

Philotheámones y sofistas: Platón República V (475d1-480a13)



Edgar González Varela

Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México, México

Recibido el 2/12/20. Aceptado el 3/3/21

Resumen

En el libro V de la *República* Platón intenta distinguir a los verdaderos filósofos de un grupo de personajes que son solo parecidos a los filósofos, pero que en realidad no lo son. Platón utiliza diferentes términos para referirse a estos pseudo-filósofos pero el más recurrente es el de *philotheámones* (φιλοθεάμονες). Los estudiosos de Platón han tenido muy diversas interpretaciones sobre la identidad de estos personajes. En este trabajo defiendo que dentro del grupo en cuestión están los sofistas, una interpretación cuya intuición principal fue defendida por Vegetti (2000) pero criticada recientemente por Meinwald (2017). Aquí ofrezco tanto razones textuales como filosóficas y contextuales a favor de esta interpretación.

Palabras clave: conocimiento, filósofo, opinión, pluralismo

Philotheámones and Sophists: Plato Republic V (475d1-480a13)

Abstract

In Book V of the *Republic* Plato tries to distinguish the true philosophers from a group of characters who are only similar to philosophers but who in reality are not so. He uses different terms to refer to these pseudo-philosophers but the most frequent is *philotheámones* (φιλοθεάμονες). Scholars of Plato have had very diverse interpretations of the identity of these characters. In this paper I defend that the sophists are within the group in question, an interpretation whose main insight was defended by Vegetti (2000) but recently criticized by Meinwald (2017). I offer here textual, philosophical and contextual reasons in favour of this interpretation.

Keywords: Knowledge, Philosopher, Opinion, Pluralism

I. Introducción

El pasaje que nos concierne en este trabajo forma parte de uno de los hitos de la filosofía platónica, en él Platón presenta el andamiaje metafísico y epistemológico que sirve de trasfondo a la *República* en su conjunto. Con el fin de defender la tesis de que los filósofos deben gobernar la *polis* Platón se ocupa de explicar en qué consiste ser un filósofo y de qué modo el conocimiento que este posee lo capacita para dicha tarea. La estrategia elegida por Platón es la de distinguir al filósofo de un grupo de personajes al cual se refiere de manera bastante opaca y oblicua con diversos términos, la mayoría seguramente inventados por él mismo. El término más recurrente es el de *philothéámon* (φιλοθεάμων), traducido de diversas maneras, pero que aquí dejaré sin traducir o traduciré como “amante de ver”. Platón formula un argumento complejo y tortuoso para explicar la diferencia entre los filósofos y estos personajes, en el cual se distingue entre el estado cognitivo de los primeros, que son los únicos que poseen “conocimiento” (ἐπιστήμη), y el de los segundos, que solo alcanzan el nivel cognitivo de la “opinión” (δόξα). La base de esta distinción está en los diferentes objetos con los que estos y los filósofos se asocian: los personajes como el *philothéámon* solo alcanzan a aprehender las muchas cosas sensibles que son *F* (las muchas cosas justas, bellas, etc.), mientras que los filósofos llegan a comprender las Formas (la Forma de Justicia, de Belleza, etc.).

Todo este pasaje es de muy controvertida interpretación. Mi interés en el presente trabajo se enfoca no en el argumento mismo sobre los objetos del conocimiento y de la opinión, sino en la identificación de los personajes que aquí agruparé, por conveniencia, bajo el rubro de *philothéámones*, pero que, como veremos, conforman un grupo heterogéneo. Dada la manera vaga como Platón se refiere a ellos, ha habido varias maneras de interpretar a estos “competidores” de los filósofos; que, de no ser distinguidos de los filósofos genuinos, tendrían tanto derecho como ellos para ocupar un lugar de preeminencia política en el estado. Algunos estudiosos han tomado al grupo en su totalidad como una cierta clase de estetas que se embelesan en el puro gozo estético de las obras de arte. Otros los han considerado más bien como aficionados a la crítica artística o explicación de la belleza de las obras de arte. Vegetti (2000), por su parte, ha visto en estos pseudo-filósofos a los sofistas, especialmente a Hipias. Meinwald (2017), finalmente, ha criticado estas propuestas, ofreciendo una interpretación mucho más sutil, que distingue varios grupos pero le da preeminencia a los *philothéámones* porque estos son personajes que pretenden acceder a los valores básicos morales a través del arte, en particular, las representaciones dramáticas. Estos aficionados al teatro son, pues, personajes que buscan alcanzar la sabiduría sobre cómo debe uno vivir la vida a través de los valores y modelos representados en el drama.

En este trabajo defiendo una nueva interpretación que incorpora algunos de los elementos valiosos del análisis de Meinwald (2017) pero, al mismo tiempo, pretende recuperar la intuición de Vegetti (2000) que le da un lugar a los sofistas, y a otros intelectuales afines a ellos, en el grupo de los *philothéámones*. Sostengo que Meinwald tiene razón al distinguir cuidadosamente entre diferentes grupos que son el blanco de la crítica de Platón, contra Vegetti (2000) y los demás especialistas que los asimilan a todos en un solo conjunto, pero no la tiene al excluir a los sofistas. En la sección II presento un análisis del texto clave (475d1-e1), en el cual muestro cómo este admite, contra Meinwald, una lectura que les puede dar cabida a los sofistas. En la sección III ofrezco razones para pensar que estos deben ser incluidos entre los *philothéámones*. La primera apela a la consideración del pasaje paralelo de *República* VI (492a-494a) en donde Platón vuelve a la distinción entre filósofos y pseudo-filósofos, pero esta vez explica el rol que los sofistas tienen en la formación de las opiniones de la gente sobre los valores morales. La consideración de este pasaje nos permitirá así ubicar adecuadamente a los sofistas entre los pseudo-filósofos distinguidos en *República* V. La segunda razón se deriva del examen de las opiniones que en este último texto se

les atribuyen a los *philothéámones*. Aunque ciertamente estos personajes son considerados, todos ellos, como incapaces de comprender la Forma de lo *F*, aquella unidad o estructura que hace que las múltiples cosas *F* sean *F*, se les atribuye además una posición mucho más radical sobre lo *F*, a saber, una cierta forma de pluralismo sobre lo *F*. En efecto, se dice de aquel que “de ningún modo soporta que alguien diga que lo bello es *uno*, y también lo justo y lo mismo con lo demás” (479a3-5).¹ Algo que no ha sido suficientemente notado es que, de entre los interlocutores de Sócrates en los diálogos, los únicos que defienden una posición semejante son los sofistas o intelectuales asociados a ellos, especialmente Protágoras y Menón en pasajes de los diálogos homónimos que revisaremos brevemente. Esta revisión reforzará la tesis de que los sofistas son aludidos entre los *philothéámones* o pseudo-filósofos, algo que parece natural en sí mismo dado el conocido interés platónico de distinguir a su héroe filosófico, Sócrates, de estos personajes.

II. Los *philothéámones* y otros aparentes amantes de la sabiduría

Hacia el final del libro V de la *República* Platón introduce una de sus tesis más famosas y controvertidas: la tesis del “rey filósofo”, esto es, que los filósofos deben gobernar la *polis*. Más exactamente, Platón hace decir a Sócrates que la única manera en que podría existir una organización política que se aproximase lo más posible a la ciudad ideal descrita en los libros II-V es si los filósofos gobernarán (473c11-e4). Sócrates está consciente de que esta es una propuesta “muy paradójica” (πολὺ παρὰ δόξαν, 473e2, cf. 472a6), es decir, contraria a la *dóxa* u opinión de la mayoría. Por ello, se dispone a defenderla; apremiado por Glaucón, quien considera que, de no hacerlo, muchos hombres, nada viles, se aprestarán a golpearlo y hacerlo objeto de burla. La defensa consiste en una elucidación de quiénes son filósofos y por qué están capacitados para gobernar (474b5-c3). Es en este contexto que se introduce el pasaje que nos interesa, el cual, como vemos, tiene una importancia central para la *República*, pues la posibilidad misma del proyecto político que esta explora depende del éxito de la defensa socrática.

Sócrates busca explicar qué es un filósofo, o “amante de la sabiduría”, *philosophos* (φιλόσοφος), dando cuenta del objeto de su amor, la sabiduría (σοφία), y del modo en que ama a esta. El filósofo es inicialmente descrito como alguien que ama toda la sabiduría, no una parte sí y otra no, pues alguien que ama una cosa *X* ama a *X* entera, no parcialmente. Por ejemplo, el “amante de los jóvenes” (φιλόπαις, 474d3), el “amante del vino” (φιλοῖνος, 475a5) y el “amante de los honores” (φιλότιμος, 475a9), son amantes exhaustivos de sus respectivos objetos en este sentido. Por ende, afirma Sócrates, aquel que no gusta de los estudios (τὰ μαθήματα) “no diremos que es un amante del estudio (φιλομαθής) ni un filósofo” (475b11-c2). Esta caracterización del filósofo como amante exhaustivo del estudio (*philomathés*) es muy importante, pues, en primer lugar, da pie a la primera descripción socrática más o menos formal del filósofo: “y al que está presto a degustar todo estudio (παντὸς μαθήματος), va con agrado a estudiar (μανθάνειν) y es insaciable, a ése con justicia lo llamaremos filósofo” (475c6-8). Y, en segundo lugar, es importante porque suscita la introducción, por parte de Glaucón, de los personajes que podrían confundirse con los filósofos, y que son el centro de atención del presente trabajo.

¹ Utilizo la traducción de la *República* de Divenosa & Mársico (2005), la cual me parece la mejor a nuestro idioma, aunque con frecuencia, como ahora, la modifiqué para hacerla un poco más precisa o literal (especialmente en el pasaje clave de 475d1-e1). Pero siempre indico las modificaciones efectuadas con cursivas.

Glaucón no parece satisfecho con la descripción socrática, pues afirma que muchos personajes que no deberían ser clasificados como filósofos lo serían de acuerdo con esta (475d1-e1):

Πολλοὶ ἄρα καὶ ἄτοποι ἔσονταί σοι τοιοῦτοι. οἷ τε γὰρ φιλοθεάμονες πάντες ἔμοιγε δοκοῦσι τῷ καταμανθάνειν χαίροντες τοιοῦτοι εἶναι, οἷ τε φιλήκοοι ἀτοπώτατοί τινές εἰσιν ὡς γ' ἐν φιλοσόφοις τιθέναι, οἷ πρὸς μὲν λόγους καὶ τοιαύτην διατριβὴν ἐκόντες οὐκ ἂν ἐθέλοιεν ἐλθεῖν, ὡσπερ δὲ ἀπομεμισθωκότες τὰ ὤτα ἐπακοῦσαι πάντων χορῶν περιθέουσι τοῖς Διονυσίοις οὔτε τῶν κατὰ πόλεις οὔτε τῶν κατὰ κώμας ἀπολειπόμενοι. τούτους οὖν πάντας καὶ ἄλλους τοιοῦτων τινῶν μαθητικούς καὶ τοὺς τῶν τεχνυδρίων φιλοσόφους φήσομεν;

Entonces, muchos y extraños *serán para ti tales*. A mí al menos me parece que todos los amantes *de ver* [φιλοθεάμονες] *son tales en virtud de su gozo por aprender*, y los *amantes de oír* [φιλήκοοι] son más extraños aun como para incluirlos entre los filósofos. *Estos no se avendrían voluntariamente a los razonamientos y a este tipo de ocupación, sino que así como si hubieran arrendado sus oídos para escuchar todos los coros recorren las fiestas dionisiacas sin perderse ninguno, ni de la ciudad ni de los pueblos aledaños. Entonces, ¿a todos éstos y a otros estudiosos de cosas tales y a los de las técnicas inferiores les llamaremos filósofos?*

A lo cual Sócrates responde (475e2):

De ninguna manera, dije, sino similares a filósofos.

Sócrates dedicará el resto de la discusión ubicada en el libro V a distinguir a los filósofos de estos aparentes filósofos mediante un argumento muy complejo cuyo resultado es que solo los filósofos resultan ser verdaderos amantes de la sabiduría porque son los únicos que llegan a poseer conocimiento genuino, el cual involucra comprender las Formas platónicas, como la Forma de lo Bello, lo Justo, lo Bueno, etc. En cambio, los pseudo-filósofos de los que habla este pasaje resultan ser solo *philodoxoi* (φιλόδοξοι, 478a6), pues solo alcanzan el nivel cognitivo de la opinión (*dóxa*), en virtud de que solo comprenden las muchas cosas *F* (bellas, justas, buenas), pero no la Forma de *F*. Más adelante consideraré, brevemente, en qué consiste este estado cognitivo de los pseudo-filósofos, ahora, sin embargo, es necesario hacer un análisis del texto y considerar las principales interpretaciones del mismo que se han ofrecido.

Una tendencia generalizada es la de asimilar en un solo grupo a todos los personajes sobre los que Glaucón parece hablar en este pasaje, de manera que quien fuera pseudo-filósofo satisfaría todas las características referidas en este. O, al menos, se tiende a no explicar las distinciones entre personajes pertenecientes a este grupo y concentrarse solo en algunos de ellos. De entre las aproximaciones que siguen esta tendencia está, en primer lugar, la de autores como Nettleship (1901: 190), Cross & Woosley (1964: 139), Stokes (1992: 104), Pappas (1995: 127), Blackburn (2006: 89), Sedley (2007: 257-59) y Heath (2013: 27), quienes consideran que los amantes de ver (*philothéámones*) son una suerte de estetas embelesados en el disfrute de la contemplación de bellas obras de arte. Esta interpretación se basa, por un lado, en la descripción que se hace de los amantes de oír (*philékkooi*) en este pasaje como aficionados al teatro. Y, por otro, se basa también en la descripción subsecuente de los *philothéámones* y los *philékkooi* como contempladores de las cosas bellas (476b4-8):

Οἷ μὲν που, ἦν δ' ἐγώ, φιλήκοοι καὶ φιλοθεάμονες τὰς τε καλὰς φωνὰς ἀσπάζονται καὶ χροὰς καὶ σχήματα καὶ πάντα τὰ ἐκ τῶν τοιοῦτων δημιουργούμενα, αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ ἀδύνατος αὐτῶν ἢ διάνοια τὴν φύσιν ἰδεῖν τε καὶ ἀσπάσασθαι.

Los amantes de oír y los amantes de ver se deleitan con los bellos sonidos, colores, figuras y con todas las cosas conformadas con tales cosas, pero su pensamiento es incapaz de percibir y deleitarse con la naturaleza de lo bello en sí.

Una interpretación basada similarmente en valores estéticos fue defendida por Gosling (1960) quien, sin embargo, no caracterizó a los *philothéámones* como estetas sino como expertos en los principios y aspectos técnicos de las obras de arte que supuestamente las hacen bellas; una suerte de aficionados a la crítica artística como lo pueden ser, según su propio ejemplo, aficionados al cine que van al Festival de Cannes a discutir sobre los aspectos técnicos de las películas que las hacen tener un valor estético.

Meinwald (2017: 41-45) ha criticado convincentemente este tipo de interpretaciones “estéticas”. En primer lugar, ha señalado que si los personajes en cuestión son destacados por Glaucón como potenciales competidores de los filósofos esto debe ser porque compiten en tanto amantes del estudio. Pero no parece que los estetas de la primera interpretación estén motivados por el estudio, sino solo por el goce estético. En cuanto a los *philothéámones* de Gosling, estos sí podrían ser descritos como amantes del estudio, pero el énfasis que pone en su carácter de estudiantes de los aspectos técnicos del arte se basa, en primer lugar, en una lectura errónea del pasaje en cuestión, pues Gosling asimila injustificadamente, como veremos, a los *philothéámones* con “los [estudiosos] de las técnicas inferiores”. Y, en segundo lugar, en una referencia posterior a los personajes de nuestro pasaje que no justifica suficientemente esta asimilación, pasaje que consideraré en un momento (476a10-b2). Pero su crítica más fuerte a ambas interpretaciones se basa en una acertada argumentación de que *καλόν* en Platón, y en general en griego antiguo, tiene un significado no meramente estético, sino mucho más amplio, el cual abarca la excelencia moral en su conjunto, pudiendo traducirse a veces como “noble”, “excelente” o “espléndido”, aunque en general es difícil traducirlo.² Por ello es que Platón lo asocia inmediatamente con lo justo y lo bueno. Meinwald (2017, 44-45) menciona varios pasajes que apoyan esta lectura amplia, en particular *República* VI 492a-494a, el cual revisaré más adelante, y *República* VII 538c6 ss. Por ello es que Meinwald ofrece una interpretación de los *philothéámones* en la que estos resultan ser unos entusiastas del teatro que pretenden obtener, a través de él, modelos y principios morales sobre cómo debe uno vivir la vida. En esta interpretación, estos personajes son distintos de los otros dos sub-grupos que, según ella son mencionados en el pasaje: los “otros estudiosos” de cosas similares y los estudiosos de las técnicas inferiores. Y, aunque estos últimos son similares en tratar de guiar su vida a través de los principios que encuentran en sus objetos de estudio, el énfasis de Platón en los *philothéámones* se entiende por el rol en la educación que este le asigna al arte en la *República*.³

La interpretación de Meinwald me parece adecuada en algunos aspectos, pero no lo es, en particular, en su crítica a la intuición central de otra interpretación defendida por Vegetti (2000: 92). Según Vegetti, deberíamos identificar a los *philothéámones* con los sofistas, y otros intelectuales afines, vinculados con la democracia griega antigua: “È dunque preferibile pensare a figura di intellettuali legati alla cultura urbana della polis democratica”.⁴ La razón es que estos personajes pueden justificadamente considerarse “rivali dei filosofi nell’aspirazione a una leadership politico-culturale”,⁵ un rasgo esencial que deben tener estos personajes que en *República* V se consideran

2 Por esta razón, en lo que sigue continuaré utilizando el término “bello” para verter esta noción griega, aunque es preciso interpretarla de esta manera amplia.

3 Si bien Szaif (2007) no distingue entre los distintos sub-grupos del pasaje, su interpretación de los *philothéámones* es muy similar a la de Meinwald.

4 “Por tanto, es preferible pensar en intelectuales vinculados a la cultura urbana de la polis democrática”.

5 “Rivales de los filósofos en la aspiración al liderazgo político-cultural”.

como competidores de los filósofos con respecto a la dirección política del estado. Dado que Vegetti supone, como Gosling, que todos los personajes de los que habla el pasaje son un solo grupo, piensa que la figura emblemática entre los *philothéámones* es el sofista Hipias, quien, según él, es descrito en diversos diálogos platónicos con rasgos que se atribuyen en nuestro pasaje a los *philothéámones*. Pues Hipias es descrito como incapaz de pensar lo bello en sí (*Hip. Ma.* 287d ss.), asiduo asistente a los festivales olímpicos (*Hip. Ma.* 363c ss.), versado en las técnicas, incluso las técnicas artesanales (*Hip. Ma.* 368b ss., *Prot.* 318e) e involucrado en tareas políticas, como la de embajador de Elis (*Hi. Ma.* 281b ss.). Me parece que la intuición de Vegetti de ubicar a los sofistas dentro del grupo de los *philothéámones* es básicamente acertada, pero no lo es ni su lectura del texto clave de *República V* ni las razones que da para introducirlos, específicamente las que se refieren a Hipias, como Meinwald (2017: 45-46) ha argumentado. Meinwald ha sostenido, en particular, que una vez distinguidos los grupos de los que habla Glaucón, los sofistas no pueden caber dentro del único grupo en donde podrían hacerlo, el de *philothéámones* y *philékooi*, pues no satisfacen los dos rasgos de los *philékooi*: ser fanáticos del teatro y rehusarse totalmente a participar en discusiones filosóficas.⁶

Creo que Meinwald tiene razón en algunas de sus críticas, y, sin embargo, me parece que hay una manera plausible de leer el texto, la cual no ha sido suficientemente explorada en la literatura especializada, que hace viable que los sofistas puedan todavía caber dentro de alguno de los grupos distinguidos por Platón en este pasaje. A continuación defenderé esta lectura, distinguiendo más cuidadosamente entre todos los posibles personajes a los que Platón podría tener en mente al considerarlos pseudo-filósofos. La clave de mi lectura es la distinción entre *philothéámones* y *philékooi*, pues generalmente se acepta que Platón se refiere con estos términos a los mismos personajes, v. gr., fanáticos del teatro para Meinwald, sofistas, para Vegetti, pero veremos que hay buenas razones para distinguirlos.

El supuesto de que los *philothéámones* y los *philékooi* son los mismos personajes es prácticamente universal.⁷ De hecho, esto se ve reflejado generalmente en las traducciones de la *República*.⁸ Tomemos como ejemplo la traducción de Griffith en Ferrari y Griffith (2000), la cual es, por cierto, la traducción utilizada por Meinwald. El texto inicial de nuestro pasaje lo traduce Griffith así:

Πολλοὶ ἄρα καὶ ἄτοποι ἔσονται σοι τοιοῦτοι. οἱ τε γὰρ φιλοθεάμονες πάντες ἔμοιγε δοκοῦσι τῷ καταμανθάνειν χαίροντες τοιοῦτοι εἶναι, οἱ τε φιλήκοοι ἀτοπώτατοι τινές εἰσιν ὡς γ' ἐν φιλοσόφοις τιθέναι.

'In that case', Glaucon said, 'a lot of surprising people will come in this category, all those who love to be spectators, for example – I think the reason they love to be spectators is because they enjoy learning. And people who love to be members of an audience are an unlikely group to find in the ranks of the philosophers.'

⁶ Stokes (1992: 115-16, n. 10) formula la misma crítica en contra de la suposición de que sofistas como Protágoras pudieran ser incluidos entre los *philothéámones*. En cambio, me congratulo de que Gutiérrez (2010) considere plausible que Platón se dirige de algún modo a los sofistas, pues, según él, dirige, al menos parte del argumento de *Rep. V* (476d-478e), a un interlocutor no ajeno a la filosofía como los amantes del teatro: "Si no se trata, pues, de un elemental amante de las audiciones que, según el mismo Sócrates, no estaría dispuesto a participar de un discurso o una discusión seria (475 d), sino más bien de un sofista, éste se resistiría a aceptar la distinción parmenideo-platónica entre episteme y doxa" (49); aproximación a la que, como señala Gutiérrez, Halliwell (1998: 214) y Horn (1997: 294-295) son también afines. Sin embargo, Gutiérrez (2017: 135-36, 144-47) parece haber cambiado de opinión y acercarse, más bien, a una interpretación que asume que el interlocutor es un esteta afilosófico.

⁷ Como ejemplos paradigmáticos de esto véase Annas (1981: 194-95), Stokes (1992: 104).

⁸ Dos honrosas excepciones son Eggers Lan (1986) y Divenosa & Mársico (2005). La traducción de ambos permite distinguir adecuadamente los dos grupos de personajes, como puede verse en la traducción del pasaje presentada arriba.

Leyendo esta traducción uno estaría justificado en creer que los *philothéámones* (“those who love to be spectators”) y los *philékooi* (“people who love to be members of an audience”) son el mismo grupo. Esto es, pareciera que el “and” después del primer punto es simplemente epexegetico o explicativo de lo anterior, es decir, la caracterización de los *philékooi* como amantes del teatro debe entenderse como una elucidación del gusto por aprender de los *philothéámones*, pues son en realidad un solo grupo. Aunque esta es una lectura posible no creo que sea la más plausible. Si consideramos el texto griego con más cuidado veremos que no hay propiamente un καί (“y”) solo que corresponda al “and” y que pueda fácilmente interpretarse como explicativo de lo anterior. Lo que hay, más bien, son dos τε adjuntados a los artículos correspondientes a φιλοθεάμονες y φιλήκοοι. Es decir, la frase que Platón usa para referirse a los personajes que designa con estos dos nombres es: οἱ τε φιλοθεάμονες ... οἱ τε φιλήκοοι. El uso más frecuente de frases de la forma οἱ τε ... οἱ τε es (cfr. LSJ A.1) el de hacer una conjunción entre dos grupos, casi siempre distintos, en donde el primer τε tiene solo la función de apuntar al segundo, más o menos equivalente a, en inglés “both the As ... and the Bs”, o en español, “tanto los As ... como los Bs”. Un par de ejemplos de este uso en la *República* son los siguientes.

En *República* 372a-373a Sócrates describe el carácter de la vida de los habitantes de la ciudad “sana” que está construyendo, la cual es muy frugal, en particular, tienen una alimentación vegetariana y carecen de todo lujo. Glaucón se queja de que esta parece una ciudad de cerdos, más que una ciudad de seres humanos como las actuales. Sócrates entonces observa que Glaucón quiere considerar no solo cómo surge una ciudad sana sino una ciudad más grande, una ciudad lujosa (373b2-5):

Porque la sana ya no es suficiente, sino que ahora debe llenarse de esplendor y variedad con actividades que no están orientadas a lo necesario en las ciudades, por ejemplo, *todos* los cazadores y los imitadores.

La frase “todos los cazadores y los imitadores” es exactamente de la forma οἱ τε ... οἱ τε (οἱ τε θηρευταὶ πάντες οἱ τε μιμηταί), y es claro que con ella Platón quiere indicar que lo que dice se aplica a dos grupos distintos: tanto los cazadores como los artistas miméticos. Me parece, pues, que la frase οἱ τε ... οἱ τε de *República* V es usada precisamente de este modo, de hecho, incluso utiliza el cuantificador “todos” aplicado al primer grupo, como lo hace la frase de *República* II. Hay muchos otros ejemplos de este tipo de frase en Platón, pero solo mencionaré otro un poco anterior al referido, en donde Platón introduce a los diversos artesanos necesarios en la ciudad sana, con una frase de la forma οἱ τε ... οἱ τε para referirse a dos grupos distintos (*Rep.* II 370d9-e2):

Pero no sería todavía demasiado grande si le agregáramos los boyeros, los pastores y los apacentadores de otro ganado para que los campesinos (οἱ τε γεωργοὶ) tuvieran bueyes para cultivar, los albañiles (οἱ τε οἰκοδόμοι) puedan usar junto con los campesinos yuntas para el transporte.

Hay, sin embargo, una razón textual adicional para pensar que los dos grupos de nuestro pasaje son distintos. Como vimos, Glaucón comienza diciendo que “muchos y extraños (ἄτοποι) serán para ti *tales*”, es decir, amantes del estudio o filósofos. E inmediatamente menciona a los *philothéámones* como su primer ejemplo de estos muchos aparentes filósofos, indicando que lo parecen “en virtud de su gozo por aprender”. Y luego menciona a los *philékooi* diciendo que ellos son “los más extraños” (ἄτοπώτατοι) “como para incluirlos entre los filósofos”. Es decir, el pasaje parece hacer un contraste entre los dos sub-grupos mencionados: el sub-grupo 1, los *philothéámones*, son extraños, pero el sub-grupo-2, los *philékooi*, son los más extraños entre todos los aparentes amantes de aprender, más que los primeros y, presumiblemente, que los que

se distinguirá a continuación.⁹ Y la razón por la cual los *philékkooi* son los más extraños es porque son meros fanáticos del teatro que “no se avendrían voluntariamente a los razonamientos (λόγους) y a este tipo de ocupación (διατριβήν)”. Es decir, no están dispuestos a participar en las discusiones filosóficas. Si esto es así, entonces el gozo por aprender de los *philothéámones* no tiene por qué consistir, en general, también en esta afición al teatro conjuntada con una aversión por la discusión filosófica.¹⁰

Una vez que Glaucón ha introducido a los dos primeros sub-grupos de pseudo-filósofos, los *philothéámones* y *philékkooi*, pregunta si “¿a todos éstos y a otros estudiosos de cosas tales y a los de las técnicas inferiores les llamaremos filósofos?”. Evidentemente, Glaucón está introduciendo aquí dos sub-grupos más, pues primero habla de “otros estudiosos” (ἄλλους ... μαθητικούς). Es decir, distingue a ciertos otros amantes del estudio de “todos éstos”, frase que seguramente incluye a los dos sub-grupos ya mencionados. Y sugiere que estos otros estudiosos de cosas tales, o similares. ¿En qué sentido sus objetos de estudio son similares? No se dice algo tan específico. Pero Glaucón introduce un cuarto sub-grupo, pues después de mencionar a los terceros se refiere a “los [estudiosos] de las técnicas inferiores”, quienes son distinguidos de los terceros probablemente en tanto que, al ocuparse de técnicas inferiores, sus objetos de estudio no son similares a los de “todos éstos”. Es decir, este cuarto sub-grupo está formado posiblemente por artesanos y demás especialistas en técnicas productivas, “inferiores”. En consecuencia, los terceros serían similares a los segundos y primeros en tanto que se ocupan de otro tipo de estudios, muy probablemente de ocupaciones más propias de los estratos sociales superiores: poetas, arquitectos, escultores, músicos y artistas en general, médicos, etc. En cualquier caso, más allá de la identificación precisa de estos personajes, podemos aventurar la conclusión de que los tres primeros grupos son amantes de estudios superiores, mientras que los cuartos son amantes de estudios inferiores, esto es, de las técnicas artesanales. Teniendo ya a la vista estos cuatro sub-grupos podemos considerar un pasaje en donde Sócrates se refiere en conjunto a estos personajes (476a9-b2):

De este modo, en efecto, distingo, *separadamente, por un lado, a aquellos de los que hablabas, amantes de ver (φιλοθεάμονάς), amantes de las técnicas (φιλοτέχνους) y hombres prácticos (πρακτικούς), y separadamente por otro a aquellos sobre los cuales versaba el argumento, los únicos a los que se podría denominar correctamente filósofos.*

Aquí Sócrates se refiere de un modo distinto a los personajes de los que hablaba Glaucón. De los tres términos que utiliza el filósofo ateniense solo el primero fue usado por el hermano de Platón. La correspondencia entre los tres términos de Sócrates y los cuatro sub-grupos de Glaucón es, me parece, así. Con *philothéámones* Sócrates se refiere solo al primer sub-grupo de Glaucón, con *philotechnoi* se refiere al cuarto grupo, los estudiosos de las técnicas inferiores, mientras que no es claro a quiénes se refiere con el término “los hombres prácticos”. Es probable que se refiera a un quinto grupo no mencionado por Glaucón, pero que le parece similar a los otros: el de aquellos que incursionan en la política.¹¹ Si esto es así, Sócrates omite mencionar

⁹ Por ello es que, supongo, Eggers Lan (1986) añade en su traducción un “aún” (“y aún más insólitos”) y Divenosa & Mársico (2005) un “aun” (“son más extraños aun”), para darle más énfasis al contraste que parece hacerse aquí.

¹⁰ Los términos φιλοθεάμων y φιλήκοος son, con toda seguridad, neologismos platónicos, pues no hay evidencia de uso anterior a Platón. El término φιλοθεάμων se usa, de hecho, solo cinco veces en el corpus platónico, todas en *República V* (475d2, 475e4, 476a10, 476b4, 479a3). Y su uso posterior es predominantemente en autores dentro de la tradición platónica y totalmente dependiente de este pasaje. El término φιλήκοος por su parte, se usa siete veces en el corpus platónico y el primer uso no es en la *República*, sino en otros diálogos tradicionalmente considerados anteriores a este: *Lisis* (206c10), *Eutidemo* (274c3, 304c6). Los otros cuatro usos son todos en la *República* (V 475d3, 476b4; VII 535d5; VIII 548e5). Fuera de la *República* denota, en general, al amante del estudio o al amante de oír conversaciones y discusiones, y en *Rep. VII* y *VIII* se asocia particularmente al estudio filosófico.

¹¹ Como sugiere Adam (1902, 1: 336), a quienes llama “men of action”.

específicamente al segundo sub-grupo, los *philékooi*, y al tercer sub-grupo, los “otros estudiosos de cosas similares”.

En conclusión, hemos visto que hay razones para pensar que los sofistas pueden caber dentro del grupo de los *philothéámones*, pues hemos visto que la identificación entre estos últimos y los *philékooi*, amantes del teatro totalmente adversos a la filosofía, puede razonablemente cuestionarse. Sin embargo, esto solo abre una vía posible para considerar que Platón incluye a los sofistas entre el grupo de los pseudo-filósofos, hacia quienes está dirigido el argumento final del libro V de la *República*. En la siguiente sección argumentaré que hay además razones positivas para pensar que los sofistas deben estar incluidos dentro de este grupo.

III. Sofistas

Recordemos, primeramente, por qué razón Sócrates busca distinguir a los filósofos verdaderos de los filósofos solo aparentes: lo hace porque solo de este modo puede defender la tesis del rey filósofo. Es decir, es necesario explicar quiénes son los filósofos y por qué, en virtud del conocimiento o sabiduría que poseen, deben legítimamente ocupar un lugar de preeminencia en la dirección de la *polis*. Esto obliga a Sócrates a distinguir a los filósofos de otros candidatos a ocupar este puesto directivo, quienes podrían ser considerados también como poseedores del conocimiento o sabiduría necesaria para gobernar. Teniendo en cuenta este contexto, resulta muy plausible pensar que, de entre los muchos personajes que podrían ser competidores de los filósofos, están los sofistas, como sugería Vegetti (2000). Pues estos eran considerados como hombres eminentemente sabios, cuyas enseñanzas, o transmisión de su sabiduría, era tan apreciada como para pagar fuertes sumas.¹² De hecho, si vemos cómo, de acuerdo con Platón, el principal sofista del siglo V, Protágoras, concebía la naturaleza del aprendizaje o estudio que era capaz de ofrecer, veremos que resultaría extraño que los sofistas en general, y el abderita en particular, no fueran considerados entre los competidores del filósofo genuino en la dirección de la *polis*:

Este estudio (μάθημα) es la buena deliberación (εὐβουλία) acerca de los asuntos domésticos, cómo administrar mejor la casa propia, y acerca de los asuntos de la ciudad, cómo ser el más capaz en cuanto a los asuntos de la ciudad, tanto para actuar como para hablar (*Prt.*, 318e5-319a29).

De hecho, a este estudio que enseña Protágoras Sócrates lo denomina inmediatamente como “la técnica política” (τὴν πολιτικὴν τέχνην), la cual capacita a Protágoras para “hacer a los varones buenos ciudadanos” (*Prt.*, 319a4-5). Es evidente que estas pretensiones, de ser ciertas, harían a los sofistas como Protágoras “amantes del estudio” o de la sabiduría especialmente aptos para ocupar un puesto directivo en la *polis*. Resulta entonces plausible que Platón los incluya dentro del grupo de pseudo-filósofos cuya sabiduría es meramente aparente.

Pero más allá de esta plausibilidad inicial hay dos razones básicas para pensar que los sofistas son aludidos en el pasaje del libro V que nos ocupa. La primera se deriva de la consideración de un pasaje del libro VI (492a-494a) que es paralelo al primero, en donde los sofistas son mencionados y se explica el rol que tienen en la educación y transmisión de una sabiduría meramente aparente, lo cual nos da razones para

¹² Por ejemplo, Sócrates en el *Protágoras* le llama al sofista de abdera: “el más sabio de entre los [hombres] actuales” (309d1). Y el impetuoso joven Hipócrates le explica a Sócrates que quiere que lo recomiende con Protágoras para que este le transmita su sabiduría (*Prt.*, 310d5-6). Las traducciones del *Protágoras* son mías, utilizo la edición de Burnet 1903.

incluirlos entre los *philotheámones*. La segunda tiene que ver con las opiniones exactas que se le atribuyen a estos últimos en *República V*. Veremos que, en los diálogos platónicos, los sofistas, e intelectuales asociados a ellos, son los únicos que sostienen algunas de estas opiniones, por lo cual resulta más plausible que sean considerados en nuestro pasaje.

Al inicio de *República VI*, una vez que se ha distinguido a los filósofos de los pseudo-filósofos, Sócrates se dispone a explicar por qué los primeros, en virtud del conocimiento que poseen, deben gobernar la *polis* y qué otros rasgos deben poseer para ser verdaderos filósofos, los cuales los hacen aptos, adicionalmente, para el rol de gobernantes (484b-487a). Adimanto, sin embargo, critica la argumentación socrática, sosteniendo que, aunque esta no puede ser resistida, los hechos son contrarios a ella. De acuerdo con Adimanto, se tiene la impresión de que los que se dedican a la filosofía, no solo como parte de una educación general, y no la abandonan siendo jóvenes, se vuelven depravados o inútiles para el estado (487b-d). Sócrates, sorprendentemente, dice estar de acuerdo, pero explica por qué esto no es culpa de la filosofía misma. En primer lugar, los verdaderos filósofos son actualmente inútiles para el estado simplemente porque la sociedad no les otorga el lugar preeminente que deben ocupar (488d-489d). Y, en segundo lugar, la mayoría de los hombres capaces que estudian filosofía se corrompen no por la filosofía misma sino por la mala educación que reciben en la sociedad en la que viven (489e-491e). De hecho, los que tienen cualidades naturales para ser filósofos se corrompen especialmente, más que las naturalezas mediocres, pues la mala educación afecta más a las buenas naturalezas que a aquellas, debido a que “lo malo es más contrario a lo bueno que a lo no bueno” (491d4-5).

Es en este contexto en el que se introduce el pasaje que nos interesa, el cual es, en cierto sentido, paralelo al pasaje final de *República V*. En efecto, Sócrates habla de nuevo de la “verdadera filosofía” (490a3) y describe al filósofo como aquel que se aleja de la multiplicidad para buscar el ser (490a9-b1). Y al referirse a la mala educación que corrompe a la auténtica naturaleza filosófica es cuando menciona a los sofistas, primeramente para hacer un uso extendido de la noción de “sofista” y luego para explicar el rol del sofista propiamente dicho en la educación. Pasemos entonces a considerar el primer momento de esta progresión.

En este primer momento, Sócrates está interesado en distinguir entre la educación privada que imparten los sofistas, y la educación pública existente en la sociedad griega. Y con la intención de dilucidar la importancia y responsabilidad que tienen estos dos tipos de educación en la corrupción de las naturalezas filosóficas, le pregunta a Adimanto (492a5-b3):

¿O crees también tú, como la mayoría, que algunos jóvenes son corrompidos por sofistas, y que algunos sofistas, corruptores en algún nivel digno de mención, son simples particulares, y no que los mismos que dicen estas cosas, son en rigor los más grandes sofistas, pero educan completamente y diseñan lo que quieren que sean los jóvenes y viejos, tanto hombres como mujeres?

Y Sócrates procede a explicar, ante la solicitud de Adimanto, cuándo ocurre esto y, por ende, quiénes son estos “sofistas públicos” (492b5-c8):

Cuando la multitud sentada, reunida en la asamblea, en los tribunales, en el teatro, en el campamento o en cualquier otra muchedumbre reunida, reprueba en medio de mucho griterío algunas cosas dichas o hechas, y elogia otras, excediéndose en todos los casos ... Realmente, en ese entorno, el joven, por así decirlo, ¿cómo crees que tiene el corazón? ¿Qué educación privada que reciba podrá resistir, sin quedar inundada por este tipo de reprobación o elogio, sin

ser arrastrada por la corriente a donde esta la lleve? ¿Crees que terminará por decir que son feas y bellas las mismas cosas que ellos, se ocupará de lo mismo que ellos y será igual?

Es decir, la importancia relativa que pueda tener en la corrupción de los jóvenes cualquier maestro privado, como los sofistas, es poca con la que ejerce la educación impartida por la multitud en casi cualquier situación en donde se reúne.

Es crucial, además, notar la educación a la que se refiere Sócrates, esta es la impartición de opiniones sobre los valores morales básicos, sobre qué cosas son bellas (moralmente excelentes) y feas (moralmente reprobables), de acuerdo con el significado amplio que “bello” (καλός) y “feo” (αἰσχρός) tienen para Platón. Es decir, la multitud en su conjunto se convierte en los más grandes sofistas o educadores de los jóvenes. Entre esta multitud se encuentran precisamente los grupos distinguidos como pseudo-filósofos en el pasaje de *República V*, a quienes para facilitar la referencia denominaremos, en su conjunto, *philothéámones*: artesanos de técnicas menores, y amantes de estudios superiores (oradores, poetas, tragediógrafos, comediógrafos, aficionados al teatro, generales, etc.). De este modo, los *philothéámones* reproducen simples opiniones sobre los valores morales y las inculcan en los jóvenes aspirantes a filósofos, quienes terminan volviéndose *philothéámones*, en vez de filósofos.

Si bien aquí se ha dejado de lado un poco a los sofistas propiamente dichos, en las siguientes líneas Platón explica el rol que tienen, el cual, a mi juicio, justifica que se les incluya dentro del grupo de los *philothéámones*. El pasaje clave es el siguiente (493a10-c3):

Cada uno de estos particulares mercenarios, a los que la gente llama “sofistas” y son considerados rivales, no enseñan otra cosa que las *convicciones* que la multitud tiene cuando se amontona, y llaman a eso sabiduría. Es precisamente como si alguien que alimenta una bestia gigantesca aprendiese minuciosamente sus impulsos y deseos, por dónde es necesario aproximarse y por dónde tomarla, cuándo es más peligrosa o apacible ... y tras aprender con cuidado todas estas cosas ... las llamara sabiduría, y tras organizarlas como una técnica se dispusiera a enseñarlas sin saber nada en verdad de lo que en estas *convicciones* y deseos es bello o feo, bueno o malo, justo o injusto, sino que pusiera todos estos nombres a las opiniones del gigantesco animal, llamando a aquello que le agrada “bueno” y a lo que lo fastidie “malo”.

En este pasaje Platón presenta una crítica brutal de los sofistas. Pero, de manera más importante para nuestros fines, explica el rol que estos tienen en el desarrollo y propagación de las opiniones de la mayoría. La “sabiduría” que los sofistas presumen tener, según Platón, no es más que una recopilación y sistematización de las opiniones de la mayoría. Y estas opiniones son precisamente las opiniones clave en virtud de las cuales en *República V* se considera que los *philothéámones* no son filósofos; opiniones sobre los valores morales básicos: lo bello, lo bueno, lo justo y sus opuestos. Si esto es así, entonces, la crítica central que Platón dirige a los *philothéámones* en *República V* debe ser dirigida en mayor medida a los sofistas. En efecto, estos no solo son meros repetidores de las opiniones de la mayoría, sino que, de hecho, elevan a estas al rango de “sabiduría” o “conocimiento”. Esto es, les otorgan a estas el estatus superior, meramente aparente, por el cual alguien pensaría que quien cultiva, enseña y aprende, estas opiniones, es un genuino amante del estudio o de la filosofía. Por lo tanto, me parece que este pasaje nos da buenas razones para pensar que Platón incluye entre los *philothéámones* mencionados por Glaucón como filósofos meramente aparentes a los sofistas. La apariencia de amor a la sabiduría de los cuatro sub-grupos mencionados por Glaucón se debe, en parte, de hecho a los sofistas. Todos ellos, y los

sofistas, comparten exactamente las mismas opiniones y es por ello que son excluidos como filósofos (493e2-494a2):

Teniendo todo esto en mente, recuerda este otro punto: ¿es posible, de algún modo, que la multitud sostenga o considere que existe lo bello en sí y no las múltiples cosas bellas, o cada cosa en sí y no la multitud de cosas particulares?

La consideración de este pasaje paralelo al de *República V* nos ha dado razones para pensar que Platón tiene en mente a los sofistas en su crítica a los pseudo-filósofos o *philothéámones*, en virtud del rol que los primeros tienen en la transmisión y reafirmación de la “sabiduría” que caracteriza a los segundos. Pero, una vez que consideramos con mayor detalle las opiniones que Platón le atribuye a estos aparentes filósofos en *República V*, veremos que hay todavía más razones para pensar que debemos incluir a los sofistas entres estos.

La estrategia básica que Platón sigue para desacreditar a los *philothéámones* como filósofos genuinos apela a una descripción muy general de las opiniones de los primeros con el fin de poder separarlas en bloque del conocimiento propio del filósofo. En esta descripción general podemos diferenciar dos aspectos fundamentales, uno negativo y otro positivo, los cuales no han sido suficientemente advertidos en la literatura especializada. El aspecto negativo es algo que es plausible que todos los *philothéámones* compartan, pero el aspecto positivo conlleva, como veremos, un elemento doctrinal que parece especialmente asociado a los sofistas y a otros intelectuales afines a estos, al menos esto es lo que puede colegirse de los diálogos platónicos mismos.

Como hemos visto, los *philothéámones* son descritos en su conjunto como incapaces de alcanzar lo uno mismo, la Forma de *F*, que concentran su pensamiento solo en las muchas cosas *Fs*. Pero esta actitud cognitiva de opinión o *dóxa* tiene dos aspectos muy generales, presentes ambos en el texto platónico. Uno de ellos es un aspecto negativo. De acuerdo con este, la actitud cognitiva de los *philothéámones* es simplemente la de mera incapacidad cognitiva de comprender lo uno sobre muchos, es decir, la incapacidad de definir o caracterizar adecuadamente qué es aquella entidad única, lo *F* único, que hace que los muchos *Fs* sean *F*. En *República V* diversas frases platónicas pueden tomarse como expresión de este aspecto negativo. Por ejemplo, Sócrates dice de los *philothéámones* y *philékooi* que se deleitan en las cosas bellas pero “su pensamiento es incapaz de percibir y deleitarse en la naturaleza de lo bello en sí” (476b6-7). Asimismo, Sócrates expresa también este aspecto negativo cuando concluye sobre todos los aparentes filósofos de los que hablaba Glaucón que “por lo tanto, los que contemplan cosas bellas, pero no ven lo bello en sí, ni son capaces de seguir a quien podría conducirlos hacia ello... diremos que opinan sobre todas las cosas, pero no conocen nada acerca de lo que opinan” (479d10-e4).

Sin embargo, la descripción platónica de los *philothéámones* expresa también un aspecto positivo que va más allá del aspecto negativo. De acuerdo con este, los *philothéámones* (o algunos de ellos) no solo son incapaces de definir o caracterizar adecuadamente lo uno sobre muchos sino, de hecho, van más allá y rechazan que exista tal cosa. Es decir, de acuerdo con este aspecto positivo de la actitud de *dóxa*, ciertos *philothéámones* ponen en cuestión un supuesto que no es disputado en el mero aspecto negativo de la actitud: que hay un solo *F*, es decir un solo tipo de ser *F*. Más bien, los *philothéámones* influidos por este aspecto positivo parecen sostener una posición pluralista sobre los valores morales en cuestión, según la cual hay muchos *Fs* o tipos posibles de ser *F*.¹³

¹³ Que los muchos *Fs* no son (o no únicamente) individuos particulares sensibles, sino que son más bien universales sensibles, tipos de ser *F*, es una de las tesis más famosas de Gosling (1960) – aunque cfr. también Adam (1902, 1: 342) – y ha sido defendida por muchos autores, entre ellos, Meinwald (2017), quien ofrece una acertada discusión de esta cuestión. En estos autores baso mi interpretación de los muchos *Fs*.

Al menos dos pasajes de *República V* expresan este aspecto positivo. En el primero, y más importante, Sócrates le pide al *philotheámon* que responda al argumento central que distingue los objetos del conocimiento de los de la opinión, con un tono prácticamente de reto (478e7-a5):

Sentados estos supuestos, diré que me conteste y responda el buen hombre que no *considera* que exista lo bello en sí, ni *Idea* alguna de belleza en sí, que sea siempre del mismo modo, *sino que cree que las cosas bellas son muchas*, aquel *amante de ver que de ningún modo soporta que alguien diga que lo bello es uno*, y también lo justo y lo mismo con lo demás.

Es decir, este personaje no solo parece incapaz de definir lo bello único sino que, de hecho, no soporta que alguien diga que lo bello es uno, pues cree que las cosas bellas son muchas. De otro modo, este *philotheámon* no cree que haya un solo tipo o modo de ser bello sino que hay muchos tipos distintos de ser bello. De manera similar, un pasaje posterior describe a los *philotheámones* como personas que “no soportan lo bello en sí *como algo existente*” (480a3-4). Esta actitud, sin duda, parece más radical que la mera incapacidad de vislumbrar lo uno en sí.

Estos dos aspectos que están entremezclados en la actitud cognitiva de *dóxa* de los *philotheámones* están representados en los diálogos platónicos. Bastará con la consideración de dos ejemplos de cada aspecto para establecer esto. En el *Teeteto*, el joven ateniense ejemplifica claramente el mero aspecto negativo de la incapacidad de definir lo *F* único. Al principio del diálogo, Teeteto pretende responder a la pregunta de qué es conocimiento ofreciendo varios tipos o casos particulares de conocimiento, como la geometría o la técnica del zapatero (*Tht.*, 146c-d). Sócrates observa que Teeteto “habiéndole sido pedida una cosa, ha dado muchas y variadas, en vez de una simple” (*Tht.*, 146d3-4).¹⁴ Entonces, Sócrates intenta hacer comprender al joven que lo que él está requiriendo es una explicación de qué es el conocimiento en sí y no una lista de tipos de conocimiento. En cuanto Teeteto comprende que Sócrates busca una definición unitaria de conocimiento, reconoce que no es capaz de proporcionarla, aunque ve que este caso es similar al de ofrecer una definición unitaria de nociones matemáticas como las potencias (*Tht.*, 148b6-c1). De este modo, Teeteto no insiste en que el conocimiento es muchas cosas, sino que por el contrario, guiado por Sócrates, intenta dar una definición unitaria del conocimiento pero falla en su intento, pues las tres definiciones que propone fracasan.

Este tipo de caso es, de hecho, el típico en los llamados “diálogos socráticos”, en donde Sócrates suele preguntar a su interlocutor qué es lo *F*, este ofrece una respuesta insatisfactoria que, o no abarca a todos los casos de ser *F*, o incluye algunos que no lo son. Este interlocutor, o algún otro presente, entonces rectifica e intenta ofrecer una definición unitaria de lo *F* que no tenga estos problemas, la cual fracasa, y así sucesivamente. Por ejemplo, en *República I* el tema principal del diálogo, la justicia, se introduce cuando Sócrates le pregunta a Céfalo si “sobre esto mismo, la justicia, ¿diremos así simplemente (*ἀπλῶς*) que consiste en decir la verdad y devolver lo que se recibe, o también es posible hacer estas mismas cosas a veces con justicia y otras injustamente?” (331c1-5). Sócrates entonces muestra que esta definición unitaria fracasa, pues hay ciertos tipos de acciones que la satisfacen y no son justas. El curso posterior del libro I consiste en el examen y refutación de distintas definiciones unitarias de justicia propuestas por varios interlocutores.¹⁵ La conclusión, tanto de esta conversación

¹⁴ Mi traducción, utilizo la edición de Duke et al. 1995.

¹⁵ Incluso la del sofista Trasímaco pretende ser, curiosamente, unitaria, en contraposición con la de pensadores afines que consideraremos en un momento: “Yo digo que lo justo no es otra cosa que lo que le conviene al más poderoso” (338c1-2).

como de muchas de las conversaciones típicas de Sócrates, es que los interlocutores no comprenden el ser único de lo *F* en cuestión, qué es aquello que hace que todas las cosas que son *F* sean *F*.

Muy distinta, en cambio, es la actitud de otros interlocutores de Sócrates, quienes ejemplifican el aspecto positivo de la actitud de los *philothéámones*, pues ponen en cuestión el supuesto básico de que hay un solo tipo de ser *F* y, por ende, disputan la idea misma de buscar una definición unitaria, al menos inicialmente. Lo relevante, para nuestros fines, de la evidencia proporcionada por estos pasajes es que ambos personajes están ligados a la tradición sofística y así son caracterizados por el propio Platón. El primero de los ejemplos que revisaremos es el de Menón, en el diálogo homónimo. Menón no es propiamente un sofista pero es, sin embargo, un intelectual afín a los sofistas, pues Sócrates mismo indica que este es discípulo del sofista Gorgias, y sugiere que sostiene las mismas opiniones sobre la virtud que este último: “pues seguramente a ti te parecen las cosas que a aquél” (*Men.*, 71d1-2).¹⁶ Menón se sorprende de que Sócrates no sepa qué es la virtud, pues piensa que no es en absoluto difícil explicar qué es. Al intentar hacerlo, Menón menciona diferentes tipos o ejemplos particulares de virtud: señala cuál es la virtud del varón, la virtud de la mujer, etcétera. Sócrates responde que es muy afortunado, pues si bien “una virtud estoy buscando, un enjambre de virtudes he hallado que tú has proporcionado” (*Men.*, 72a7-8). A continuación, Sócrates explota la analogía evocada por el término “enjambre” e interroga que, si el objetivo fuera definir una abeja y no la virtud, qué pensaría de una respuesta que similarmente dijera que las abejas “son muchas y múltiples” (*Men.*, 72b2): “¿acaso dices que son muchas y múltiples y diferentes unas de otras en esto, en virtud de ser abejas, o en esto en nada difieren, sino en otra cosa, como en belleza, magnitud, o alguna otra cosa similar” (*Men.*, 72b3-6). Menón responde que en tanto abejas en nada difieren. Y Sócrates pretende entonces aplicar la misma idea al caso de las virtudes: “incluso si muchas y múltiples son, todas tienen la misma cierta forma (εἶδος) única, por la cual son virtudes” (*Men.*, 72c6-8). Lo notorio de este intercambio es que el siguiente movimiento de Menón es muy distinto al de Teeteto y al de otros interlocutores de Sócrates, pues cuestiona precisamente que haya una forma única de virtud. En efecto, en cuanto comprende que lo que quiere Sócrates es una definición unitaria de virtud, similar a una definición unitaria de la salud o de la fuerza, Menón rechaza que los casos sean similares: “me parece Sócrates, al menos a mí, que de algún modo este ya no es similar a estos otros” (*Men.*, 73a4-5).

Y, finalmente, el caso más emblemático de este aspecto positivo de la actitud de los *philothéámones* es representado por el sofista más reputado: Protágoras. En un breve intercambio sobre el bien, Protágoras expone, en el diálogo del mismo nombre, una opinión pluralista sobre el bien. Protágoras inicialmente critica la sugerencia socrática de que las cosas buenas son aquellas que son útiles para los hombres (*Prt.*, 333d8-e1), la cual parecería ser una concepción unitaria del bien. Pues sostiene que él llamaría buenas incluso a cosas que no fueran útiles para los hombres (333e1-2). Sócrates entonces pregunta si Protágoras acaso piensa que hay cosas buenas que no son útiles para ninguna otra cosa o solo que hay cosas buenas que no son útiles para los hombres (333e5-334a2). Y es entonces cuando Protágoras introduce su concepción del bien, enfatizando que lo bueno no es uno sino múltiple (334a3-c6):

De ningún modo, dijo, sino que sé que muchas cosas son dañinas para los hombres, alimentos, bebidas, medicamentos y otras miles de cosas, pero otras son benéficas. Mientras que otras no son ni lo uno ni lo otro para los hombres, pero sí lo son para los caballos. Otras, solo para los bueyes, y otras para los perros.

¹⁶ Mi traducción, utilizo la edición de Burnet 1903.

Otras para ninguno de éstos, pero sí para los árboles. Otras son buenas para las raíces del árbol, pero malas para los retoños. Por ejemplo, el estiércol aplicado a las raíces de todas las plantas es bueno, pero, si quisieras echarlo sobre los brotes y las ramas nuevas, se destruirían completamente. En tanto que el aceite es muy perjudicial para todas las plantas y lo más adverso para los cabellos de los animales distintos al hombre, pero para los cabellos del hombre, y para el resto de su cuerpo, es protector. Pero lo bueno (τὸ ἀγαθόν) es algo de tal modo variado (ποικίλον) y múltiple (παντοδαπόν) que, incluso aquí, esto mismo es bueno para el exterior del cuerpo del hombre, pero lo peor para el interior. Y por esto todos los médicos les prohíben a los enfermos usar aceite, salvo muy poco en aquellas cosas que van a comer, solamente cuanto elimine los olores molestos que se dan en los alimentos y los aderezos.

Que esta propuesta protagórica sobre el bien expresa el aspecto positivo de la actitud de los *philothéámones* me parece bastante claro. La descripción del *philothéámon* como aquel que “no soporta” que el valor moral en cuestión es uno me parece que se ajusta perfectamente a la posición de Protágoras. Si tomamos en cuenta que no parece haber en los diálogos platónicos ningún personaje que exprese esta especie de pluralismo moral que no sea un sofista o esté ligado, de algún modo, a la tradición sofística, entonces tenemos otra razón para pensar que los sofistas son aludidos por Platón en el grupo de *philothéámones*. Este grupo, incluye así, una gran variedad de personajes. Algunos menos radicales y con tendencias menos filosóficas, como los fanáticos del teatro o los practicantes de las técnicas menores, probablemente se queden en el mero aspecto negativo de la actitud de *dóxa* atribuida al grupo en su conjunto. Pero otros, como los sofistas y diversos intelectuales asociados a ellos, van más allá de este aspecto y sostienen el aspecto positivo de esta actitud, que consiste en poner en cuestión la unidad misma del valor moral relevante.

IV. Conclusiones.

En este trabajo hemos visto que los llamados “amantes de ver” (*philothéámones*), el grupo que Platón busca distinguir de los verdaderos filósofos en *República V* y degradar al nivel de pseudo-filósofos o filósofos meramente aparentes, es mucho más variado de lo que se piensa. En particular, he defendido que dentro de este grupo debe incluirse a los sofistas y a otros intelectuales asociados a ellos, una intuición defendida por Vegetti (2000) pero criticada recientemente por Meinwald (2017). Hemos visto que una consideración cuidadosa del texto del pasaje relevante de *República V* hace posible, contra Meinwald, que Platón aluda a los sofistas en este pasaje. Y, además, hemos visto que hay buenas razones para pensar que esta alusión es plausible. En primer lugar, la consideración del pasaje paralelo de *República VI* (492a-494a) nos hace ver el rol que los sofistas tienen, según Platón, en la transmisión y reforzamiento de las opiniones característica de los *philothéámones* y de la concepción misma de estas como “sabiduría” o “conocimiento”. Esto hace plausible que los sofistas sean incluidos dentro de este grupo al cual se le quiere mostrar precisamente que lo que ellos llaman “sabiduría” no lo es realmente. Y, en segundo lugar, hemos visto que las opiniones que se les atribuye a los *philothéámones* involucran en realidad dos tipos de actitud, o dos aspectos de la misma, que pueden darse separadamente. (a) Un aspecto meramente negativo que consiste en la incapacidad de comprender lo *F* único. Y (b) otro aspecto positivo, más radical, que consiste en negar que haya, de hecho, tal *F* único y, consecuentemente, en afirmar que, más bien, hay muchos tipos distintos de ser *F*. Hemos visto que, de acuerdo con los mismos diálogos platónicos, el aspecto positivo de dicha actitud aparece vinculado con los sofistas y su bien conocido pluralismo moral. Por todas estas razones, me parece que los sofistas deben ser legítimamente incluidos dentro del grupo de los *philothéámones* de *República V*, es decir, entre los

competidores del filósofo para ocupar un lugar directivo en el gobierno de la *polis* en virtud de su aparente “amor a la sabiduría”.¹⁷

¹⁷ Quisiera agradecer a José Molina, con quien discutí, en la etapa inicial de este trabajo, sobre mi interpretación del pasaje de *República V* estudiado aquí. Este artículo está dedicado a su entrañable memoria. También quisiera agradecer el importante apoyo del proyecto PAPIIT IN403819, dentro de cuyo marco se desarrolló esta investigación.

Bibliografía

- » Adam, J. (Ed.). (1902). *The Republic of Plato*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Annas, J. (1981). *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press.
- » Blackburn, S. (2006). *Plato's Republic: A biography*. Nueva York: Atlantic Monthly Press.
- » Burnet, J. (Ed.) (1903). *Platonis Opera*. Tomus III. Oxford: Clarendon Press.
- » Cross, R. C. & Woosley, A. D. (1964). *Plato's Republic: A philosophical commentary*. Londres: Palgrave Macmillan.
- » Divenosa M. & Mársico C. (Trads.). (2005). *Platón: República*. Buenos Aires: Losada.
- » Duke, E. A., et al. (Ed.). (1995). *Platonis Opera*. Tomus I. Oxford: Clarendon Press.
- » Eggers Lan, C. (Trad.). (1986). *Platón Diálogos IV: República*. Madrid: Gredos.
- » Ferrari, G. (Ed.) & Griffith, T. (Trad.) (2000). *Plato: The Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Gosling, J. (1960). *Republic Book V: τὰ πολλὰ καλὰ*, etc. *Phronesis*, 5 (2), 116-28.
- » Gutiérrez, R. (2010). Reflexiones sobre *República V 475e-480a*. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 36, anejo, 45-64.
- » Gutiérrez, R. *El arte de la conversión: Un estudio sobre la República de Platón*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- » Halliwell, S. (1998). *Plato: Republic V*. Warminster: Aris & Phillips.
- » Heath, M. (2013). *Ancient philosophical poetics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Horn, C. (1997). Platons epistêmê-doxa-Unterscheidung und die Ideentheorie (Buch V 479b-480a und Buch X 595c-597e). En Höffe O. (Ed.), *Platon: Politeia* (pp. 291-312). Berlín: Akademie.
- » Meinwald, C. (2017). Who are the philotheamones and what are they thinking? *Ta polla kalla in Republic V*. *Ancient Philosophy*, 37 (1), 39-57.
- » Nettleship, R. L. (1901). *Lectures on the Republic of Plato*. Londres: McMillan.
- » Pappas, N. (1995). *The Routledge guide to Plato and the Republic*. Londres: Routledge.
- » Sedley, D. (2007). Philosophy, the Forms and the Art of Ruling. En Ferrari, G. (Ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (pp. 256-283). Cambridge: Cambridge University Press.
- » Szaif, J. (2007). Doxa and epistêmê as modes of acquaintance in *Republic V*. *Études Platoniciennes*, 4, 253-272.
- » Stokes, M. C. (1992). Plato and the sightlovers of the *Republic*. *Apeiron*, 25 (4), 103-32.
- » Vegetti, M., et al. (Trad. y Com.) (2000). *Platone: La Repubblica*. vol. IV. Nápoles: Bibliopolis.

