asume en cierto modo esta diferencia del ser (*ousia*), pero al ser interrogado por ella misma no la puede ver con claridad. Como se verá, Sócrates al preguntar de este modo alude

a aquella diferencia que para nosotros ya resulta familiar, a saber, la diferencia entre el ser y lo ente, la diferencia que, en suma, ha constituido la historia entera de occidente. Sin embargo, de acuerdo al horizonte del diálogo platónico, esta diferencia cabe comprenderla a partir de la distinción entre dos modos de acceder a las cosas, a saber, entre la *techné*, que corresponde al conocimiento de las cosas disponibles para el hombre, y aquel conocimiento cuyo “objeto” se resiste a toda *techné*, y que en la *Apología* se revela a partir de la necesidad de preocuparse por sí mismo¹². Lo bello, en este sentido, pertenece al mismo ámbito del “sí mismo” que sale a relucir como preocupación fundamental de Sócrates en la *Apología*.

Ahora bien, se ha insistido mucho acerca de la exigencia de Sócrates de obtener una definición de aquello que pregunta en los llamados “diálogos aporéticos”¹³. Según Paul Woodruff, ni aquí ni en los diálogos “tempranos” Sócrates propone ontología alguna, en este caso, no intenta separar la Forma de lo bello de las cosas bellas, como así lo harán los diálogos “intermedios”¹⁴. Así, de acuerdo a Woodruff, Sócrates en tales diálogos es solo un “buscador de definiciones morales” (1978: 101). De ahí que el fracaso en la conversación sea comprendido por no satisfacer esta exigencia de definir el asunto en cuestión. Pero que el diálogo fracase no radica en la incapacidad del interlocutor de no saber definir lo preguntado, sino, más bien, por la imposibilidad de reducir lo que se pregunta al modo “técnico” o “epistémico” del conocimiento. La dificultad del acceso a lo bello, por lo tanto, se le mostrará inmediatamente a Hippias por suponer que lo bello puede ser accesible a partir de la *techné*.

Con todo, Sócrates pregunta por algo que ya se encuentra dado para la *techné*, algo que ya permanece brillando en su aparecer. Es por este brillo

¹² “No iba a donde no fuese útil para vosotros o para mí, sino que me remitía a cada uno en privado llevando a cabo bien lo que yo digo ser el más grande benefico; yendo aquí y allí, intentando persuadir a cada uno de vosotros de no estar preocupado por ningún asunto antes de estar preocupado de sí mismo lo mejor y lo más prudentemente posible” (*Apología*, 36c).

¹³ No resulta pertinente aquí un juicio acerca de la datación de composición de los diálogos, según la cual se dividirían en “tempranos” o “aporéticos”, “intermedios” y “tardíos”. Pese a que entre muchos comentaristas y estudiosos, las evidencias literarias, lingüísticas y estilísticas apuntarían a establecer una cronología verosímil de los diálogos, hace ya un tiempo considerable que ha sido puesta en cuestión esta datación, la cual, por lo demás, supone en muchos casos el supuesto de una cierta “evolución” intelectual y doctrinal del pensamiento platónico (véase Thesleff, 1989: 1-26; Howland, 1991: 189-214). En este trabajo designo al *Hippias Mayor* como un diálogo “aporético” atendiendo únicamente al sentido inconcluso y problemático de la cuestión de lo bello.

¹⁴ Joseph Moreau, en cambio, afirma que este diálogo, sea o no sea auténtico, “supone una elaboración de la doctrina platónica posterior al período socrático dentro de la carrera literaria de Platón” (1941: 41). Véase, además, Malcolm (1968: 189-195).

que Hippias puede responder: “Si es necesario decir la verdad, bello es una doncella bella” (287e). La necesidad de decir la verdad para Hippias proviene de la inmediata apariencia, en este caso, de una doncella. Esta respuesta da cuenta de lo bello, pero de manera insuficiente, debido a que se refiere sólo a un determinado ámbito de aparición de lo bello. Por otra parte, es innegable afirmar que lo bello de una doncella es bello, aunque de igual modo cabe afirmar lo bello de una yegua bella. No cabe negar el ser bello de algo bello. Asimismo, lo bello de una lira bella es innegable e incluso la belleza de una cacerola resulta también ser bella. Sólo que, en este caso, Hippias hace un reparo, pues, de acuerdo a su propio parecer, una cacerola es algo demasiado vulgar para ponerla dentro del mismo ámbito de una doncella y una yegua (288d). No obstante, aquí ocurre la primera indicación para enfocar con mayor precisión la mirada hacia el sentido de lo bello. En efecto, la misma palabra le indicará a Hippias que una cacerola, si es elaborada bellamente, cabe también considerarla bella¹⁵. Aquí lo bello tiene que ver con la manera por la cual algo libremente y sin impedimentos llega a su ser. Lo bello, de acuerdo a esto, no remite meramente al aspecto de una cosa. Lo bello es una señal del ser propio de algo. Pero considerando el reparo de Hippias, Sócrates se apresura a decir que el desconocido inquisidor con seguridad se adelantará a afirmar que la doncella bella no resultará ser tal al tener en cuenta el ámbito divino. Por eso dice Sócrates, previniéndole a Hippias: “¿Debemos admitir, Hippias, que la doncella más bella es fea en comparación con las diosas?” (289b). A lo cual Hippias necesariamente asiente. De este modo, según Sócrates, el desconocido inquisidor insistirá que la pregunta busca lo bello mismo y no algo que resulte ser, bajo una determinada perspectiva, bello y, bajo otra, feo.

El desconocido inquisidor, según Sócrates, preguntaría ahora: “¿Te parece aún que lo bello mismo, aquello con lo cual se ordenan (*cosmeitai*) todas las cosas y aparecen bellas (*phainetai*), cuando el aspecto (*eidōs*) se les une, es una doncella, una yegua o una lira?” (289d). Cabe notar aquí que el verbo *cosmein* que usa Sócrates para indicar el modo como lo bello acontece para las cosas, resulta ambiguo y finalmente equívoco para la respuesta de Hippias. En efecto, Hippias al responder no comprende este verbo en el sentido de ordenar y disponer, sino en el sentido de adornar, brillar y deslumbrar (Liddell & Scott, 1996: 984).

Ciertamente, Sócrates, no hay cosa más sencilla que darle una respuesta [...]. Si le respondes que lo bello por lo que él pregunta no es otra cosa que el

¹⁵ “Así es, Sócrates, creo yo. También esta cacerola es algo bello si está elaborada bellamente” (288e).

oro, se quedará confuso y no intentará refutarte. Pues todos sabemos que a lo que esto se une, aunque antes pareciera feo, al adornarse con oro, aparece bello (289d-e).

El carácter cósmico de lo bello resulta ser meramente cosmético para Hippias. Lo bello es, así, para Hippias, una cosa cuyo brillo al aproximarse a otra cosa la hace aparecer siempre brillante. En ese sentido, Hippias al comprender lo bello como un accesorio, separa, sin advertirlo, el ser de la apariencia o, dicho de otro modo, olvida el ser para solo entregarse al aparecer. Si Hippias, en un primer momento, no percibía diferencia alguna entre el ser y lo ente, ahora sólo puede concebir la apariencia sin el ser. A partir de aquí se vuelve apremiante el problema de la apariencia y será desde el brillo de la apariencia que el problema de lo bello será otra vez planteado.

3. EL PROBLEMA DE LO BELLO A PARTIR DE LA CUESTIÓN DEL SER Y LA APARIENCIA

La pregunta del desconocido inquisidor parece intencionadamente ambigua. Al preguntar por aquel aspecto (*eidos*), que al ser añadido a las cosas hace que éstas se adornen/ordenen y aparezcan bellas, Sócrates sugiere oblicuamente otra diferencia al interior de la diferencia primaria del ser. Pues entre el ser bello mismo y los entes que resultan bellos se vuelve necesario distinguir, además, entre el aparecer del ser bello y su mera apariencia. Si bien el desconocido inquisidor por boca de Sócrates afirma el carácter fenoménico del ser bello, se insinúa también la peligrosa ambigüedad de la apariencia. Por cierto, ya desde temprano para el pensamiento griego se encuentra esa reserva por la cual es necesario distinguir entre el parecer y el ser¹⁶, principalmente porque, como se dijo al comienzo, la *doxa* misma es un fenómeno ambiguo. Debido a tal ambigüedad, sin embargo, para el hombre griego no había diferencia alguna. Porque estaba radicalmente entregado al mundo, él sólo podía encontrarse a sí mismo en la mirada de los otros y, por consiguiente, en la *doxa*. De modo que sólo por la admiración provocada en los otros, por el honor que los otros le rendían, podía el hombre griego reconocer su propio ser. Es así que para Hippias la apariencia es la verdad de las cosas. De acuerdo a ello, tal como la *doxa* revela a alguien, así el oro es aquello que responde al adorno de las cosas para que parezcan bellas. Y ¿cómo podría no ser así si Hippias mismo, ataviado con su lujoso vestido y

¹⁶ “Él no quiere parecer (*dokein*), sino ser (*einai*) el mejor”. Fragmento de Esquilo citado por Charles Kahn (2009: 76).

adornado con brillantes abalorios que ha confeccionado él mismo, se muestra ante todos con toda pompa y esplendor? Hippias encuentra en el oro el *eidos* más evidente de su propio ser. El brillo del oro es así el aspecto de su propio fulgor. Así como cada cosa al aparecer adornada con oro resulta bella, así todos los hombres en compañía de Hippias se vuelven virtuosos.

Hippias no duda de que su respuesta dejará al desconocido inquisidor satisfecho, de lo contrario, afirma, quedará en ridículo. Sócrates le advierte, sin embargo, que esa respuesta sólo provocará sus refutaciones. Pues la Atenea de Fidias, cuya superior técnica es reconocida por ambos, no fue elaborada sólo con oro, sino también con mármol. A lo cual Hippias precisa que cuando es adecuado (*prepon*) otro material como el mármol puede resultar ser bello. Las propias palabras de Hippias ahora lo llevarán a admitir con creciente molestia que, si lo bello resulta ser adecuado, una cuchara de madera de higuera, al cocinar un guiso de legumbres, se deberá reconocer más bella que una hecha de oro, pues su manejo facilita la preparación y la madera otorga un aroma más apetitoso a la comida. Esta cuchara, así, cumple mayormente la adecuación que parece exigir lo bello para su clarificación. Aquí se anuncia una nueva señal de lo bello. No sólo lo bello tiene que ver con el modo de salir algo al descubierto, sino también tiene que ver con el ser mismo de algo y que, en el caso de la cuchara, se advierte en su “ser-bueno-para”. Tras reconocer lo anterior Hippias ahora afirma comprender la pregunta del inquisidor. Pues si lo bello es algo que siempre es bello y nunca feo, entonces es algo que nunca en ninguna parte y para nadie aparece (*phaneitai*) como lo contrario, y nombra lo siguiente: “ser rico, tener buena salud, ser honrado por todos los griegos, llegar a la vejez, dar buena sepultura a sus padres fallecidos y ser enterrado bella y magníficamente por los propios hijos” (291e). Bello quiere decir aquí: sobreabundancia y plenitud, fama, resistencia, piedad y pompa, es decir, todo aquello que es elogiado por la *doxa*. Sócrates le advierte a Hippias que esta respuesta, al caer en el mismo error de la primera, sólo hará reír al desconocido. La razón de ello estriba en que, de acuerdo al mito, para unos resultaría bello y para otros sería feo, por ejemplo, enterrar a los padres y ser enterrado por sus hijos (292e ss.). Aún más, con bufonesco atrevimiento Sócrates afirma que, si él respondiese a la pregunta del inquisidor de ese modo, no sólo se reíría, sino “que, si casualmente tiene un bastón y no me aparto, huyendo de él, intentará a buen seguro alcanzarme” (292a). Sócrates, por último, asemejándose grandemente al inquisidor, confiesa que el castigo recibido sería justo por haber respondido de tal manera y añade que si él llegase a tal punto aquel inquisidor lo trataría seguramente como “una piedra y una rueda de molino sin oídos ni cerebro” (292d). Hippias, probablemente confuso por

el atrevimiento del desconocido, aunque sin sentirse en ningún momento aludido por las palabras de Sócrates, es llevado a continuación nuevamente a la mascarada.

Sócrates ahora retoma la respuesta de Hippias que había hecho referencia al carácter adecuado del oro, subrayando que, ante las repetidas refutaciones del desconocido, a veces éste le propone ciertas indicaciones para una posible respuesta. Sócrates le plantea a Hippias examinar, entonces, la naturaleza de lo adecuado. Esta insistencia podría responder a que *prepon*, antes de hacer referencia a lo adecuado, designa “lo que se muestra distinguidamente” y “lo que se presenta a sí mismo claramente a los ojos” (Liddell & Scott, 1996: 1461). Es a partir de este sentido que Sócrates hace la siguiente propuesta: “¿Decimos que *prepon* (lo que se presenta claramente a los ojos) es lo que, al convenir, hace que cada una de las cosas en las que comparece parezca bella, o hace que sea bella, o ninguna de estas dos cosas?” (294a). Con una sugerencia muy significativa Sócrates alude a que el comparecer de lo bello como *prepon* tiene un carácter *poético*, pero el asunto es distinguir si esa *poiesis* hace que las cosas sólo parezcan bellas o lo sean. Cabe advertir con cuidado la situación. Anteriormente Sócrates había aludido al carácter cósmico de lo bello y para ello había puesto de relieve la necesidad fenoménica de la belleza a partir del sentido del orden (*cosmos*). Hippias, sin embargo, inmediatamente había caído en la ambigüedad al interpretar lo bello como una cosa que adorna a otra y así aparecía aderezada. Sócrates, pese a ello, insiste en destacar el carácter fenoménico de la belleza al mencionar la palabra *prepon*, pero advirtiendo la diferencia entre la mera apariencia y el ser. La respuesta de Hippias incurre, sin embargo, en un equívoco similar al anterior. “Me parece que [lo que se presenta claramente a los ojos] hace que [las cosas] parezcan bellas. Por ejemplo, si un hombre se pone el manto o el calzado que se le adapta, aunque él sea ridículo, se muestra más bello” (294a). Hippias comprende que lo bello, al ser algo adecuado, no produce a la cosa, es decir, no le da su ser. La *poiesis* de lo bello, según Hippias, consiste más bien en un *poiein* que sobrepone, que añade, tapa y que, en último término, oculta. La *poiesis* que pensaba Sócrates insinuaba un sentido ontológico que no pudo ser captado por Hippias.

Para Hippias la diferencia entre el aparecer del ser mismo y la mera apariencia no resulta entonces visible. Sócrates, sin embargo, al escuchar la respuesta de Hippias no puede sino prevenirle que, si lo bello es aquello que se presenta claramente a los ojos no podría hacer que las cosas pareciesen bellas, pues ello implicaría un engaño. Sócrates insiste en que es necesario averiguar qué es aquello que hace que las cosas sean bellas, prescindiendo si puedan parecer o no así. Lo bello, si bien se encuentra en relación con la apariencia, no se agota en ella. Esto quiere decir que lo

bello puede incluso ocultarse bajo una apariencia. Las cosas bellas en este sentido pueden, de hecho, parecer feas y, así, la dificultad se vuelve del todo inquietante. Hipias, por su parte, no parece alarmarse, pues afirma que lo que se muestra claramente a los ojos, si está presente, hace que las cosas parezcan y sean bellas. No obstante, Sócrates insiste en que, si la belleza es algo dicho no sólo de mujeres, cacerolas o instrumentos musicales, sino también de costumbres e instituciones, su conocimiento será evidentemente equívoco, puesto que los pareceres de los hombres respecto a estas cosas resultan ser múltiples y seriamente controvertidos. Por lo tanto, Sócrates afirma que, dentro del ámbito de los múltiples pareceres, se vuelve necesario distinguir la sola apariencia del ser, debido al peligro de la ignorancia de los hombres respecto a tales asuntos. Si fuese posible el pleno conocimiento, lo bello acontecería sin ambigüedades. Aquí es necesario, por lo tanto, poner de relieve la diferencia. Hipias, sin embargo, resulta estar ciego para verla y, por lo tanto, sólo tiene ojos para lo que se muestra bajo una apariencia. Es por esta necesidad de apariencias que Sócrates pone en cuestión lo bello mediante una apariencia que, sin embargo, resulta del todo necesaria, no sólo para poder hablar con Hipias, sino, como se verá al final, para beneficiarse él mismo de las refutaciones que el inquisidor de manera insolente le hace.

4. LA DISTANCIA DE LO BELLO

En este punto Hipias exclama: “muy dislocada me parece [la situación]” (294e). Sócrates, por su parte, afirma tener esperanza de que aparezca qué es lo bello (295c). A continuación, el diálogo lleva hacia dos momentos muy significativos. Sócrates le pregunta a Hipias si a él le parece lo siguiente y, por lo tanto, le solicita que tome mucha atención, que tenga en mente lo que él dirá. La primera propuesta dice: tomemos, nombremos, en suma, comprendamos lo bello como ser útil. Lo bello, según los ejemplos que Sócrates añade, se reconoce como algo que siempre acontece “para algo”, y de tal modo que lo bello resulta útil, en la medida que el fin se encuentra ya a la vista en referencia a su *cómo*, *dónde* y *cuándo* (295d). La utilidad muestra lo bello en su situación. Las cosas que tienen un fin determinado y lo cumplen son bellas, es decir, se muestran en su propio brillo y claridad. Hipias no puede sino asentir ante tal propuesta que ya se había asomado anteriormente. La segunda propuesta sigue a la primera. Se plantea comprender la utilidad a partir de la capacidad de algo para llegar a su fin. Así concluye Sócrates con la pregunta “¿Es el poder (*dynamis*) lo bello y la impotencia lo feo?” (295e). Todo parece hablar a favor de ello, pero prontamente resultará que, si el poder resulta ser bello por su capacidad y posibilidad, entonces ¿no cabe que el poder en cuanto poder

tenga su fin en la destrucción y el daño? Ahora, si la posibilidad del poder es bella cuando se encuentra dirigida al bien, entonces, pregunta Sócrates, ¿lo bello sería la capacidad de lo útil para el bien? Así le parece a Hippias. En consecuencia, continúa Sócrates, todas las cosas bellas son bellas al ser provechosas. De este modo, si el provecho cumple el poder y si el bien resulta de lo bello, entonces lo bello resulta ser diferente de lo bueno y, más aún, productor del bien, lo cual lleva a la *aporia*, pues ninguno de los dos acepta que lo bello no sea bueno ni que lo bueno no sea bello (295c-297d). Haber llegado al punto de negar que lo bello sea bueno y viceversa, dice Sócrates, puede que sea algo más ridículo que la primera respuesta de Hippias.

Sócrates ahora propone otra cosa que podría acallar el atrevimiento del desconocido inquisidor, a saber, que lo “*kalon* es el placer a través del oído y la vista” (298a). Inmediatamente esta propuesta tiene la aceptación de Hippias. En efecto, su propia apariencia y oficio, su sabiduría, sus maneras y motivaciones, sus elaborados discursos y locuciones, dan testimonio de que lo bello radicaría en el placer que él mismo provoca en la espectadora audiencia, pero también en el placer de aquel que, habiéndose ganado a la espectadora audiencia, se despide lleno de dinero y con elogiada fama de todas las ciudades donde ha enseñado y expuesto sus bellos discursos. Habiendo asentido Hippias, Sócrates se apresura en hacer referencia a la belleza de las costumbres y leyes, y advierte si cabe llamarlas bellas, considerando que parecen tener otro *eidós*. No obstante, Sócrates luego le confiesa a Hippias que algo se le aparece y es la posibilidad de que tanto las costumbres como las leyes parezcan, después de todo, no estar fuera de lo percibido por el oído y por la vista (298c-d). Aun así, Sócrates decide apartar la mirada de las leyes y costumbres, y se centra en una posible objeción más acuciante del desconocido inquisidor.

La objeción tiene que ver con la advertencia hacia los otros sentidos, los cuales resultan ser evidentemente placenteros. Ambos insisten, sin embargo, en que lo bello es esa parte del placer que *sólo* adviene a través de la vista y el oído. Cada uno de estos dos placeres, el de la vista y el del oído, es bello por sí mismo y a su vez ambos placeres se muestran bellos (299c). El desconocido inquisidor preguntaría, entonces, lo siguiente: “¿Acaso un placer se distingue de otro placer por el hecho de ser placer?” (299d). No parece que sea así, acuerdan ambos.

Entonces —dirá él— ¿habéis elegido éstos entre los otros placeres por algo distinto al hecho de que son placeres, observando que ambos tienen algo diferente de los demás y, mirándolos, afirmáis que son bellos? Pues sin duda, el placer por la vista no es bello por el hecho de que venga a través de la vista. En efecto, si esa fuera la causa de ser bello, jamás sería bello el otro

placer, el que viene a través del oído, pues no es placer que venga de la vista (299d).

Ambos placeres, entonces, comparten lo mismo que los hace ser bellos, algo común que adviene a ambos en conjunto y a cada uno aparte, pues de otro modo no serían bellos los dos y cada uno de ellos (300a-b). Ambos concuerdan. A continuación, Sócrates propone considerar si es posible que ninguno padezca algo por separado, pero que lo padezcan juntos. Con esta proposición Sócrates anuncia la posibilidad de que lo bello no sea algo provocado por uno ni por otro, sino algo que sólo acontezca, que sólo aparezca y se haga presente en ambos placeres, pero nunca debido a cada uno por separado. Hippias se adelanta a decir que esto sería imposible, pues de ningún modo algo puede ocurrir para ambos y no para cada uno de ellos. Pues, si dos hombres resultan ser justos, cada uno lo es también por separado y si dos hombres resultan estar sanos, cada uno lo estará también por separado, etc. Sin embargo, la aparente imposibilidad de que ninguno de los dos placeres por separado sea bello, pero sí el conjunto de ambos, es lo que Sócrates le parece ver (300 c-d). Hippias, sin embargo, desestima la posibilidad de ello. A Sócrates, sin embargo, se le muestra “que lo que no he padecido estando en mí y lo que yo no soy, ni tampoco tú, es posible que eso lo padezcamos ambos” (301e). Prodigiosas le suenan a Hippias las palabras de Sócrates y a continuación le espeta algo que ya desde el inicio seguramente pensaba. Para Hippias Sócrates es alguien que se dedica con sus compañeros a cortar en pedazos las cosas. Las destruye mediante el *logos* y no las considera en su ser entero, olvidando de este modo que “los cuerpos de las cosas estables son por naturaleza grandes y continuos” (301b-c)¹⁷. Esta continuidad natural de los cuerpos es lo que Hippias supone al considerar la imposibilidad de la propuesta de Sócrates. Cansado de tanta palabrería, Hippias concede proseguir la búsqueda de lo bello tan sólo por condescender al placer que esta búsqueda le produce a Sócrates. Tal vez, precisamente aquí, lo bello del diálogo sólo complace a Sócrates por separado.

¹⁷ David Wolfsdorf se refiere a la posición de Hippias a partir de reconocer en las cosas una cierta “propiedad continua, donde por propiedad continua me refiero a que si dos entidades (sean ellas cosas particulares o propiedades) poseen separadamente una propiedad, entonces las dos entidades conjuntamente poseen esa propiedad, y viceversa” (2006: 221). En cambio, Sócrates apelaría a la posibilidad de una “propiedad discontinua”, según la cual “si dos entidades poseen separadamente una propiedad, entonces las dos entidades conjuntamente no poseen esa propiedad, o viceversa” (2006: 222). Véase, además, Morgan (1983: 133-158).

Pues bien, si, conforme al parecer de Hippias, ambos al padecer algo, lo padecen también por separado, entonces, deduce Sócrates, ambos siendo dos, lo serían también por separado (301d-e). Pero esto resulta imposible otra vez, replica Hippias. Sócrates entonces pregunta lo siguiente: “¿No es cada uno de nosotros uno y no padece cada uno esto, a saber, ser uno?” (302a). Acordado. Si esto es así, entonces no resulta del todo forzoso afirmar, como Hippias lo hacía, que lo que sean ambos lo sea cada uno y lo que sea cada uno lo sean ambos (302b). En efecto, no porque cada uno sea impar, forzosamente lo será en conjunto, ni tampoco porque ambos sean pares, forzosamente cada uno lo será por separado. Por lo tanto, caben dos alternativas de acuerdo a lo anterior. Sócrates pregunta:

¿Cuál de estas dos cosas, Hippias, te parece lo bello? La que antes tú decías: ¿si yo soy fuerte y tú también, los dos lo somos; si yo soy justo y tú también, los dos lo somos, y, si lo somos los dos, lo es cada uno; y del mismo modo, si tú y yo somos bellos, lo somos también los dos; y, si lo somos los dos, lo es cada uno? ¿O bien, nada impide que no sea de este otro modo: siendo tal vez ambos algo par, cada uno de ellos es quizás algo impar, quizá algo par; y tal vez siendo cada uno inexpresable, el conjunto de ambos es quizás expresable, quizá inexpresable; [...] ¿En cuál de los dos colocas lo bello? (303b-c)

Sócrates presenta dos posibilidades para la clarificación de lo bello. Para ello recuerda la afirmación de Hippias según la cual cada placer por separado es bello y ambos lo son en conjunto (301b-c). En contraste a esto Sócrates ve la posibilidad de que lo bello esté en una relación con ambos placeres en su ser entero, padeciéndolo tal vez ambos y tal vez cada uno, tal como en aritmética, por ejemplo, el número 6 en conjunto se divide en 1 y 5 unidades o en 2 y 4 unidades. En un caso las unidades comparten el ser entero, es decir, son pares como el número entero, en el otro caso no lo comparten, es decir, son impares. Además de mencionar la posibilidad de que las unidades constituyentes de un determinado número puedan ser pares (*artioi*) o impares (*perittoí*) a la suma total par, Sócrates recurre a otra analogía matemática que hace mención a lo que nosotros nombramos como números irracionales y racionales. En ese sentido, si cada uno de los dos placeres tal vez resulta ser algo inexpresable (*arretón*), lo bello puede acontecer en ambos tal vez siendo expresable (*retón*) o tal vez siendo inexpresable. Con tales palabras se da cuenta de una situación matemática según la cual dos raíces siendo cada una inexpresable (irracional), pueden

resultan ser expresables (rationales) o inexpressables (irrationales) en su conjunto¹⁸.

Ahora, si bien es cierto que la analogía cabe considerarla conforme a una cierta discontinuidad entre las partes y el todo o ser entero¹⁹, es posible, sin embargo, avistar otras indicaciones que el mismo texto sugiere. Sócrates plantea que cada sentido, el de la vista y el del oído, resulta ser algo impar (*peritton*). La palabra griega no sólo alude a la imparidad de un número, sino a algo que resulta ser sobreabundante y excesivo. El exceso sería el placer provocado por el sentido de la vista y del oído que resulta desproporcionado por ser desmedido, en tanto cada uno de estos placeres empuja al hombre “más allá”. Tanto la vista como el oído trasponen al hombre, en tanto las cosas vistas y las cosas oídas lo interpelan más allá de sí. Además, en conjunto ambos sentidos pueden ser excesivos y tal vez no serlo, es decir, pueden padecer tal vez el ser entero de lo bello, aunque tal vez no lo padezca cada uno por separado. Así, ambos placeres pueden o no pueden ser en conjunto o por separado proporcionados, completos, perfectos y, en consecuencia, pueden o no llegar a padecer por separado

¹⁸ John Garner dice al respecto que Sócrates “puede tener en mente casos como el siguiente: $[n + \sqrt{2}] + [n - \sqrt{2}] = 4$. Aquí cada paréntesis es irracional, mientras que ambos en conjunto producen un racional” (2017: 67, n. 20). Por su parte, Jacob Klein afirma, respecto a lo anterior, que “cada número de cosas pertenece a algo sólo con respecto a su comunidad, mientras cada cosa singular es tomada una por sí misma” (1968: 92). El asunto, sin embargo, es que Sócrates no afirma la imposibilidad de que las unidades numéricas constituyentes de la suma puedan participar en la “propiedad” de la suma. Más bien, se refiere a que aquella “propiedad” tal vez pueda darse en cada una o en su conjunto.

¹⁹ La analogía que Sócrates plantea para comprender los casos donde lo bello puede darse tal vez en conjunto (vista y oído) y a veces por separado (vista u oído) es comprendida por Garner en términos de una “armonía obtenida contingentemente” (Garner, 2017: 113) y que, por lo tanto, no es necesariamente suficiente. Al hacer referencia a esta contingencia, Garner indica que la interpretación de Gadamer parece resultar discordante con el ejemplo aritmético dado por Sócrates. Según Gadamer, hay una necesaria discontinuidad entre las partes y el todo-suma dentro del ejemplo numérico que resulta diferente a la estructura de género y especie, en donde lo que se atribuye al género se atribuye también a las especies (1980: 132). Gadamer afirma que hay atributos o propiedades de números que pueden ser predicados de la unidad de un número de cosas, pero no de las unidades que constituyen el número (1980: 146ss.). En tal afirmación se encuentra implicada su propia comprensión del pensamiento platónico, según la cual, de acuerdo a la estructura del número, la idea nunca puede ser expresada por las determinadas definiciones que de ella se afirman (Gadamer, 1980: 202). En ese sentido, tal como la estructura del todo-suma es incompleta, en la medida que la suma de los números es infinita, así el sistema platónico sería incompleto, debido a que la pregunta por el modo como es posible que los “muchos” sean “uno” resulta imposible de responder y sólo aproximativa mediante un proceso dialéctico siempre inconcluso (Gadamer, 1980: 152).

o en conjunto el todo de lo bello. Ahora, si cada uno de los sentidos, el de la vista y el del oído, son en cada caso excesivos al provocar placer y, en consecuencia, si, por ser placenteros, resultan ser cada uno algo inexpresable (*arretón*), es decir, sin *logos*, cabe que, por su contingencia, ambos sentidos en conjunto puedan padecer el *todo* mediante el *logos* y ser así algo expresable (*reton*), aunque cabe también que no sean expresables. Todo ello daría cuenta de la contingencia, variabilidad del ser fenoménico de lo bello y, por lo tanto, su radical ambigüedad.

Esta situación, a saber, que el todo de lo bello sea algo que pueda acontecer para ambos y no para cada uno por separado, y que lo bello, además, pueda acontecer sólo para cada uno y no para ambos, se muestra sin *logos* (303c). La situación en este punto resulta mostrarse así inexpresable. Si lo bello se da así, entonces lo bello resulta imposible. Lo que no se da en cada uno ¿cómo puede darse en su conjunto? Y lo que en cada uno se da ¿cómo no puede darse en su conjunto?

CONCLUSIÓN

Con prontitud, afirma Sócrates, el inquisidor en este punto dirá: “Repetidlo desde el principio, puesto que os desviasteis del todo” (303d-e). Hippias, harto ya de Sócrates y de sus vacías palabras que destrozan y fragmentan las cosas, reafirma con seguridad su saber de lo bello dando testimonio de su propio modo de vivir. En efecto, lo importante es, según dice,

[...] ser capaz de ofrecer un discurso adecuado y bello ante un tribunal, o ante el Consejo o cualquier otra magistratura en la que se produzca el debate, convencer y retirarse llevando, no estas nimiedades, sino el mayor premio, la salvación de uno mismo, la de sus propios bienes y la de los amigos (304a-b).

Estas últimas palabras de Hippias, cuya insistencia en llevar una vida sin examen resulta al final del diálogo desconsoladora, nos deben ahora revelar por qué Sócrates tuvo que recurrir a ese desconocido inquisidor para sostener la conversación con Hippias. El problema ontológico de lo bello se arraiga, en último término, a una motivación terapéutica. El enmascaramiento de Sócrates ha respondido fundamentalmente al carácter del interlocutor²⁰. La intención de Sócrates no era simular su sarcasmo, sino desenmascarar a Hippias bajo una terapia enmascarada, lo

²⁰ Sócrates, ciertamente, sigue lo dicho en el *Fedro* acerca de los tipos de discursos, de almas y pasiones, lo cual conlleva adaptar cada tipo de discurso a la correspondiente alma en orden a persuadirla (271b).

cual, en principio, parecía ser el único modo de examinar a Hippias. En efecto, Hippias no podía ser refutado directamente a la cara, sino a partir de una apariencia. Debido a que Hippias es alguien a quien se le oculta persistentemente su propia ignorancia, su refutación debía ser proporcionalmente insolente y agresiva, lo cual sólo era posible de manera solapada. De ahí que Sócrates haya tenido que ponerse una máscara que, paradójicamente, era su propio rostro²¹. De este modo, Sócrates se sometía con Hippias a la misma e inclemente refutación de aquel desconocido inquisidor con el fin de advertirle de manera indirecta su propia ignorancia. Sócrates le confiesa su propia situación para que Hippias pueda ver la suya propia, de manera que pudiese ser refutado tal como Sócrates lo había sido. Aun así, la ignorancia de Hippias ha resultado ser más poderosa que la terapia socrática. Lo importante, pese a todo, es que la distancia abierta por la máscara tiene un sentido terapéutico fundamental. En efecto, lo que la máscara de Sócrates enseña es que, si es posible el cuidado de sí mismo, entonces el único modo de procurar no caer en el peligro de la apariencia es, a falta del diálogo con otro, el desdoblamiento del alma misma que escucha y que habla. Pues la terapia socrática consiste en tomar distancia de sí mismo a partir del diálogo, en donde el alma se desdobra al preguntar, por una parte, y al responder, por otra. Que Sócrates haya recurrido al extremo del enmascaramiento, sin embargo, resulta de la extrema incapacidad de Hippias para escuchar a Sócrates, por lo cual sólo era posible que ambos se enfrentasen en conjunto a ese otro refutador. Lo más importante, sin embargo, es advertir que sólo tomando distancia de sí mismo a partir de la autorefutación es posible la belleza del propio ser, lo cual, en un sentido terapéutico, significa la autotransparencia. La máscara

²¹ Los comentaristas suelen interpretar el pasaje 298b-c como el momento en que Sócrates le confiesa a Hippias identificarse con ese desconocido inquisidor, pero no resulta tener ese sentido, habida cuenta que al final del diálogo Sócrates aún insiste en hablar de aquel inquisidor como “un familiar muy próximo” y que “vive en mi casa” (304d). En el anterior pasaje Hippias había insinuado que tal vez eso que anteriormente había sido dicho y que carecía de claridad podría pasarle inadvertido a aquel hombre. A continuación, el diálogo sigue así: “Sócrates: Por el perro, Hippias, no le pasará a aquel ante el que yo sentiría la mayor vergüenza, si digo necedades y simulo decir algo sin decir nada. Hippias: ¿Quién es éste? Sócrates: Sócrates, hijo de Sofronisco, el cual no me permitiría decir esto a la ligera sin haberlo investigado, así como tampoco dar por sabido lo que no sé”. El sentido de la frase no es la confesión expresa de Sócrates de ser aquel inquisidor, sino, más bien, afirmar que, ante todo, él mismo (Sócrates) no dejaría pasar eso, en el caso de que aquel desconocido no lo advirtiera. Sócrates no declara identificarse con el inquisidor en tanto resulta ser junto a Hippias paciente de la refutación. Además, no parece admisible pensar, como lo afirma Francisco Iversen, que aquel desconocido inquisidor sea Platón mismo, quien, al representar a Sócrates de manera erística y agonal, estaría criticándolo e intentando diferenciarse de él, lo cual, añade, sería “una concesión por parte de Platón a las *Nubes* de Aristófanes, donde Sócrates aparece como otro sofista” (Iversen, 2016: 18).

que Sócrates se pone ante Hippias para refutarlo es la doble distancia que Sócrates toma respecto a sí mismo para mantenerse despierto y preocupado por su propio ser. De ahí que pueda Sócrates confesar al final haber sacado provecho, tanto de la conversación con Hippias como con la sostenida con aquel desconocido inquisidor y que es él mismo en tanto refutador.

Ahora bien, las palabras de Hippias arriba citadas, sin embargo, revelan que la terapia socrática ha resultado inútil para él. El último intento de Sócrates es ponerse la máscara del propio Hippias y confesarle que, al entrar nuevamente en su casa, donde se aloja el desconocido inquisidor, si comenzase a hablar con éste acerca de asuntos y actividades bellas, resultaría otra vez refutado y acusado de no tener vergüenza por hablar de cosas que ignora. Y afirma que aquel le diría: “Y cuando te encuentras en esta ignorancia, ¿crees tú que vale más la vida que la muerte?” (304e). Estas fatídicas palabras seguramente no sean más que una extravagancia para Hippias. Frente a la fama y elegancia de Hippias, quien es admirado por su sabiduría y cuya apariencia ilumina a todos quienes lo escuchan y ven, Sócrates, ignorante y feo, le confiesa su destino, a saber, el de errar siempre en *aporia* (304c), pero, por ello mismo, el de ser consciente de que las cosas bellas son difíciles (*jalepa ta kala*).

REFERENCIAS

- Aristóteles (1934). *Nicomachean Ethics*, Cambridge: Loeb Classical Library.
- Barney, R. (2010.) Notes on Plato on the Kalon and the Good. *Classical Philology*, 105(4), 363-377.
- Gadamer, H. G. (1977). *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Gadamer, H. G. (1980). *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies of Plato*, translated by P. Christopher Smith. New Haven: Yale University Press.
- Garner, J. (2017). Gadamer and the lessons of arithmetic in Plato’s *Hippias Major*. *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, IX(1), 105-136.
- Grube, G. M. A. (1926). On the Authenticity of the *Hippias Maior*. *The Classical Quarterly*, 20(3-4), 134-148.
- Guthrie, W. K. C. (1990) *Historia de la Filosofía Griega IV*. (J. Rodríguez Feo, Trad.). Madrid: Editorial Gredos.
- Howland, J. (1991) Re-reading Plato: The problem of Platonic Chronology. *Phoenix*, 45(3), 189-214.
- Hyland, D. (2008). *Plato and the Question of Beauty*. Indiana: Indiana University Press.
- Iversen, F. (2016). ¿Platón como personaje aristofánico del *Hippias Mayor*? *Controversia*, 12(1), 18-22.

- Kahn, C. (1998). *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kahn, C. (2009). Some Philosophical Uses of 'To Be' in Plato. In *Essays on Being*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, E. (2006). *Crítica de la facultad de juzgar*. (P. Oyarzún, Trad.). Caracas: Monte Ávila Editores.
- Keats, J. (1900). *Complete Poetical Works of John Keats*, Cambridge: The Riverside Press.
- Kirkland, S. (2012). *The Ontology of Socratic Questioning in Plato's Early Dialogues*, New York: State University of New York Press.
- Klein, J. (1968). *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, New York: Dover Publication.
- Kosman, A. (2010). Beauty and the Good: Situating the Kalon. *Classical Philology*, 105(4), 341-357.
- Landmann, M. (1941). Socrates as a Precursor of Phenomenology. *Philosophy and Phenomenological Research*, 2(1), 15-42.
- Liddell, H. G. & Scott. (1996). *R. A. A Greek-English Lexicon*, New Supplement Added, Oxford: Clarendon Press.
- Limina, M. T. (1998). *Il problema della Bellezza in Platone: Analisi e interpretazioni dell' "Ippia Maggiore"*. Milano: Vita e Pensiero.
- Malcolm, J. (1968). On the Place of the *Hippias Major* in the development of Plato's thought. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 50(3), 189-195.
- Moreau, J. (1941). Le platonisme de l'*Hippias Majeur*. *Revue des Études Grecques*, 54(254-255), 19-42.
- Morgan, M. (1983). The Continuity Theory of Reality on Plato's *Hippias Major*. *Journal for the History of Philosophy*, 21(2), 133-158.
- Nails, D. (2002). *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Olson, H. (2000). Socrates Talks to Himself in Plato's *Hippias Major*. *Ancient Philosophy*, 20(2), 265-287.
- Platón (1903) *Platonis Opera*, III. Recognovit brevis adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, Londini et Novi Eboraci apud Henricum Frowde.
- Platón (2011). *Hippias Mayor*. En *Diálogos I*. (J. Calonge, Trad.). Madrid: Gredos.
- Shorey, P. (1903). *The Unity of Plato's Thought*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Tarrant, D. (1927). The Authorship of the *Hippias Maior*. *The Classical Quarterly*, 21(2), 82-87.
- Thesleff, H. (1989). Platonic Chronology. *Phronesis*, 34(1), 1-26.
- Trivigno, F. V. (2016). The Moral and Literary Character of Hippias in Plato's *Hippias Major*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 50, 31-65.
- Warne, C. (2013). *Arguing with Socrates. An Introduction to Plato's Shorter Dialogues*. London, New York: Bloomsbury.

- Wolfsdorf, D. (2006). *Hippias Major* 301b2-c2: Plato’s Critique of a Corporeal Conception of Forms and of the Form-Participant Relation. *Aperion*, 39(3), 221-256.
- Woodruff, P. (1978). Socrates and Ontology: The evidence of the *Hippias major*. *Phronesis*, 23(2), 101-117.

Sumario: Introducción; 1. Prólogo y contexto del problema; 2. Planteamiento de la pregunta por lo bello; 3. El problema de lo bello a partir de la cuestión del ser y la apariencia; 4. La distancia de lo bello; Conclusión; Referencias.